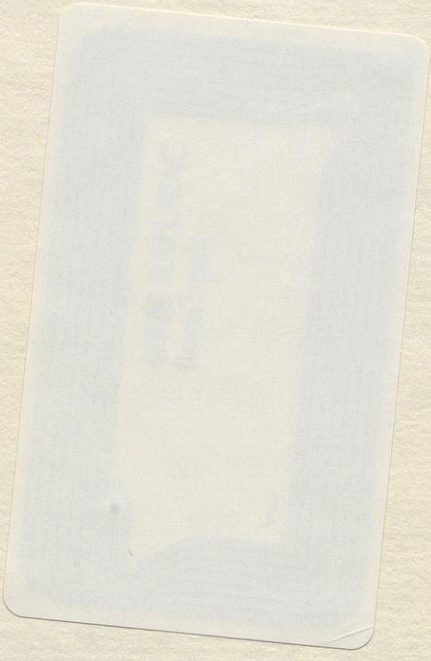


N12<522420577 021

ubTÜBINGEN

UB Tübingen

473 theol

ISSN 0040–5655

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

64. Jahrgang · Heft 1 · 1989

ABHANDLUNGEN

Medard Kehl S.J.
Aktualisierte Apokalyptik: K. Rahner, J. B. Metz, E. Drewermann

Michael Bordt
Beweistheorie, Mathematik und Syllogistik. Zum Problem ihres Verhältnisses in Aristoteles' Zweiten Analytiken 2

Ulrich Müller
Sprachspiele und Begriffskonstellationen. Über Adorno und Wittgenstein als dialektische Hermeneutiker 103 5

BEITRAG md2

Wilhelm Geerlings
Vom Prinzip Bewährung zum Prinzip Offenbarung. Die Umbildung der antiken Geschichtsphilosophie 8

Herder Freiburg · Basel · Wien

Gd 861
UB Tübingen
30. MRZ 1989
Z

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

HAUPTSCHRIFTLEITER:
Hermann Josef Sieben S.J., Offenbacher Landstraße 224, 6000 Frankfurt a. M. 70.

MITGLIEDER DER SCHRIFTLEITUNG:
Werner Löser S.J., Jörg Splett, Frankfurt a. M.;
Friedo Ricken S.J., München;
Charles H. Lohr S.J., Freiburg i. Br.

REDAKTION:
Dorothea Spross, Frankfurt a. M.

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

PROF. DR. MEDARD KEHL S.J.	Offenbacher Landstr. 224 6000 Frankfurt/M. 70
MICHAEL BORDT	Virchowstraße 27 8500 Nürnberg 10
ULRICH MÜLLER	Malplaquetstraße 7 1000 Berlin 65
PROF. DR. WILHELM GEERLINGS	Universitätsstraße 150 Ruhr-Universität 4630 Bochum 1

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

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie", 6000 Frankfurt a. M. 70, Offenbacher Landstraße 224. „Theologie und Philosophie" (bis 1965 „Scholastik") erscheint vierteljährlich im Umfang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt 44,50 DM, der Jahrgang kostet 178,– DM. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen. Bestellnummer 000 20.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

64. Jahrgang · 1989

Herder Freiburg · Basel · Wien

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

HAUPTSCHRIFTLEITER:
Hermann Josef Sieben S. J., Offenbacher Landstraße 224, 6000 Frankfurt a. M. 70.

MITGLIEDER DER SCHRIFTLEITUNG:
Werner Löser S. J., Jörg Splett, Frankfurt a. M.;
Friedo Ricken S. J., Josef de Vries S. J., München;
Charles H. Lohr S. J., Freiburg i. Br.

REDAKTION:
Dorothea Spross, Frankfurt a. M.

Univ. Bibl. Tübingen

Gd 861

Inhalt des 64. Jahrgangs

Abhandlungen

Bordt, Michael, Beweistheorie, Mathematik und Syllogistik. Zum Problem ihres Verhältnisses in Aristoteles' Zweiten Analytiken 23
Braulik, Georg O.S.B., Die Entstehung der Rechtfertigungslehre in den Bearbeitungsschichten des Buches Deuteronomium 321
Fornet-Betancourt, Raúl, Hundert Jahre Marxismus in Lateinamerika. Anmerkungen zur philosophischen Rezeption 364
Haeffner, Gerd S.J., Heidegger über Zeit und Ewigkeit 481
Henrici, Peter S.J., Blondels „Action" im Lichte der klassischen Philosophie 161
Hommes, Ulrich, Blondels Phänomenologie des Willens im Lichte gegenwärtiger Erfahrung 179
Kehl, Medard S.J., Aktualisierte Apokalyptik: K. Rahner, J. B. Metz, E. Drewermann 1
Kügler, Hermann S.J., Exerzitien als Individuationsprozeß. Die Deutung der Geistlichen Übungen des hl. Ignatius durch C. G. Jung 334
Müller, Ulrich, Sprachspiele und Begriffskonstellationen. Über Adorno und Wittgenstein als dialektische Hermeneutiker 53
Reiter, Josef, Geist und Buchstabe. Blondels Verständnis konkret-lebendigen Erkennens 222
Sieben, Hermann Josef S.J., Ferrara/Florenz (1438/9) und vier weitere konziliare Reunionsversuche 518
Tilliette, Xaver S.J., Die Vielfalt der christologischen Ansätze im Frühwerk Maurice Blondels 199
Verweyen, Hansjürgen, Methodik der Religionsphilosophie. „L'Action" im Spiegel der „Lettre" (1986) 210

Beiträge

Anglet, Kurt, Die Erschöpfung der Wörter. Jacques Derridas Abbruch der philosophischen Methodik 397
Berndt, Rainer S.J., Bibliographie P. Johannes Beumer S.J. (1901–1989) 567
Geerlings, Wilhelm, Vom Prinzip Bewährung zum Prinzip Offenbarung. Die Umbildung der antiken Geschichtsphilosophie 87
Raffelt, Albert, Blondel, deutsch. Übersetzungen und deutschsprachige Arbeiten 237
Runggaldier, Edmund S.J., Einheit und Identität als „formale Begriffe" in der Metaphysik des Aristoteles 557
Siegwart, Geo, Lamberts „Architectonic". Ein Werk und sein Index 384

Besprechungen 96 252 409 578

Buchbesprechungen

Philosophie		
Philosophiegeschichte		409
Antike und Mittelalter	96	
Neuere Philosophiegeschichte	103	431
Theoretische Philosophie	123	454
Praktische Philosophie	147	467
Theologie		
Biblische Theologie	252	578
Historische Theologie	262	587
Systematische Theologie	287	618
Praktische Theologie	297	623
Befreiungstheologie	310	

Verzeichnis der Verfasser/Herausgeber besprochener Arbeiten

Abel, G. 421
Acosta, J. de 273
Albrecht, D. 611
Angerstorfer, A. 580
Antoncich, R. 297
Aristoteles 411
Avé-Lallemant, E. 440

Baadte, G. (Hrsg.) 618 619
Bach, A. 630
Baldus, C. 428
Barrett, C. K. 261
Bauer, J. B. (Hrsg.) 293
Baumert, N. 631
Bazinek, L. 295
Beck, H. 140
Becker, H.-J. 598
Becker, J. 260 580
Becker, Th. 116
Betz, S. 610
Beumer, J. 567
Beyerstedt, H.-D. 475
Bianchi, H. 623
Biancucci, D. 311
Bietenhard, H. 259
Binder, D. A. 308
Blemmydes, N. 597
Blondel, M. 237
Blumenberg, H. 135
Bock, E. 617
Böckle, F. 627 628
Böhme, G. 409
Boff, C. 315
Bonner, A. 413
Borger, R. (Hrsg.) 252 578
Bossong, K. 102
Braulik, G. 579
Braun, B. 425
Brieskorn, N. 147
Bröcker-Oltmanns, K. (Hrsg.) 442
Bucher, R. M. 108
Büchel, G. 419
Bühler, K.-E. (Hrsg.) 465
Bürkle, H. 289
Burchard, C. 260

Caprioli, A. (Hrsg.) 266
Cavadi, A. 123
Colin, A. D. (Hrsg.) 117
Colpe, C. 260
Coreth, E. (Hrsg.) 425
Courth, F. 622
Crowe, F. 452

Dartevelle, R. 277
Dassmann, E. 289
Dautzenberg, G. (Hrsg.) 579
Derrida, J. 117
Dietrich, M. 252
Döring, K. 97
Doran, R. 453
Dumoulin, B. 411
Durán, J. G. 275
Dussel, E. 312

Ebbesen, St. (Hrsg.) 267
Ebeling, G. 599
Eckhart, Meister 596
Egger, W. 581
Eibl-Eibesfeldt, I. 146
Enomya-Lassalle, H. M. 309
Erbrich, P. 143
Erler, A. (Hrsg.) 156 623

Fabisch, P. (Hrsg.) 270
Fabry, H.-J. 580
Fahrnberger, G. 300
Fischer, B. 580
Fischer Pace, U. V. 612
Freudenberger, Th. 271
Frey, Ch. 285
Fries, H. 251
Füglister, N. 581
Furger, F. 289

Galilea, S. 312
Gamberoni, J. 581
Garciá, A. 274
Gatz, E. (Hrsg.) 612
Gémiste Plethon, G. 598
Geringer, K.-T. 628
Gethmann, C. F. 115
Gethmann-Siefert, A. (Hrsg.) 113
Gilbert, P. 595
Görg, M. 581
Görres, A. (Hrsg.) 288 289
Gössmann, E. (Hrsg.) 615
Gradauer, P. 300
Greshake, G. 139 293
Grom, B. 147
Grote, H. 628
Groth, B. 133
Grujić, P. M. 110
Guaneri, E. 123

Haag, E. (Hrsg.) 580 581
Haeffner, G. 147
Haering, St. 301
Hager, F.-P. 98
Hawking, St. W. 140
Hefling, Ch. 453
Hegel, E. (Hrsg.) 282
Heidegger, M. 442
Held, K. 114
Helmrath, J. 268
Henrici, P. 237 243
Herrmann, F.-W. von 112
Hilberath, B. J. 627
Hinske, N. 384
Hirnsperger, H. 301
Höffe, O. 472
Hösle, V. 124
Hofmann, H. 154
Hollender, K.-J. 313
Holzhey, H. 431
Homann, K. 474
van Hooff, A. 246 251
Horváth, A. 477
Hossfeld, F.-L. (Hrsg.) 580 581
Hummel, R. 619

Imhof, B. W. 440
Iserloh, E. (Hrsg.) 270 609

Jäger, N. 609
Jörg, J. E. 611
Johannes, K. 258
Jürgensmeier, F. 282

Kaiser, O. (Hrsg.) 252 578
Kakridis, I. 597
Kallscheuer, O. 121
Kampe, W. 307
Kamphausen, G. 290
Kasper, W. (Hrsg.) 288
Kassel, R. 98
Kaufmann, E. (Hrsg.) 156 623
Kehl, M. 287
Kehrer, G. 619
Kerger, H. 424
Ketteler, W. E. 609
Kettering, E. (Hrsg.) 448
Kirste, M. 624
Kleiber, H. 285
Knauf, E. A. 256
Koch, T. 627
König, O. 247
Koller, P. 151

Kornfeld, W. 581
Koslowski, P. 619
Kraus, G. 130
Krawietz, W. (Hrsg.) 152
Kümmel, H. M. 252
Kummer, C. 144
Kuppler, B. 298

Lafleur, C. 101
Lambert, H. 384
Lampe, P. 261
Langevin, P.-E. 262
Langlois, C. 277
Larcher, G. 248
Lawrence, F. (Hrsg.) 452
Lell, J. 628
Lerou, P. 277
Libanio, J. B. 312 316
Ljungmann, H. 259
Llull, R. 413
Löning, K. 260
Löser, W. (Hrsg.) 247
Löw, R. (Hrsg.) 466
Lohfink, N. (Hrsg.) 579 581
Long, A. A. 99
Lorenz, G. H. 417
Loretz, O. 252
Lortz, J. 272
Luchetti Bingemer, M. C. 316
Lübbe, H. 127
Lüdicke, K. 301
Luther, M. 270
Luz, U. 261

Maier, H. 619
Marböck, J. 581
Marlé, R. 310
Marré, H. (Hrsg.) 624
Marx, W. 457
Mayer, C. (Hrsg.) 265
Mayr, J. 607
Mcaffe Brown, R. 315
Meissner, B. 156
Melle, U. 440
Menke, K.-H. 251
Metzger, M. (Hrsg.) 587
Mires, F. 605
Mödersheim, S. 440
Moine, M. le 592
Morel, J. 150
Mortensen, L. B. (Hrsg.) 267
Müller, H. 451
Müller, P. 295
Müller, P.-G. 581
Müller, U. B. 261
Munárritz, J. M. 297
Munier, Ch. 264
Munitiz, J. A. 597
Mußner, F. 581 582

Nagel, Th. 462
Neidl, W. M. (Hrsg.) 425
Neske, G. (Hrsg.) 448
Neuner, P. 627
Niehr, H. 257

Örsy, L. 628
Oeser, E. 454
Okure, T. 582
Ollero, A. 153
Opfermann, B. 284
Oslo, A. 614
Ott, H. 440 445
Ott, W. (Hrsg.) 152
Otten, H. 252

Paarhammer, H. (Hrsg.) 300 301
Painter, J. 286
Patzer, A. 96
Pérez, I. 274
Petri, H. (Hrsg.) 621 622
Pfligersdorfer, G. (Hrsg.) 425
Philoponus 99
Picard, J.-C. 590
Plongeron, B. 277
Pöggeler, O. (Hrsg.) 113
Portland, Th. 453
Pototschnig, F. 300
Prankel, K.-E. 462
Primetshofer, B. 302
Proano, L. 312

Quaritsch, H. (Hrsg.) 449
Quesnel, Q. 453

Raffelt, A. 247
Ramos, D. 274
Ratzinger, J. 314
Rauscher, A. (Hrsg.) 618 619
Reinelt, H. 581
Reissmeier, H. 302
Riches, J. K. 261
Rocca, A. 123
Rombach, H. 246
Rombold, G. 291
Romero, O. 312
Roos, L. (Hrsg.) 313
Rüterswörden, U. 257
Ruh, U. 619
Runggaldier, E. 460
Ruppert, L. 581

Sebott, R. 304
Seckler, M. 251
Segundo, J. L. 312
Seitelberger, F. 454
Sepp, H. R. (Hrsg.) 440
Sesboüé, B.
Shoham, C. (Hrsg.) 117
Sievernich, M. (Hrsg.) 312
Sigal, Ph. 585
Sobrino, K. 312
Soggin, J. A. 253
Sorabji, R. (Hrsg.) 99
Spierling, V. (Hrsg.) 107
Splett, J. 251 289
Spoerri, A. 264
Sudbrack, J. 289
Sunesen, A. 267
Swinburne, R. 132

Schadel, E. (Hrsg.) 295
Schaper, E. (Hrsg.) 461
Scharbert, J. 581
Scheffczyk, L. 622
Schick, L. 307
Schiwy, G. (Hrsg.) 618
Schlatter, A. 617
Schmidinger, H. M. 425
Schmied-Korwarzik, W. (Hrsg.) 435
Schmitt, A. 581
Schmitz, H. 300
Schmuttermayr, G. 581
Schnackenburg, R. 289
Schnädelbach, H. 125
Schnider, F. 581 584
Schnizer, H. 301
Schorsch, C. 138
Schreiber, H.-P. 148
Schreiner, J. (Hrsg.) 296 581
Schüller, B. 467
Schulz, W. 305
Schwendenwein, H. 300

Stachowiak, H. (Hrsg.) 428
Stendebach, F. J. 581
Stenger, W. 581
Stoecker, R. 462
Stoll, Ch. 609
Strelka, J. P. (Hrsg.) 117
Stritzky, M.-B. von 589
Strothmann, W. (Hrsg.) 258
Stüting, J. (Hrsg.) 624
Sturlese, L. 596

Tackett, T. 277
Tambrun-Krasker, B. 598
Tavard, G. 266
Teilhard de Chardin, P. 618

Theobald, C. 250
Thümmel, H. G. 262
Tilliette, X. 104
Tönnesmann, A. 612
Tyrrell, B. 454

Vaccaro, L. (Hrsg.) 266
Valmy, M. 309
Veatch, H. B. 471
Vélez Correa, J. (Hrsg.) 313
Verweyen, H. 251 619
Vetö, M. 103
Viroli, M. 415
Vossenkuhl, W. (Hrsg.) 461

Wahl, O. 581
Ware, K. 592
Weger, K.-H. (Hrsg.) 102
Weiland, A. 612
Weimar, P. 581
Whitehead, A. N. 464
Wiesner, J. (Hrsg.) 411
Wildermuth, A. 153
Williams, B. 469
Winkler, G. B. 604
Wippel, J. F. 101
Witte, B. (Hrsg.) 117
Wittschier, St.-M. 294
Wittstadt, K. (Hrsg.) 296
Wolbert, W. 468

Żak, A. 433
Zenger, E. 581
Ziegenaus, A. 622
Ziegler, A. 297
Zirnheld, C.-A. 592
Zumpe, M. 258

Verzeichnis der Mitarbeiter

Anglet, K. 397–408

Becker, C. 596–597
Berndt, R. 101–102 567–577
Beutler, J. 286–287 582–583
Bonks, S. A. 104–107
Bons, E. 123
Bordt, M. 23–52
Braulik, G. 321–333
Brendle, A. 260–261
Brieskorn, N. 151–155 415–417 424–425 472–474 598–599 630
Brüntrup, G. 140–143 454–456

Ehlen, P. 468–469
Engel, H. 581–582 584–585 617–618

Fornet-Betancourt, R. 364–383

Geerlings, W. 87–95
Grillmeier, A. 592–595

Haeffner, G. 112–115 441 442–449 465–466 481–517
Hengsbach, F. 297–298
Henrici, P. 161–178
Höhn, H.-J. 285 290–291 293–294 464–465 618–620
Hommes, U. 179–198

Jüngling, H.-W. 579–581

Kehl, M. 1–22 138–139
Kerber, W. 298–300 474–475
Kern, W. 585
Knauer, P. 270 297 595–596 599–604
Koltermann, R. 116–117 143–147 148–150
Kügler, H. 334–363
Kühn, R. 103–104
Kummer, Ch. 451–452
Kunz, E. 293

Löser, W. 285–286 294–295 296–297 620–622
Löwenstein, M. 449–450
Lohfink, N. 252–257 258–260 262 578–579
Lohr, Ch. 101 267–268 413–415

Mertes, K. 133–135 313–314
Müller, U. 53–86

Ogiermann, H. 132
Ollig, H.-L. 127–130 135–138 409–411 431–433 457–459
Oswald, J. 110–112 121–122 147–148 156–157 475–478

Paschke, G. 440–442
Podskalsky, G. 597–598

Raffelt, A. 237–251
Reiter, J. 222–236
Ricken, F. 96–99 124–125 411–413 460–464 466–467 469–472
Runggaldier, E. 557–566

Sala, G. B. 417–421 452–454
Sebott, R. 130–132 139–140 150–151 156 257–258 284 288–290 300–304 305–310 467–468 614–615 623–624
Sieben, H. J. 262–267 268–271 272–273 518–556 587–592 604–605 611–614
Siegwart, G. 384–396
Sievernich, M. 273–277 310–312 314–317
Splett, J. 102 117–121 291–293 295–296 433–440 615–617
Spross, D. 618

Schatz, Kl. 271–272 277–284 605–611
Schmidt, G. 624–625
Schmidt, Th. M. 125–127
Schöndorf, H. 107–108 425–431

Tilliette, X. 199–209
Traum-Peters, B. 304–305

Verweyen, H. 210–221

Weiss, B. 287–288
Willers, U. 108–110 422–424

ThPh 64 (1989) 1–22

Aktualisierte Apokalyptik:

K. Rahner, J. B. Metz, E. Drewermann

Von Medard Kehl S. J.

Will man versuchen, bestimmten Strömungen des „Zeitgeistes" in unseren Medien und Buchhandlungen nachzuspüren, wird man eine eigenartige Entdeckung machen: Im Augenblick konkurrieren bei uns zwei Bewußtseinstrends, die sich zwar in der absolut negativen Beurteilung unserer Gegenwart gleichen, aber in ihrer Zukunftsprognose in ganz entgegengesetzte Richtungen laufen. Auf der einen Seite übt noch immer „New Age" mit seiner Verheißung vom bald anbrechenden, mitten in unserer unheilvollen Gegenwart sich ausbreitenden neuen, goldenen Zeitalter und dem Appell zur Transformation des Bewußtseins durch kosmische Selbsterfahrung eine große Faszination aus. Auf der anderen Seite läßt sich demgegenüber ein wachsendes Interesse an apokalyptischen Weltuntergangsszenarios ausmachen, die dieser alten Welt am Ende des zweiten nachchristlichen Jahrtausends kaum mehr eine Chance geben. Religiöse Fundamentalisten und Sektierer (z. B. innerhalb der „New Christian Right" in den USA), Filme, Romane und moderne Malereien, politisch-ökologische Krisenanalytiker (z. B. G. Anders) – sie alle greifen auf ihre Weise apokalyptische Bilder und Themen der Bibel auf, um die „Zeichen der Zeit" zu deuten, die nach ihrer Meinung auf ein baldiges katastrophales Ende unserer jetzigen Geschichtszeit hinweisen.

Was kann die Theologie diesem neuerwachten, aber hermeneutisch oft völlig unzureichenden, die biblischen Texte mißbrauchenden Apokalyptik-Interesse entgegensetzen? Wie versucht sie, biblische Apokalyptik und gegenwärtige Zeit- und Geschichtserfahrung zusammenzubringen? Ich möchte hier – nach einem mehr einleitenden, die „klassische" jüdisch-christliche Apokalyptik und ihre heutige Problematik kurz skizzierenden Teil – drei Modelle einer aktualisierenden Neuinterpretation innerhalb der katholischen Theologie vorstellen: zunächst *Karl Rahners* Anstoß zu einer existentiellen Deutung; dann den geschichtstheologischen Ansatz von *J. B. Metz* und schließlich die psychoanalytische Aufarbeitung durch *E. Drewermann*. Diese Autoren verkörpern auf pointierte Weise drei gegenwärtig relevante theologische Ansätze, die auf je verschiedene Weise die menschliche Lebenswirklichkeit als Anknüpfungspunkt für den Glauben thematisieren: die Freiheit des einzelnen, die gesellschaftliche Solidarität, die unbewußten Tiefenschichten der Seele.

I. Begriffsklärung: Was heißt „Apokalyptik"?

1. Die jüdische Apokalyptik

In der Zeit zwischen dem Ende des 3. Jhs. v. Chr. und dem Ende des 1. Jhs. n. Chr. kommt in Israel eine neue Hoffnungsweise auf, die aufgrund ihres betonten „Offenbarungscharakters", also ihrer Herkunft aus Visionen und Traumgesichten, in denen Gott einem prophetischen Seher das nahe Ende der Welt offenbart (vgl. das Nachtgesicht Dan 2,28–45), „Apokalyptik" genannt wird[1]. Im AT wird sie vor allem im Buch Daniel greifbar; daneben gibt es aber ein reiches nicht-kanonisches Schrifttum innerhalb des frühen Judentums. Hier werden Motive aus der Tradition des persischen Religionsreformers Zarathustra, aus den atl. Propheten und der Weisheitsliteratur aufgegriffen und zu einem eigenständigen theologischen Gesamtgebilde zusammengesetzt, das eine neue Antwort des jüdischen Glaubens auf die geschichtliche Situation dieser Epoche darstellt.

Darin formuliert sich vor allem der gläubige Widerstand der Hasidäer und der Makkabäer gegen die imperialistische Fremdherrschaft der Seleukiden (= Hellenisten) in Israel, die – nach einer Zeit der friedlichen Koexistenz – dazu übergingen, die religiösen, sozialen und volkstümlichen Traditionen der unterworfenen Völker aufzulösen. Diese extreme politische Erfahrung von Unrecht und Unterdrückung mobilisiert ein Hoffnungspotential, das sich in dem einen zentralen theologischen Grundmotiv ausspricht: Heil kann absolut nicht mehr *in* dieser Geschichte und *in* dieser Welt gefunden werden, auch nicht nach einem großen läuternden Gericht Gottes. Zwischen der irdischen Geschichte und dem alles vollendenden Heil Gottes ist – wegen der ständig sich steigernden Sünde aller Menschen (auch in Israel!) – ein endgültiger Bruch eingetreten. Das Heil kann deswegen nur noch *nach* der von Gott getätigten Vernichtung dieser Welt erhofft werden, wenn Gott eine völlig neue Welt, ohne jede Ähnlichkeit zur vorherigen, schaffen wird: einen „neuen Himmel und eine neue Erde", in der Sünde und Tod nicht mehr herrschen werden.

2. Apokalyptik und Reich Gottes in der Verkündigung Jesu

In diesem damals im Judentum allgemein akzeptierten Vorstellungshorizont steht auch Jesus mit seiner Verkündigung vom nahe gekommenen

[1] Literatur zum Thema Apokalyptik: Art. „Apokalyptik/Apokalypsen", in: TRE III, 1978, 189–289; darin besonders der Abschnitt *K. Müller*, Jüdische Apokalyptik, 202–251; *K. Koch*, Ratlos vor der Apokalyptik, Gütersloh 1970; *R. Schaeffler*, Was dürfen wir hoffen? Darmstadt 1979, 262ff; *G. Bachl*, Über den Tod und das Leben danach, Graz 1980, 283ff; K. Koch / J. M. Schmidt (Hrsg.), Apokalyptik, Darmstadt 1982; *E. Brandenburger*, Markus 13 und die Apokalyptik, Göttingen 1984; *W. Kellner*, Der Traum vom Menschensohn, München 1985; *M. Kehl*, Eschatologie, Würzburg ²1988, 114–132; A. Althaus (Hrsg.), Apokalyptik und Eschatologie. Sinn und Ziel der Geschichte, Freiburg 1987.

Reich Gottes (vgl. die apokal. Gerichtsreden und die Ansage des auf den Wolken des Himmels kommenden Menschensohnes in den synoptischen Evangelien).[2] Dennoch durchbricht Jesus den Vorstellungshorizont und den theologischen Grundansatz der Apokalyptik an einer ganz entscheidenden Stelle: Für ihn ist die gegenwärtige Geschichte Israels und der Völker nicht mehr reine Unheilsgeschichte, sondern bereits neue Geschichte des Heils von Gott her. Nicht erst der Untergang des alten Äons und die neue Schöpfung von Himmel und Erde bringen das Heilsgeschehen der Gottesherrschaft in Gang, sondern sie schafft sich mitten in dieser Geschichte einen Raum ihrer Verwirklichung (vgl. Lk 17,21). Dies aber weder durch exakten Thora-Gehorsam, noch durch kultisch-esoterischen Rückzug in fromme Gemeinschaften, noch durch zelotenhaft-gewaltsame Aktionen, sondern allein durch solche Zeichenhandlungen, in denen Gottes Wille zur Gerechtigkeit und zum Frieden für alle, besonders für die Armen sichtbar wird. Jesu Reich-Gottes-Verkündigung zentriert sich deswegen nicht auf das *Ende* dieser Geschichte, sondern auf ihre *Verwandlung* durch das alles verändernde und befreiende Tun der Liebe Gottes. Auch wenn dieses Tun uns klein und unscheinbar vorkommt (wie ein Senfkorn oder ein Sauerteig), so wird es doch getragen von der unaufhaltsamen Kraft der sich „durchsetzenden" Liebe Gottes.

Dabei wird der apokalyptische Denk- und Vorstellungsrahmen von Jesus keineswegs ganz fallen gelassen. Gerade angesichts der Verweigerung Israels gegenüber seiner Botschaft erwartet auch Jesus das baldige machtvolle Kommen des Menschensohnes vom Himmel her zum Gericht und zur endgültigen Sammlung der Geretteten (vgl. Mt 24; Mk 13). Der realsymbolischen Gegenwart des Reiches Gottes im „Gleichnis" und Zeichen entspricht zugleich die Hoffnung auf die Vollgestalt des Reiches Gottes am Ende der Zeiten.

Allerdings bricht dieses „Ende" anders an, als es die apokalyptischen Reden vermuten lassen: es kommt im Tod und in der Auferstehung des Bringers des Reiches Gottes. Wieder einmal werden die apokalyptischen Vorstellungen durchbrochen: In der Auferweckung des *einen*, des Gekreuzigten ist die Endzeit angebrochen. Die Hoffnung auf die Ausweitung dieses einen Geschehens ins Universale spricht sich jedoch weiterhin in den traditionellen apokalyptischen Bildern aus. Denn aufgrund der Ostererfahrungen identifiziert die Urgemeinde den zum Gericht wiederkommenden Menschensohn mit dem auferstandenen und erhöhten Jesus

[2] Vgl. dazu bes.: *P. Hoffmann / V. Eid*, Jesus von Nazareth und eine christliche Moral, Freiburg 1975, 27–72; *U. Luz u.a.*, Eschatologie und Friedenshandeln, Stuttgart 1981; *G. Greshake / G. Lohfink*, Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit, Freiburg ⁴1982, bes. 41–50; *H. Merklein*, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft, Stuttgart 1983; *ders.*, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu, Würzburg 1984; *ders.*, Jesus, Künder des Reiches Gottes, in: W. Kern / H. J. Pottmeyer / M. Seckler (Hrsg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 2: Traktat Offenbarung, Freiburg 1985, 145–174; *W. Simonis*, Jesus von Nazareth. Seine Botschaft vom Reich Gottes und der Glaube der Urgemeinde, Düsseldorf 1985, 211ff.; *Kehl* 136–171.

Christus. So trägt für die Christen der richtende Gott nicht das Antlitz einer strengen, „omnipotenten" und rächenden Weltjustiz, sondern des menschenfreundlichen, gerade den Verlorenen nachgehenden und sie zum ewigen Gastmahl einladenden Jesus Christus (vgl. Lk 14,15–24). Alle neutestamentlichen Gerichts-, Höllen- und Weltende-Aussagen bekommen ihren eigentlichen Sinn deswegen nur von dieser radikalen, bis in den Tod und die Gottverlassenheit (vgl. Mk 15,34) hineingehenden Solidarität Jesu mit den Sündern her.

3. Notwendige Neuinterpretation

Im Unterschied zur Volksfrömmigkeit, die weithin an den biblisch-apokalyptischen Vorstellungen festhält, ohne daß sie allerdings existentiell sehr bestimmend wären, kann die gegenwärtige Theologie nicht mehr unbekümmert diesen Vorstellungsrahmen übernehmen. Und zwar vornehmlich aus drei Gründen:

a) Sie versucht, die Erfahrungswirklichkeit dieser Vorstellungen zu entdecken: Welche reale Glaubens- und Hoffnungserfahrung spricht sich in ihnen aus, so daß auch wir sie noch teilen können, mögen auch manche Vorstellungen uns fremd geworden sein?

b) Es gehört zur Aufgabe der systematischen Theologie, die verschiedenen Glaubensaussagen der Tradition mit den zentralen christlichen Glaubensinhalten stimmig zu vermitteln und so den „nexus mysteriorum" einsichtig zu machen. Und das ist gerade bei den apokalyptischen Themen nicht ohne weiteres gegeben.

c) Die apokalyptischen Überlieferungen sind weitgehend so eng mit dem antiken religiös-mythischen Welt- und Gottesbild verknüpft, daß sie mit dem neuzeitlichen Welt- und Gottesbild unvereinbar zu sein scheinen. Eine Übersetzung ihres theologischen Glaubensgehaltes in unser Welt- und Gottesverständnis heute ist deswegen notwendig, wenn wir nicht in einem unvermittelten Dualismus von neuzeitlicher Vernunft und traditionellem Glauben stecken bleiben wollen.

Gehen wir auf diesen letzten Punkt noch etwas genauer ein: Im Unterschied zur religiös-mythischen Weltanschauung der Antike stehen im neuzeitlichen Weltbild die Welt Gottes und die der Menschen nicht einfach in einem vergleichbaren, extrapolierbaren räumlichen und zeitlichen Zusammenhang; Gottes „Raum" („Himmel") liegt nicht räumlich „über" der Erde und Gottes Ewigkeit nicht „vor" oder „nach" oder „parallel" zu unserer Zeit. Darum ist weder der empirische Anfang unserer Welt (meinetwegen im „Urknall") identisch mit ihrem theologischen Ursprung im schöpferischen Handeln Gottes, noch kann das empirische Ende unserer Welt (in einem wie auch immer vorgestellten „Weltuntergang") identisch sein mit der die Welt richtenden und rettenden Parusie Gottes[3]. Die Ein-

[3] Vgl. dazu *Greshake/Lohfink*, Naherwartung 59ff.

sicht in die Inkommensurabilität von Gott und Welt, von Himmel und Erde, von Zeit und Ewigkeit, von Ende und Vollendung läßt uns wohl von Analogie, von Zeichen, Gleichnissen und Symbolen in der Beziehung zwischen diesen beiden Wirklichkeiten sprechen, aber nicht mehr von einem relativ univoken räumlichen Nebeneinander oder zeitlichen Nacheinander, sosehr unsere Vorstellungen auch damit arbeiten möchten. Wenn wir die absolute Differenz zwischen Gott und Welt (bei aller Immanenz Gottes in der Welt!) nicht festhalten, wird die Apokalyptik zu einer christlichen Variante des heute wieder so beliebten Spiritismus degenerieren, der die Welt Gottes und der „Geister" mit unserer empirischen Welt in einem „feinstofflichen" Zusammenhang sieht und so einen relativ homogenen Übergang von der einen zur anderen Welt annehmen kann. Gott als die in allem dabeiseiende, alles schöpferisch (und damit radikal von allem unterschiedene!) tragende und heilende Liebe greift nicht „von außen", an einem zeitlich benennbaren Punkt („Weltuntergang") und empirisch erfahrbar in diese Welt ein, um sie zu vollenden; seine alles zum Heil führende und darin vollendende Liebe ist in jedem Augenblick unserer Geschichte am Werk; allerdings erscheint sie in den verschiedenen Situationen unserer Geschichte in jeweils unterschiedlicher „Transparenz", eben je nach dem Maß unserer in Glaube, Hoffnung und Liebe gelebten Offenheit für sie. Diese „Transparenz" hebt aber – von unserem theologischen Gottesverständnis her – niemals die geschöpfliche Vermittlung so auf, daß Gott gleichsam unmittelbar und direkt in unserer empirischen Erfahrungswelt aufscheinen würde, wie es sich die Apokalyptik (etwa in der Parusie oder im Gericht) vorstellte.

Was den zweiten Grund für eine Neuinterpretation angeht, sei hier nur auf eine Schwierigkeit hingewiesen, in die eine zu unreflektierte Übernahme der traditionellen apokalyptischen Vorstellungen mit dem christlichen Schöpfungsverständnis gerät. Im Gegensatz zur Apokalyptik ist die Schöpfung durch Jesus Christus eine grundsätzlich geheilte Schöpfung. Sie ist nicht mehr Ort einer reinen Sündengeschichte, die nur durch eine totale Vernichtung und Neuschöpfung hindurch gerettet werden könnte. Im auferstandenen Christus und in den an seiner Auferstehung Teilhabenden ist diese Schöpfung bereits in das vollendete Leben Gottes eingegangen, geheilt und gerettet. Eine universale Vollendung wird von uns deswegen gerade für *diese* Schöpfung erhofft, in der der Geist des Auferstandenen als Angeld und Keim der neuen Schöpfung hineingelegt ist. *Sie* soll im ganzen an der Vollendung Christi teilhaben, und nicht eine völlig neue Schöpfung und Geschichte, die mit der alten nichts mehr gemein haben. „Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung: das Alte ist vergangen, Neues ist geworden" (2 Kor 5,17). Und ist nicht nach Kol 1,15–20 die ganze Schöpfung „in" Christus geschaffen und versöhnt?

4. Hermeneutische Vorüberlegung

a) Differenz zwischen Vorstellung und Gehalt

Die genannten Gründe haben im katholischen Raum vor allem Karl Rahner dazu geführt, eine Neuinterpretation der traditionellen apokalyptischen Aussagen anzustoßen, die dann besonders von G. Greshake und G. Lohfink weitergeführt wurde. Sie besteht formal darin, daß sie auf der einen Seite den apokalyptischen Vorstellungsrahmen und das mit ihm verbundene Welt-, Gottes- und Schöpfungsverständnis aufgibt; zugleich aber bewahrt sie den bleibend gültigen theologischen und anthropologischen Gehalt dieser Hoffnungsweise, indem sie ihn in ein Gottes- und Weltbild transponiert, das der Entwicklung des neuzeitlichen Bewußtseins mehr Rechnung trägt. Natürlich läßt sich keine lupenreine Unterscheidung zwischen „Vorstellung" und „Gehalt" durchführen, etwa nach dem Modell „Verpackung" und „Inhalt". Dennoch: Wer die Hoffnungsgeschichte Israels und der Kirche anschaut, wird geradezu zwangsläufig zu der Unterscheidung gedrängt zwischen der durch alle Situationen durchgetragenen Hoffnung auf den treuen, endgültig rettenden Gott und den jeweils wechselnden, zeitgebundenen Vorstellungen und Bildern dieser Hoffnung. So notwendig diese Bilder der Hoffnung sind, so wenig kann die Hoffung auf bestimmte Bilder und Vorstellungen festgenagelt werden. Die Selbstrelativierung dieser Vorstellungen innerhalb der Geschichte der biblischen und kirchlichen Hoffnung selbst berechtigt dazu, immer von neuem nach Bildern und Symbolen Ausschau zu halten, in denen sich die bleibende Hoffnung auf den rettenden und vollendenden Gott jeweils situationsgemäß inkarniert.

b) Identität durch reflexive Identifizierung

Das entscheidende Kriterium, ob eine veränderte Vorstellung die Identität der Hoffnung wahrt, ist m. E. nur reflexionslogisch zu bestimmen. D. h. die Identität wird durch einen Reflexionsprozeß festgestellt, den das gesellschaftliche Subjekt der Hoffnung (also die Kirche) anstellt und worin es die veränderte Vorstellung mit dem bleibenden Gehalt der Hoffnung identifiziert. Das gemeinschaftliche Subjekt schlägt also den „Bogen" von den neuen zu den alten Gesichtern der Hoffnung, indem es beide miteinander durch den in ihnen dargestellten identischen Inhalt der Hoffnung identifiziert; es erkennt in beiden Formen die eigene Hoffnung wieder. Natürlich spielen in diesem Identifizierungsvorgang bestimmte inhaltliche, hermeneutische und formale Kriterien eine wichtige Rolle (das soziale Subjekt der Hoffnung kann keineswegs willkürlich vorangehen); aber sie haben ihre identitätssichernde Kraft nur im Rahmen dieses vom Geist Gottes geleiteten Reflexionsprozesses, der von der Hoffnungsgemeinschaft Kirche getragen wird.

Auf dem Hintergrund dieses hermeneutischen Prinzips möchte ich

nun drei besonders profilierte Neuinterpretationen der apokalyptischen Hoffnungsweise vorstellen. Ihnen allen gemeinsam ist das Bestreben, den realen Erfahrungsgrund der Apokalyptik aufzuspüren und für das heutige Glaubensbewußtsein neu zu erschließen.

II. Drei Modelle einer theologischen Neuinterpretation der Apokalyptik

1. Karl Rahners Anstoß zu einer existentiellen Deutung

Die von K. Rahner ausgehende, besonders von G. Greshake und G. Lohfink systematisch ausgebaute und heute weitverbreitete Interpretationsfigur deutet die entscheidenden Hoffnungsaussagen der Apokalyptik christologisch von Tod und Auferstehung Jesu her und setzt sie zugleich anthropologisch mit dem Tod des *einzelnen* als dem hervorgehobenen Ort unserer Teilhabe an Tod und Auferstehung Jesu in Beziehung[4]. Im Tod kommen für jeden Menschen existentiell Zeit und Geschichte an ihr katastrophisches, sie von außen abbrechendes Ende; zugleich aber wird in ihm – so hoffen wir – das geschichtlich gelebte Leben, die sich „auszeitigende" Freiheit von Gott in ihre überzeitliche End-gültigkeit hinein aufgehoben. Wo die Freiheit an ihr Ende kommt und sich restlos Gott überläßt, kann er sie end-gültig vollenden. Von daher brauchen wir nach dem Tod keine doppelte, zeitlich getrennte Vollendung des Menschen (erst für sich allein – dann in universaler Allgemeinheit) mehr anzunehmen. Vielmehr ereignen sich Parusie Jesu, Gericht, Ende der Welt und Auferweckung der Toten im Tod jedes einzelnen, gleichsam als dessen theologische „Innenseite", und somit auch (bildlich gesprochen) „am Tod" jedes einzelnen „entlang", eben als Prozeß des Zur-Vollendung-Kommens der universalen Geschichte, bei dem alle dazu bereiten Menschen – gerichtet und geläutert – in das Leben des auferstandenen Christus hineinsterben und -auferstehen. Ein bekannter Satz Rahners faßt diese Interpretation gut zusammen: Jesus kehrt wieder, „indem alle bei ihm ankommen."[5]

In diesem Verständnis wird der universalgeschichtliche Gehalt der Apokalyptik keineswegs auf die individuelle Hoffnung (auf ein „Leben nach dem Tod") reduziert; er bleibt m. E. in dieser Neuinterpretation voll und ganz erhalten, wenn auch zu wenig ausdrücklich und in einer einseitig personalistischen Akzentsetzung. Der große Vorteil dieses Modells liegt darin, daß der theologische Sinngehalt der Apokalyptik an die jedem zugängliche, existentiell uns zutiefst angehende Erfahrung vom Ende und der darin möglichen Vollendung unserer Freiheit gebunden

---

[4] Vgl. *K. Rahner*, Zur Theologie des Todes, Freiburg 1958; *ders.*, Das Leben der Toten, in: Schr. z. Th. IV, Einsiedeln 1960, 429–437; *ders.*, Auferstehung des Fleisches, in: Schr. z. Th. II, Einsiedeln 1955, 211–255; *G. Greshake*, Auferstehung der Toten, Essen 1969; *Greshake/Lohfink*, Naherwartung; *G. Greshake / J. Kremer*, Resurrectio Mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung, Darmstadt 1986.

[5] *K. Rahner*, Art. „Parusie", in: K. Rahner / H. Vorgrimler (Hrsg.), Kleines theologisches Wörterbuch, Freiburg [12]1980, 279.

wird. Diese Erfahrung ist eben im eigentlichen Sinn nur mit dem Tod gegeben. Daß dieses Endgeschehen der Freiheit nur in und mit den gesellschaftlich-geschichtlichen Strukturen und nur in und mit der ganzen natürlichen Umwelt des Menschen geschehen kann (als dem gleichursprünglichen, das subjektive Handeln ermöglichenden „Sinnmedium" jeden sinnvollen menschlichen Handelns), ist selbstverständlich. Aber als Subjekt freiheitlichen und damit vollendungsfähigen Handelns (d. h. eines Handelns, in dem Gottes Liebe zu seiner Schöpfung restlos an ihr Ziel kommt und angenommen wird) kommt im strengen Sinn nur der einzelne Mensch in Frage. Alles andere Reden von einer Vollendung „der" Geschichte, „der" Natur, „der" Welt, „der" Strukturen usw. bleibt metaphorisch, wenn es nicht an das reale Subjekt möglicher Vollendbarkeit rückgebunden wird.

2. Die geschichtstheologische Dimension der Apokalyptik: J. B. Metz

Mit der durch K. Rahner eingeleiteten existentiellen Wende im Verständnis der Apokalyptik gibt sich sein Schüler J. B. Metz nicht zufrieden[6]. Diese Deutung erscheint ihm zu extrem privatisiert; vor allem aber entleert sie das Christentum seines Zeit- und Geschichtscharakters, indem sie die Endereignisse im Schema: „Zeit – Ewigkeit" denkt. Damit aber wird sie weder der Geschichte noch dem geschichtstranszendenten Gott gerecht; denn „Gott ist, biblisch, nicht das andere zur Zeit, sondern deren Ende, ihre Begrenzung, ihr Abbruch und gerade so ihre Möglichkeit".[7] Eine existentielle Deutung der Apokalyptik im Sinn Rahners durchbricht nach Metz nicht das evolutionistische Zeitschema, in dessen Bann unser ganzes Bewußtsein und damit auch das theologische Denken gefangen sei. Seit Mitte der 70er Jahre beruft sich Metz sehr pointiert auf diesen Gedanken seines großen Anregers W. Benjamin (1892–1940), dem auch die kritische Theorie eines M. Horkheimer und Th. W. Adorno viele Inspirationen verdankt. W. Benjamin, der die jüdisch-eschatologischen Traditionen mit marxistisch-materialistischer Philosophie zu vermitteln suchte, kritisiert mit der oberflächlichen Fortschrittsideologie der Moderne zugleich die ihr zugrunde liegende Zeitvorstellung, nach der Zeit nur als eine „homogene und leere Zeit" gedacht werden kann, die von der Menschheit einfach auf ein fernes Ziel hin durchlaufen wird[8].

---

[6] Vgl. zum Folgenden: *J. B. Metz,* Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, 71, 149–158; *ders.,* Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge, Freiburg 1977; *ders.,* Jenseits bürgerlicher Religion, München-Mainz 1980, 9ff., 37f., 62, 119f., *ders.,* Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile, Gütersloh 1981; *G. Bauer,* Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt, Mainz 1976; *Schaeffler* (Anm. 1).

[7] *Metz,* Glaube 153.

[8] Vgl. dazu vor allem die „Geschichtsphilosophischen Thesen" von W. Benjamin, die sein geistiges Vermächtnis (kurz vor seinem Freitod verfaßt) darstellen und von ihm als Einleitung zu einem größeren Werk über den französischen Dichter Ch. Baudelaire (1821–1867) gedacht waren; in: *W. Benjamin,* Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, Frankfurt

Darin geht für Benjamin das spezifisch jüdische, zur Moderne allerdings querstehende und ihr doch so notwendige Zeitverständnis verloren: nämlich das von der „gefüllten Zeit", vom Kairos, in dem Gott bzw. sein Messias den gewöhnlichen Zeitstrom unterbricht und ihn mit unbedingtem Sinn anfüllt.

In seinen „unzeitgemäßen Thesen zur Apokalyptik" greift Metz nun auf diese Gedanken zurück. Er sieht in der vorherrschenden „Evolutionslogik" ein neues quasi-metaphysisches bzw. religiöses Bewußtsein, das unhinterfragt alles Denken und Handeln der Moderne bestimmt: eben das Bewußtsein von der Zeit „als einer leeren überraschungsfreien Unendlichkeit, in die alle und alles gnadenlos eingeschlossen sind[9]". Ein solches Zeitbewußtsein zementiert die Herrschaft des Todes; es vergleichgültigt und nivelliert alles und jedes. Darin bleibt kein Platz mehr für einen Gott der Lebenden und der Toten, dem an der „Rettung des Vergangenen" (W. Benjamin) und nicht an seinem Untergang gelegen ist. Es zeigt sich als „unpathetische Gottlosigkeit"[10].

Der Theologie unserer Zeit macht Metz den gravierenden Vorwurf, sie habe sich diesem historistischen Evolutionsschema angepaßt und somit das biblische Zeitverständnis aufgegeben. Das werde vor allem sichtbar an der heute üblichen Entmythologisierung der apokalyptischen *Naherwartung*. Die Uminterpretation zur existentiellen „Stetserwartung" sei ein „semantischer Betrug an der temporalen Grundverfassung des Christentums"[11]. Statt dessen plädiert Metz für die Rückgewinnung des apokalyptischen Zeitverständnisses, das sich in dem Zeit- und Handlungsdruck der Naherwartung besonders deutlich manifestiert. Das Spezifische dieses Zeitbewußtseins liegt nach Metz im Bewußtsein vom „katastrophischen Wesen der Zeit selbst, vom Charakter der Diskontinuität, des Abbruchs und des Endes der Zeit"[12]. Dieses mit Unterbrechungen und Abbrüchen der Zeit rechnende Bewußtsein befreit von Apathie und begründet erst Verantwortung für die Zukunft.

Wie aber läßt sich dieses verlorene Zeit-Bewußtsein neu heraufführen? Metz sieht es vor allem dort realisiert, wo Menschen radikal *„umkehren"* und sich in die *Nachfolge* Jesu begeben; wo sie also den Ruf Jesu „Folge mir nach" mit dem urkirchlichen Gebet „Komm, Herr Jesus" verbinden und so – hoffend und handelnd – an der Solidarität Jesu mit den Verlorenen, mit den Geringsten seiner Brüder teilhaben. In der Umkehr zur liebenden Solidarität, die auch die Erinnerung an die Opfer der Geschichte und die Erwartung ihrer Auferweckung miteinschließt, kann die apoka-

1971, 78–96. Von Baudelaire und Franz v. Baader übernimmt Benjamin seine Kritik an der neuzeitlichen Fortschrittsideologie, die durch ihn zum erstenmal auch innerhalb eines marxistischen Geschichtsschemas und seiner Fortschrittsutopie zur Geltung gebracht wurde.

[9] *Metz*, Glaube 152.

[10] Ebd. 153.

[11] Ebd. 152.

[12] Ebd. 155.

lyptische „Unterbrechung" der Zeit, kann der Zeit- und Handlungsdruck der „Naherwartung" angesichts des Katastrophencharakters der Geschichte erfahren werden[13].

Das Verdienst dieser eher aphoristischen Thesen liegt zweifelsohne darin, die geschichtstheologische Dimension der apokalyptischen Hoffnung verstärkt in das Blickfeld europäischer Theologie gerückt zu haben. Ohne die Kategorie der Gerechtigkeit für die Unterdrückten, ohne Sensibilität für die gesellschaftlichen Katastrophen unserer Geschichte, die uns nicht unbegrenzt Zeit lassen zum solidarischen Handeln, gerät die Apokalyptik in Gefahr, den Stachel ihres Widerstandes gegen den faktischen Lauf der Geschichte zu verlieren. Mt 25 gehört unaufgebbar zur apokalyptischen Hoffnung; denn nur der kommt einmal endgültig beim Herrn der Geschichte an, bei dem dieser in der verborgenen Gestalt seiner geringsten Brüder und Schwestern ankommen konnte.

Allerdings bleibt – soweit ich sehe – bei Metz die systematische Frage unbeantwortet, wie sich diese „Unterbrechung" der Zeit (durch Umkehr und Nachfolge) verhält zu dem endgültigen „Abbruch" der Geschichte im Tod des einzelnen bzw. am sog. „Jüngsten Tag". Diese eschatologischen Themen werden ja durch die von Metz angebotene Lösung keineswegs überholt; sie bleiben eher seltsam ausgeblendet. Wenn aber die Frage des zeitlichen Endes und seiner Beziehung zur Vollendung durch Gott unbearbeitet bleibt, steht die Theologie erneut in Gefahr, die Zeitstruktur der Hoffnung zu vergessen und die stets geforderte Solidarität in den (ja immer neu auftretenden) geschichtlichen Katastrophen an die Stelle der Hoffnung auf endgültige Vollendung zu setzen. Aber das eine kann das andere nicht ersetzen. Wenn dagegen Umkehr und Solidarität als realsymbolische Vorwegnahmen des endgültigen Gerichts Gottes über die Welt verstanden werden, verlieren sie nichts von ihrem unbedingten Wert; aber sie erhalten ihren richtigen Stellenwert innerhalb einer Hoffnung, die – in allem geschichtlichen Einsatz – zutiefst auf Ziel und End-gültigkeit der Geschichte ausgerichtet bleibt.

3. Die tiefenpsychologische Interpretation der Apokalyptik: Eugen Drewermann

Das dritte Modell einer aktualisierenden Neuinterpretation der Apokalyptik, das wir hier vorstellen wollen, steht seinerseits wiederum in skeptischer Distanz zu dem geschichtstheologischen Anliegen von Metz. Eugen Drewermann, einer der gegenwärtig bei uns am heftigsten diskutierten theologischen Schriftsteller, hat sich im 2. Band seines monumentalen Werkes „Tiefenpsychologie und Exegese" auch ausführlich mit der

[13] Ebd. 151; *ders.*, Jenseits 38, 62, 119f.; vgl. auch zum Begriff der „Umkehr" als Aktualisierung der apokalyptischen Hoffnungsgestalt: *F. Kerstiens*, Die Hoffnungsstruktur des Glaubens, Mainz 1969; *Schaeffler* 179–223.

prophetischen Eschatologie und der Apokalyptik beschäftigt[14]. Ohne hier auf die verschiedenen Streitpunkte einzugehen, möchte ich nur die wichtigsten hermeneutischen und inhaltlichen Aussagen Drewermanns zur Apokalyptik referieren und diskutieren. Da diese weniger bekannt sind als die von J. B. Metz und K. Rahner, wird die Darstellung zwangsläufig ausführlicher geraten.

a) Die hermeneutischen Grundoptionen Drewermanns

(1) Gegenüber der als existentiell belanglos und „seelenlos" apostrophierten historisch-kritischen Exegese will Drewermann den Wahrheitsbegriff religiös-biblischer Aussagen „verinnerlichen" (762); d.h., er versteht die biblischen Texte primär als Ausdrucksformen solcher *innerseelischer Vorgänge*, die eine zeitlos gültige Bedeutung für alle Menschen haben, weil sie ihren Grund in den allen Menschen gemeinsamen „Archetypen" des (von C. G. Jung behaupteten) „kollektiven Unbewußten" haben[15]. Während äußere geschichtliche Ereignisse vergehen und ihre Bedeutung schnell verlieren, bleiben die Grundstrukturen und Grunderfahrungen der menschlichen Seele immer gleich. In den religiösen Überlieferungen der Völker „verdichten" sich bestimmte ursprüngliche und allgemeine Grunderfahrungen der Seele, d.h., sie sprechen sich in dichter und dichterischer Weise in Mythen, Märchen, Sagen, Legenden, Gleichnissen, Weissagungen, Visionen, Apokalypsen aus. Deswegen kann und muß es der biblischen Theologie vor allem um die innerseelische Erfahrungswirklichkeit sowohl der Texte wie der heutigen Hörer und Leser gehen[16].

Auch wenn die Bibel von geschichtlich-gesellschaftlichen Ereignissen spricht, so bieten sie doch – vergleichbar dem Mythos – für die eigentlich

---

[14] *E. Drewermann*, Tiefenpsychologie und Exegese, Bd. II, Olten ²1986, 436–591; 760–782. Vor allem auf diese Kapitel stützen sich unsere Ausführungen; in Klammern gesetzte Seitenangaben innerhalb des Textes sind diesem Buch entnommen. Vgl. zur Diskussion um Drewermann: *G. Lohfink / R. Pesch*, Tiefenpsychologie und keine Exegese, SBS 129, Stuttgart 1987; *E. Drewermann*, „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen". Antwort auf G. Lohfinks und R. Peschs „Tiefenpsychologie und keine Exegese", Olten 1988; A. Görres / W. Kasper (Hrsg.), Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an E. Drewermann, QD 113, Freiburg 1988. Eine sachliche und fundierte theologische Auseinandersetzung mit E. Drewermann führt seit mehreren Jahren bereits *H. J. Lauter* OFM in verschiedenen Beiträgen der letzten Jahrgänge des in Köln erscheinenden „Pastoralblattes" für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln und Osnabrück.

[15] Vgl. zur Fragwürdigkeit dieser psychologischen Hypothese: *B. Grom*, Die Archetypenlehre – eine Sackgasse, in: StZ 113/1988, 604–612; *A. Görres*, Erneuerung durch Tiefenpsychologie?, in: A. Görres / W. Kasper (Hrsg.) 139–148 (Anm. 14).

[16] Es geht bei dieser sog. „archetypischen Hermeneutik" darum, „zu zeigen, welche seelischen Erfahrungen, die an sich zu allen Zeiten und an allen Orten möglich sind, sich in den jeweiligen Erzählungen so verdichten, daß sie in der Form von scheinbar einmaligen und unerhörten Begebenheiten gleichwohl etwas Typisches, Allgemein-Menschliches zum Ausdruck bringen, dessen vorgestellte Realität zu einer bestimmten Zeit das Vertrauen in seine Möglichkeit zu jeder Zeit mit Recht begründen kann und soll" (*Drewermann*, Tiefenpsychologie 42).

religiöse Wahrheit ihrer Aussage nur die „symbolische Kulisse oder das bloße Inventar symbolischer Gestaltung" (37). Nicht die Rückführung der (abzustreifenden) mythologischen Bilder auf ihren geschichtlichen Wahrheitsgehalt, sondern umgekehrt die Aufdeckung des bleibenden symbolischen Bedeutungsgehalts der (abzustreifenden) geschichtlichen Ereignisse steht im Zentrum der biblischen Hermeneutik Drewermanns.

(2) Den entscheidenden Zugang zur Erkenntnis dieser bleibenden seelischen Bedeutung biblischer Aussagen bildet der *Traum* als „Ursprungsort religiöser Erfahrung" (36). Denn dort kann – unverfälscht durch das regulierende Bewußtsein – die im Unbewußten lagernde „Wahrheit eines Lebens", der existentielle Bedeutungsgehalt aller äußeren Erfahrungen und Ereignisse hervortreten und von dort aus wiederum verändernd und gestaltend auf die Außenwelt einwirken. Dem Traum und der Traumdeutung kommt also eine wichtige Vermittlungsstelle zwischen innen und außen, zwischen Seele und Geschichte zu.

(3) Das tiefenpsychologische Grundmuster der biblischen Hermeneutik lautet bei Drewermann: Der Mensch zwischen *Angst* und *Vertrauen*. Von S. Kierkegaard her sieht Drewermann die entscheidende Bestimmung des menschlichen Daseins in der (mit seiner Geschöpflichkeit gegebenen) Alternative zwischen Angst und Vertrauen, zwischen Verzweiflung und Erlösung. Die Gestalt menschlichen Lebens entscheidet sich grundlegend daran, wie der Mensch mit seiner geschöpflichen Angst umgeht; denn geschaffen „aus dem Nichts", hat er konstitutionell Angst vor dem Nichts, dem Nichts-Sein, dem Nichts-Können usw. Will er diese Angst aus eigener Kraft durch sich selbst überwinden, geht er an der eigenen Nichtigkeit zugrunde und muß verzweifeln. Allein das Vertrauen auf Gott kann ihn von dieser Angst befreien. Alle religiösen Texte der Völker und damit auch die Bibel sprechen für Drewermann vor allem von dieser Alternative; deswegen kann ein angemessenes Verstehen der biblischen Überlieferung nur dann gelingen, wenn einerseits von der eigenen existentiellen Angst und der Suche nach befreiendem Vertrauen ausgegangen und anderseits in den Texten eine Antwort auf diese Grundfrage gesucht wird. Dann kann die eigentlich religiöse Wahrheit der Texte zur Sprache kommen: nämlich das Angebot zur Befreiung von der Angst, indem mir eine unbedingte Liebe zugesagt wird, der ich mich restlos anvertrauen kann.

b) Die inhaltliche Deutung der prophetischen und apokalyptischen Texte

(1) Der „Messias" – die Projektion des befreiten „königlichen" Selbst

Für Drewermann handelt es sich bei den Visionen der Propheten und Apokalyptiker „weder um Manifestationen des Göttlichen an sich selbst noch um unmittelbare Wahrnehmungen der wirklichen Geschichte; es handelt sich vielmehr um Bilder der Selbsterfahrung, um Projektionen der eigenen Psyche in die Geschichte hinein" (446). Diese Bilder ent-

springen dabei nicht nur der progressiven Kraft der Hoffnung, sondern tiefer noch der regressiven Kraft der Angst. Für Drewermann sind die Zukunftsvisionen der Propheten primär „regressive Bewegungen", die ganz und gar der „Sehnsucht nach dem (verlorenen) Paradies" folgen und so den „Hintergrund aller großen Entwürfe transzendenter Hoffnung" bilden (449). Sie haben ihre bleibende Bedeutung und Wahrheit vor allem für die „individuelle Biographie", und zwar als „Stabilisierungsversuche der Psyche eines einzelnen mit Hilfe vorgegebener Bilder gegenüber einer äußersten Krise der Hoffnung" (453).

An der Typologie des prophetisch angesagten „Tages Jahwes" verdeutlicht Drewermann sein Verständnis: In diesem Bild von der geschichtswendenden Zäsur durch das machtvoll zerstörende und rettende Eingreifen Gottes drückt sich einerseits die seelische Erfahrung der Demütigung, der Erniedrigung, der Zerstörung der eigenen Würde und Identität aus – allerdings verbunden mit einem wachsenden Vertrauen auf das Eingreifen Gottes. Durch dieses Eingreifen kann dann andererseits das Selbst, die eigene Berufung befreit und mit sich identisch hervortreten. In der Gestalt des „Messias" wird dieses befreite Selbst personifiziert vorgestellt, als „Inbegriff der Einheit aller psychischen Gegensätze zwischen Bewußtsein und Unbewußtem" (453).

Alle prophetischen Bilder vom Krieg, vom Exodus, von der Befreiung, vom König, vom Messias, vom Frieden, vom Berg Sion als Mitte der Völkerwallfahrt usw. haben also ihren eigentlichen Realitätsgehalt nicht in der gesellschaftlichen Dimension des Volkes, sondern im seelischen Erleben eines einzelnen und seiner durch schwere Kämpfe hindurch gelingenden Selbstfindung. Gott selbst wird dabei jedoch keineswegs einfachhin mit in diese innerpsychischen Prozesse hineingezogen. Über C. G. Jung hinausgehend sieht Drewermann die bleibende Bedeutung des eschatologischen Handlungssubjektes Gott darin, daß der innerpsychische Befreiungsprozeß nur gelingen kann, wenn dem Selbst von außen eine unbedingte personale Bejahung begegnet. „Damit ein Mensch sich als eine Person zu entdecken vermag, die eine unvergleichliche königliche Würde besitzt – um die Symbolik der Messias-Gestalt aufzugreifen –, bedarf er einer anderen Person, die ihm mit einem solchen Respekt und einer solchen Hochachtung begegnet, wie sie einem König gegenüber angemessen ist. Zu der Entdeckung ihrer absoluten Bedeutung gelangt die menschliche Person durchaus erst in der Liebe einer anderen Person, für die sie eine absolute Bedeutung besitzt, und das Schönste, was Menschen einander zu schenken vermögen, ist diese Verführung zu dem Glauben an die Ewigkeit und Unsterblichkeit der eigenen Person in der Zauberkraft der Liebe" (458 f). Genau in solcher das eigene Selbst und seinen unbedingten Wert erkennen lassenden und freisetzenden Begegnung vermittelt sich die Erfahrung Gottes als des ermöglichenden Grundes solcher unbedingten Bejahung. Insofern dies in den Gottesbildern

der eschatologischen Visionen angezielt ist, behalten sie ihr unaufgebbares Recht; nicht aber in den gesellschaftlich-militanten Aktionen dieses Kriegsgottes.

Diese individualpsychologische Ebene der Deutung versteht Drewermann nur als ersten Schritt. Um der prophetischen Botschaft der Bibel gerecht zu werden und ihren bleibenden Wahrheitsgehalt für uns heute zu erkennen, muß darüber hinaus der überindividuelle Bedeutungsgehalt hervorgehoben werden. Denn diese Visionen waren keine Privatträume, sondern Hoffnungsvisionen für ein ganzes Volk und dessen seelische Notlage. Wie ist so etwas möglich? Wie können individuelle seelische Befreiungsprozesse und ihre Symbole eine soziale Bedeutung bekommen? „An dieser Stelle entsteht zugegebenermaßen so etwas wie ein hermeneutisches Loch" (461). Denn Drewermann lehnt es strikt ab, bestimmte geschichtliche und gesellschaftliche Ereignisse eines Volkes als Anwendungsbereich der eschatologischen Bilder zuzulassen. Er sieht darin – nach dem Beispiel des 3. Reiches – sofort die Gefahr einer religiösen Ideologisierung und Identifizierung von Politik und Reich Gottes. Statt dieser gesellschaftlichen Vermittlungsebene (mit der – nebenbei gesagt – bei Drewermann natürlich auch so etwas wie Kirche im Heilsgeschehen sehr zurücktritt) springt Drewermann gleich von der individualpsychologischen auf die universalpsychologische Ebene: Was in der Seele des einzelnen an eschatologischen Bildern und Visionen aufscheint und seine Hoffnung auf Befreiung ausdrückt, kann in jeder menschlichen Seele möglich sein: „Die Ankunft des Messiaskönigs, wenn sie mehr sein will als das symbolische Ziel der Menschwerdung eines einzelnen, kann eine sinnvolle Aktualität nur behalten, wenn sie sich auf die Möglichkeit der Menschwerdung eines *jeden* Menschen bezieht, und nachdem wir die Bedeutung der eschatologischen Bilder *qualitativ* für den einzelnen ins Unendliche gesetzt haben, müssen wir sie nun auch *quantitativ* verunendlichen" (461). Die Gesellschaftskritik der Propheten wird von Drewermann im Sinn eines „humanistischen Universalismus" (ebd) gedeutet: als Äußerung der Verzweiflung am elenden Geschick von Millionen Menschen auf dieser Erde und als Vision der Hoffnung auf ein von Gott gemachtes Ende dieser unmenschlichen Geschichte, damit endlich allen Menschen ihre wahre Selbstwerdung ermöglicht wird.

(2) Der „Weltuntergang" – eine Projektion der schizophrenen Psychose

Um den entscheidenden Unterschied der Apokalyptik zu den Prophetenvisionen aufzuzeigen, konzentriert Drewermann sich auf das zentrale apokalyptische Symbol des Weltuntergangs als „Zerbersten des Kosmos", verbunden mit dem Kampf der guten gegen die bösen Mächte und dem Entstehen einer neuen, heilen Welt. Der Entstehungsgrund für diese Vorstellung liegt in dem psychischen Erlebnis des Anstiegs von Angst und Not, Ohnmacht, Enttäuschung und Zorn, aus der das Gefühl hervor-

geht, „daß auf Erden durchaus nichts zu erhoffen ist, das die Sehnsucht nach Erlösung überbordend macht über alle Welt hinaus" (477). Der tiefenpsychologische Erfahrungsraum für solche extremen, mit dem totalen Weltuntergang und einer völlig neuen Welt rechnenden Angst und Sehnsucht liegt nach Drewermann im Bereich der Schizophrenie. Damit ist eine Krankheit gemeint, in der die Persönlichkeit (aufgrund einer verhinderten Selbstfindung) völlig zerrissen ist, sich von außen schrecklich bedroht fühlt, ohnmächtig dem eigenen Geschick gegenübersteht und in tiefe Einsamkeit in allen wichtigen Gefühlsbereichen versinkt; nur in symbolisch-verhüllter Sprache kann sie sich noch mitteilen. Vor allem aber hat die Idee vom Weltuntergang ihren „Sitz im Leben" in bestimmten schizophrenen Wahnvorstellungen: für den schizophrenen Menschen geht seine ganze Welt unter, wenn er die entscheidende Bezugs-Person verliert, deren Nähe ihm eine gewisse Stabilisierung seiner Identität ermöglicht. Dabei wird dieser Untergang in seiner ganzen Schrecklichkeit doch zugleich mit einer gewissen Lust und Zustimmung erlebt; denn diese böse Welt soll untergehen. Der Widerspruch zwischen dem Ich und der Außenwelt ist so unerträglich, daß eine Lösung, ein Überleben nur noch durch ein Vernichten dieser Außenwelt möglich erscheint. „Insofern kommt die Weltuntergangsphantasie – wie die Psychose selbst – in der Tat einer spontanen Selbstheilung bzw. einem Selbstrettungsversuch gleich" (481).

Genau in dieser Erfahrung einer unerträglichen Welt, die restlos untergehen muß, damit für mich Rettung und Heil geschehen kann, sieht Drewermann eine Parallele zwischen der schizophrenen Psychose und der Apokalyptik. Deren Visionen stellen eine „extreme Form von Abwehr bis hin zur Leugnung" dar (483), und die Befreiung von der Angst wird hier dadurch gesucht, daß die unerträgliche Außenwelt visionär-bildhaft (mit den kollektiv archetypischen Bildern des Unbewußten) in das eigene psychische Erleben hineingeholt, introjiziert, darin vernichtet wird und in einer völlig neuen, den Wünschen des Ich angepaßten Form wieder ersteht. Insofern kann Drewermann die Apokalyptik als eine „introjizierte Kosmologie" verstehen, im Gegensatz zum Mythos, der eine „projizierte Psychologie" darstellt (483). Das entwerfende Subjekt apokalyptischer Bilder und Visionen ist also nicht das bewußte Ich des Apokalyptikers, sondern sein Unbewußtes, das ihn mit solchen archetypischen Bildern bedrängt und angeht. Während der Schizophren-Wahnhafte solchen Bildern völlig wehrlos ausgeliefert ist und sich passiv in sie hineinfallen läßt, integriert der religiöse Visionär der Apokalyptik sie aktiv in sein Bewußtsein und seinen intakten Realitätsbezug, also in sein Erkennen und Handeln gegenüber der Außenwelt. Er findet – im Gegensatz zum Schizophrenen – gleichsam wieder den „Rückweg" aus dieser Introjektion in die reale Außenwelt.

Nach dieser Erklärung des psychogenen Ursprungs der Apokalyptik

geht Drewermann der Frage nach, inwiefern solche Visionen – im Gegensatz zur schizophrenen Psychose – mit Recht einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit hinsichtlich der Zukunft von Welt und Geschichte „angesichts ihrer äußersten Bedrohung" erheben können (486). Diese kann für Drewermann auf keinen Fall in irgendwelchen Zukunftsaussagen über das empirisch-geschichtliche Geschick der äußeren Welt liegen, wohl aber in einer in den Symbolen enthaltenen „wesentlichen Wahrheit über das Schicksal des Menschen" schlechthin (ebd). Um diese Wahrheit zu erkennen, muß vor allem das pessimistische Weltgefühl der Apokalyptik und die darin manifeste existentielle Spannung zwischen Angst und Vertrauen angemessen berücksichtigt werden (was Drewermann vor allem bei Bultmann, Moltmann und Pannenberg vermißt, mit deren Apokalyptik-Verständnis er sich auseinandersetzt). Von daher hält Drewermann als bleibende Bedeutung und Wahrheit dieser Visionen fest: Diese faktische Welt steht in absolutem, unversöhnlichem Gegensatz zu Gott und seiner neuen Welt. Weil diese Welt faktisch in all ihren Bereichen strukturell darauf aufbaut, die geschöpfliche Angst aus sich selbst heraus überwinden zu wollen, Sicherheit in sich selbst, in ihrer eigenen Endlichkeit zu finden, erweist sie sich immer neu in ihrer „mörderischen Unmenschlichkeit" (500); d. h., sie vernichtet jeden, der wie Jesus anders leben will: nämlich aus dem angstbefreienden Vertrauen auf Gott heraus. „Ein Leben gemäß der Bergpredigt ist allemal inmitten dieser Welt Grund genug für Hinrichtung und Kreuzigung; aber die Auferstehung Jesu ist auch Grund genug, es mit der Wahrheit der Bergpredigt zu versuchen und dem Jesus zu folgen, der uns schon nach Galiläa vorangegangen ist (Mk 16,7)." „Einzig derjenige, der auch in der Stunde von Golgotha an der Wahrheit dessen, was Jesus lebte, sagte und verkörperte, schon um seiner eigenen Menschlichkeit willen festzuhalten imstande ist, wird in den Stand kommen, eher die ganze Welt(ordnung) in Frage zu stellen, als Jesus unrecht zu geben – er wird notwendig zum Apokalyptiker, und ebendies war offenbar die entscheidende Erfahrung der frühen Kirche, als sie ihre Theologie apokalyptisch formulierte" (500f).

Die Wahrheit der Apokalyptik (507) betrifft also genau diese Einschätzung des natürlichen Seins der Welt im ganzen und des einzelnen in ihr: Es ist in sich schlechthin aussichtslos und kann nur mit dem Ausblick auf Gottes Ewigkeit ertragen werden (ebd). Im Gegenzug zur tiefenpsychologischen Deutung des Ursprungs der Apokalyptik besteht ihre theologische Wahrheit gerade darin, daß die zur Psychose gesteigerte Angst nur gelöst werden kann, wenn sie sich von einem absoluten Jenseits ihrer selbst aus ihrer Endlichkeit befreien läßt. Ein Verzicht darauf würde die Schizophrenie als „Verzweiflung der Endlichkeit" unheilbar festschreiben. Die apokalyptischen Bilder können deshalb als Versuche gedeutet werden, die „*objektive* Aussichtslosigkeit des Daseins zu überwinden und den Menschen vor der verzweifelten Seelenzerstörung eines Daseins der

puren Endlichkeit zu bewahren" (508); „man wird ihnen nur gerecht, wenn man sie als Kontrastbilder und Heilungssymbole gegenüber dem drohenden Alptraum eines schlechthin in die Endlichkeit eingepferchten Daseins versteht"[17] (509).

c) Stellungnahme

(1) Zur Beurteilung der historisch-kritischen Exegese

Die Behauptung Drewermanns, die historisch-kritische Exegese beschränke sich selbst methodisch auf das Feststellen der historischen Faktizität und reduziere darauf die Wahrheitsfrage, kann so nicht hingenommen werden. Sehr viele Exegeten betrachten ihr Fach mit Recht als Theologie, d. h., sie stellen durchaus die theologische Wahrheitsfrage (über die historische hinaus)[18]. Das bedeutet: Sie fragen – nach der möglichst genauen Feststellung des historischen Ursprungs und Kontextes aller biblischen Aussage – nach der bleibend-gültigen Heils-Bedeutung, dem Sinn dieser Aussage für uns und unseren Glauben heute. Vielleicht mag das manchmal etwas zu knapp und zu karg ausfallen angesichts des ungeheuren Aufwands an historisch-kritischer Gelehrsamkeit. Aber immerhin bewahrt die große Treue zum sensus litteralis bzw. historicus sie davor, den Text zum bloßen Anlaß und Auslöser subjektiver Deutungen und Assoziationen zu nehmen, ihn zu schnell in meine subjektiven Deutungsmuster einzupassen und seine Fremdheit zu überspielen (was mir bei Drewermann manchmal die Gefahr zu sein scheint; jedenfalls stellt er den geschichtlichen Sinn des Textes oft nur sehr pauschal dar). Gerade das mir Fremde einer geschichtlichen Tradition kann ja auch zum Ort der Selbstoffenbarung Gottes als des Rufes zur Umkehr aus meinen noch so tiefsitzenden und „natürlich" scheinenden subjektiven Vorprägungen und religiösen Deutungsmustern werden[19].

(2) Der Wert des Geschichtlichen

Die Konzentration der neueren Exegese und der gesamten Theologie auf die geschichtliche Wahrheit eines Textes hat seine sozialgeschichtliche Ursache im gesamten neuzeitlichen Denken und seiner Hinwendung zur Geschichte; ein Denken, das heute weitgehend das allgemeine Bewußtsein und sein Wahrheitsverständnis prägt. In der Suche nach der Wahrheit von Aussagen wird stets gefragt: Was ist wirklich geschehen, wie kam es dazu usw.? Mit symbolischer Bedeutung allein gibt sich das

---

[17] Ob sich diese Deutung am Ende sehr von der Bultmanns unterscheidet, die *Drewermann* heftig kritisiert, möchte ich bezweifeln (vgl. Tiefenpsychologie 488 ff.).

[18] Vgl. *Lohfink/Pesch* 11 ff.; *R. Schnackenburg*, Exegese und Tiefenpsychologie, in: A. Görres / W. Kasper (Hrsg.) 26–48 (Anm. 14). *J. Sudbrack*, Exegese und Tiefenpsychologie aus der Sicht geistlicher Exegese, ebd. 98–114.

[19] Z. B. der geschichtliche Sinn des Exodus kann mich, der ich nicht viel von Sklaverei und Unterdrückung erfahre, aufschließen zur Umkehr zu den realiter Armen und Unterdrückten.

neuzeitliche Bewußtsein nicht zufrieden. Und das mußte auch die Exegese akzeptieren, wollte sie sich nicht aus dem Gespräch des neuzeitlichen Denkens selbst ausschließen.

Immerhin hat gerade die neuzeitliche Hinwendung zur Geschichte und ihrer Wahrheit entscheidend mitgeholfen, das enge Korsett einer ungeschichtlichen, neuscholastischen Metaphysik und Theologie zu sprengen. Die Wahrheit des biblischen Gottes begegnet – nach dieser neuzeitlichen Wende – uns nicht zuerst als die große Konstante, als das „ewige Sein des Seienden", als die ewige platonische „Idee" oder als das immer gleiche Gesetz der „Natur" und der „Übernatur" (und damit auch nicht über den Weg einer zeitlos gültigen Kosmologie, Metaphysik und Dogmatik), sondern als die unverbrüchliche Treue im ständigen Wandel menschlichen Kommens und Gehens, Hoffens und Verzweifelns, Denkens und Handelns. Das bedeutet: Im neuzeitlichen Bewußtsein ist die menschliche Geschichte nicht bloß das äußere, vergängliche und abzustreifende Akzidenz (und damit theologisch Irrelevante) gegenüber einer ewig bleibenden Substanz (mag diese als „Sein" oder als „Natur" oder als „Seele" betrachtet werden), in der allein Gottes Ewigkeit aufscheinen kann. Nein, Geschichte (und damit Freiheit, Verantwortung) ist die innerste Form allen menschlichen Seins, seiner Vernunft und seines Handelns, seiner Seele und seiner Religion. Alle Strukturen des Menschlichen sind somit in den Wandel des Geschichtlichen einbezogen, sie können nicht einfach daraus abstrahiert werden.

Der theologische Grund für diese Hochschätzung der Geschichte liegt im jüdisch-christlichen Glauben, der eben die Offenbarung Gottes und seiner „Ewigkeit" in konkreten geschichtlichen Ereignissen sieht (wie Exodus, Bundesschluß, Exil, Jesus Christus, Kirche) und nicht primär in der Natur oder in der Seele. Nicht Erlösung *von* und *aus* der Geschichte, sondern Erlösung *der* Geschichte durch die tiefe Inkarnation Gottes in die Geschichte hinein bis zum Tod verkündet der christliche Glaube. Diese neuzeitliche Wiederentdeckung der Geschichte und damit der biblischen Wahrheit scheint mir unverzichtbar zu sein; hält sie doch die Verantwortung des Glaubens für die konkrete Geschichte wach.

Mag auch die Betonung der Geschichte in der Neuzeit oft zu einseitig (bis hin zum totalen historischen Relativismus) oder zu sehr mit dem Preis der Vernachlässigung von Natur und Seele erkauft worden sein, solche Einseitigkeiten rechtfertigen nicht eo ipso schon gegenläufige Einseitigkeiten, wie sie mir bei Drewermann vorzukommen scheinen[20]. Seine Abwertung der Geschichte zugunsten der Seele, des Mythos, des Symbols scheint mir eine Neuauflage einer vorneuzeitlichen „Substanz-

[20] Vgl. *W. Kasper*, Tiefenpsychologische Umdeutung des Christentums?, in: A. Görres / W. Kasper (Hrsg.) 9–25 (Anm. 14); *E. Dassmann*, Geschichtlichkeit der Offenbarung und gnostische Bedrohung, ebd. 49–66; *J. Splett*, Wahrheit und Geschichte, Mythos und Person. Religionsphilosophische Anmerkungen, ebd. 81–97.

metaphysik" im tiefenpsychologischen Gewand zu sein. Um die Bedeutung der Seele und der Symbole für den christlichen Glauben hervorzuheben, braucht man nicht die Geschichte so dualistisch abzuwerten, wie Drewermann es in vielen Formulierungen tut.

(3) Das Verhältnis von innen und außen, von Seele und Geschichte

In einer kurzen Auseinandersetzung mit der Bibelexegese der „sozialkritischen Hermeneutik" (L. Schottroff u. W. Stegemann)[21] und der „Theologie der Befreiung" schreibt Drewermann: „Auf der anderen Seite ist es sinnlos und gefährlich, den Realismus der sozialhistorischen Hermeneutik gegen die Träumerei der Tiefenpsychologie auszuspielen, oder umgekehrt die Armseligkeit der Psyche in Konkurrenz zur Armut sozialer Verhältnisse zu setzen. Wenn man den Atheismus L. Feuerbachs meiden will, wird man sagen müssen, daß Religion sich unbedingt auch darin ausdrücken muß, dem Notleidenden zu helfen, soviel in meinen Kräften steht, daß es aber nicht schon in sich Religion ist, wenn Menschen essen, trinken und sich kleiden. Im Gegenteil, die Religion beginnt damit, die Lebens*mittel* des Menschen in Symbole ewigen Lebens umzuwandeln, und so erst schafft sie die innere Freiheit gegenüber dem Egoismus der Alltagssorgen, der immer wieder jede weitherzige Hilfsbereitschaft einengt und erstickt. Nur in der Gesinnung göttlicher Sorglosigkeit, wie die Bergpredigt sie schildert (...), werden Menschen zu einer solchen selbstlosen und selbstverständlichen Hilfsbereitschaft fähig werden, wie Jesus sie im Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,30–37) und im Gleichnis vom großen Weltgericht (Mt 25,31–46) zum Maßstab des Lebens erklärt hat. Kehrt man das Verhältnis um, wird man theologisch nicht umhin können, den verinnerlichten Zwang alter ‚Werkgerechtigkeit' wieder einzuführen, und sozialpolitisch wird man die mangelnde Überzeugungskraft innerer Erfahrung im Umkreis einer vertieften Religion bald schon durch gesetzgeberische (oder militärische) Gewalt kompensieren müssen."[22]

Genau das ist die Frage: Welche Rolle spielt Mt 25,31–46 für das christliche Heil? Das liebende Speisen der Hungrigen ist (sozial und strukturell) vielleicht nicht „Religion" (im Sinn der Religionsgeschichte), wohl aber *Nachfolge* Jesu, die am Ende (end-gültig) zählt! Zu schnell scheint mir Drewermann das soziale und politische Handeln zugunsten der Armen nur als ethisch notwendige Konsequenz der inneren, religiösen Glaubenseinstellung zu sehen und nicht – in wechselseitiger Bedingung – als das entscheidende „Sakrament", als „Realsymbol" des Glaubens. Dies dürfte an seinem undialektischen Grundverständnis der Beziehung zwischen innen und außen, zwischen Seele und Geschichte

[21] *L. Schottroff / W. Stegemann*, Jesus von Nazaret – Hoffnung der Armen, Stuttgart 1978.
[22] *Drewermann*, Tiefenpsychologie 463 f.

liegen: Das Äußere ist nur die Konsequenz des Inneren. Ich ziehe demgegenüber ein dialektisches Modell vor: Die Bilder der Seele, ihre Ängste und Hoffnungen projizieren sich nach außen, sie deuten und gestalten so die Außenwelt; jedoch umgekehrt prägt sich auch die Außenwelt immer schon „gleichursprünglich" in die Seele ein, sie liefert das Material für die Bilder und Symbole. Von daher wird verständlich, daß wir im christlichen Glauben mit einer realsymbolischen Vermittlung des Reiches Gottes gerade auch in den gesellschaftlichen Zeichen gelingender Gerechtigkeit und glückenden Friedens rechnen. Diese Denkform der realsymbolischen Vermittlung scheint Drewermann fremd zu sein. Wenn man dagegen beide Ebenen, Seele und Geschichte, als grundsätzlich gleichursprüngliche, d. h. als nicht voneinander abzuleitende und aufeinander zu reduzierende Vermittlungsebenen der Liebe Gottes ansieht, können sie nur einander wechselseitig auf je verschiedene Weise bedingen und formen. Insofern kann gerade auch die äußere geschichtliche und gesellschaftliche Situation ein Ort sein, an dem die Verheißung endgültig glückenden Lebens aufleuchtet. Nicht bloß die archetypische, regressive Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies kann die Hoffnung auf das Reich Gottes wecken, sondern ebenso stark auch die Erfahrung gelingenden Lebens in Gerechtigkeit und Frieden. In ihm steckt durchaus so viel Hoffnungs- (und Enttäuschungs-!)Potential wie in unserer Seele; und wie die Bilder unserer Seele das gesellschaftliche Leben „seelenvoll" machen können, so kann umgekehrt unsere Seele ihre Hoffnungskraft und ihre Hoffnungsbilder immer neu aus diesen geschichtlichen Vor-zeichen gelingenden Lebens schöpfen. Der Regenerationsprozeß unserer Hoffnung ist wechselseitig; denn Gott ist nicht nur der Schöpfer unserer Seele und ihrer guten Bilder (451), sondern auch der ganzen äußeren Welt und ihres „Versprechenscharakters".

(4) Zur inhaltlichen Deutung der Apokalyptik

Den Aussagen Drewermanns über die bleibende Wahrheit apokalyptischer Aussagen wird man bis zu einem bestimmten Grad zustimmen können. Dennoch möchte ich eine kritische Anfrage an seine Deutung richten: Verbleibt sie nicht zu stark im Horizont der jüdischen Apokalyptik, ohne die radikale Durchbrechung dieses Weltbildes durch den geschichtlichen Jesus bereits mitzubedenken? D. h., indem Jesus reale Symbole des Heils, des Reiches Gottes mitten im alten „Äon", in dieser Welt setzt, wird die Schlechtigkeit dieser Welt in ihrer Absolutheit aufgebrochen, wird die durch die Sünde zutiefst bedrohte (aber nicht zerstörte!) Schöpfung als „geheilte Schöpfung" in ihrem von Gott bestimmten Wert „restauriert". Heil kann es seitdem wieder in dieser Welt geben, nicht erst durch ihren Untergang hindurch. Dies natürlich nur von außerhalb ihrer selbst, von ihrem transzendenten Schöpfer her, der aber zugleich als die in allem dabeiseiende Liebe mitten unter uns präsent ist.

Auch wenn die menschliche Gestalt dieses Heils von den Mächten dieser Welt gekreuzigt und getötet worden ist, bedeutet dies nicht einfachhin die Vernichtung der Möglichkeit, in dieser Welt heilend zu wirken, Reich Gottes bereits hier realsymbolisch Gestalt annehmen zu lassen. Ein solches Tun und seine gesellschaftlichen Formen werden zwar immer der tödlichen Bedrohung durch das Böse in dieser Welt ausgesetzt bleiben; aber die Auferstehung Jesu bedeutet ja gerade auch die endgültige Bestätigung seines geschichtlichen Tuns, was uns dazu befreit, ein liebendes Ja zu dieser Welt und ihren vielen Bereichen zu sagen, sich liebend in sie zu inkarnieren und dadurch, gleichsam vom Inneren dieser Welt heraus, die Geschlossenheit des Bösen zu durchbrechen. Daß die Vollendungsgestalt unserer restlos von dieser Liebe durchformten und gestalteten Welt kein innerweltliches und geschichtliches Faktum sein kann, ist theologisch unbestritten. Aber das schließt nicht aus, daß diese Welt im persönlichen wie im gesellschaftlichen Bereich zum Ort vorwegnehmender Zeichen, ja sogar einer weltumgreifenden communio-Gestalt des Reiches Gottes werden kann. Die Hoffnung auf den auferstandenen Gekreuzigten beinhaltet eben auch die Versöhnung mit dieser von ihm angenommenen und geheilten Welt. An dieser Stelle wird man – gegen Drewermann – die Grenze der Wahrheit apokalyptischer Weltbilder deutlich bezeichnen müssen.

(5) Plädoyer für die legitime Vielfalt hermeneutischer Vorverständnisse

Das Provozierende an der Hermeneutik Drewermanns liegt vielleicht weniger in seinen methodischen oder inhaltlichen Aussagen als vielmehr in dem von manchen Formulierungen insinuierten „Alleinvertretungsanspruch" dieses Ansatzes hinsichtlich der bleibend-gültigen Wahrheit biblischer Texte. Gegenüber solchen überzogenen Ansprüchen kann man Drewermann nur zu etwas mehr hermeneutischer Bescheidenheit raten. Jede gute theologische Bibelauslegung hat einen spezifischen hermeneutischen Rahmen ihres Verstehens der Texte, und zwar eines Verstehens, das genauso wie die tiefenpsychologische auf die existentielle Wahrheit „für mich hier und heute" zielt. Z. B. was die Apokalyptik angeht, befragt das existentielle Modell des Verstehens die Bibel nach ihrer Wahrheit hinsichtlich der menschlichen Freiheit, ihres Zieles und ihrer Endgültigkeit im Tod. Diese Frage ist sicher nicht gegen die tiefenpsychologische Dimension auszuspielen, aber sie kann auch nicht einfach ihr nachgeordnet werden. Je nach geschichtlicher Situation der konkreten Hörer der biblischen Botschaft gewinnt das eine oder andere Verstehensmodell an existentieller Tiefe. In der Situation der gesellschaftlichen Unfreiheit und Unterdrückung lassen sich Menschen am ehesten von dem Modell der gesellschaftlichen Befreiung betreffen, das für die armen Bevölkerungsschichten der 3. Welt und bei uns die existentielle Wahrheit der Bibel nicht minder entdecken hilft als für viele die psychologische Deutung von

Drewermann. Denn auch diese stellt nur ein ganz bestimmtes, geschichtlich bedingtes und gefördertes Verstehensmodell dar. Gerade ihre große Faszination bei uns läßt vermuten, daß sie eine spezifische Hermeneutik bildet für die geschichtlich-gesellschaftliche Situation der mitteleuropäischen Industriegesellschaft und der sie weithin tragenden Mittel- und Oberschichten. Die in unserer Gesellschaft ständig zunehmenden psychischen Erkrankungen (Neurosen, Psychosen, Depressionen) machen viele Menschen für die befreiende Botschaft der Bibel gerade im Bereich des Psychischen, des Unbewußten besonders empfänglich. Zweifellos zu Recht; darin sehe ich auch die Legitimität und den großen Nutzen dieser Art von Bibelauslegung für die Glaubensverkündigung bei uns heute. Die gegenseitige Ergänzung und Korrektur der jeweils verschiedenen Hermeneutiken scheint mir der angemessene Weg zu einer den Sinn der Bibel immer besser ausschöpfenden Exegese zu sein; darin (und nicht in der Abwertung der anderen) liegt auch der echte „universale", allgemeingültige Wert eines Verstehensmodells: eben in seiner umfassenden Gesprächsfähigkeit.

ThPh 64 (1989) 23–52

Beweistheorie, Mathematik und Syllogistik

Zum Problem ihres Verhältnisses in Aristoteles' Zweiten Analytiken

Von Michael Bordt

Einleitung[1]

Jonathan Barnes vertritt in seinem Aufsatz „Proof and the Syllogism"[2], daß die Beweistheorie der Zweiten Analytiken des Aristoteles von der Syllogistik der Ersten Analytiken sachlich unabhängig ist. Ein wichtiger Grund, diese Unabhängigkeit zu behaupten, liegt für ihn in der Verbindung von griechischer Mathematik und Aristotelischer Beweistheorie; zwar sei die damalige mathematische Praxis einer der wichtigsten Anstöße für die Beweistheorie des Aristoteles gewesen, aber es sei offensichtlich, daß die Syllogistik der Ersten Analytiken ungeeignet für die Formalisierung auch nur des einfachsten geometrischen Beweises sei. Die Syllogistik sei ein kleiner und relativ unbedeutender Teil der mathematischen Beweismethode. Die Mathematiker, die versuchten, ihre Argumente in syllogistische Form zu bringen, müßten damit scheitern[3]. Die Unmöglichkeit syllogistischer Formulierung mathematischer Argumente zeige sich besonders an der Aristotelischen Konzeption der Prinzipienlehre. Am Beispiel der Aristotelischen Axiome versucht Barnes zu zeigen, daß die Prinzipien unmöglich Sätze eines Syllogismus sein können, weil sie sich der für einen Syllogismus erforderlichen Formulierung widersetzen.

Dieser Einwand gegen die Aristotelische Beweistheorie ist nicht neu. Bereits 1974 hatte Jaakko Hintikka im Anschluß an eine Kritik an seinem Aufsatz „On the Ingredients of an Aristotelian Science"[4] erklärt, es sei „crystal clear", daß Aristoteles keine klare Vorstellung davon gehabt haben könne, wie man auf dem Fundament der Syllogistik eine mathematische Wissenschaft wie die der Geometrie aufbauen könne, weil dieses einfach unmöglich sei[5].

Ziel der vorliegenden Abhandlung ist es, den Einwand, die Aristotelische Beweistheorie sei prinzipiell nicht auf die Mathematik anwendbar, zu entkräften. Ich werde zu zeigen versuchen, daß die logische Struktur eines für Aristoteles wichtigen mathematischen Beweises adäquat mit Hilfe des Syllogismus dargestellt werden kann und daß die Axiome Sätze

[1] Besonderen Dank schulde ich Friedo Ricken SJ, der im Wintersemester 1985/86 an der Hochschule für Philosophie in München ein Seminar über die Zweiten Analytiken gehalten hat. Ohne seine stete Ermutigung und Kritik wäre diese Abhandlung nicht möglich gewesen.

[2] *J. Barnes*, Proof and the Syllogism, in: E. Berti (Hrsg.), Aristotle on Science – The „Posterior Analytics", Padova 1981, 17–59.

[3] Ebd. 18f.

[4] *J. Hintikka*, On the Ingredients of an Aristotelian Science, in: Noûs 6 (1972) 55–69.

[5] *J. Hintikka*, Reply to Dorothea Frede, in: Synthese 28 (1974) 91–96; hier 94.

in einem Syllogismus sein können. Dazu werde ich in den ersten beiden Teilen der Abhandlung zunächst die wichtigsten Elemente der Aristotelischen Beweistheorie analysieren. Der dritte Teil behandelt die Art der Notwendigkeit einer Conclusio eines wissenschaftlichen Beweises. Wir werden sehen, daß die Irritation der meisten Interpreten über das Aristotelische Standardbeispiel einer Conclusio, daß nämlich die Summe der Innenwinkel eines Dreiecks der Summe zweier Rechter Winkel gleich ist, auf einer falschen Analyse des an-sich Verhältnisses der Terme in der Conclusio beruht. Im vierten Teil wird dann anhand eines Beweises des Satzes über die Innenwinkelsumme eines Dreiecks gezeigt werden, wie die Prinzipien der Aristotelischen Beweistheorie in einen Beweis eingehen und welche Funktion die syllogistische Struktur in einem mathematischen Beweis hat.

I. Teil: Vom Begriff des Wissens zur Prinzipienlehre

1. Der Begriff des Wissens (A 2, 71 b 9–16)

Aristoteles bestimmt den Begriff der Wissenschaft vom Begriff des Wissens her. Wenn bestimmte Kriterien des Wissens erfüllt sind, dann ist das Objekt des Wissens ein wissenschaftlicher Satz. Diese den wissenschaftlichen Sätzen zugeordnete Wissensform unterscheidet Aristoteles als Wissen im eigentlichen Sinn von sophistischem Wissen (A 2, 71 b 9–12).

Er definiert den Begriff des Wissens im eigentlichen Sinn wie folgt: „Wir glauben aber etwas zu wissen, [...] wenn wir den Grund zu wissen glauben, durch den die Sache ist, [und] daß es dieser Grund ist, und [wenn wir wissen,] daß dieses sich nicht anders verhalten kann" (A 2, 71 b 9–12). Eine Person A weiß einen Satz 'p' im eigentlichen Sinn also genau dann, wenn A in der Lage ist, 'p' zu begründen, und weiß, daß p sich unmöglich anders verhalten kann. Wenn p sich unmöglich anders verhalten kann, dann ist 'p' ein notwendiger Satz (A 4, 73 a 21–23). Ein wissenschaftlicher Satz muß also zwei Kriterien erfüllen: Er muß begründbar und notwendig sein.

2. Wissen durch Beweis (A 2, 71 b 16–19)

Eine Art und Weise, 'p' im eigentlichen Sinn zu wissen, ist die durch einen Beweis. Ein Beweis ist ein wissenschaftlicher Syllogismus (A 2, 71 b 18). Er unterscheidet sich von einem nicht-wissenschaftlichen Syllogismus dadurch, daß die Conclusio eines wissenschaftlichen Syllogismus entweder aus wahren und ersten Sätzen oder aus von wahren und ersten Sätzen gefolgerten Sätzen gewonnen wird (Top. A 1, 100 a 27–30). Die wahren und ersten Sätze nennt Aristoteles Prinzipien (ἀρχαί). Prinzipien sind also erste Sätze, die als Prämissen eines Syllogismus stehen und garantieren, daß die Conclusio ein wissenschaftlicher Satz ist.

Diese Andeutungen im ersten Kapitel der Topik werden in den Zweiten Analytiken A 2 entfaltet. Aristoteles untersucht, welche Eigenschaften die Prinzipien in einem wissenschaftlichen Syllogismus haben müssen, damit die Conclusio diejenigen Bedingungen erfüllen kann, die notwendig erfüllt sein müssen, um die Conclusio im eigentlichen Sinn wissen zu können. Die Eigenschaften der Beweisprinzipien ergeben sich also aus der Definition des Wissens.

3. Die Prinzipien eines Beweises (A 2, 71 b 19 – 72 a 5)

Diejenigen Prämissen in einem Beweis, die Prinzipien sind, müssen wahr, erste, unvermittelt, bekannter und früher als die Conclusio sein und die Conclusio begründen (A 2, 71 b 20–22).

Die Prinzipien müssen wahr sein, damit die Conclusio wahr ist. Die Conclusio muß wahr sein, weil man nur das wissen kann, was wahr ist, denn aus der Wahrheit von „A weiß, daß 'p'" folgt analytisch die Wahrheit von 'p'. Eine Prämisse 'q' ist dann ein erster Satz, wenn es keinen Beweis gibt, der 'q' als Conclusio hat. Als erster Satz ist 'q' eines Beweises nicht fähig (ἀναποδείκτος). Daß 'q' unvermittelt ist, folgt aus seiner Eigenschaft, ein erster Satz zu sein, denn es gibt keinen Mittelterm B, mit dessen Hilfe ein Beweis geführt werden könnte, daß AaC (= 'q') der Fall ist.

Ein Prinzip muß bekannter (bzw. zuvorerkannt [προγινωσκόμενα] 71 b 31 f) sein. Das heißt, daß wir es auf eine andere Weise als die Conclusio wissen müssen. Die Wissensform, die dem Prinzip hier zugeordnet ist, ist die des Vorwissens. Wenn A ein Vorwissen von 'q' hat, dann muß A wissen, daß 'q' ist (ὅτι ἔστι) und was das Gesagte bedeutet (τί τὸ λεγόμενόν ἐστι 71 a 11–17). Zwar ist das „ist" in „daß es ist" zweideutig, weil, wie die beiden Beispiele, die Aristoteles bringt, zeigen, daß „ist" sowohl existentiell als auch veritativ verstanden werden kann. Wenn 'q' aber ein Aussagesatz ist, kann „ist" nur veritative Bedeutung haben. Ein Vorwissen einer Prämisse, die ein Prinzip ist, zu haben heißt also, die Bedeutung der in der Prämisse vorkommenden Terme zu kennen und zu wissen, daß die Prämisse wahr ist[6].

In welchem Sinn die begründenden Sätze früher sind, hat Kurt von Fritz sehr gut interpretiert. Er weist darauf hin, daß es trivial wäre, wenn Aristoteles nur meinen würde, „daß in der logischen Schlußfolgerung der logische Grund der logischen Folge vorangehen muß"[7]. Er meint vielmehr, „daß das als Prinzip Angenommene in sich einsichtiger, einfacher und abstrakter sein muß als das, was daraus abgeleitet wird"[8]. Von Fritz

---

[6] Bei der Interpretation von „τί τὸ λεγόμενόν ἐστι" bleibt offen, ob Aristoteles meint, daß A ein Vorwissen vom Sprachgebrauch (A muß die Bedeutung der Terme kennen) oder ein Vorwissen über das Wesen des Gesagten haben muß.

[7] *K. v. Fritz*, Die APXAI in der griechischen Mathematik, in: *ders.*, Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft, Berlin/New York 1971, 335–429; hier: 345.

[8] Ebd. 346.

verweist dazu auf Met. VII 10, 1035 b 4 ff, wo Aristoteles schreibt, daß (in bezug auf geometrische Gegenstände) der Rechte Winkel früher gegenüber dem spitzen und dem stumpfen Winkel ist, da diese beiden Winkel durch den Rechten Winkel definiert werden[9]. Diese Interpretation bestätigt sich an der Aristotelischen Unterscheidung der beiden Gebrauchsweisen von „früher und bekannter" (71 b 33 – 72 a 5): Die konkreten Dinge der sinnlichen Wahrnehmung sind zwar für uns früher, nicht aber von Natur aus. Das Allgemeinste, Abstrakteste ist von Natur aus früher und bekannter, nicht aber für uns.

Nachdem Aristoteles die Eigenschaften, die ein Prinzip haben muß, abgehandelt hat, untersucht er, was für eine Art von Satz diejenigen Sätze sind, die er Prinzipien nennt. Hierzu knüpft er an die Terminologie von De Interpretatione an. Ein Prinzip ist eine ἀπόφανσις (72 a 11), was in De Int. 17 a 22–24 als eine sinnvolle Wortverbindung definiert wird, die aussagt, daß etwas der Fall oder nicht der Fall ist. Eine ἀπόφανσις ist also ein Aussagesatz, in dem „eines von einem" ausgesagt wird. Sie hat einen Wahrheitswert und unterscheidet sich so von anderen Satzarten.

II. Teil: Die Differenzierung der Prinzipien

Ziel des zweiten Teils der Abhandlung ist es, die verschiedenen Arten von Prinzipien eines wissenschaftlichen Beweises zu untersuchen. In Anal. post. A 2, 72 a 14–18 unterscheidet Aristoteles zwei Arten von Prinzipien: Thesen (θέσεις) und Axiome (ἀξίωμα). Unterscheidungskriterium ist, ob die Kenntnis eines Prinzips notwendig ist, um etwas lernen zu können. Die Kenntnis der Axiome ist Voraussetzung jeglichen Lernens, die Kenntnis der Thesen dagegen nicht.

Die Thesen unterteilt Aristoteles (72 a 18–24) in Hypothesen (ὑπόθεσεις) und Definitionen (ὁρισμοίς). Hypothesen sind Sätze, die aussagen, daß etwas ist oder daß etwas nicht ist (τὸ εἶναί τι ἢ τὸ μὴ εἶναί τι). Definitionen sind Sätze, die die Bedeutung bestimmter Terme festlegen, ohne dabei eine Behauptung über Sein oder Nichtsein zu machen. Aristoteles unterscheidet also drei Arten von Prinzipien voneinander: Axiome, Hypothesen und Definitionen.

1. Die Axiome eines Beweises

Es ist in der Forschung weithin unklar, was für eine Art von Satz ein Axiom ist und welche Funktion es in einem Beweis erfüllt. W. D. Ross meint in seinem Kommentar zu den Analytiken, Axiome seien „the most fundamental starting-points of all"[10]. Aus diesen obersten „starting-points" ließen sich dann – so Ross – andere Sätze folgern. Als Beispiel ei-

[9] Ebd.

[10] *W. D. Ross*, Aristotle's Prior and Posterior Analytics, Oxford 1949, hier: 531.

nes Axioms bringt Aristoteles häufig folgenden Satz: „Gleiches, von Gleichem abgezogen, läßt Gleiches" (76a 41, 76b 20f, 77a 31). Ross macht nicht verständlich, wie es möglich sein soll, aus diesem Axiom andere Sätze zu folgern. Für Hintikka sind Axiome „assumptions on which the whole structure of Aristotelian syllogisms is based"[11]. Das Problem dieser Interpretation ist, daß Hintikka den Strukturbegriff nicht klärt und unklar bleibt, was etwa das zitierte Aristotelische Axiom genau mit der Struktur eines Syllogismus zu tun hat.

Um den Begriff des Axioms zu klären, wollen wir zunächst von der Frage absehen, welche Funktion ein Axiom in einem Beweis bzw. einem wissenschaftlichen Syllogismus hat. In Anal. post. A 10 unterscheidet Aristoteles zwischen allgemeinen und einer Wissenschaft eigenen Prinzipien. Die Unterscheidung zwischen Thesen und Axiomen aus A 2 ist mit dieser Unterscheidung identisch. Axiome sind also allgemeine Prinzipien. Um zu verstehen, worin die Allgemeinheit der Axiome beruht, muß etwas weiter ausgeholt werden. Das Aristotelische Beispiel für ein Axiom findet sich auch als dritter allgemeiner Grundsatz (κοιναὶ ἔννοιαι) in Euklids Elementen. Euklid hat diese Sätze zwar nicht Axiome genannt. Erst Proklos spricht in seinem Euklidkommentar von Axiomen[12]. Sir Thomas Heath hat aber gezeigt, daß wir – ungeachtet dieser verschiedenen Benennungen – davon ausgehen können, daß zumindest die ersten drei allgemeinen Grundsätze, die mit Sicherheit von Euklid selbst stammen, dem entsprechen, was Aristoteles unter Axiomen bzw. allgemeinen Prinzipien verstanden hat, weil sie nicht direkt von Euklid stammen, sondern mit ziemlicher Sicherheit aus älteren mathematischen Lehrbüchern, die schon Aristoteles bekannt waren[13].

Zur Erinnerung seien die ersten drei allgemeinen Grundsätze Euklids noch einmal aufgeführt:

1. Was demselben gleich ist, ist auch einander gleich.
2. Wenn Gleiches Gleichem hinzugefügt wird, sind die Ganzen gleich.
3. Wenn Gleiches von Gleichem abgezogen wird, sind die Ganzen gleich.

Formalisieren wir diese Sätze, dann sehen wir, daß es sich um allquantifizierte Aussagefunktionen handelt[14]:

1. $(x)(y)(z) \quad : (x=z \wedge y=z) \rightarrow x=y$
2. $(w)(x)(y)(z) : (w=x \wedge y=z) \rightarrow (w+y=x+z)$
3. $(w)(x)(y)(z) : (w=x \wedge y=z) \rightarrow (w-y=x-z)$

---

[11] *Hintikka,* On the Ingredients 59.

[12] Sir *T. Heath,* The thirteen Books of Euclid's Elements, Vol I, New York 1956, 221f.; *ders.,* Mathematics in Aristotle, Oxford 1949, 53.

[13] Vgl. *J. L. Heiberg,* Mathematisches zu Aristoteles, in: Abhandlungen zur Geschichte der mathematischen Wissenschaften, Heft 18, Leipzig (1904), 3–6; *Heath,* Euclid's Elements 222.

[14] So schon *J. Mueller,* Greek Mathematics and Greek Logic, in: J. Corcoran (Hrsg.), Ancient Logic and Its Modern Interpretations, Dordrecht 1974, 35–70; hier: 41.

Axiome sind also allquantifizierte Aussagefunktionen mit zweistelligen Prädikaten. Welche Argumente in die Funktion eingesetzt werden können, ist durch die jeweilige Gattung bestimmt, innerhalb deren etwas bewiesen werden soll.

Die Allgemeinheit der Axiome im Sinne der Analogie (κατ' ἀναλογίαν 76a 38f) liegt darin, daß sie in *verschiedenen* Gattungen gelten. Innerhalb der Arithmetik können Zahlenzeichen für die Variablen eingesetzt werden, innerhalb der Geometrie Ausdrücke für Längen oder Winkelgrößen (76a 42 – 76b 2). Werden die Argumente für die Variablen aus verschiedenen Gattungen gewonnen, dann liegt ein Beweisfehler vor (A7, 75a 38f, 75b 2–8). Solche Sätze sind sinnlos, denn es ist z. B. unmöglich, Zahlen von Winkelgrößen abzuziehen.

Die hier vorgeschlagene Formalisierung der Axiome mit Allquantoren, zweistelligen Prädikaten, Konjunktoren und zweistelligen Funktoren hat den Vorteil, daß eine Präzisierung der aristotelischen These von A7, ein Beweis könne nur innerhalb einer Gattung geführt werden, möglich ist. Der Nachteil der Formalisierung liegt darin, daß die Aristotelische Logik keine Quantoren, mehrstelligen Prädikate, Funktoren usw. kennt. Aristoteles hatte nicht die Möglichkeit, die Axiome wie dargestellt zu formalisieren.

Zum Beweis unserer These, die Axiome seien so formulierbar, daß sie Sätze eines Syllogismus sein können, ist eine andere syntaktische Darstellung der Axiome notwendig. Die Axiome müssen so formuliert werden, daß sie mögliche Sätze eines Syllogismus der Form „Wenn nämlich das A von allen B und das B von allen C ausgesagt wird, dann wird notwendig das A von allen C ausgesagt" (Anal. pr. 25b 37–39; vgl. IV 1 dieser Abhandlung) sind. Das erste Axiom „Was demselben gleich ist, ist auch einander gleich" läßt sich wie folgt umformulieren: „Wenn nämlich *einander gleich zu sein* (A) von allem ausgesagt wird, *das einem anderen gemeinsamen identischen Anderen gleich ist* (B)"; das zweite Axiom lautet syllogistisch formuliert: „Wenn nämlich *gleich zu sein* (A) von allem ausgesagt wird, *was sich ergibt, wenn Gleiches zu Gleichem hinzugefügt wird* (B)".

Zu dem mit dieser Darstellung verbundenem Problem, welche syntaktische Struktur diejenigen Ausdrücke haben können, die für die Variablen der Standardformulierung eingesetzt werden, verweise ich an dieser Stelle auf IV 1 dieser Abhandlung, wo dieser Frage ausführlich nachgegangen wird.

2. Die Thesen eines Beweises

Die Unterscheidung der Prinzipien von Anal. post A 2 wird in Anal. post. A 10 wieder aufgenommen. Das entscheidende Interpretationsproblem des ersten Satzes dieses Kapitels ist, ob Aristoteles in 76a 31–36 von Sätzen oder von Termen ausgeht, d. h., ob sich ἀρχαί auf Sätze oder Terme bezieht.

Heinrich Scholz meint, die ἀρχαί seien „Begriffe", denn die Beispiele, die Aristoteles bringe (76 a 34–36), bezögen sich alle auf Begriffe[15]. Barnes vertritt in seinem Kommentar die Gegenthese[16]: Die ἀρχαί seien Sätze, denn A 2, 72 a 7 lasse die Deutung als Terme nicht zu; Aristoteles definiere ἀρχή klar als πρότασις, also als Satz. Zweitens gehe es in 76 a 31–37 um die Definition von Termen, denn sonst wäre es unsinnig, von Bedeutung (σημαίνει 72 a 32) zu sprechen – die Bedeutung von „Dreieck" ist seine Definition. Ich halte Barnes' Argumente für durchschlagend. Die ἀρχαί in 76 a 31 sind keine Begriffe, sondern Sätze, von denen angenommen wird, daß sie sind, d. h. hier: daß sie wahr sind, weil sie sich nicht beweisen lassen. In der Terminologie von A 2 heißt das: In den ersten Sätzen von A 10 erläutert Aristoteles die Thesen von A 2.

In den nächsten Sätzen (76 a 32–36) wird dann die Differenzierung der Thesen in Hypothesen und Definitionen von A 2 aufgenommen und präzisiert. Aristoteles geht von Termen aus, die in einer Wissenschaft vorkommen. Er unterscheidet zwischen obersten Termen (τὰ πρῶτα) und Termen, die aus den obersten Termen abgeleitet werden (τὰ ἐκ τούτων). Oberste Terme bezeichnen die einfachen, unzusammengesetzten Gegenstände innerhalb einer Gattung. Aristoteles bringt als arithmetisches Beispiel „Einheit", als geometrische Beispiele „Punkt" und „Linie" (76 b 4 f).

Abgeleitete Terme bezeichnen diejenigen Gegenstände innerhalb einer Gattung, die aus den einfachen Gegenständen zusammengesetzt sind, wie z. B. „Dreieck". Diese Terme nehmen nun die Subjektstelle in Aussagesätzen ein, und je nachdem, was über die Terme ausgesagt wird, ist die Aussage eine Hypothese oder eine Definition.

a) Die Definition

Es gibt erstens Sätze, die angeben, was die Terme bedeuten. Dieses sind – nach A 2 – die Definitionen. Die Definitionen legen die Bedeutung der Terme einer Wissenschaft fest. Sie sind nicht beweisbar, sondern müssen vom Wissenschaftler angenommen werden.

Die Definitionslehre in den Zweiten Analytiken wirft gravierende Probleme auf, denen hier nicht nachgegangen werden kann. Das wichtigste Problem betrifft das Verhältnis der beiden Bücher der Zweiten Analytiken zueinander. Der Anfang des Zweiten Buches behandelt ausführlich eine Definitionslehre, von der unklar ist, inwieweit sie mit dem, was aus dem Ersten Buch zur Frage der Definitionen zu entnehmen ist, übereinstimmt. Wenn wir die Arten der Definitionen von B 10 mit den Aussagen, die in A 2 und A 10 über die Definitionen gemacht werden, vergleichen, so legt es sich nahe, daß auf die Definitionen in A 2 und A 10 nur der Begriff der sogenannten Nominaldefinition von B 10 zutrifft.

---

[15] *H. Scholz*, Die Axiomatik der Alten, in: H. Hermes, F. Kambartel, J. Ritter (Hrsg.), Mathesis Universalis, Basel 1961, 27–44; hier: 38 f.

[16] *J. Barnes*, Aristotle's Posterior Analytics, Oxford 1975, 133 f.

b) Die Hypothesen

Es gibt zweitens Aussagen, die das Sein derjenigen Entitäten angeben, die durch die obersten Terme bezeichnet werden. Das sind nach A 2 die Hypothesen. Das Aristotelische Standardbeispiel ist der Satz „Einheit ist". Das „ist" – so die meisten Interpreten – ist im Sinne von „existiert" zu verstehen. Eine Hypothese ist also ein Existenzsatz. Die Existenz der durch oberste Terme bezeichneten Entitäten muß der Wissenschaftler annehmen, die Existenz der anderen Entitäten muß er beweisen.

A. Gómez-Lobo[17] hat nun bestritten, daß Hypothesen Existenzsätze sind. Er behauptet, Hypothesen seien singuläre Sätze der Form: „Dies ist ein (oder das) F"[18]. Er beruft sich dabei auf eine Studie von Charles Kahn[19], der gezeigt hat, daß der syntaktisch absolute Gebrauch von „ist" bei Aristoteles nicht garantiert, daß „ist" im Sinne von „existiert" zu verstehen ist. Das „ist" kann elliptisch unter Auslassung des Prädikats- oder Subjektterms gebraucht werden. Wenn es auch richtig ist, daß Aristoteles einen elliptischen Gebrauch von „ist" kennt, so halte ich doch die Behauptung, der elliptische Gebrauch läge auch in den Hypothesen vor, aus folgendem Grund für falsch: Aristoteles betont in A 10 mehrfach, daß das Sein nur von den obersten Entitäten angenommen, von den anderen aber bewiesen werden muß. Diese für Aristoteles wichtige Unterscheidung ergibt, interpretiert man die Hypothese als singulären Satz der Form „Dies ist ein F", keinen Sinn mehr. Ich sehe keinen für eine Beweistheorie relevanten Unterschied zwischen den Sätzen: „Dies ist ein Punkt" (indem ein Geometer auf einen gezeichneten Punkt deutet) und „Dies ist ein Dreieck" (wobei er auf ein gezeichnetes Dreieck deutet). Interpretiert man aber die Hypothese als Existenzsatz, so wird die Aristotelische Unterscheidung von anzunehmenden einfachen Gegenständen und zu beweisenden zusammengesetzten Gegenständen sinnvoll. Ein Geometer definiert zunächst, was ein Punkt und ein Dreieck ist. Die Existenz eines Punktes muß der Geometer annehmen, weil es keinen Beweis für die Existenz eines Punktes gibt. Für die Existenz eines Dreiecks gibt es aber einen Beweis, d. h. hier eine Möglichkeit der Konstruktion[20]. Nur wenn sich aus einfachen Gegenständen zusammengesetzte Gegenstände wirklich konstruieren lassen, kann man von ihnen mit Recht sagen, daß sie existieren.

Existenzsätze dieser Art gehören aber nicht mehr zu den Annahmen, die ein Wissenschaftler machen muß. Weil sich zusammengesetzte Gegenstände konstruieren lassen, nimmt sie der Wissenschaftler nicht ledig-

[17] *A. Gómez-Lobo*, Aristotle's Hypotheses and the Euclidean Principles, in: RMet 30 (1977) 430–439.

[18] Ebd. 436.

[19] *C. Kahn*, The Greek Verb „to be" and the Concept of Being, in: Foundation of Language 2 (1966) 245–265.

[20] Vgl. dazu den ersten Lehrsatz aus Euklids „Elementen".

lich an. Annehmen muß er nur die Existenz der einfachen Gegenstände, für die keine Konstruktion möglich ist, wie es z. B. bei einem Punkt der Fall ist.

3. Das Problem bezüglich der Prinzipien

Eines der schwierigsten Interpretationsprobleme der Zweiten Analytiken ist nun folgendes: Einerseits orientiert sich Aristoteles – wie wir gesehen haben – in der Beweistheorie der Zweiten Analytiken an der Syllogistik. Ein wissenschaftlicher Beweis ist ein Syllogismus, der sich von einem nichtwissenschaftlichen Schluß dadurch unterscheidet, daß die Prämissen eines wissenschaftlichen Beweises Prinzipien sind. Die Eigenschaften der Prinzipien garantieren und begründen, daß die Conclusio ein wissenschaftlicher Satz ist.

Nun legt die Form des Syllogismus die Struktur der in einem Beweis möglichen Sätze fest. So müssen z. B. die Prämissen eines Syllogismus genau zwei Terme enthalten. Diese Voraussetzungen erfüllen Existenzsätze wie „Einheit existiert" offensichtlich nicht. Auch eine Definition enthält meist mehr als zwei Terme. Ebenso ist es bezüglich der Axiome unklar, ob und wie sie sich als Prämissen eines Syllogismus umformen lassen.

Die Schwierigkeit, daß die Beweisprinzipien eine andere syntaktische Struktur als die Sätze eines Syllogismus haben, und die Annahme, sie ließen sich auch nicht so umformen, daß sie Sätze eines Syllogismus sein können, sind die Hauptargumente für Barnes, die Unabhängigkeit der Beweistheorie von Syllogistik zu behaupten[21]. Er löst das Problem durch eine historische Hypothese: Die Zweiten Analytiken seien in einer früheren Form vor den Ersten Analytiken entstanden und nach deren Fertigstellung noch einmal überarbeitet worden[22]. Die Konsequenzen der Ergänzung der Beweistheorie durch die Syllogistik habe Aristoteles selbst nicht überblickt.

Gegenüber Barnes soll hier nun gezeigt werden, daß die Axiome sich als Prämissen eines Syllogismus formulieren lassen und welche Funktion die Hypothesen und Definitionen in einem Beweis haben. Zunächst wird jedoch im dritten Teil der Abhandlung die Art der Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Conclusio geklärt. Wenn die meisten Interpreten recht hätten mit ihrer Behauptung, die Notwendigkeit einer Conclusio beruhe auf einem definitorischen Verhältnis der Terme in einer Conclusio, dann würde die Beweistheorie schon hier kollabieren, da die Conclusio beweisbar sein muß und Definitionen nicht beweisbar sind.

---

[21] *Barnes*, Proof 30, 33, 51f., 58.
[22] Ebd. 52–57.

III. Teil: Die Notwendigkeit eines bewiesenen Satzes

Als Beispiel eines zu beweisenden Satzes wählt Aristoteles in den Zweiten Analytiken sehr häufig den Satz, daß (in eigener, gegenüber Aristoteles präzisierter Formulierung) die Summe der Innenwinkel in einem Dreieck der Summe zweier Rechter Winkel gleich ist (am klarsten: 87b 35–37; 91a 3–4). Tiles[23] betont mit Recht, daß dieser Satz – wir wollen ihn das Dreiecksbeispiel nennen – eine Art paradigmatischen Charakter in der aristotelischen Beweistheorie hat. Der paradigmatische Charakter liegt darin, daß er das „klassische" Beispiel eines Satzes ist, der bewiesen werden kann *und* notwendig ist. Eine der schwierigen Interpretationsfragen der Beweistheorie ist die Frage nach der Notwendigkeit, die den bewiesenen Sätzen zukommt.

Nicht wenige Interpreten halten das Dreiecksbeispiel für ein schlechtes Beispiel des Aristoteles. So urteilt z.B. Wolfgang Kullmann, daß das Dreiecksbeispiel nur ungenügend geeignet sei, seine illustrative Funktion zu erfüllen[24]. Überhaupt mißtraut Kullmann der Veranschauungsmöglichkeit der mathematischen Beispiele und kommt zu dem Ergebnis, daß Aristoteles offensichtlich an der Anwendung seiner Beweistheorie auf die Mathematik selbst nicht interessiert gewesen sei[25]. Diese Interpretation der mathematischen Beispiele hat aber zunächst alle Wahrscheinlichkeit gegen sich, da – bis auf einige Ausnahmen – fast alle Beispiele in den für die Beweistheorie relevanten Kapiteln A2–10 aus der Mathematik bzw. Geometrie kommen.

Ich möchte im folgenden zeigen, daß gerade die genaue Analyse des Dreiecksbeispiels zu einem in sich schlüssigen Verständnis der Beweistheorie führt, die sich sowohl an der logischen Form der Syllogistik als auch an der Mathematik orientiert.

1. Die Bedeutung von „an-sich"

a) Notwendigkeit und an-sich Beziehung (A4, 73a 21–27)

In Anal. post. A4 klärt Aristoteles, was es heißt, daß ein Satz, der im eigentlichen Sinn gewußt wird, einen Sachverhalt ausdrückt, der sich unmöglich anders verhalten kann. Ein Satz ist dann notwendig, wenn er drei Bedingungen erfüllt: Das Verhältnis der Terme in einem notwendigen Satz muß erstens ein an-sich (καθ' αὐτό) Verhältnis sein, der Satz muß zweitens ein Allsatz sein und drittens muß das Prädikat dem Subjekt als dem zukommen, was es ist (ᾗ αὐτό A4, 73b 26f).

Der Schwerpunkt des nun folgenden Abschnitts wird auf einer Analyse der an-sich Beziehung liegen. Aristoteles unterscheidet in A4 vier ver-

[23] *J. E. Tiles*, Why the Triangle has Two Right Angles Kath' Hauto, in: Phron. 28 (1983) 1–16; hier: 1f.

[24] *W. Kullmann*, Die Funktion der mathematischen Beispiele in Aristoteles' Analytica posteriora, in: E. Berti, Aristotle on Science (s. Anm. 2) 245–270; hier: 269f.

[25] Ebd. 268.

schiedene Bedeutungen von „an-sich". Die Frage, welche Bedeutung von „an-sich" dem Verhältnis der Terme in einer Conclusio zukommt, wird – bis auf einige Andeutungen im Kommentar von Seidl[26] und bei Tiles[27] – durchweg falsch beantwortet. Diese falsche Analyse führt dann zu dem Vorwurf, Aristoteles' Beweistheorie sei inkonsistent. Es ist wichtig zu betonen, daß Aristoteles dadurch, daß er in A 4 über das Verhältnis zweier Terme in einem Satz spricht und den Notwendigkeitsbegriff an dem Verhältnis der Terme zueinander expliziert, von vornherein jede Erklärung der Notwendigkeit eines bewiesenen Satzes durch die formale *Struktur* eines Beweises ausschließt.

Eine Bemerkung zur Methode: Zunächst wird das Dreiecksbeispiel und das ihm zugrunde liegende an-sich Verhältnis nur von A 4 her analysiert. Die wichtigsten Metaphysikstellen Met. V 30, 1025 a 30–34 und Met. V 18, 1022 a 24–36 werden zunächst beiseite gelassen. Auch die umstrittene Frage, wie sich die an-sich Prädikation in die Liste der Prädikabilien in Topik A 5 einfügt, bleibt vorerst offen. Es ist ein hermeneutisches Prinzip, sich zu bemühen, so weit wie möglich einen Text aus sich heraus zu verstehen. Wir werden aber sehen, daß unsere Analyse von A 4 sich durch die Metaphysik- und Topikstellen als richtig erweist.

b) Die beiden ersten Bedeutungen von „an-sich" (A 4, 73 a 34 – 73 b 5)

Die erste Bedeutung von „ an-sich" ist in der Forschung allgemein unumstritten: Wenn der Prädikatsbegriff in der Definition des Subjektsbegriffs vorkommt, kommt er ihm an-sich(1) zu. So schreibt Barnes in seinem Kommentar[28]: „(1) A belongs to B in itself $=_{df.}$ A belongs to B and belongs in the definition of B."

Als Beispiel wählt Aristoteles das Verhältnis von „Dreieck" zu „Linie". Daraus kann man ersehen, daß sich Aristoteles die Definition des Dreiecks von der Anzahl der Linien her dachte[29].

Dagegen ist die genaue Bedeutung des zweiten an-sich Verhältnisses in der Forschung umstritten. Einerseits legt es Aristoteles nahe, an-sich(2) ähnlich wie an-sich(1) zu definieren: Wenn ein Subjektsbegriff in der Definition des Prädikatbegriffs vorkommt, kommt er ihm an-sich(2) zu. So schreibt Barnes[30]: „(2) A belongs to B in itself $=_{df.}$ A belongs to B and B belongs in the definition of A." Diese Definition wird durch Stellen wie 73 a 37 f oder 84 a 12–17 nahegelegt. Andererseits haben die Bei-

[26] *H. Seidl*, Aristoteles' Zweite Analytiken, Würzburg/Amsterdam 1984, 346 f. Seidl stellt zwar die Behauptung auf, „daß unter die vierte Bedeutung des an sich Ausgesagten in I 4 die beweisbaren Eigenschaften der Dinge fallen, die ihnen notwendig und allgemein zukommen" (346); er belegt oder begründet diese Behauptung aber nicht und geht auf die Schwierigkeiten, die mit der vierten Bedeutung von an-sich gegeben sind, nicht ein.

[27] *Tiles* 13 f.

[28] *Barnes*, Aristotle's Post. 114.

[29] Vgl. Met. VII 11, 1036 b 8 ff.

[30] *Barnes*, Aristotle's Post. 114.

spiele in 73 a 38–41 und andere Stellen in A 4 u. a. Wedin[31] dazu bewogen, die an-sich(2) Zugehörigkeit wie folgt zu definieren: „A is B_1 or B_2 and $B =_{df} \ldots A \ldots$ and $B_2 =_{df} \ldots A \ldots \equiv$. either B_1 or B_2 belongs (or, alternatively, is predicated) per se_2 to A“[32]. Nach Wedin geht es bei der an-sich(2) Zugehörigkeit also um Prädikate einer „exclusive disjunction“, von der notwendig eines der Prädikate dem Subjekt zukommen muß (A 4, 73 b 21–24).

Mit Berufung auf die Beispiele die Bedeutung von an-sich(2) auf eine ausschließende Disjunktion von Paaren einzuschränken, ist jedoch nicht berechtigt. Der entscheidende Punkt der an-sich(2) Beziehung wird von Aristoteles nach den Beispielen, auf die in der Tat Wedins Definition zutrifft, wieder aufgenommen: Die Beispiele dienen dazu zu zeigen, daß das Subjekt in dem λόγος, der das τί ἐστι des Prädikats angibt, vorkommt (73 b 1–3). Hier bestätigt sich, daß Barnes Interpretation von an-sich(2) richtig ist.

Es fragt sich nun, ob das Verhältnis der Terme in dem Dreiecksbeispiel ein an-sich(2) Verhältnis ist. Obwohl fast alle Interpreten dieses behaupten und dann Aristoteles Unklarheit vorwerfen, ist diese Frage eindeutig zu verneinen[33]. Wenn man sich Wedins Interpretation der an-sich(2) Beziehung anschließt, ist klar, daß „Summe von zwei Rechten Winkeln“ kein Term ist, der zur Klasse der „exclusive disjunctions“ von Paaren gehört. In diesem Sinne treffen vielmehr die Prädikate „gleichseitig“ und „ungleichseitig“ (73 a 40 f) auf das Dreieck zu. Wenn man Barnes Interpretation von an-sich(2) folgt, so ist es aus folgendem Grund nicht richtig zu behaupten, daß der Term „Dreieck“ in einer Definition von „Summe von zwei Rechten Winkeln“ vorkommen muß.

a) Das Prädikat „Summe zweier Rechter Winkel“ trifft nicht nur auf das Dreieck zu, sondern auch auf andere geometrische Figuren. So ist die Winkelsumme an einer geschnittenen Geraden ebenfalls der Winkelsumme zweier Rechter Winkel gleich. Daß Aristoteles diesen mathematischen Lehrsatz kannte, beweist Met. IX 9, 1051 a 24 f. Dort schreibt er, daß die Winkel um einen Punkt (und damit ist der Punkt gemeint, an dem die Gerade geschnitten wird) zwei Rechten Winkeln gleich sind.

Gegen das hier naheliegende Argument, nur dem Dreieck als *Figur* kommt eine Winkelsumme von 180 Grad zu und die Konstruktion einer geschnittenen Gerade sei nicht im eigentlichen Sinne eine Figur, läßt sich zeigen, daß der Aristotelische Figurenbegriff außerordentlich weit gefaßt ist und daß sogar „Winkel“ und „Gerade“ Figuren im Aristotelischen Sprachgebrauch sind (vgl. Phys. I 5, 188 a 25).

---

[31] *V. E. Wedin Jr*, A Remark on Per Se Accidents and Properties, in: AGPh 55 (1973) 30–35.

[32] Ebd. 34.

[33] Zuletzt hat *Tiles* ausführlich die Aporien aufgezeigt, in die wir geraten, wenn wir das Verhältnis der Terme in dem Dreiecksbeispiel als ein an-sich(2) Verhältnis bestimmen.

b) Wenn einmal definiert ist, was ein Rechter Winkel ist, dann ist es naheliegend – wenn es überhaupt sinnvoll sein soll –, auch „Summe zweier Rechter Winkel" von einem Rechten Winkel her zu definieren.

Das Verhältnis der Terme in einer Conclusio ist also weder ein an-sich(1) noch ein an-sich(2) Verhältnis. Die dritte Bedeutung von „an-sich" braucht uns hier nicht zu beschäftigen, weil hier das Verhältnis des Subjekts- zum Prädikatsbegriff kein notwendiges Verhältnis ist und insofern für unser Dreiecksbeispiel, das ja ein notwendiger Satz sein soll, nicht in Frage kommt.

c) Die vierte Bedeutung von „an-sich" (73 b 10–16)

Ich möchte nun zeigen, daß sich die mit der Interpretation des Dreiecksbeispiels verbundenen Schwierigkeiten lösen lassen, wenn wir davon ausgehen, daß das Verhältnis der Terme im Dreiecksbeispiel ein an-sich(4) Verhältnis ist.

Die vierte Bedeutung von „an-sich" führt Aristoteles anhand eines Beispiels ein, in dem es um das Verhältnis zweier Ereignisse geht: Einem Tier wird der Hals durchgeschnitten (Ereignis 1), und dieses Tier stirbt (Ereignis 2). Das Beispiel der Tierschlachtung wird von Aristoteles in 73 b 10–12 von einem anderen Beispiel unterschieden: Man geht einen Weg entlang (Ereignis 1), und während man geht, blitzt es (Ereignis 2). Der Unterschied der beiden Beispiele besteht darin, daß die beiden Ereignisse jeweils in einem unterschiedlichen Verhältnis zueinander stehen. Wenn es, während man einen Weg entlanggeht, blitzt, so ist das Verhältnis der beiden Ereignisse zueinander zufällig. Das Verhältnis der Ereignisse „Halsdurchschneiden des Tieres" und „Tod des Tieres" ist demgegenüber nicht zufällig (οὐ συνέβη): das erste Ereignis ist Grund des zweiten; *weil* dem Tier der Hals durchgeschnitten wird, stirbt es. Entscheidend ist nun, das Verhältnis der Ereignisse auf ein Verhältnis von Prädikaten zurückzuführen. Das erste Prädikat *begründet* in an-sich(4) Aussagen, warum dem Subjekt das zweite Prädikat zugesprochen wird: Das Tier bekommt den Hals durchgeschnitten; und weil es den Hals durchgeschnitten bekommt, stirbt es. Die syntaktische Struktur der an-sich(4) Aussagen ist also: a ist F, und weil a F ist, ist a G.

Meine These ist, daß das Verhältnis der Terme im Dreiecksbeispiel ein an-sich(4) Verhältnis ist. Wie im Beispiel der Tierschlachtung geht es auch im Dreiecksbeispiel um das Verhältnis zweier Prädikate, die in einem begründenden Verhältnis zueinander stehen: Dem Subjekt „Figur" werden die Prädikate „ist ein Dreieck" und „hat zwei Rechte Winkel" zugesprochen. Das begründende Verhältnis: Diese Figur ist ein Dreieck, und weil sie ein Dreieck ist, hat sie zwei Rechte Winkel.

Tiles[34] findet das Tierbeispiel aus zwei Gründen problematisch. Der

[34] *Tiles* 14.

erste: Das Verhältnis der Terme „geschlachtet (bzw. geopfert) werden" und „sterben" ist ein an-sich(1) Verhältnis: „Being sacrificed and being slaughtered are by definition undergoings which involve death"[35]. Er weist darauf hin, daß man das griechische Verb σφάττεσθαι aber auch mit „den Hals durchgeschnitten bekommen" übersetzen kann. Dazu schreibt er: „The explanation of why death should follow an animal's having its throat cut will involve much the same level of work in natural epistēmē that the explanation of why the triangle has 2R involves in geometric epistēmē"[36]. Es scheint mir folglich nicht unmöglich zu sein, das Aristotelische Beispiel so zu interpretieren, daß in ihm das Verhältnis der Terme nicht ein definitorisches ist. Das Verhältnis der Prädikate „bekommt den Hals durchgeschnitten" und „sterben" ist auch deswegen vom an-sich(1) Verhältnis unterschieden, weil die syntaktische Struktur der an-sich(1) und der an-sich(4) Sätze unterschiedlich ist. Eine Definition hat eine andere Struktur als eine an-sich(4) Aussage. Tiles zweiter Grund, das an-sich(4) Verhältnis abzulehnen, obwohl „it would be natural to think that the 2R theorem should be treated as kath' hauto in the fourth sense [...]"[37], ist, daß Aristoteles so erpicht darauf gewesen sei, „to proceed as though all kath' hauto predications must be of the two key types [...]"[38]. Auch andere Interpreten[39] stimmen ihm darin zu. Dieses Argument finde ich nicht überzeugend, weil Aristoteles, wie wir gesehen haben, betont, daß das Verhältnis der Prädikate im Beispiel der Tierschlachtung nicht akzidentell ist. Es gibt also keinen Grund anzunehmen, nur die ersten beiden Typen von an-sich Aussagen seien notwendige Aussagen. Dennoch ist es verwirrend, daß Aristoteles das Dreiecksbeispiel erst am Ende von A 4 (73 b 28 – 74 a 3) ausführlich diskutiert und nicht völlig klarstellt, in welchem an-sich Verhältnis die Terme des Dreiecksbeispiels zueinander stehen. Insbesondere bleibt unverständlich, warum Aristoteles die an-sich(4) Beziehung nur durch Prädikate, die Ereignisse beschreiben, veranschaulicht und nicht an jedem für ihn so fundamentalen Dreiecksbeispiel selbst.

Von diesem Ergebnis her soll noch kurz auf das Problem eingegangen werden, wie das an-sich Verhältnis in Met. V 30 und, damit zusammenhängend, Met. V 18 zu interpretieren ist. Damit werden wir uns auch der Frage stellen, ob das Prädikat „Summe von zwei Rechten Winkeln" Proprium im Sinne von Top. A 5 ist. Sowohl die Analyse der Metaphysikstellen als auch die der Topik werden das bisherige Ergebnis, daß das Verhältnis der Prädikate in den zu beweisenden Sätzen ein an-sich(4) Verhältnis ist, bestätigen.

---

[35] Ebd. [36] Ebd.
[37] Ebd. [38] Ebd.
[39] So z. B. *B. Ross* 519: „For the sake of completeness A. [Aristotle] mentions two other cases in which the expression καθ' αὐτό is used".

d) An-sich in Met. V18, Met. V30 und Top. I5

In Met. V30, 1025a 30–34 bestimmt Aristoteles die Beziehung der Terme im Dreiecksbeispiel als eine „akzidentelle an-sich" Beziehung (συμβεβηκὸς καθ' αὐτό). Um die Bedeutung von „an-sich" zu ermitteln, greifen die Interpreten auf Met. V18, 1022a 24–36 zurück, wo Aristoteles fünf Bedeutungen von „an-sich" unterscheidet. D. Hadgopoulos meint[40], und er verweist dabei auf den Kommentar von Ch. Kirwan[41], daß die fünfte Bedeutung von „an-sich" für das Dreiecksbeispiel gilt. Diese fünfte Bedeutung ist, weil der Text korrupt ist, umstritten. Kirwan, dessen Lesart ich überzeugend finde, identifiziert die fünfte an-sich Beziehung mit der der Proprien aus der Topik. An-sich(5) kommt ein Prädikat einem Subjekt also dann zu, wenn das Prädikat ein Proprium des Subjekts ist, d. h. nicht in der Definition des Subjektsbegriffs vorkommt und mit dem Subjekt gegenprädizierbar ist. Hadgopoulus meint nun, daß die an-sich Akzidentien Proprien im Sinne der Topik sind. Er ist damit ein Vertreter der „Synonomiethese", die die Identität von Proprien und an-sich Akzidentien behaupten.

Die Gegner der Synonomiethese, namentlich Barnes und Wedin, bestreiten die Gegenprädizierbarkeit der Prädikate in den Sätzen mit an-sich Akzidentien. Barnes[42] argumentiert, daß die an-sich Aussagen Konklusionen wissenschaftlicher Beweise seien und in den Konklusionen nur sehr selten Gegenprädizierbarkeit vorkomme (A3, 73a 16–18; A12, 78a 10–13). Wedin[43] ergänzt dieses Argument noch durch den Hinweis auf Textstellen, in denen Aristoteles die an-sich Akzidentien ausdrücklich den Proprien gegenüberstellt (Anal. post. A19–22, besonders 82a 15, 83b 18–19, 84a 11–27).

Meines Erachtens ist das schlagendste Argument gegen die Gegenprädizierbarkeit jedoch folgendes: Wie Met. IX9, 1051a 24f zeigt, beweist Aristoteles das Dreiecksbeispiel mit Hilfe des Satzes, daß die Winkelsumme um eine geschnittene Gerade der Winkelsumme zweier Rechter Winkel gleich ist[44]. Das Prädikat „Summe zweier Rechter Winkel" trifft also nicht nur auf das Dreieck zu, sondern ebenso auf eine geschnittene Gerade. Mithin sind die an-sich Akzidentien keine Proprien, weil das Prädikat „Summe zweier Rechter Winkel" nicht einem und nur einem Subjekt zugesprochen wird. Wenn die an-sich Akzidentien keine Proprien sind, wie fügen sie sich dann in die Liste der Prädikabilien in Topik A5? Daß das Verhältnis der Terme kein definitorisches ist, haben wir ge-

[40] *D. Hadgopoulos,* The Definition of the „Predicables" in Aristotle, in: Phron. 21 (1976) 59–63.

[41] *Ch. Kirwan,* Aristotle's Metaphysics Books Gamma, Delta, Eta, Oxford 1971.

[42] *J. Barnes,* Property in Aristotle's Topics, in: AGPh 52 (1970) 136–155; hier: 139f.

[43] *Wedin* 30f.

[44] Entgegen *Heilbergs* gründlicher Studie (s. Anm. 13) sind wir der Meinung, daß aus der Metaphysikstelle klar zu entnehmen ist, daß Aristoteles den Satz gekannt haben muß.

sehen. Die an-sich Akzidentien sind Akzidentien im Sinne der Definition von Akzidentien in der Topik. Ein Problem besteht darin, daß Aristoteles zwei verschiedene Definitionen von Akzidentien kennt und nur die erste Definition auf die an-sich Akzidentien zutrifft. So schreibt Barnes[45]: „In truth, ‚per se accidents' do not fit at all neatly into the fourfold classification of the ‚predicables'. They are neither definitions nor genera nor properties; therefore, by Aristotle's *first* definition of ‚accident' (A 5 102 b 4–5), they are accidents. But they belong necessarily to their subjects; therefore, by the *second* definition of ‚accident' (A 5 102 b 6–7), they are not accidents".

Der grundsätzliche Fehler von Kirwan und Hadgopoulos liegt darin, die Bedeutung von an-sich in 1025 a 31 durch einen Verweis auf Met. V 18 beantworten zu wollen. 1025 a 30–34 hat eher den Charakter eines Anhangs. Aristoteles verweist vor allen Dingen auf Anal. post. A 4, wo die Bedeutung des „an-sich" für das Dreiecksbeispiel angegeben ist. Dieser Verweis in einem so dichten Text wie Met. V entbindet uns von der Aufgabe, die Bedeutung von „an-sich" in Met. V 30 mit einer von Met. V 18 in Übereinstimmung bringen zu müssen.

Die Analyse von Met V 30 bestätigt noch einmal unser Ergebnis der Untersuchung von an-sich(4). Das Verhältnis der Terme im Dreiecksbeispiel ist nicht das der Definition noch das des Propriums. Es ist nicht das an-sich(1) oder an-sich(2) Verhältnis. Das Verhältnis der Prädikate im zu beweisenden Satz ist ein an-sich(4) Verhältnis. Dieses Verhältnis nennt Aristoteles einerseits akzidentell; anderseits ist es aber nicht zufällig, wie es eigentlich bei Akzidentien der Fall ist. Dieses Akzidenz kann ewig (ἀίδια 1025 a 33) sein, und darin unterscheidet es sich von den übrigen Akzidentien.

2. Die Allgemeinheit der Conclusio (A 4, 73 b 25 – 74 a 3)

Daß das Verhältnis der Terme in einem Satz ein an-sich Verhältnis sein muß, ist eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für die Notwendigkeit dieses Satzes. Im zweiten Teil von A 4 verknüpft Aristoteles den Begriff der Notwendigkeit mit dem der Allgemeinheit: Wenn ein Prädikat einem Subjekt allgemein zukommt (καθόλου), dann kommt es ihm notwendig zu (A 4, 73 b 26–28). Ein Prädikat kommt einem Subjekt genau dann allgemein zu, wenn es drei notwendige und zusammen hinreichende Bedingungen erfüllt (73 b 26 f):

Es muß ihm an-sich zukommen, es muß von allen gelten, und es muß dem Subjekt als dem zukommen, was es ist (ᾗ αὐτό).

Dieser Text stellt uns vor zwei Fragen:

1) Wie unterscheidet sich der hier definierte καθόλου-Begriff vom κατὰ παντός-Begriff in 73 a 28–34?

[45] *Barnes*, Property 140.

2) Warum führt Aristoteles noch eigens die ᾗ αὐτό-Beziehung an, wenn er sie doch gleich darauf (73b 28f) mit der an-sich Beziehung identifiziert?

Zu 1): Der Unterschied zwischen κατὰ παντός und καθόλου liegt darin, daß ein Prädikat einem Subjekt καθόλου dann zugesprochen wird, wenn es ihm nicht nur in jeder Instantiierung zugesprochen wird (κατὰ παντός), sondern ihm auch als erstem (πρῶτον) zukommt.

Zur Erläuterung bedient sich Aristoteles wieder seines Dreiecksbeispiels: Das Prädikat „hat zwei Rechte Winkel" kommt weder dem Subjekt „Figur" noch dem Subjekt „gleichschenkliges Dreieck" als erstem zu. Der erste Fall ist unproblematisch: Das Prädikat „hat zwei Rechte Winkel" kann nicht dem Subjektsbegriff „Figur" allgemein zukommen, weil es viele Figuren gibt (Bsp. Viereck 73b 37), auf die das Prädikat nicht zutrifft. Der Subjektsterm „Figur" ist also zu weit. Der Fall des gleichschenkligen Dreiecks ist ein wenig anders gelagert: Von einer Figur werden zwei Prädikate ausgesagt, nämlich „... ist ein Dreieck" und „... ist gleichschenklig". Die Eigenschaft, zwei Rechte Winkel zu haben, kommt der Figur nun nicht deswegen zu, weil sie gleichschenklig ist, sondern weil sie ein Dreieck ist. Deswegen spielt die Eigenschaft „... ist gleichschenklig" für einen Beweis, daß die Figur zwei Rechte Winkel hat, auch keine Rolle. Nur sofern die Figur ein Dreieck ist (ᾗ αὐτό), kommt ihr das Prädikat „... hat zwei Rechte Winkel" zu. Dreieck zu sein, ist also in dem Sinn eine erste Eigenschaft einer Figur, weil nur aufgrund der Eigenschaft, ein Dreieck zu sein, von der Figur bewiesen wird, daß sie zwei Rechte Winkel hat, und nicht aufgrund einer anderen Eigenschaft (z.B. gleichschenklig zu sein), die ihr eventuell auch noch zukommt.

Zu 2): ᾗ αὐτό wird von Aristoteles eingeführt, um den eben beschriebenen Sachverhalt so klar wie möglich zu formulieren (vgl. auch die langen Ausführungen A5, 74a 25 – 74b 4). ᾗ wird gebraucht, um Eigenschaften, die einem Gegenstand zukommen, genau voneinander zu unterscheiden und nur von einer der verschiedenen Eigenschaften sprechen zu können, ohne diese jedoch – wie Platon es tat – zu vergegenständlichen[46]. Im Dreiecksbeispiel: Wir betrachten das εἶδος des Dreiecks (A5, 74a 31) und untersuchen es daraufhin, welche Prädikate ihm zukommen. ᾗ αὐτό kommen dem Dreieck nun alle diejenigen Prädikate zu, die ihm an-sich zukommen, und zwar in der ersten, zweiten und vierten Bedeutung von an-sich. So kommen z.B. dem Dreieck als Dreieck diejenigen Prädikate, die in der Definition des Dreiecks vorkommen, wie Punkt und Linie an-sich(1) zu. Das Prädikat „gleichschenklig" kommt einem „Dreieck", das gleichschenklig ist, an-sich(2) zu, und an-sich(4) kommt ihm das Prädikat 2R zu.

[46] Vgl. *W. Wieland*, Die Aristotelische Physik, Göttingen ²1970, 197.

Ich fasse zusammen: Die Analyse von A 4 hat ergeben, daß das Verhältnis der Terme in einer Conclusio ein an-sich(4) Verhältnis ist. Dieses Ergebnis ist für eine Beweistheorie deswegen wichtig, weil nur für an-sich(4) Aussagen ein Beweis überhaupt möglich ist. Nur die an-sich(4) Aussagen erfüllen die an wissenschaftliche Sätze gestellte Forderung, notwendig und beweisbar zu sein. An-sich(1) und an-sich(2) Aussagen sind zwar notwendig, aber, weil das Verhältnis der Terme auf definitorischen Verhältnissen beruht, nicht beweisbar. Ebensowenig ist beweisbar, daß ein Proprium einem Subjekt zukommt. An-sich(4) Aussagen sind notwendige, nicht unvermittelte und begründbare Aussagen. Nur sie können Konklusionen eines Syllogismus sein. Für an-sich(4) Aussagen ist ein Beweis möglich und sinnvoll. Ein Beweis für das Dreiecksbeispiel zeigt, *warum* die Innenwinkelsumme eines Dreiecks stets der Summe zweier Rechter Winkel gleich ist. Nur wenn wir den Grund dafür kennen, wissen wir den Satz im eigentlichen, wissenschaftlichen Sinn. Wie ein solcher Beweis aufgebaut ist und welche Funktion die Prinzipien und der Syllogismus in ihm haben, werden wir nun im letzten Teil des Aufsatzes klären.

IV. Mathematischer Beweis und Syllogismus

Die vielen mathematischen Beispiele in den ersten zehn Kapiteln der Zweiten Analytiken deuten darauf hin, daß die Terme und Prämissen eines Beweises aus der Mathematik bzw. Geometrie genommen werden können. Die Beweistheorie soll für die Mathematik gültig sein. Aristoteles war offensichtlich der Meinung, mathematische Beweise – und damit auch der Beweis für das Dreiecksbeispiel – ließen sich in syllogistische Form bringen. Sowohl in den Ersten als auch in den Zweiten Analytiken gibt es wichtige Textstellen, die belegen, daß nach Aristoteles mathematische Beweise in der ersten Figur geführt werden können (Anal. pr. A 4, 25 b 30 f, A 23 und Anal. post. z. B. A 14, 79 a 17–21).

Die meisten Interpreten werfen Aristoteles hier einen grundsätzlichen Irrtum vor. So vertritt Barnes in seinem Aufsatz „Proof and the Syllogism" die These, daß die Logik der Ersten Analytik inadäquat für die Formulierung auch nur des elementarsten geometrischen Beweises sei. „Syllogism is a small and relatively insignificant part of logic; and the mathematician who tries to conduct his arguments within its confines will get nowhere"[47]. Barnes trennt die Apodeiktik von der Syllogistik und behauptet, die Apodeiktik sei früher entstanden als die Syllogistik und sachlich von ihr unabhängig[48]. Sein wichtigstes Argument ist, wie wir gesehen haben, daß die Axiome und Hypothesen aufgrund ihrer syntaktischen Struktur keine möglichen Sätze in einem Syllogismus sein können.

[47] *Barnes*, Proof 19.
[48] Ebd. 30, 52 ff.

Ebenso bezweifelt Jan Mueller in seinem Aufsatz „Greek Mathematics and Greek Logic", daß sich die mathematischen Beispiele, die Aristoteles in den Ersten Analytiken bringt, in syllogistische Form bringen lassen[49]. Sein Aufsatz hat stärkeres Gewicht, weil Barnes auf die mathematischen Beispiele innerhalb der Syllogistik, also hauptsächlich auf Anal. pr. A 24 und A 35, mit keinem Wort eingeht. Mueller kommt ohne eine historische Hypothese aus und versucht, Aristoteles innerhalb der Syllogistik einen Fehler nachzuweisen. Mueller hält daran fest, daß Aristoteles selbst zur Zeit der Abfassung der Ersten Analytiken der Auffassung gewesen ist, daß sich mathematische Beweise in syllogistische Form bringen lassen: „there can be no doubt that Aristotle includes *mathematical* proofs among syllogism in the general sense".[50] Nur bezweifelt Mueller, indem er A 24 und A 35 analysiert, daß das möglich ist. Seine wichtigsten Argumente werden im Zusammenhang mit einem geometrischen Beweis referiert.

In einem ersten Punkt soll der Begriff des Syllogismus geklärt werden, um dann in einem zweiten Punkt anhand eines Beweises für das Dreiecksbeispiel zu sehen, welche Funktion der Syllogismus in einem mathematischen Beweis hat. Es wird in diesem Punkt ebenfalls deutlich werden, wie es möglich ist, daß Axiome als Prämissen eines Syllogismus stehen können. In einem dritten Punkt wird die Frage nach der Funktion der Hypothesen und Definitionen in einem Beweis noch einmal aufgegriffen.

1. Der Begriff des Syllogismus

Der entscheidende Punkt in der Diskussion ist folgender: Ob man meint, daß sich mathematische Beweise in syllogistische Form bringen lassen, hängt wesentlich vom zugrunde gelegten Begriff des Syllogismus ab. Unsere Frage lautet also: Gibt es eine Bestimmung des Begriffs des Syllogismus der ersten Figur bei Aristoteles, in der sich das Dreiecksbeispiel beweisen läßt?

In Anal. pr. A 4 führt Aristoteles zwei Definitionen für einen Syllogismus der ersten Figur im Modus Barbara an:

a) Die Definition vom Umfang der Terme her (25 b 32–35):[51] Wenn sich die drei Termini (ὅροι) so zueinander verhalten, daß der letzte in dem mittleren (als in einem) ganzen und der mittlere in dem ersten Terminus (als in einem) ganzen ist [...], dann gibt es notwendigerweise einen vollkommenen Schluß hinsichtlich der Außenbegriffe"[52].

b) Die Definition mit Variablen (25 b 37–39) – die sogenannte Standardformulierung im Modus Barbara: Wenn nämlich das A von allen B

[49] *Mueller* (s. Anm. 14).
[50] Ebd. 50.
[51] Vgl. zum folgenden *G. Patzig*, Die aristotelische Syllogistik, Göttingen ³1969; hier besonders § 22.
[52] Übersetzung von *Patzig*, ebd.

und das B von allen C ausgesagt wird, dann wird notwendig das A von allen C ausgesagt."

Zu a): Ein vollkommener Schluß liegt also in folgendem Fall vor: Gegeben sind drei Terme (vgl. die Definition von ὅρος 24 b 16–18), ein erster, ein mittlerer und ein letzter Term. Die Terme stehen in einem bestimmten Verhältnis zueinander, das Aristoteles „ἐν ὅλῳ εἶναι" nennt. Es geht ihm dabei um den Umfang der Terme. Diejenige Menge der Elemente, auf die der letzte Term zutrifft, ist Teilmenge derjenigen Menge der Elemente, auf die der mittlere Term zutrifft, und diese Menge ist wiederum Teilmenge derjenigen Menge der Elemente, auf die der erste Term zutrifft.

Zu b): Genau denselben Sachverhalt beschreibt die Standardformulierung, allerdings sprachlich gewendet. Um gleich zu dem für uns entscheidenden Punkt zu kommen: Welches ist die syntaktische Form derjenigen Ausdrücke, die für die Variablen eingesetzt werden?

Wir wollen hier einen engen von einem weiten Syllogismusbegriff unterscheiden. Unter dem engen Syllogismus wollen wir einen Syllogismus verstehen, in dem der Wertebereich der Variablen nur generelle Termini[53] umfaßt, die aus genau einem Wort bestehen. Dieser enge Syllogismusbegriff wird nun von Aristoteles ausdrücklich in A 35 erweitert: Die ὅροι müssen nicht immer durch ein Wort wiedergegeben werden können, sondern sie können auch λόγοι sein, d. h. aus mehreren Wörtern bestehen.

Das Kapitel A 35 ist für unsere Fragestellung wichtig, weil Aristoteles die Erweiterung des Wertebereichs zusammen mit dem Dreiecksbeispiel diskutiert. Nachdem er gezeigt hat, wie ein Syllogismus mit der Conclusio, daß die Innenwinkel eines gleichschenkligen Dreiecks zwei Rechten Winkeln gleich sind, aussieht, betont Aristoteles, daß sich beweisen läßt, daß das Dreieck *an sich* zwei Rechte Winkel hat. Zwar gibt es dafür keinen Mittelbegriff (οὐκ εἶναι μέσον); das heißt aber nicht, daß diese an-sich Aussage unvermittelt sei, sondern nur, daß (48 a 37–39) das μέσον hier kein Term, sondern ein λόγος ist, also nicht durch ein einzelnes Wort wiedergegeben werden kann.

Hier zeigt sich noch einmal die Richtigkeit der Annahme, daß das Verhältnis der Terme der Conclusio ein an-sich(4) Verhältnis ist. Nur sie können nämlich notwendig sein und doch nicht unvermittelt, denn an-sich(1) und an-sich(2) Aussagen sind unvermittelte Aussagen. Das heißt: Obwohl wissenschaftliche Aussagen notwendig sind, sind sie nicht unvermittelt und begründbar (vgl. die beiden Kriterien des Wissens A 2). So ist es, um Aristoteles' Beispiel noch einmal aufzunehmen, die Aufgabe eines Naturforschers, den Zusammenhang zwischen dem Halsdurchschneiden eines Tieres und dessen Tod zu erforschen. Er kann dabei zeigen, daß

[53] Ebd. § 3.

man, wenn man einem Tier den Hals durchschneidet (σφάττεσθαι), lebenswichtige Funktionen des Tieres stört und diese Störung im Organismus des Tieres dessen Tod hervorruft.

Entscheidend für die Möglichkeit der syllogistischen Formulierung mathematischer Beweise ist es, daß Aristoteles offensichtlich keine Regeln für die mögliche syntaktische Strukturierung der λόγοι, die für die Variablen in der Standardformulierung eingesetzt werden können, einführt. Neben A 35 ist dafür das Kapitel A 24 relevant. Beide Kapitel werden von Patzig, der behauptet, daß der Wertebereich der Variablen nur generelle Termini umfaßt, nicht erwähnt.

Erstens wird in A 24 für geometrische Beweise die Beschränkung auf generelle Termini aufgehoben. Aristoteles hat A 24, 41 b 13–22 zufolge die Auffassung vertreten, daß einzelne Winkel einer geometrischen Konstruktion als Terme für die Variable C der Standardformulierung eingesetzt werden können. Von dem allgemeinen Satz „Alle Winkel in einem Halbkreis sind einander gleich" (41 b 16 f) kann darauf geschlossen werden, daß die konkreten Winkel AC und BD an einem Halbkreis in einer Konstruktionszeichnung, an die Aristoteles gedacht haben muß, einander gleich sind. Patzigs generelle These, Aristoteles benutze in der Syllogistik keine Singularurteile als Prämissen gültiger Schlüsse[53], ist also hinsichtlich mathematischer Beweise, in denen ὅροι durch λόγοι zu ersetzen sind, dahingehend zu modifizieren, daß in den λόγοι geometrischer Beweise singuläre Terme vorkommen dürfen.

Zweitens fällt bei einer Analyse von Anal. pr. A 24, 41 b 13–22 auf, daß syntaktisch verschiedene Ausdrücke für die λόγοι eingesetzt werden können. Neben singulären Termini gebraucht Aristoteles generelle Termini (z. B. „Winkel im Halbkreis") und zweistellige Prädikate (z. B. „einander gleich sein"): „Wenn nämlich *einander gleich zu sein* (A) von allen *Winkeln der Halbkreise* (B) ausgesagt wird und *Winkel im Halbkreis* (B) zu sein von *AC und BD* (C) ausgesagt wird, dann wird notwendig *einander gleich zu sein* (A) von *AC und BD* (C) ausgesagt."

Ohne diese Erweiterungen ist eine syllogistische Formulierung des Dreiecksbeweises nicht möglich.

Der geometrische Beweis wird in der ersten Figur geführt, aber nicht im Modus Barbara. Die für einen geometrischen Beweis notwendige Form lautet in Anlehnung an die Standardformulierung: „Wenn nämlich das A von allen B und das B von C ausgesagt wird, dann wird notwendig das A von C ausgesagt". Daß für die Variable C der Standardformulierung singuläre Terme eingesetzt werden, ist formallogisch insofern unproblematisch, als die Variable C sowohl in der Minor als auch in der Conclusio an Subjektstelle steht und weder von A noch von B (wie in der zweiten und dritten Figur) prädiziert wird. Damit entfällt für die erste Figur ein wichtiger Grund, nur generelle Termini für die Variablen zuzulassen.

2. *Der Beweis für den Dreieckssatz*

Welches ist nun der λόγος, der in der Standardformulierung für B eingesetzt werden kann? Aristoteles erwähnt ihn in Met. IX 9, 1051 a 24 f: „Warum hat ein Dreieck zwei Rechte Winkel? Weil die Winkel um einen Punkt zwei Rechten gleich sind." Mit dem Ausdruck „Die Winkel um einen Punkt sind zwei Rechten gleich" bezieht sich Aristoteles auf denjenigen mathematischen Lehrsatz, der behauptet, daß die Summe der Winkel um eine geschnittene Gerade immer 180 Grad beträgt (vgl. Euklid I 13).

Wir setzen also in die Standardformulierung ein:

„Wenn nämlich *zwei Rechten Winkeln gleich zu sein* von *allen Winkeln, die um einen Punkt gelegen sind,* ausgesagt wird, und von *allen Winkeln, die um einen Punkt gelegen sind,* ausgesagt wird, daß sie *den Innenwinkeln eines Dreiecks gleich* sind, dann wird notwendig *zwei Rechten Winkeln gleich zu sein* von den *Innenwinkeln eines Dreiecks* ausgesagt." Gegenüber einem engen Syllogismus finden sich zwei Veränderungen: Einmal – wie schon bekannt – die Ersetzung der Variablen durch mehrere Wörter, und zum zweiten, daß das Verhältnis des Umfangs der Terme nicht mehr durch die Teilmengenrelation, sondern durch die Umfangsgleichheit der Terme dargestellt wird. Das scheint uns aber unproblematisch zu sein, weil die Umfangsgleichheit der Terme ein Sonderfall des ἐν ὅλῳ εἶναι der Definition (a) ist.

Nach diesen Vorbemerkungen wollen wir den Beweis, an den Aristoteles gedacht haben kann, rekonstruieren und seine logische Struktur analysieren. Dabei werden wir sehen, welche Funktion die Prinzipien in einem Beweis haben, wie also etwa die Axiome Beweisprämissen sein können. Auf die Streitfrage, ob Aristoteles beim Dreiecksbeweis an die Form Euklid I 32 gedacht hat (wofür das Verb ἀνάγειν Met. IX 9, 1051 a 24 spricht), wie Heath herausgearbeitet hat[54], oder an die uns über Eudemus-Proklos überlieferte pythagoreische Form des Beweises (wie neuerlich wieder Tiles[55] behauptet hat, indem er sich auf einen – unseres Wissens immer noch unveröffentlichten – Aufsatz von Mendell bezieht), wollen wir hier nicht weiter eingehen. Es ist eine für die Geschichte der Mathematik sicherlich interessante Frage, sie spielt aber für unsere Fragestellung direkt keine Rolle, weil die Beweise insofern sehr ähnlich sind, als sie dieselben mathematischen Sätze und Axiome voraussetzen und keine voneinander grundsätzlich verschiedene logische Struktur aufweisen. Wir werden uns im folgenden ausschließlich an Euklid I 32 orientieren, weil das die ausführlichste Darstellung des Dreiecksbeweises ist. Alles, was wir über I 32 sagen, ließe sich aber auch auf die pythagoreische Form des Beweises übertragen.

Der Beweis des Satzes I 32 besteht aus zwei Teilen[56]. Der erste Teil

[54] *Heath,* Mathematics 216 f.
[55] *Tiles* 16.
[56] Vgl. zum Ganzen: *Heath,* Euclid's Elements 316–322.

umfaßt die zu beweisende Behauptung, eine Konstruktionsanweisung sowie eine Wiederholung der Behauptung, die sich von der ersten Formulierung dadurch unterscheidet, daß sie auf die Konstruktion hin konkretisiert ist[57]:

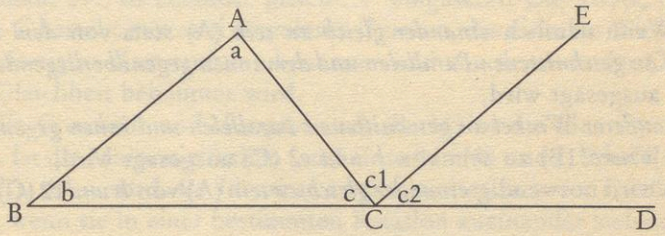
(1) An einem Dreieck ist der bei der Verlängerung einer Seite entstehende Außenwinkel den beiden gegenüberliegenden Innenwinkeln zusammen gleich, und die drei Winkel innerhalb des Dreiecks sind zusammen zwei Rechten gleich.

(2) Das Dreieck sei ABC; man verlängere seine eine Seite BC nach D.

(3) Ich behaupte, daß der Außenwinkel (c1 + c2) den beiden gegenüberliegenden Innenwinkeln a und b gleich ist und die drei Winkel innerhalb des Dreiecks a,b,c, zwei Rechten Winkeln gleich sind.

(4) Ziehe durch Punkt C eine gerade Linie, die zu AB parallel ist.

Wenn wir die Konstruktionsanweisung befolgen, erhalten wir also folgende Figur:



Es ist klar, daß dieser erste Teil des Beweises völlig ungeeignet dafür ist, auf mögliche Syllogismen hin überprüft zu werden.

Der eigentlich beweisende Teil, die ἀπόδειξις[58], beginnt erst mit Satz (5). Erst er kann sinnvoll auf eine ihm zugrunde liegende logische Form hin untersucht werden.

(5) Weil nun AB parallel zu CE ist, und die Parallelen von der geraden Linie AC geschnitten werden, sind die Wechselwinkel a und c1 einander gleich.

(6) Ebenso ist, da AB parallel zu CE ist, und die Parallelen von der geraden Linie BC geschnitten werden, der äußere Winkel c2 dem innen gegenüberliegenden Winkel b gleich.

(7) Wie oben bewiesen worden ist, sind die Winkel c1 und a gleich.

(8) Also ist der ganze Winkel (c1 + c2) den beiden gegenüberliegenden Innenwinkeln a und b gleich.

(9) Man füge nun den Winkel c zu beiden hinzu.

---

[57] Die folgende Wiedergabe des Euklidbeweises unterscheidet sich von einer wörtlichen Übersetzung dadurch, daß der Einfachheit halber die Winkel mit kleinen lateinischen Buchstaben bezeichnet worden sind (also „c" statt „ABC" bei Euklid). Die Numerierung der Sätze findet sich selbstverständlich nicht bei Euklid.

[58] Zur Terminologie siehe: *Heath*, Euclid's Elements 129ff.

(10) Dann sind (c1 + c2) und c den Winkeln a, b, c gleich.

(11) Die Winkel (c1 + c2) und c sind aber zwei Rechten Winkeln gleich.

(12) Also sind die Winkel a, b, c zwei Rechten Winkeln gleich.

Soweit also der Beweis des Dreiecksbeispiels in der Version von Euklid. Welches ist nun die logische Struktur der Sätze (5) bis (12)? Die verschiedenen Schritte des Beweises lassen sich mit Hilfe der Standardformulierung der ersten Figur rekonstruieren:

(5') Wenn nämlich *einander gleich zu sein* (A) von allen *Wechselwinkeln an geschnittenen Parallelen* (B) ausgesagt wird,
und *Wechselwinkel an geschnittenen Parallelen* (B) zu sein von *a und c1* (C) ausgesagt wird,
dann wird notwendig *einander gleich zu sein* (A) von *a und c1* (C) ausgesagt.

(6') Wenn nämlich *einander gleich zu sein* (A) stets von *dem äußeren Winkel an geschnittenen Parallelen und dem innen gegenüberliegenden Winkel* (B) ausgesagt wird,
und *äußerer Winkel an geschnittenen Parallelen und innen gegenüberliegender Winkel* (B) zu sein von *b und c2* (C) ausgesagt wird,
dann wird notwendig *einander gleich zu sein* (A) von *b und c2* (C) ausgesagt.

(8') Wenn nämlich *einander gleich zu sein* (A) von dem ausgesagt wird, *was sich ergibt, wenn Gleiches Gleichem hinzugefügt wird* (B),
und *als Gleiche Gleichem hinzugefügt worden sein* (B) von *c1 + c2 und a + b* (C) ausgesagt wird,
dann wird notwendig *einander gleich zu sein* (A) von *c1 + c2 und a + b* (C) ausgesagt.

(10') Wenn nämlich *einander gleich zu sein* (A) von dem ausgesagt wird, *was sich ergibt, wenn Gleiches Gleichem hinzugefügt* (B) wird,
und als *Gleiche Gleichem hinzugefügt worden sein* (B) von *c1 + c2 + c und a + b + c* (C) ausgesagt wird,
dann wird notwendig *einander gleich zu sein* (A) von *c1 + c2 + c* und *a + b + c* (C) ausgesagt.

(11') Wenn nämlich *zwei Rechten Winkeln gleich zu sein* (A) von den *Winkeln an einer geschnittenen Gerade* (B) ausgesagt wird,
und *Winkel an einer geschnittenen Gerade zu sein* (B) von *c1 + c2 + c* (C) ausgesagt wird,
dann wird notwendig *zwei Rechten Winkeln gleich zu sein* (A) von *c1 + c2 + c* (C) ausgesagt.

(12') Wenn nämlich *einander gleich zu sein* (A) von allem ausgesagt wird, *das einem gemeinsamen identischen Anderen gleich* (B) ist,

und *einem gemeinsamen identischen Anderen gleich zu sein* (B) von *a + b + c und zwei Rechten Winkeln* (C) ausgesagt wird,

dann wird notwendig *einander gleich zu sein* (A) von *a + b + c und zwei Rechten Winkeln* (C) ausgesagt.

Wie ist nun ein einzelner Syllogismus gebaut?!

Die Conclusio behauptet in jedem der Syllogismen, daß zwei Winkel aus der im ersten Teil angefertigten Konstruktion dieselbe Größe haben (daß die beiden Winkel aus der Summe mehrerer Unterwinkel bestehen können und eigentlich von zwei Winkelsummen die Identität bewiesen wird [z. B. (10') a + b + c = c1 + c2 + c] spielt für eine Analyse des Beweises keine Rolle). Für die Variable A der (modifizierten) Standardformulierung „Wenn nämlich das A von allen B und das B von C ausgesagt wird, dann wird notwendig das A von C ausgesagt" wird jeweils das zweistellige Prädikat „... ist einander gleich ..." eingesetzt. Der λόγος für die Variable C besteht aus zwei singulären Termen, die einzelne Winkel aus der angefertigten Konstruktion benennen und von denen in der Conclusio die Gleichheit behauptet wird.

Wie die Conclusio so behauptet auch die Maior die Identität zweier Größen. Ist die Maior ein Axiom [so Axiom 2 in (8') und (10') und Axiom 1 in (12')], dann wird die Identität zweier unspezifizierter Größen behauptet, wenn sie in einer bestimmten Relation zueinander stehen (etwa Axiom 1: wenn sie beide einem gemeinsamen identischen Anderen gleich sind). Die Größen sind unspezifiziert, weil Axiome sowohl für Zahlen, Längen, Winkel usw. gelten. Ist die Maior ein bereits bewiesener Satz [so Satz I 29 in (5') und (6'); I 13 in (11')], wird durch die Maior die Identität von bestimmten Winkeln behauptet. Die Winkel sind dadurch charakterisiert, daß sie in einer beliebigen Konstruktion an einer bestimmten räumlichen Stelle liegen müssen.

Der λόγος, der für B eingesetzt wird, besteht aus generellen Termini, von denen in der Minor behauptet wird, daß sie auf bestimmte Winkel in der Konstruktionszeichnung, die für die Variable C eingesetzt werden, zutreffen. Der λόγος, der für B eingesetzt wird, begründet jeweils die Conclusio, z. B. (5'): Warum sind a und c1 einander gleich? Weil sie Wechselwinkel an geschnittenen Parallelen sind; oder (12'): Warum sind a + b + c und zwei Rechte Winkel einander gleich? Weil sie beide einem gemeinsamen identischen Anderen gleich sind[59]. Wir können natürlich noch weiterfragen: Warum sind Wechselwinkel an geschnittenen Parallelen einander gleich? Warum sind Dinge, die einem gemeinsamen identi-

[59] Vgl. auch Anal. post. B 11, wo Aristoteles ausführt, daß der Mittelterm derjenige ist, der die Conclusio begründet.

schen Anderen gleich sind, einander gleich? In beiden Fällen fragen wir nach einer Begründung des Obersatzes des Syllogismus.

Der Obersatz ist nun entweder ein von Euklid bereits bewiesener Satz oder ein Axiom. Wichtig ist, daß wir die Warum-Frage bei den Axiomen nicht mehr sinnvoll stellen können, weil sie Prinzipien sind und sie eines Beweises nicht bedürfen (und es auch keinen Beweis für sie gibt, weil ein Axiom ein unvermittelter Satz ist).

Exkurs

Der Verweis auf Euklid I 29 ist problematisch, denn Euklid setzt in diesem Beweis die Gültigkeit seines fünften Postulats voraus. Das fünfte Postulat fordert, daß, wenn zwei Geraden von einer dritten geschnitten werden und die Summe der Innenwinkel auf einer Seite kleiner ist als die Summe zweier Rechter Winkel, die beiden geschnittenen Geraden sich, würde man sie verlängern, auf derjenigen Seite schneiden würden, auf der die Summe der Innenwinkel kleiner als die Summe zweier Rechter Winkel ist.

Das Problem besteht darin, daß sich das fünfte Euklidische Postulat nicht in die Aristotelische Prinzipienlehre einfügt. Es ist weder eine Definition noch eine Hypothese, noch ein Axiom. Andererseits ist es aber auch kein Satz, für den ein Beweis möglich ist[60]. Aus den Aristotelischen Schriften läßt sich nichts darüber entnehmen, wie Aristoteles den Satz in seine Beweistheorie einordnen würde.

Diese Beobachtung deutet auf das Problem hin, welches entsteht, wenn man versucht, die Euklidische Geometrie mit der Aristotelischen Terminologie zu analysieren. Das ist nur bedingt möglich, weil sich die euklidischen Prinzipien von den Prinzipien der Aristotelischen Beweistheorie unterscheiden. So gibt es bei Euklid keine Existenzsätze unter den Prinzipien, und Aristoteles kennt keine Euklidischen Postulate.

Ein weiteres Problem entsteht dadurch, daß es Euklidbeweise gibt, in denen der eigentliche Beweisteil nur minimal ist, und bei denen das Hauptgewicht auf der Konstruktion liegt. Problematisch ist insbesondere Euklids vierter allgemeiner Grundsatz, der im Beweis seines vierten Lehrsatzes verwandt wird. Der vierte allgemeine Grundsatz, das sogenannte ἐφαρμόζειν-Axiom, arbeitet mit dem Kongruenzbegriff und lautet: „Dinge, die miteinander zusammenfallen (ἐφαρμόζειν), sind einander gleich“[61]. Der Beweis mit Hilfe dieses allgemeinen Grundsatzes setzt die empirische Anschauung voraus: Zwei Dinge sind dann gleich groß, wenn sie dadurch, daß sie in einer Konstruktionszeichnung aufeinander verschoben werden, zusammenfallen. Wenn etwa Seidl in seinem Kommen-

[60] Vgl. *Heath*, Euclid's Elements 202–220.
[61] Vgl. ebd. 224–231.

tar zu den Zweiten Analytiken schreibt: „Prinzipiell läßt sich [...] jeder geometrische Beweis in die syllogistische Form der ersten Figur bringen“[62], so scheint mir diese Behauptung nur schwer einlösbar zu sein. Die Euklidische Geometrie läßt sich nicht befriedigend in der Aristotelischen Terminologie und Beweismethode analysieren. Andererseits ist die Quellenlage der voreuklidischen mathematischen Lehrbücher aber so schlecht, daß wir nicht in der Lage sind, die Frage zu klären, wie weit die Mathematik zur Zeit der Abfassung der Zweiten Analytiken bereits als ein axiomatisiertes System vorlag, an dem sich Aristoteles dann orientiert hat.

Ich habe mich bemüht zu zeigen, daß es möglich ist, einen Beweis für das Dreiecksbeispiel in syllogistische Form zu bringen, und daß Aristoteles an einen Beweis in dieser Art gedacht haben muß.

Doch zurück zur Analyse des Beweises: Es ist bemerkenswert, daß die logische Struktur der bewiesenen Sätze und der Axiome dieselbe ist. Beide lassen sich formalisieren als allquantifizierte Sätze mit Variablen. Für die Axiome ist dieses ja schon gezeigt worden. Die Formalisierung von I 29 wäre:

(x)(y)(x und y sind Wechselwinkel an geschnittenen Parallelen → x=y).

In dem Untersatz des Syllogismus werden nun für die Variablen entweder die Winkel aus der Konstruktionszeichnung [bei (5') und (6')] oder die Konklusion früherer Syllogismen eingesetzt [ab (8')].

Die allquantifizierten Sätze mit Variablen werden also durch Einsetzung der Ausdrücke für Winkel aus der Konstruktion zu auf die Konstruktion bezogenen, spezifischen Allsätzen.

Gegen diese Analyse bringt Mueller[63] zwei Einwände. Er behauptet, daß sich ein Beweis, der mit Axiom 1 arbeitet, nicht in syllogistische Form bringen läßt. Unser Beweis arbeitet in (12') mit Axiom 1. Mueller würde (12') so formalisieren:

(1') (u)(v)(w)(u=w ∧ v=w → u=v)
(2') a+b+c=c1+c2+c
(3') 2R=c1+c2+c
(4') darum: a+b+c=2R

Müller weist darauf hin, daß die syllogistische Form mit dem Axiom 1 als Maior in der Antike ein Paradigma eines mathematischen Arguments gewesen ist, und zitiert den Kommentar des Alexander von Aphrodisias zu den Analytika Posteriora. Dieser faßt ein mathematisches Argument in eine syllogistische Form. Wenn wir seine syllogistische Formulierung des Arguments auf unser Dreiecksbeispiel übertragen, erhalten wir folgenden Syllogismus:

---

[62] *Seidl* 324.
[63] *Mueller* 41 f., 52.

(12'') (5$^+$) Dinge, die einem anderen gleichen Ding gleich sind, sind einander auch gleich
(6$^+$) a+b+c und 2R sind einem anderen gleichen Ding gleich
(7$^+$) Also sind a+b+c und 2R einander gleich.

Mueller schreibt nun, daß es keine Möglichkeit gebe, diese Analyse zu widerlegen, solange man die Form dieses Syllogismus isoliert betrachtet. „Yet the context of the inference makes clear why the Peripatetics were wrong"[64]. Sein Argument: Die Minor des Beweises, also (6$^+$), setzt die Conclusio zweier anderer Syllogismen voraus. Dies ist richtig. In (10') wurde gezeigt, daß a+b+c den Winkeln c1+c2+c gleich ist, in (11') wurde gezeigt, daß 2R den Winkeln c1+c2+c gleich ist. Beide Sätze brauchen wir für (12'). Mueller meint nun, daß wir für die Conclusio (7$^+$) eigentlich einen Syllogismus mit mehr als drei Termen benötigen würden.

Obwohl (10'), (11') und (12') einzeln als Syllogismen konstruiert werden können, „they cannot be combined to yield a syllogistic reconstruction of Euclid's apodeixis"[65]. Mueller sieht richtig, daß die verschiedenen Schritte nicht so kombiniert werden können, daß wir einen zusammenfassenden Syllogismus mit mehr als drei Termen haben, der die Schritte (10'), (11') und (12') in sich einschließt. Das widerspräche dem Begriff des Syllogismus, der mit nur drei Variablen arbeitet. Warum aber eine Aneinanderreihung von aufeinander aufbauenden Syllogismen nicht möglich sein soll, ist nicht einsichtig. Daß wir in einem Beweis bereits bewiesene Sätze benutzen dürfen, sagt Aristoteles ausdrücklich, und es wäre eine unbegründete Engführung, die bewiesenen Sätze auf diejenigen Sätze einschränken zu wollen, die Euklid als mathematische Sätze aufführt (also in unserem Beispiel I13 und I29).

Mueller bringt noch einen zweiten Einwand: Er schreibt in direktem Bezug auf den Dreiecksbeweis: „In such a proof the terms ‚triangle' and ‚two right angles' cannot function as categorical terms because the proof involves breaking the triangle and the two right angles into parts, and the spatial relations of the parts are crucial"[66]. Auch diesen Einwand halte ich für fraglich, da die wesentliche Relation in diesem Beweis die Gleichheitsrelation ist, die die Gleichheit von Winkelsummen unabhängig von deren räumlicher Lage feststellt. Weil Aristoteles mit der Winkel*summe* arbeitet, ist es unerheblich, ob die einzelnen Winkel in Teile zerlegt werden oder nicht.

3. Die Definitionen und Hypothesen

Im Abschnitt IV2 ist gezeigt worden, daß es möglich ist, einen Beweis für einen für das Verständnis der Aristotelischen Beweistheorie wichtigen Beispielsatz in eine syllogistische Form zu bringen. Für die Variablen

[64] Ebd. 42. [65] Ebd. [66] Ebd. 52.

der Standardformulierung des Syllogismus der ersten Figur können mathematische Terme eingesetzt werden. Wir haben gesehen, daß Axiome Prämissen eines Syllogismus sind. Offen ist die Frage, welche Funktion die Thesen von A2, also die Hypothesen und Definitionen in einem Beweis haben. Die Thesen in einem Beweis sind diejenigen Sätze, die ein Wissenschaftler für seine Wissenschaft annehmen muß. Sie gehen in einen Beweis als Beweis*voraussetzungen* ein. So setzt der Beweis für das Dreiecksbeispiel voraus, daß wir wissen, was die Terme „Dreieck", „Außenwinkel" usw. bedeuten. Wenn man den Beweis für das Dreiecksbeispiel *vollständig* notieren wollte, müßte man mit den Definitionen der in einem Beweis vorkommenden Terme beginnen[67].

Nicht nur Definitionen, sondern auch Existenzannahmen gehören nach Aristoteles zu den einem Beweis zugrunde liegenden Voraussetzungen. Wir haben gesehen, daß nach Aristoteles aus einfachen Elementen wie Punkten und Linien zusammengesetzte Gegenstände wie ein Dreieck dann existieren, wenn sie sich konstruieren lassen. Die Existenz der zusammengesetzten Gegenstände in der Geometrie setzt also stets die Existenz einfacher Gegenstände, die nicht konstruierbar sind (wie z. B. Punkte), voraus. Die Definitionen und Hypothesen sind also Sätze, die als Voraussetzungen in einen Beweis eingehen. In einer vollständigen Notation eines geometrischen Beweises dürften sie nicht fehlen.

Dieses Ergebnis bestärkt aber die Vermutung, daß Definitionen und Hypothesen nicht Prämissen eines Syllogismus sein können. Hierin liegt ein Problem, für das es meines Erachtens keine Lösung gibt.

Zusammenfassung

Ziel des Aufsatzes war es zu zeigen, daß das für die Erklärung einiger wichtiger Thesen der Zweiten Analytiken immer wieder zitierte Dreiecksbeispiel sich gegen die Einwände der Interpreten adäquat mit Hilfe der logischen Form des Syllogismus rekonstruieren läßt. Damit ist ein entscheidender Einwand gegen die Konsistenz der Beweistheorie des Aristoteles widerlegt.

Zunächst ist der Begriff des Axioms präzisiert worden. Axiome sind allquantifizierte Aussagefunktionen mit zweistelligen Prädikaten. Wie die vielen mathematischen Beispiele der Beweistheorie nahelegen, können für die Variablen mathematische Terme eingesetzt werden.

Zweitens ist gezeigt worden, daß die durch die Definition des Wissens geforderte Notwendigkeit der Conclusio nicht auf der Notwendigkeit der Definition beruht oder die des Propriums ist. Das Verhältnis der Terme in der Conclusio ist ein an-sich(4) Verhältnis. Nur an-sich(4) Aussagen sind notwendige und dennoch nicht unvermittelte und begründ-

[67] So auch *Tiles* 9.

bare Aussagen. Anhand eines Beweises für das Aristotelische Standardbeispiel einer Conclusio, daß die Summe der Innenwinkel in einem Dreieck der Summe zweier Rechter Winkel gleich ist, haben wir gesehen, daß die logische Struktur eines mathematischen Beweises durch eine Reihung von Syllogismen beschrieben werden kann. Die Maior eines solchen Syllogismus ist entweder ein Axiom oder ein bereits bewiesener Satz.

Der Vorwurf, daß die mathematischen Beispiele irreführend sind, weil Aristoteles an einer Anwendung der Beweistheorie auf die Mathematik nicht interessiert gewesen sei, ist also ebenso unberechtigt wie Barnes' Vermutung, daß die beiden Analytiken sachlich voneinander unabhängig seien und Aristoteles bei der Überarbeitung der Zweiten Analytiken nach Fertigstellung der Ersten Analytiken die Konsequenzen einer Ergänzung der Beweistheorie durch die Syllogistik nicht überblickt habe.

ThPh 64 (1989) 53–86

Sprachspiele und Begriffskonstellationen

Über Adorno und Wittgenstein als dialektische Hermeneutiker

Von Ulrich Müller

Einleitung: Das Problem einer „kritischen" Hermeneutik und seine Stellung innerhalb des philosophischen Denkens der Gegenwart

Unter den Bedingungen der Gegenwartsphilosophie scheint allein noch ein Denken, das sich als primär „hermeneutisches" begreift, die Aussicht eröffnen zu können, grundsätzlich differierende oder miteinander konkurrierende Theorieangebote in einen sinnvollen Zusammenhang zu bringen, statt sie als Zerstreuung einzelner auffassen zu müssen. Die Vielzahl der in Umlauf befindlichen Denkansätze, aber auch die teilweise radikale Unterschiedenheit von Positionen mit gleicher methodologischer Grundeinstellung wie z. B. die von Wissenschaftstheoretikern, Sprachanalytikern oder Phänomenologen, erschweren eine erfolgreiche theoretische Orientierung nicht nur, sondern verhindern sie häufig auch. Das geschieht zumal dann, wenn diese sich vom Eigenverständnis der zu verstehenden Autoren leiten läßt, denen der historische Stellenwert ihrer jeweiligen Optionen nur zu oft nicht verfügbar ist oder von ihnen erst gar nicht reflektiert wird.

Diesem Problem suchte die Hermeneutik bislang dadurch zu entgehen, daß sie sich auf ihre erkenntnisleitende Grundmaxime berief, derzufolge es gelte, einen Autor besser zu verstehen, als er sich selbst versteht[1]. Doch ist es nicht nur die sinnbezogene Allgemeinheit dieses methodologischen Grundsatzes, welche das Feld seiner Verwendungsweisen innerhalb des hermeneutischen Philosophierens so unspezifisch und wenig begrenzt erscheinen läßt. Es ist vielmehr auch der mit dieser Leitidee in direkter Weise verknüpfte Terminus „Hermeneutik" selbst, der sich zusehends der Gefahr ausgesetzt sieht, zum Allerweltswort zu werden. Der genuin moderne Verlust einer sinnfälligen Korrelation zwischen Positionseinstufungen und philosophischen Gedankenkonstellationen hat einen höheren Abstraktionsgrad dieses Begriffs evoziert, um dessen richtige Interpretation seitdem heftig gestritten wird: Auch Hermeneutiker sehen sich dazu gezwungen, zur Verdeutlichung ihrer jeweiligen Position auf ein charakterisierendes Epitheton zurückzugreifen. So spricht man inzwischen nicht nur von subjektiver (bzw. idealistischer)[2] und ob-

[1] Zum erstmaligen Nachweis der Formel in Kants *Kritik der reinen Vernunft* (B 370) sowie ihrer romantischen Verselbständigung und Umdeutung vgl. H. G. *Gadamer*, Wahrheit und Methode, Tübingen ²1975, 180ff.

[2] *J. Habermas*, Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt 1981, Bd. 2, 223.

jektiver (bzw. materialistischer)[3], von sprachphilosophischer[4] und praxisorientierter[5] Hermeneutik, sondern auch von einer Hermeneutik der Oberflächen- bzw. Makrostrukturen und der Tiefen- bzw. Mikrostrukturen[6], ohne daß hingegen durch eine solche Erläuterung bereits viel vorentschieden sein muß. Der Anwendungsbereich hermeneutischer Verfahren erweist sich eben schon allein deshalb als unübersehbar groß, weil mittlerweile Einzelwissenschaften wie die Anthropologie, die Historik, die Psychoanalyse und viele andere erkannt haben, daß die Operationen des Verstehens, des Auslegens und des deutenden Erklärens[7] auch außerhalb der Grenzen von Philosophie und Textwissenschaft von einer grundlegenden Bedeutung sind[8].

Daraus geht bereits hervor, wie wichtig es für jeden Typus hermeneutischer Unternehmungen ist, sich über die Methode seines Vorgehens und die Art seiner Aufgabenstellung klarzuwerden, und so reicht es auch keineswegs aus, den im folgenden skizzierten Entwurf einer „dialektischen" Theorie der Hermeneutik als eine spezifisch „kritische" Version von Hermeneutik zu kennzeichnen. Denn welche Theorie wollte heute nicht für sich in Anspruch nehmen, „kritisch" zu sein? Zur Vermeidung kritizistischer Mißverständnisse ist es demnach wichtig, sich zu vergegenwärtigen, daß hier von „Kritik" keineswegs in der umgangssprachlichen Bedeutung von einfacher Ablehnung oder universaler Verdächtigung die Rede ist. Ein solcher Wortgebrauch, der auf eine Praxis des Änderns um des Änderns willen zielt, leistet letzten Endes nicht mehr als eine negative Darstellung dessen, was schon der Fall ist, oder, auf die Hermeneutik bezogen, was wir ohnehin bereits verstehen. Er resultiert aus einer radikalen Umdeutung, der das Kritikverständnis im 19. Jahrhundert anheimfiel[9]: Die Aufklärer des 18. Jahrhunderts hatten Kritik noch als Vollzug eines differenzierten Urteilsvermögens gedacht, dem es um die Aussonderung des wirklich Vernünftigen, die Unterscheidung des angemes-

[3] *U. Oevermann u. a.*, Die Methodologie einer „objektiven Hermeneutik" und ihre allgemeine forschungslogische Bedeutung in den Sozialwissenschaften, in: H. G. Soeffner (Hrsg.), Interpretative Verfahren in den Sozial- und Textwissenschaften, Stuttgart 1979, 352 ff.

[4] *J. Zimmermann*, Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik, Frankfurt 1975, 260.

[5] *H. Schnädelbach*, Transformation der Kritischen Theorie. Zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns", in: *ders.*, Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen, Frankfurt 1987, 259.

[6] *A. Lorenzer*, Psychoanalyse als kritisch-hermeneutisches Verfahren, in: *ders.*, Sprachspiel und Interaktionsformen, Frankfurt 1977, 105 ff.

[7] Den Terminus „deutende Erklärung" prägte *Max Weber*, um in der verstehenden Soziologie eine aus der Beobachtung gewonnene Erklärung des Sinns einer Handlung zu kennzeichnen. Er antizipierte damit in Umrissen den Typ von Verstehen, der im folgenden intendiert ist, vgl. *ders.*, Wirtschaft und Gesellschaft, Bd. 1, Tübingen 1976, 7.

[8] Vgl. dazu die Beiträge in: Hans-Georg Gadamer u. Gottfried Boehm (Hrsg.) Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften, Frankfurt 1978.

[9] Zum Begriffswandel siehe den Artikel „Kritik" von *K. Röttgers*, in: Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland Bd. 3, Stuttgart 1982, 651-675.

sen Begründbaren vom Unvernünftigen und bloß dogmatisch Angemaßten zu tun war. Erst im Verlauf einer zunehmenden Problematisierung aller kontingenten Strukturen und Merkmale der Welt und der damit verbundenen wachsenden Bereitschaft, das vorfindbare Wirkliche auf Alternativen hin zu befragen, wurde Kritik schließlich zur Universaltugend, die über keine Mittel mehr verfügte, unverstandene Strukturen und Funktionen oder Latentes, das sich einer aufklärenden Durchleuchtung entzieht, z. B. die vielen Unveränderbarkeiten unserer Naturgeschichte, noch zu respektieren[10]. Eine entweder resignierende oder zur hilflos verzweifelten Gebärde regredierte Kritik, der die Praxis verschlossen war, sah eine Fluchtmöglichkeit häufig nur noch in der Kunst[11].

Demgegenüber wird nun eine Gegenwartshermeneutik zum ursprünglichen Wortsinn von „Kritik" zurückfinden müssen. Dabei kann sie sich auf ein Kritikverständnis berufen, wie es zum ersten Mal in der Philosophie Kants zu einer umfassenden Ausformulierung gelangt ist. Man versteht den Terminus Kritik, der für Kants Anlage des Philosophierens zentral ist, nur dann, wenn man in ihm neben der destruktiven auch die konstruktive Komponente wahrnimmt: Kritik kann sich nur in systematischen, aufbauenden Denkformen verwirklichen, genauso wie die Integration der Philosophie zum System der Vernunft nur in ihrer gleichzeitigen Funktion als Kritik zureichend begründet sein kann[12]. Dieser eigentümliche Doppelcharakter unterscheidet das Kantische Philosophiekonzept von denen der ontologischen Tradition vor ihm, in der Philosophie zwar auch als Kritik geübt wurde, ohne jedoch darin zugleich auch als Konstruktion begriffen zu sein. Die wesentliche Ineinssetzung von systematischer und kritischer Funktion ermöglichte es Kant, auch gegenüber den Täuschungen und Irrwegen, in die sich Denken immer wieder verstrickt, noch ein reflektiertes Verhältnis einzunehmen: Vernunft ist nicht mehr nur die unentbehrliche Grundlage für ein mit Bewußtsein geführtes Leben, sondern zugleich das dynamisch konzipierte Organ, welches die Irrtümer, in die sie gerät, aus eigener Kraft durchschauen und auflösen kann[13]. Die Transzendentalphilosophie braucht also Konflikte und Widersprüche, in die sich menschliches Leben in einer steigend

---

[10] Zur Gesamtthematik siehe *R. Koselleck*, Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt, Freiburg 1959.

[11] Vgl. *Ch. Baudelaire*, Gesammelte Schriften Bd. 4, Kempten o. J., 4 („Was nützt uns die Kritik?").

[12] Kant definiert sein Verständnis „von der Philosophie als einem System" dahingehend, daß sie als „Kritik der reinen Vernunft" zwar eine philosophische Untersuchung der Möglichkeit einer dergleichen Erkenntnis enthält, aber nicht als Teil zu einem solchen System gehört, sondern sogar die Idee desselben allererst entwirft und prüfet" (*Kant*, Kritik der Urteilskraft, Erste Fassung der Einleitung, Abschnitt I). Siehe dazu auch die Beschreibung des Kantischen Systemgedankens bei *D. Henrich*, Selbstaufklärung der Vernunft, in: *ders.*, Fluchtlinien. Philosophische Essays, Frankfurt 1982, 43 ff.

[13] Darin besteht, auf eine Formel gebracht, die besondere Leistung der transzendentalen Dialektik, vgl. *Kant*, Kritik der reinen Vernunft, B 349 ff.

ausdifferenzierten Gesellschaftsstruktur unweigerlich verwickelt sieht, nicht abzuweisen, sondern kann versuchen, sie von ihrem Ursprung her zu begreifen und aufzuklären.

Allerdings kann eine vernünftige Selbstaufklärung philosophischen Denkens diesen Weg nicht mehr allein mit den Mitteln der Transzendentalphilosophie zurücklegen[14]. Sie wird das vernunftkritische Konzept Kants mit mindestens drei philosophischen Strömungen in einen systematischen Zusammenhang bringen müssen, welche die theoretischen Ausgangsevidenzen des 20. Jahrhunderts in entscheidender Weise geprägt haben. Es ist hier zunächst das im weitesten Sinne als Ideologiekritik manifest gewordene Philosophieverständnis zu nennen, für das der Name Theodor W. Adornos stellvertretend angeführt werden darf: Adorno ist derjenige unter den kritischen Theoretikern der Frankfurter Schule, dessen Denken nicht nur die größte Konstanz seiner Motive aufweist[15], sondern das auch bis heute die meisten Diskussionen ausgelöst hat[16]. Weiterhin ist der transzendentalphilosophische Ansatz unabweisbar im Licht der Denkansätze zu betrachten, die Philosophie als Analyse der Sprache praktizieren[17]. Für sie und viele andere innerhalb der angelsächsischen Tradition hatte das Werk von Ludwig Wittgenstein insofern eine wegweisende Bedeutung, als es in der neueren Philosophie eine wichtige Wende einleitete, die später als die „linguistische" bezeichnet worden ist[18]. Und schließlich wird auch Martin Heideggers existential-ontologische Analyse des menschlichen „In-der-Welt-Seins" in einer gegenwartsorientierten Fortsetzung von Kants „kritischem Weg" nicht außer acht bleiben dürfen. Sie gab entscheidende Impulse für die Ausentwicklung einer Vielzahl phänomenologischer Philosophiekonzepte, die sich vor allem in Frankreich etablieren konnten[19]. Wenn Heideggers phänomenologisch orientierte Existentialhermeneutik in unseren nachfol-

---

[14] Sie folgt darin aber nur der Einsicht Kants, daß die Vernunft naturgemäß auch eine Geschichte habe, die es künftig zu schreiben gelte, um eine noch leergebliebene Stelle im System der Transzendentalphilosophie auszufüllen, *Kant*, Kritik der reinen Vernunft, B 880.

[15] *S. Buck-Morss* hat die Kontinuität der Philosophie Adornos von den frühen 30er Jahren bis zur posthumen „Ästhetischen Theorie" überzeugend herausgearbeitet (siehe *dies.*, The Origin of Negative Dialectics, New York 1977). Während sie die Eigenständigkeit des Adornoschen Denkwegs und dessen Differenzen zur übrigen Kritischen Theorie betont, interessiert sich *M. Jay* mehr für die Gemeinsamkeiten der Frankfurter Theoretiker (siehe *ders.*, Dialektische Phantasie, Frankfurt 1976).

[16] Über 15 Jahre nach Adornos Tod ist das Interesse an seiner Philosophie weiter ansteigend, die folgend genannten Aufsatzsammlungen mögen dies belegen: Ludwig v. Friedeburg u. Jürgen Habermas (Hrsg.), Adorno-Konferenz 1983, Frankfurt 1983; Jürgen Näher (Hrsg.), Die Negative Dialektik Adornos, Opladen 1984; Gerhard Gamm (Hrsg.), Angesichts objektiver Verblendung. Über die Paradoxien Kritischer Theorie, Tübingen 1985.

[17] Statt vieler seien hier nur die Namen Quine, Sellars, Searle und Strawson genannt. Siehe dazu jetzt auch den Sammelband „Wo steht die Analytische Philosophie heute?" Hrsg. v. Ludwig Nagl u. Richard Heinrich, Wien/München 1986.

[18] Richard Rorty (Hrsg.), The Linguistic Turn, Chicago 1964.

[19] Eine Übersicht über die wichtigsten Strömungen vermittelt *B. Waldenfels*, Phänomenologie in Frankreich, Frankfurt 1987.

genden Überlegungen nicht zur Sprache kommt, so geschieht dies allein deshalb, weil sich die fundamentalontologische Frage nach dem Sinn von Sein m. E. in Wittgensteins später Sprachkritik als aufgehoben denken läßt: sowohl Heidegger als auch Wittgenstein versuchen die transzendentalphilosophische Ausgangsfrage nach den Ermöglichungsbedingungen für Erfahrung zu beantworten, indem sie eine in der traditionellen Metaphysik vernachlässigte Dimension zur Geltung bringen, sei es das in der Weltlichtung sich ereignende „Sein", seien es die regulierten Funktionen des alltäglich praktizierten „Sprachspiels"[20]. Unser logico-ästhetischer Beitrag zu einer aktualisierenden Modifikation der Transzendentalphilosophie[21] wird sich daher auf die Reflexion und In-Beziehung-Setzung zentraler Gedanken der ideologiekritischen und der sprachanalytischen Position beschränken.

I. Adornos „Negative Dialektik" als ideologiekritische Modifizierung der Transzendentalphilosophie (das „historische Apriori")

Ohne Frage rechnet die *Ideologiekritik* zu den wichtigsten kritischen Reflexionsleistungen der Philosophie des 19. und des 20. Jahrhunderts, die uns heute zu einer revidierten Sichtweise der im 18. Jahrhundert durch die Transzendentalphilosophie begründeten *Erkenntniskritik* nötigen. Streng genommen muß man aber die von Kant erschlossene Analyse der Möglichkeiten und Grenzen unserer Erkenntnis selber schon als eine Form metakritischer Reflexionsleistung in bezug auf eine vor ihr bereits bestehende spezifisch kritische Funktion des Denkens begreifen, deren Urheber Descartes war. Descartes praktizierte Philosophie insofern zum ersten Mal als Kritik in einem genuin neuzeitlichen Sinn, als er sich kritisch zur älteren Bestimmung der Philosophie als Ontologie verhielt. Er tat dies, indem er die Ontologie einer gründlichen Problematisierung und zugleich auch einer Erweiterung unterzog: Die Philosophie sollte ihre Fragestellung nicht mehr durch die direkte Thematisierung von Gegenständen entwickeln, sondern nur noch in einer gleichzeitigen Reflexion darauf, in welcher Weise diese Gegenstände unserem Denken zugänglich sind. Indem also die Reflexion auf das Bewußtsein zur Voraussetzung für

[20] Da ich dies hier nicht im einzelnen zeigen kann, verweise ich auf die Arbeiten *K. O. Apels: ders.*, Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik, sowie *ders.*, Heideggers philosophische Radikalisierung der „Hermeneutik" und die Frage nach dem „Sinnkriterium" der Sprache, beide in: *ders.*, Transformation der Philosophie Bd. 1, Frankfurt 1976, 225 ff. u. 276 ff.

[21] Obgleich Wittgenstein in seiner Spätphilosophie allen transzendentalphilosophischen Erklärungsversuchen eine Absage zu erteilen scheint, indem er nicht danach fragt, wie Wissen *möglich* ist, sondern nur danach, wie es sich *manifestiert* (vgl. *Wittgenstein*, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt 1980, I, § 1, 150, 181), so wird doch zu zeigen sein, daß er seinen Anspruch, die Transzendentalphilosophie abzulösen, an die Stelle der Bedingungen der Möglichkeit von Erscheinungen deren einfache Möglichkeit im Sinne ihrer möglichen Funktionen in Sprachspielen zu setzen, für die allein grammatische Übersichtlichkeit erforderlich sei, nicht wirklich einlösen kann, vgl. unten, Absatz II.

einen weiteren Gebrauch der Ontologie erklärt wurde, verschob sich auch die Frage nach den Gegenständen als solchen zugunsten der Frage nach ihrer Gegebenheitsweise[22]. In dieser Perspektive stellt die transzendentalphilosophische „Wende" schon eine zweite Phase der Reflexion auf dem Weg einer kritischen Revision der natürlichen Ontologie dar, die in einem metakritischen Verhältnis zum ersten erkenntniskritischen Schritt Descartes steht. Denn sie radikalisiert die cartesianische Wende von der Ontologie zur Reflexion auf das Bewußtsein noch, indem sie die Frage, wie uns Gegenstände gegeben sind, nicht mehr nur als eine Frage unbezweifelbaren Wissens und innerer Gewißheit auffaßt, sondern auch noch als konstitutiv für den Gegenstandscharakter der Objekte auslegt: Die ontologische Untersuchung von Gegenständen wird reformuliert durch die Untersuchung der Möglichkeiten, diese Gegenstände zu erfahren. Damit ist das negative Resultat der Kantischen Metakritik an Descartes bezeichnet. Neben dieser destruktiven Komponente enthält sie aber auch eine positiv-konstruktive: Die Möglichkeiten der Erfahrung werden von ihr in der Struktur der menschlichen Vernunft selber verankert. Dies bedeutet, daß die Vernunft nicht nur die Funktionsverläufe des Erkennens festlegt, sondern zugleich als erstes Organ der Kritik dogmatischer Wissensanmaßungen auftritt. Kraft ihrer selbstreflexiv verfaßten Institutionalisierung vermag sie auch solche Irrtümer zu erkennen und im Prozeß bewußter Verarbeitung aufzulösen, die aus ihrer eigenen Tätigkeit hervorgegangen sind.

Erst vor dem Hintergrund des hier skizzierten Vorgangs einer kritischen Variation und Ergänzung ontologischer Grundstrukturen tritt die eigentliche philosophiegeschichtliche Bedeutung der neuzeitlichen Ideologiekritik deutlich hervor. Sie besteht wesentlich darin, den von Kant ausdefinierten Vernunftsinn einer erneuten Kritik auszusetzen: Für die einflußreichsten Ideologiekritiker der postkantischen Moderne bedeutet Kritik in ihrer radikalsten Ausformulierung nicht mehr nur ein vernünftiges Auflösen bewußt gemachter Täuschungen, sondern primär die Entlarvung der Täuschung, welche die Vernunft selber sei. Das Denken etwa von Marx, Freud, Lukács und Adorno spricht gegen die Vernunft den Verdacht aus, nichts weiter zu sein als eine intelligente Funktion der Erhaltung von Lebewesen und der instrumentellen Verfügung über Natur[23]. Und als solche muß man die ideologiekritische Position bereits als

[22] Vgl. dazu *E. Tugendhat*, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, Frankfurt ²1979, 60ff.

[23] Wenn Aufklärung wirklich nur „die radikal gewordene, mythische Angst" wäre (*M. Horkheimer* u. *Th. W. Adorno*, Dialektik der Aufklärung, Frankfurt ⁵1978, 18), „der Geist nichts als ein Element der Natur", „das Individuum nichts als ein biologisches Exemplar" und die Person ausschließlich „durch die Koordinierung im Dienst der Selbsterhaltung bestimmt" sein soll (*M. Horkheimer*, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, hrsg. v. A. Schmidt, Frankfurt 1967, 131), dann könnte Aufklärung nie das von Kant mit ihr verbundene Postulat einer Befreiung der Menschheit aus ihrer Unmündigkeit erfüllen. Deshalb er-

eine *dritte* Form der kritischen Reflexion auf das Bewußtsein, als eine Metakritik der Kantischen Metakritik an Descartes Kritik der traditionellen Ontologie verstehen[24]. In der Vergegenwärtigung dieses kritisch-referentiellen Funktionszusammenhangs wird man dann aber auch noch die ideologiekritische als die (bislang!) letzte der strukturell bedeutsamsten kritischen Reflexionsleistungen neuzeitlichen Philosophierens auf die ältere Ontologie und das für sie bestimmende natürliche (vorkritische) Weltverständnis rückbeziehen müssen. Die Annahme, daß sich überhaupt ein solcher Zusammenhang sinnvoll herstellen läßt, nimmt jedoch selber bereits ein grundlegendes Theorem der Ideologiekritik in Anspruch. Dies sei nun am Beispiel des Denkens von Th. W. Adorno gezeigt.

Zunächst begreift Adorno Philosophie wie Kant wesentlich als Kritik, die systematisch verfaßt ist. Indem er davon spricht, daß „wenig übertreibt, wer den neuzeitlichen Begriff der Vernunft mit Kritik gleichsetzt"[25], unterzieht er aber den transzendentalphilosophischen Grundansatz zugleich einer hermeneutischen Umformung: Er stellt ihn in einen geschichtlichen Bezugsrahmen, der ihm dazu verhilft, auf der Grundlage des Kantischen Modells einer sich selbst kritisierenden Vernunft ein Verfahren kritischer Auseinandersetzung mit der Tradition zu praktizieren. Zu einer programmatischen Ausformulierung gelangt diese auf ein Verstehen historischer Zusammenhänge zielende Verfahrensweise einzig in der *Negativen Dialektik,* während sie in den vielen materialen Arbeiten zumeist kommentarlos angewandt wird. Dort hingegen wird sie explizit als eine quasi-transzendentale Methode kritischer Traditionsaneignung gekennzeichnet: „Wenngleich Widerspiel des transzendentalen Moments, ist das traditionale quasi-transzendental, nicht die punktuelle Subjektivität, sondern das eigentlich Konstitutive, der laut Kant verborgene Mechanismus in der Tiefe der Seele. Unter den allzu engen Ausgangsfragen der Kritik der reinen Vernunft dürfte die nicht fehlen, wie Denken, das der Tradition sich entäußern muß, verwandelnd sie aufbewahren könne; nichts anderes ist geistige Erfahrung."[26]

---

scheint es auch nur konsequent, wenn sich Adorno in seinen späten Texten zunehmend auf die Abhängigkeit seiner Form dritter Reflektiertheit von der zweiten Reflexionsphase bei Kant besinnt, vgl. vor allem die Aufsätze „Kritik" (in: *Adorno,* Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft, Frankfurt 1971), „Marginalien zu Theorie und Praxis" und „Zu Subjekt und Objekt" (beide in: *Adorno,* Stichworte. Kritische Modelle 2, Frankfurt 1969).

[24] Siehe dazu *U. Müller,* Erkenntniskritik und negative Metaphysik bei Adorno. Eine Philosophie der dritten Reflektiertheit, Frankfurt 1988, insbes. Kap. 3.

[25] *Adorno,* Kritik 11.

[26] *Adorno,* Negative Dialektik, Frankfurt [4]1973, 64. Ausgehend von dieser methodologisch zentralen Stelle geht es mir wesentlich darum, Adornos Philosophie als historisierende Fortführung des von Kant eingeschlagenen „kritischen Wegs" zu begreifen. Von einem orthodoxen Standpunkt aus muß der hermeneutische Anverwandlungsversuch Adornos natürlich einer radikalen Kritik zum Opfer fallen, vgl. *C. Braun,* Kritische Theorie versus Kritizismus, Berlin 1983 (KantSt E 115). Braun läßt aber den m. E. entscheidenden Sachverhalt außer acht, daß sich Adornos Denken als Theorie kritischen Verstehens konstituiert, die

Eine solche Transformation des transzendentalen Gedankens, die sich nicht mehr allein auf das Theorem der Apperzeptionseinheit, Kants ahistorisch gedachte „punktuelle Subjektivität", verlassen will, muß sich natürlich fragen lassen, worin das Kriterium besteht, durch welches einsichtig gemacht werden könnte, ob ein Gedanke richtig an die Tradition vorangegangener Fragestellungen und Problemlösungsversuche angeschlossen worden ist oder ob er traditionelles Gedankengut in falscher oder unangemessener Weise fortführt. Wer auf transzendentale Garantien jeder Art verzichten will, aber mit einer geschichtsphilosophischen Theorie weiterhin unbedingt kritisch agieren und zugleich die relativistischen Konsequenzen des Historismus vermeiden will, wird Auskunft darüber erteilen müssen, was die Bemessungsgrundlage für den kritischen Gehalt geschichtlichen Denkens sein soll. Denn von der Voraussetzung, daß jedem Gedanken zumindest eine geschichtliche Dimension unabweisbar eigen ist, geht Adorno fraglos aus. Der Glaube an die Zeitlosigkeit irgendwelcher Theoreme, und seien es die der Logik, übersieht, „daß Tradition der Erkenntnis selbst immanent ist als das vermittelnde Moment ihrer Gegenstände. Erkenntnis verformt diese, sobald sie kraft stillstellender Objektivierung damit tabula rasa macht. Sie hat an sich, noch in ihrer dem Gehalt gegenüber verselbständigten Form, teil an Tradition als unbewußte Erinnerung; keine Frage könnte nur gefragt werden, in der Wissen vom Vergangenen nicht aufbewahrt wäre und weiterdrängte."[27]

Diese faktisch in jedem Denkprodukt auffindbare Historizität stellt aber nur eine nicht hintergehbare Voraussetzung dar, der eine kritische Traditionsanverwandlung notwendig Rechnung tragen muß. Wie dies zu geschehen hat und welche Bedingungen also noch erfüllt sein müssen, um die Überlieferung wirklich kritisch fortsetzen zu können, darüber wird hier noch gar nichts ausgesagt. Die Forderung nach einer solchen kriterialen Präzisierung jenes quasi-transzendentalen Moments kritischer Unbedingtheit, auf dem Adorno ausdrücklich besteht, wird zumal dann besonders dringlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß es von der Beantwortung dieser Frage abhängt, ob die beiden Grundauffassungen philosophischen Denkens, innerhalb derer sich Adornos kritische Theorie von Beginn an manifestiert hat, zu einem in sich konsistenten Philosophiebegriff integriert werden können. Es sind dies einmal das Verständnis von Philosophie als Kritik und zum anderen das von Philosophie als Geschichtstheorie. Beide Verständnisweisen sind für die Gesamtanlage seines Denkens zentral, wenngleich der zweiten im Anfangsstadium mehr Gewicht eingeräumt wird, während die erste in der

analog zu Kant von einer systematisch verfaßten Kritik Gebrauch macht, vgl. dazu die kritische Besprechung von *H. Hermann* in: KantSt 76 (1985), 114ff.

[27] *Adorno*, Negative Dialektik 63.

Spätphase dominiert. Schließlich sind aber beide Auffassungen, Adorno zufolge, unabhängig voneinander nicht zu denken: Wenn auch Kritik das, was statt dessen sein soll, nicht positiv benennen kann, so bedarf sie doch irgendeiner Art von Verbindlichkeit, um wohlbegründet und überzeugend zu sein. Und eine solche Fundierung bezieht die Kritik eben durch die verbindliche Sprache der Tradition. Dies bedeutet, daß sie nicht ausschließlich analytisch argumentiert, sondern ihre Aussagen mit Bezug auf einen philosophischen und historischen Überlieferungszusammenhang formuliert, dem sie sich verbunden fühlt. Aus dessen Rekonstruktion heraus erwirbt die Theorie zwar noch nicht die Maßstäbe und Dimensionen der Kritik[28]. Doch immerhin verschafft sie ihr eine durch den Prozeß der Tradition gestiftete materiale Stütze, durch welche jene an Plausibilität gewinnt. Andererseits kann aber auch die Tradition nicht ohne die Kritik bestehen. Denn Kritik bezeichnet wesentlich den Prozeß einer selektiven Aneignung und einer differenzierten Beurteilung der Tradition; sie verhindert, daß der Überlieferungszusammenhang zur einzigen und somit übermächtigen Appellationsinstanz wird, der die Theorie sich bedingungslos unterzuordnen hätte. Kritik und Tradition werden demnach von Adorno in einer Weise aufeinander bezogen, in der zum einen Kritik als Prüfungsverfahren fungiert, welches einer Weiterüberlieferung traditioneller Dogmen Einhalt gebieten soll, und in der zum anderen Tradition der Kritik überhaupt erst eine materiale Angriffsfläche offeriert, die gewährleistet, daß sie sich nicht in Tautologien und analytischen Urteilen erschöpft.

Es sieht also so aus, als wolle Adorno durch die Ineinssetzung der Momente von „Entäußerung" und „Aufbewahrung" der Tradition, von kritischer Distanz zur Überlieferung und deren transformierender Weiterführung an das ursprünglich Kantische Philosophieverständnis im Sinne eines wechselseitigen Fundierungszusammenhangs von Kritik und Systematizität anknüpfen. Seinem eigenen Philosophiebegriff wiederum systematisch folgend verwandelt er darin das transzendentalphilosophische Ausgangstheorem der Untrennbarkeit von Kritik und System in die Gedankenfigur eines reziproken Aufeinander-Angewiesenseins von Kritik und Tradition, reformuliert also den Gedanken eines Systems der Vernunft durch den einer Geschichte der Vernunft[29]. Doch auch aus dieser Neuformulierung der Kantischen Problemstellung wird noch nicht er-

[28] Anders als *Gamm* glaube ich nicht, daß sich Maß und Begriff des Adornoschen Kritikverständnisses bereits aus einer Rekonstruktion des geschichtlichen und philosophischen Überlieferungszusammenhangs zureichend extrapolieren lassen. Dazu bedarf es m.E. erst einer sprachmethodologischen Präzisierung, für die uns Wittgensteins Spätphilosophie die Mittel liefern kann, vgl. *ders.*, Sur-realität und Vernunft. Zum Verhältnis von System und Kritik bei Th. W. Adorno, in: ders., (Hrsg.), Angesichts objektiver Verblendung 142 (s. Anm. 16).

[29] Vgl. Anm. 14.

sichtlich, wie die kriteriale Frage eigentlich beantwortet werden könnte. Allerdings wissen wir jetzt bereits, wo wir einen solchen Prüfstein zu suchen haben: Adorno lokalisiert ihn nicht mehr in der transzendentalen Sphäre des Vernunftsystems, sondern verlegt ihn in die quasitranszendentale Dimension des Traditionalen. Die Art des Verhältnisses von Überlieferungszusammenhang und Kritik wird also jenes systematische Moment liefern müssen, durch welches die Kritik erst ihre ausweisbare Verbindlichkeit erhält, die sie noch von bloßer Plausibilität unterscheidet. Einen Hinweis auf die mögliche Lösung des Problems gibt uns Adorno, wenn er mit Bezug auf die kritischen Denker der Philosophiegeschichte erklärt: „Sie [die Kritik, U. M.] dokumentierte keinen nach Geschmack einzunehmenden Standpunkt, sondern lebte im triftigen Argument. Jene Denker hatten in Kritik die eigene Wahrheit. Sie allein als die Einheit des Problems und der Argumente ... hat gestiftet, was als produktive Einheit der Geschichte der Philosophie gelten mag."[30] „Die Einheit des Problems und der Argumente", verstanden als „produktive Einheit der Geschichte der Philosophie" müßte der Theorie demnach als Richtschnur für ihr Verhalten gegenüber der Tradition dienen. Doch wer entscheidet eigentlich darüber, welches Argument „triftig" ist, welcher Gedanke die Überlieferung „produktiv" fortsetzt und welcher nur autoritätsgläubig oder inadäquat, weil verzerrt? Noch grundsätzlicher: Gibt es überhaupt einen Diskurszusammenhang *der* Philosophiegeschichte? Der Historismus, den Nietzsche sogar als Willen zur Macht erfahren hatte, sollte uns zurecht gegen jede Art universalhistorischer Prämissen skeptisch gemacht haben. Ebenso müßte man Adorno doch auch als Hegel-Kritiker beim Wort nehmen und seine Philosophie von den in ihr auffindbaren Implikationen einer totalisierenden Geschichtsdeutung Lukács'scher Prägung[31] befreien, gegen die der kritische Theoretiker ja selber ständig polemisiert[32]. Auf der anderen Seite wiederum kann man sich eine nicht nur analytisch, sondern auch historisch argumentierende Kritik, die wirklich verbindlich sein soll, nicht ohne den relativ geschlossenen Beziehungsrahmen etwa eines Text- oder Diskurszusammenhangs vorstellen, innerhalb dessen sie mit Bezug auf die Sinnstruktur eines in sich zusammenhängenden Ganzen Widersprüche und Inkonsistenzen innerhalb einer solchen Sinneinheit aufdeckt. Gäbe es keinen derartigen Kontext, der durch ein Netzwerk von Begriffen konstituiert wird, welche innerhalb des betrachteten Gesamtzusammenhangs eine relative Bedeutungskonstanz aufweisen, so wäre nicht zu sehen, woher eine historisch

[30] *Adorno*, Wozu noch Philosophie? in: *ders.*, Eingriffe. Neun kritische Modelle, Frankfurt ⁸1974, 15.

[31] Darin besteht die unkritische Komponente der kritischen Theorie Adornos, repräsentiert durch Äußerungen wie, Dialektik sei „die Ontologie des falschen Zustandes" bzw. der „Abdruck des universalen Verblendungszusammenhangs", Negative Dialektik 22 u. 397.

[32] Besonders prägnant in der Negativen Dialektik 317 ff.

konkret begründete Kritik ihre Legitimationsbasis beziehen sollte. Ohne ein durchgängig statisches Moment in der Dynamik historischen Bedeutungswandels müßte auch jenes letzte Moment kritischer Unbedingtheit, das Adorno aus gutem Grund bewahren will, preisgegeben werden. Will man diese Konsequenz vermeiden und dabei nicht wieder den Verdacht dogmatischer Voraussetzungen auf sich lenken, so kommt es ganz entscheidend darauf an, die jeweiligen Erklärungseinheiten zu begrenzen.

Auf der Suche nach einer solchen Theorie des Verstehens begrenzter historischer Einheiten läßt sich nun aber zumindest das Modell für ein entsprechendes Konzept kritischer Hermeneutik auch aus Adornos eigener Denkpraxis extrapolieren. Geschehen soll dies durch eine Würdigung der unorthodoxen Kant-Interpretation des kritischen Theoretikers, von der wir oben bereits indirekt Gebrauch gemacht haben, indem wir die Stellung seines Denkens zur Tradition als Metakritik der Kantischen Vernunftkritik und, sofern diese selbst bereits eine Metakritik der cartesianischen Ontologiekritik darstellt, auch als dritte kritische Reflexionsphase neuzeitlichen Philosophierens charakterisierten. Adorno begreift die Transzendentalphilosophie nämlich keineswegs als revolutionäres Ereignis im Sinne einer radikalen Destruktion der ontologischen Tradition. Seine Analysen arbeiten vielmehr darauf hin, ihre interne Strukturformation noch als durchgängig abhängig von der älteren Ontologie zu erweisen. Ausgehend von der unermeßlichen Wichtigkeit, die Kant dem Problem der Dinge als solcher zusprach, versucht er zu zeigen, daß ein ontologisches Objektivitätsverständnis noch die historische Vorbedingung für die Ausbildung des von Kant primär vertretenen geltungstheoretischen Begriffs von Objektivität darstellt. Gegen die geradlinig-konsequenten Versuche des nachkantischen Idealismus einerseits, des Neukantianismus andererseits, Objektivität vollständig auf die konstituierenden Schöpfungsleistungen der transzendentalen Subjektivität zurückzuführen und folglich die Annahme einer „unbekannten Ursache der Erscheinungen" zu vermeiden, akzentuiert Adorno gerade diejenigen Momente in Kants Philosophie, die sich zur Konzeption eines einstimmigen Idealismus gegenläufig verhalten. So richtet er sein Hauptinteresse auf die von Kant durchgängig anerkannte Existenz einer Welt an sich seiender Objekte, die jeglichem subjektiven Erkennen noch vorausliegt, und reformuliert diese objektive Sphäre schließlich durch sein eigenes zentrales erkenntnistheoretisches Theorem der „Objektvorrangigkeit"[33]. Gegen Kants Konstruktion einer nicht auf Subjektivität reduzierbaren ontischen Dimension wendet Adorno wiederum ein, daß sie auf den nur formalen Bereich eingeschränkt geblieben sei, da sie die Bestimmtheit der Objekte an sich nicht anerkenne. In dieser Situation rekurriert er auf Hegels Kri-

[33] Ebd. 184ff.

tik des Dualismus von Form und Inhalt des Erkennens, die es ihm ermöglicht, für die Theorie ein Moment von an sich bestimmter Natur zurückzugewinnen. In der Hegelschen Version wiederum ist dieser Gedanke eines irreduziblen Seins für Adorno deshalb nicht akzeptabel, weil die konkrete Gestalt individuell bestimmter Einzeldinge schließlich in der absoluten Subjektivität wenn nicht ausgelöscht, so doch idealistisch verzerrt werde.

Diese flüchtige Skizzierung seiner Kant-Auslegung läßt bereits in Umrissen ein Strukturmodell dessen erkennen, was Adorno mit dem Ausdruck einer „produktiven Einheit der Geschichte der Philosophie" sinnvollerweise gemeint haben könnte. Mit Bezug auf den soeben beschriebenen Anwendungsfall, für den die entsprechende Theorie noch gesucht werden muß, kann man die kriterial entscheidende Charakterisierung „produktiv" nun wie folgt präzisieren: „Produktiv" ist die hier thematisierte philosophiegeschichtliche Einheit, welche durch das ausgewählte Problem der Dinge an sich bei Kant konstituiert wird, in einer zweifachen Hinsicht: zum einen dadurch, daß es die Struktur des Problems und die Art seiner Behandlung erlauben, historisch nachfolgende Neuformulierungen und Lösungsversuche derart an die zugrunde gelegte Fragestellung anzuschließen, daß ihr logisches Bezogensein auf die gemeinsame Ausgangsfrage deutlich erkennbar ist, zum anderen dadurch, daß das thematisierte Grundproblem in seiner Herkunftsgeschichte so rekonstruierbar ist, daß es unter jeweils neuen Gesichtspunkten erscheint. Es reicht allerdings noch nicht aus, etwa Fichtes Leugnung der Relevanz des Ding-an-sich-Problems und ihre Hegelsche Transferierung in eine vollständig durch Geist bestimmte Natur als in sich verständliche Antworten auf die Ausgangsfrage zu bewerten. Die Lösungsvorschläge müssen ebenso daraufhin beurteilt werden, in welchem Maße sie für Anschlußlösungen offen sind, wobei differenzierte Verwandlung und nicht radikale, wenngleich vom Denksystem her motivierte Destruktion das formale Kriterium liefert. Die Weiterführung des Problems bzw. seine genetische Rekonstruktion kann als produktive Geschichtsschreibung nur dann auch noch kritisch sein, wenn sie die Identität ihres Gegenstandes, in diesem Fall die der Frage nach einem irreduziblen Sein, aufrechterhält. Verabschiedet sie dagegen die Frage selbst oder ersetzt sie sie durch eine andere, so könnte die Kritik keine differenzierten Urteile mehr über diesen Gegenstand fällen, und der Prozeß kritischer Auseinandersetzung wäre beendet; oder aber die Kritik träte in einen neuen Diskurszusammenhang ein, der ein anderes Thema zum Gegenstand hat. In diesem Fall wäre die Produktivität fortführenden Denkens unterbrochen, und sie müßte sich an einem anderen Gegenstand, der Einheit im historischen Wandel, erneut entfalten.

Kurz gesagt: Adornos kritisch-produktive Reflexionen über Kant haben zur Voraussetzung die relative Einheit ihres Gegenstandes als der

Frage nach einem objektiven, nicht in Subjektivität auflösbaren Sein[34]. Ihre geschichtsphilosophisch kreative Leistung besteht darin, daß sie diese Frage in ihrer Struktur, ausgehend von Kant, nicht nur über dessen cartesianische Gedankenvorlage hinaus bis auf die natürliche Ontologie als ihrem Ursprungsterrain zurückbeziehen, sondern sie ebenso mittels eines Hegelschen Theorems bis zur eigenen Position weiterentwickeln, die sich dann in Gestalt einer „negativen" Dialektik als eine alternative Fortführung Kants gegenüber Hegels spekulativer Logik versteht. Ihre kritisch-unterscheidende Leistung hingegen besteht darin, daß sie verschiedenste historische Theorieansätze partiell und querschnittartig zu bündeln vermögen, indem sie sie daraufhin befragen, was sie jeweils entscheidend Neues zu der aufgeworfenen Frage zu sagen haben. Möglich ist dies aber nur, wenn die differenten Denksysteme der Tradition selber nicht als in sich vollkommen kohärente und geschlossene Sinnzusammenhänge betrachtet werden. Denn nicht sie, sondern der thematisierte Gegenstand stiftet den Strukturzusammenhang der produktiv entfalteten Geschichte. Daher ist es auch methodologisch erforderlich, bei den Widersprüchen und Inkonsistenzen innerhalb der thematisierten Untersuchungsfelder einzusetzen: Erst die systematischen Unstimmigkeiten nötigen eigentlich zu ihrer historischen Erklärung, die mittels eines Vergleichs mit anderen, strukturkongruenten Sinnzusammenhängen erfolgen kann. (Geschlossen und konsistent erscheinende Sinneinheiten neigen wir eher unbefragt zu akzeptieren.). Erst das Ansetzen bei den Konflikten ermöglicht so die Herstellung historischer, aus Theorieelementen verschiedenster Denkansätze komponierter Einheiten, die sich von den Einheiten unhistorisch aufgebauter Denksysteme wesentlich unterscheiden[35].

Daraus wird nun auch klar, in welcher Weise Adorno überhaupt nur sinnvoll behaupten kann, Kants transzendentalen Gedanken eines Systems der Vernunft durch das quasi-transzendentale Motiv des Traditionalen zu ersetzen; wodurch der Unbedingtheitsanspruch der Kritik eingelöst werden kann. Möglich scheint dies allein durch den Gedanken einer jeweils begrenzt systematisch organisierten Geschichte im Sinne einer „Einheit des Problems und seiner Argumente", die man mit Adorno auch als „produktive Einheit der Geschichte der Philosophie" charakterisieren kann. Allerdings wird man der quasi-hegelianischen Suggestion

[34] Die Frage nach einem irreduziblen Sein hat *K. H. Haag* als Grundfrage einer negativen Metaphysik herausgestellt, vgl. *ders.*, Der Fortschritt in der Philosophie, Frankfurt 1983, vor allem Kap. IV, 67ff.

[35] Der Einsatz bei Widersprüchen und Relationen der Nichtentsprechung folgt der Bedeutung negatorischer Verfahren in der kritischen Hermeneutiktheorie: Die negativistische Methode, die Kierkegaard wohl zuerst in der Philosophie verwendete, geht aus von „Negativitäten" des Nichtverstehens bzw. Ablehnens, um von ihnen her auf ein Positives zu schließen, siehe dazu *U. Müller*, Objektivität und subjektive Allgemeinheit. Über Natur und Grenzen ethischer Lebensverhältnisse mit Rücksicht auf Kierkegaard, in: ZPhF 41/4 (1987).

Adornos, es gebe eine und nur eine solche Einheit, eine deutliche Absage erteilen müssen. Denn es gibt derer möglicherweise unendlich viele, und zwar genauso viele, wie die Kritik sie in ihren Untersuchungsfeldern bei Erfüllung der paradigmatisch an Adornos Kant-Interpretation aufgewiesenen Anforderungen aufzuspüren vermag. Das formale Kriterium für jede solche historische Ganzheit kann jetzt in Ergänzung des Adornoschen Ansatzes als die unterstellte Einheit ihres Gegenstandes angegeben werden, im Sinne eines Problemzusammenhangs, einschließlich der mit ihm verbundenen und verbindbaren Argumente. Wichtig dabei ist, daß immer wir, die Untersuchenden, es sind, die einen problem- und argumentbezogenen Zusammenhang herstellen und nicht, jedenfalls nicht ausschließlich, die Philosophiegeschichte selber. Dies betonen heißt jedoch keineswegs, einer Willkür-Interpretation den Weg zu ebnen. Möglich ist die Rekonstruktion philosophiegeschichtlicher Einheiten nämlich nur vor dem Hintergrund der Frage nach philosophieimmanenten Geschichtskriterien, wie Aufklärung, Neuzeit, Moderne, Fortschritt etc., die inzwischen zu Strukturbegriffen philosophischer Erfahrung geworden sind, sofern sie auf die in den verschiedenen Philosophien, philosophischen Schulen und Traditionen anzutreffende Historizität verweisen. Sie lassen also auch eine philosophische Strukturkongruenz differenter, historisch gesehen: strukturinkongruenter Philosopheme erkennen[36]. Mit diesem spätestens von der Jahrhundertwende an begonnenen Prozeß einer allmählichen Historisierung der Philosophie, die dadurch eine universalistische Qualität erhielt, identifiziert sich Adorno ausdrücklich, indem er etwa hervorhebt, daß der neuzeitliche Vernunftbegriff mit einem Begriff von Kritik konvergiere, welcher das definiens aller Demokratie sei[37]. Nicht mehr qua Abdichtung gegen die Geschichte, sondern gerade kraft ihrer Historisierung werden philosophische Wahrheiten verläßlich.

Ein Mangel der bisherigen Überlegungen scheint noch darin zu liegen, daß der vorläufig gewonnene Maßstab für einen kritisch-produktiven Traditionsbezug anhand eines philosophiehistorischen Modells erstellt wurde, dessen Interpretationsrahmen durch einen überlieferten Kanon von Texten vorgegeben ist. Inwieweit dieses Modell nun auch auf einen realgeschichtlichen Überlieferungszusammenhang applizierbar ist, dürfte davon abhängen, ob sich die menschliche Naturgeschichte in einer Weise textualisieren läßt, die es ermöglicht, sie einerseits in statu na-

[36] Erst die Applikation von Historizitätskriterien, die ihrerseits nur aus den Gegenständen und Materialien der historischen Prozesse ableitbar sind, gestattet es, philosophische Hermeneutik als Forschung und nicht nur als Konstruktion bzw. strukturale Organisation der Philosophiegeschichte durch den Hermeneutiker zu betreiben. Wird die Gegenstandsfrage jedoch ausgeklammert, wie es etwa bei den Narrativisten Danto und Baumgartner geschieht, so verliert die Hermeneutik nicht nur ihren Forschungscharakter, sondern mit diesem auch ihre Objektivierbarkeit. Vgl. dazu die Narrativismus-Kritik von *H. Nagl-Docekal* in: *dies.*, Die Objektivität der Geschichtswissenschaft, Wien/München 1982, 202ff.

[37] *Adorno*, Kritik 10f.

scendi (produktiv) und andererseits in begrenzten Einheiten (kritisch) zu deuten. Ein entsprechender Modellentwurf läßt sich aber deshalb nur schwer aus Adornos Texten ableiten, weil sie größtenteils von der in der *Dialektik der Aufklärung* begründeten geschichtsphilosophischen Perspektive geleitet sind, in der Fortschritts- und Zerfallsgeschichte zu einem und nur einem spekulativdialektischen Evolutionskonzept mit einer quasi-teleologisch orientierten Logik verbunden werden: Wenn Geschichte nach einem simplifizierten wesenslogischen Muster ausschließlich als stetige Wiederkehr mythischer Zwänge gedacht wird und Aufklärung folglich nichts anderes als gewaltsame Verfügung über die Natur von Menschen und Dingen bedeuten soll, so ist nicht zu sehen, wie der von uns im Anschluß an Adornos Kant-Auslegung entwickelte Standard kritischer Traditionsaneignung auch in naturgeschichtlichen Zusammenhängen zur Anwendung gelangen könnte. Denn jede Art von holistischer[38] Geschichtsdeutung ist mit den kritischen Intentionen dieses Erklärungsmodells unvereinbar. Da aber dessen erkenntnistheoretisches Ziel, die historische Erklärung von in der Geschichte auftretenden Kontingenzen und Konflikten, durchaus mit den Tendenzen der Philosophie Adornos und einer spezifisch modernen Weltinterpretation schlechthin übereinstimmen, haben wir in diesem Punkt mit Adorno gegen Adorno nach einer anderen philosophischen Grundlage für die historisch-kritische Interpretation von Welt zu suchen. In ihr wird an die Stelle der Geschichtsphilosophie eine Philosophie der Geschichten treten müssen. Und es soll nun gezeigt werden, inwiefern Ludwig Wittgensteins Spätphilosophie ein Paradigma dieser Option repräsentiert.

II. Wittgensteins „Philosophische Untersuchungen" als sprachkritische Erweiterung der Kantischen Erkenntniskritik (das „faktische Apriori")

Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen* präsentieren sich dem Leser als phänomenologische Deskriptionen des natürlichen menschlichen Sprachgebrauchs. Unser Sprechen wird in verschiedensten Lebenssituationen aus wechselnden Perspektiven beleuchtet und in seiner Funktionsweise analysiert. Dieser unermüdliche Versuch, die Realitäten des „gewöhnlichen Lebens" und des „alltäglichen Denkens"[39] in geduldiger Detailarbeit zu beschreiben, kann als stetiges Bemühen um eine Restituierung des natürlichen Weltverständnisses aufgefaßt werden. Dabei

[38] *W. Kuhlmann* legt ein transzendentalphilosophisches Argument gegen den Holismus dar, *ders.*, Tod des Subjekts?, in: Herta Nagl-Docekal u. Helmuth Vetter (Hrsg.), Tod des Subjekts? Wien/München 1987, 161 f. Allerdings müßte ich die These vom Holismus bei Adorno wohl differenzieren: Wie *Herta Nagl* ausführt, tritt der universalhistorische Fortschrittsbegriff bei Horkheimer und Adorno in fünf verschiedenen Bedeutungen auf, *dies.*, Was bleibt vom Fortschrittsbegriff? Die „Dialektik der Aufklärung" als Geschichtsphilosophie, in: Semiotische Berichte 1, 2/1988 (gemeinsame Edition mit: Doxa. Philosophical Studies 14, 1988).

[39] *Wittgenstein*, Philosophische Untersuchungen § 105, 106.

geht es Wittgenstein jedoch in keiner Weise um die Rückkehr zu einer naiven, unreflektiert verwendeten Ontologie. Seine Analysen des alltäglichen Sprachgebrauchs zielen vielmehr auf die Freilegung derjenigen Bedingungen, deren Erfüllung die Voraussetzung auch noch der kompliziertesten Formen menschlichen Denkens und Handelns darstellt. Er interessiert sich für das, was immer schon geschieht, wenn wir in irgendeiner Weise Sprache verwenden. Insofern handelt es sich um die Untersuchung der Momente von Unbedingtheit, denen unser Sprechen unabweisbar unterliegt. Die Analyse eines solchen faktischen Apriori unterscheidet sich allerdings dadurch von derjenigen Kants, daß es ihr nicht auf die Ausformulierung notwendiger und allgemeingültiger Prinzipien ankommt, sondern auf die Entdeckung nicht hintergehbarer Voraussetzungen, einer immer schon zu präsupponierenden Verständigungsstruktur, sofern diese sich gerade nicht als ein Verallgemeinerbares, sondern als Besonderes und Kontingentes im jeweiligen Sprachgebrauch manifestieren[40]. Daher läßt sich Wittgensteins späte Sprachtheorie durchaus als eine sprachphilosophische Ergänzung der Kantischen Erkenntniskritik begreifen: Indem sie nach den unumgänglichen Ermöglichungsbedingungen sinnvoller Sprachverwendung fahndet, sucht sie dem Sprechen seine natürlichen Grenzen aufzuzeigen, die es nicht ohne weiteres transzendieren darf, wenn es von anderen verstanden werden soll. Darin folgt sie dem Kritikverständnis Kants, der dem Denken dadurch Grenzen setzte, daß er es an eine Reihe von Verlaufsfunktionen band, in denen sich philosophisches Erkennen bewegen muß, wenn es seine Ergebnisse noch allgemeingültig soll rechtfertigen können. Während Kant die Rahmenbedingungen ausweisbaren Denkens aus einer Strukturanalyse der menschlichen Vernunft selber heraus gewann, um so ein unkontrolliertes „Ausschweifen in intelligible Welten" zu verhindern, zeigt sich Wittgensteins durchgängig kritische Denkbewegung darin, analog zu denkende „metaphysische Sprachverwirrungen" durch den Rekurs auf die umgangssprachliche Verwendung der Wörter auszuräumen. Jede philosophische Bedeutungsfestsetzung, die einen Absolutheitsanspruch erhebt, wird destruiert durch eine Rückverweisung der betreffenden Ausdrucksformen an ihre alltägliche Verwendung in konkreten Lebenssituationen. In ihnen sind zwar strikte Begriffsdefinitionen, wenngleich nicht üblich, so doch auch möglich; aber in bezug auf die tatsächliche Sprachpraxis erklären sie eben nichts. Dementsprechend versteht Wittgenstein Philosophie als einen stetigen „Kampf gegen die Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel der Sprache."[41]

In Ansehung ihrer kritisch-destruktiven Ausgangsstellung ergibt sich nun eine Parallele zwischen Wittgensteins sinnkritischer und Adornos

[40] Vgl. Anm. 21.
[41] *Wittgenstein*, Philosophische Untersuchungen § 109.

ideologiekritischer Transformation der Transzendentalphilosophie: Der sprachlogische Ansatz nimmt seinen Ausgang von philosophischen Problemen, die dann entstehen, wenn man bestimmte Wörter in Zusammenhängen verwendet, für die sie nach Maßgabe der natürlichen Sprachen nicht geeignet sind; wenn man Begriffsformen aus lebenspraktisch relevanten Situationen derart herauslöst, daß sie gar nicht oder nur noch schwer verständlich sind. Die Kritik solcher zwanghaft oder unangemessen erscheinender Ausdrucksweisen bezieht ihre Legitimationsbasis somit aus dem jeweils relativ geschlossenen Kontext einer natürlichen Praxis oder, wie Wittgenstein sagt, einer „Lebensform"[42]. Zwar überlappen und durchkreuzen sich differente Lebensformen und die in sie involvierten Sprachgewohnheiten vielfältig; doch der Zusammenhang einer bestimmten Sprachpraxis, gestiftet durch die regulierten Weisen ihrer Organisation, die ihren besonderen „Witz" ausmachen, reicht meistens schon aus, um zu entscheiden, ob ein in ihr benutzter Ausdruck die ihm zugemutete Leistung auch erfüllen kann oder ob er in ihr als Fremdkörper auftritt, dessen Bedeutung nicht einsehbar ist. Nach Wittgenstein kann einem Wort letztlich nur dann ein nachvollziehbarer Sinn zukommen, wenn es mit Rücksicht auf seine natürliche Funktion eingesetzt wird, unbeschadet aller möglichen Abweichungen vom Normalgebrauch. Auf einer sprachpragmatischen Ebene sehen wir uns hier also vor dasselbe Problem gestellt, das wir schon für Adornos Geschichtsphilosophie als zentral erkannt hatten: Wie ist eine kriterial begründbare Kritik im Kantischen Sinn einer Grenzsetzung von bestehenden Sprach- und Lebensformen bzw. von überlieferten Ereignissen und Strukturen der Philosophiegeschichte möglich? Oder: Welche Instanz entscheidet darüber, ob eine sinnvolle und nachvollziehbare Sprechhandlung vorliegt bzw. ob eine Theorie die Überlieferung adäquat, d. h. kritisch-produktiv fortführt?

Analog zu Adornos Anforderung an eine philosophiehistorische Kritik, die Herstellung produktiver Einheiten von Problemen und Argumenten und dem für sie erstellten formalen Kriterium der hypothetisch rekonstruierten historischen Gegenstandseinheit lassen sich nun bei Wittgenstein als Anforderungen an die Sprachkritik die Rückverweisung der Ausdrücke in die natürliche Lebenswelt und d. h. konkret: die Bestimmung des richtigen Verhältnisses zwischen Sprachgebrauch, Lebensform und Handlungsweise benennen. Was hier „richtig" bedeutet, kann zu-

[42] Der Ausdruck „Lebensform" gehörte im Wien der zwanziger Jahre zum geistigen Inventar von Intellektuellen wie Loos, Kraus und Hofmannsthal, vgl. *A. Janik* u. *St. Toulmin*, Wittgensteins Wien, übers. v. R. Merkel, München 1984, 308 ff. Gleichwohl macht Wittgenstein von diesem Begriff einen originellen Gebrauch, insofern er durch ihn die Kantische Einsicht, daß objektive Erfahrung an die anthropologische Fähigkeit der Urteilsbildung gebunden sei, noch erweitert, indem er die Begrenzung solcher regelgeleiteten und symbolverwendeten Tätigkeiten durch kulturelle Handlungs- und Organisationsweisen markiert.

nächst nur sehr generell erläutert werden: Die Theorie hat auf den jeweiligen Zusammenhang zwischen geltendem Sprachgebrauch und den mit ihm verwobenen Tätigkeiten zu reflektieren. Ignoriert oder verdrängt sie diese Relation, so übersieht sie, daß die Gültigkeit institutionalisierter Sprachformen und Sprechweisen in entscheidendem Maße limitiert wird durch die Praxis, in welche sie immer schon eingebunden sind. Die therapeutische Leistung der Sprachkritik besteht also darin, diesen Zusammenhang für solche Sprachformen zu rekonstruieren, die ihn entweder vernachlässigen oder denen er nicht mehr verfügbar ist, weil sie sich bereits zu weit von der Alltagswirklichkeit als ihrer natürlichen Voraussetzung emanzipiert haben[43].

Eine vergleichbare Struktur liegt dem Adornoschen Modell geschichtsphilosophischer Kritik zugrunde: Seine Kantinterpretation ging aus von dem Problem, daß Kant trotz seines subjektivistischen Grundansatzes in der *Kritik der reinen Vernunft* die transsubjektive Sphäre an sich seiender Dinge als unverzichtbar behauptet. Unverständlich muß diese Behauptung aber nur dem erscheinen, der sie nicht vor dem historischen Hintergrund einer schrittweisen reflexiven Erweiterung der natürlichen (vorkritischen) Ontologie sieht. Rekonstruiert man hingegen die Geschichte des Ding-an-sich-Problems und bezieht es entsprechend auf die ältere Ontologie als seiner natürlichen Formationsvoraussetzung zurück, so wird klar, daß es Kant nicht eigentlich um die vollständige Überwindung der natürlichen Weltsicht, sondern vielmehr um deren reflektierte Rehabilitierung unter den erschwerten Prüfungsbedingungen der Erfahrungserkenntnis zu tun war. Im Licht dieser Auslegung verfallen die Optionen der nachkantischen Idealisten notwendig der Kritik, weil sie bereits die Frage nach einem irreduziblen Sein um der logischen Abgeschlossenheit ihrer Systeme willen für irrelevant erklären. Dabei vernachlässigen sie aber die geschichtlichen Entstehungsbedingungen des Problems, deren Ignorierung überhaupt erst zu dessen Verdunkelung und schließlich Nutzlosigkeit geführt hat. Der überlieferte Diskurszusammenhang von Problemen und Argumenten liegt also der Philosophie als sachverhaltserforschender und problemlösender Disziplin, Adorno zufolge, genauso voraus wie nach Wittgenstein die natürliche Lebenswelt dem philosophischen und einzelwissenschaftlichen Sprachgebrauch. Der Bereich philosophiehistorisch überlieferter Argumentationsstränge und Problemlösungsversuche verhält sich somit zur Philosophie als konstruk-

[43] Daß die verstehbare Bedeutung eines Wortes aus seinem „gewöhnlichen" Gebrauch resultiert, der Handlungen und eine Reihe weiterer Aktivitäten impliziert, ist eine These, durch die Wittgenstein eine analytische Philosophietradition, die anthropologische Handlungselemente in der Sprache sucht, und eine kontinentale Tradition, die Sprache als Element menschlichen Handelns begreift, zusammenführt, vgl. *M. I. Emmer*, Language games and human action, in: K. S. Johannessen u. T. Nordenstam (Hrsg.), Wittgenstein – Ästhetik und transzendentale Philosophie, Wien 1981, 398.

tiver Theorie in derselben Weise, wie sich die natürlichen Sprachen zu den konstruierten Metasprachen der Philosophien und der Wissenschaften verhalten. Wir sehen: Wo Adorno von einer Einheit der Geschichte der Philosophie spricht, dort sagt Wittgenstein Lebensform. Beides ist nicht aufeinander abbildbar, kann sich aber in ausgezeichneter Weise ergänzen: Sowohl der philosophiegeschichtliche Überlieferungszusammenhang, als auch die alltägliche Lebenswirklichkeit stellen den letzten und nicht hintergehbaren Thematisierungshorizont gelungener historischer bzw. sprachlicher Verständigung dar. Während das ideologiekritische Theorem die unumgängliche Voraussetzung eines adäquaten philosophischen Geschichtsverständnisses benennt, liefert das sprachlogische Theorem den nicht transzendierbaren Ort, an dem sich ein erfolgreiches, durch Sprache erschlossenes Weltverständnis überhaupt nur manifestieren kann. Durch das Einbeziehen des Handlungskontextes menschlichen Sprachverhaltens vermag Wittgenstein die Theorie Adornos um eine ihr fehlende Dimension zu bereichern, derer sie notwendig bedarf, wenn sie ihren kritischen Verstehensanspruch nicht nur für überlieferte Texte, sondern auch für die reale Naturgeschichte ausweisbar geltend machen will. Umgekehrt bedarf auch die Sprachhermeneutik Wittgensteins einer Ergänzung durch die historische Dimension sprachlichen Verstehens, wenn sie für eine Applikation auf geschichtliche Strukturen taugen soll.

Ob die angestrebte Kontaminierung der ideologiekritischen und der sprachkritischen Position erfolgreich durchführbar ist, dürfte demnach davon abhängen, ob es gelingt, die Analyse des historischen Apriori, die Freilegung der unvermeidlichen Präsuppositionen geschichtlicher Akkumulation von Wissen, mit der Analyse des faktischen Apriori, der Aufdeckung der notwendig zu unterstellenden Bedingungen menschlichen Sprechens, derart zu verbinden, daß sie zusammen eine kohärente Theorie hermeneutischer Welterschließung bilden können. In einer solchen Theorie kommt es also darauf an, die Maßstäbe einer Kritik zu entwikkeln, die sowohl von einer produktiv verstandenen Historie, als auch von einer lebensweltlich eingebundenen Sprachpragmatik her argumentiert. Dies soll im folgenden durch einen Rückgriff auf diejenigen Konzeptionen versucht werden, die beiden Philosophen jeweils als positives Komplement ihrer im Ansatz negativ ausformulierten Kritiken dienen: die der Sprachspiele und die der Begriffskonstellationen.

Dieser Versuch setzt aber voraus, daß wir auch in Wittgensteins Sprachtheorie ein Äquivalent für die bei Adorno geltend gemachte Einheit der historischen Gegenstandserkenntnis namhaft machen können. Denn erst vor dem Hintergrund eines relativ einheitlich strukturierten Gesamtgefüges, dessen Zentrum durch den verhandelten Gegenstand gegeben ist, kann die Kritik ihre grenzensetzende Leistung ausgehend von internen Unstimmigkeiten und kontextuellen Widersprüchen erfüllen. Da sich jedoch Wittgensteins pragmatischer Lingualismus nicht, wie

Adornos negative Dialektik, im direkten reflektierten Gegenzug gegen eine Ontologie von Einzeldingen konstituiert und daher nicht mehr in einer gleichermaßen konstanten Abhängigkeit von der vorkritischen Ontologie verbleibt, läßt sich die Bezugsbasis der Sprachkritik auch nicht ohne weiteres durch die Einheit einzelner Objekte definieren. Wittgensteins Sprachpragmatik hat es eben nicht mehr mit einer Welt bestehend aus Gegenständen, Tatsachen und Sachverhalten als Konfigurationen von Gegenständen zu tun, wie es der Option des logischen Atomismus entspricht, die der Autor selber noch in seiner *Logisch-Philosophischen Abhandlung* vertreten hatte[44]. An die Stelle einzelner Objekte als möglicher Themen, Probleme und Fragestellungen philosophischer Diskurse treten in den *Philosophischen Untersuchungen* bestimmte, typologisch spezifizierbare Weisen der Sprachverwendung als mögliche Analysefelder der Sprachkritik. Soll diese nicht totalisiert werden, muß auch für sie ein begrenzender Rahmen gefunden werden. Und so wird man sich vorläufig dazu entschließen dürfen, die einzelnen, voneinander differierenden Sprachpraktiken einschließlich der ihnen zugrundeliegenden Lebensformen als die relativ ganzheitlich zu verstehenden Bezugseinheiten der Kritik anzusetzen. Diese eingeschränkten und offenen, weil sich verändernden und einander überschneidenden Sprechhandlungseinheiten werden näherhin durch den jeweiligen Geschehenszusammenhang gebildet, in den der Sprachgebrauch eingebettet ist. Im vorliegenden Fall einer unverständlichen Ausdrucksform ist eine kritische Klärung grundsätzlich nur vor dem Hintergrund der lebensweltlichen Wirklichkeit zu erzielen, aus der heraus jene ihre natürliche Bedeutung erhält. Verstanden als eine einzige Ganzheit taugt die geschichtliche Lebenswelt im Einzelfall natürlich nicht zur Instanz der Sprachkritik. Sie muß sich in unzählbar viele Geschichten und aus ihnen resultierenden Situationen spezifizieren lassen, in die wir alle tagtäglich verstrickt sind[45]. Erst durch die Vorführung des jeweils besonderen, wahrnehmbar kohärenten Handlungskontextes erhält die betreffende Redeweise nämlich einen verstehbaren Sinn, der wohl zu unterscheiden ist von der Bedeutung desselben Ausdrucks innerhalb eines anderen Lebenszusammenhangs. (Im Prinzip kann man durch ein und denselben Ausdruck alles und jedes bezeichnen.)

Kurzum: Analog zur Revision der Geschichtsphilosophie Adornos durch eine Philosophie geschichtlicher Einheiten im Plural haben wir für

---

[44] Daher kam der „Tractatus Logico-Philosophicus" (Oxford 1959) zu dem Resultat, „nichts sei zu sagen, als was sich sagen läßt, also Sätze der Naturwissenschaft", ebd. § 6. 5. 3.

[45] *H. Lübbe* hat Wittgensteins sprachanalytischen Ansatz überzeugend in den Kontext einer phänomenologisch-hermeneutischen Theoriebildung gestellt, die Wilhelm Schapp (*ders.*, In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding, Hamburg 1953) entwickelt hatte. Er legte m. E. damit den Grundstein für eine geschichtsphilosophische Explikation des Wittgensteinianischen Spätwerks, vgl. *ders.*, Sprachspiele und Geschichten. Neopositivismus und Phänomenologie im Spätstadium, in: *ders.*, Bewußtsein in Geschichten. Studien zur Phänomenologie der Subjektivität. Mach-Husserl-Schapp-Wittgenstein, Freiburg 1972, 81 ff.

Wittgenstein statt auf einer Theorie *der* Sprechhandlung auf einer Theorie einzelner Sprechhandlungen zu insistieren. Daß wir solche Sprachpraktiken auch als Geschichten auffassen dürfen, ergibt sich aus dem trivialen Umstand, daß bei der Abfolge der vielen in einen Geschehenskontext involvierten Ereignisse, Handlungen, Aussagen und Verhaltensweisen Zeit vergeht[46]. Wodurch solche Geschichten ihren strukturellen Zusammenhalt und ihre zeitliche Begrenzung erfahren, sei nun untersucht. Zunächst soll das sprachpragmatische (III.) und dann das ideologiekritische Kritikverständnis (IV.) präziser gefaßt werden. Schließlich sei ein Vorschlag dargelegt, wie beide Positionen zu einem kritisch-hermeneutischen Konzept kontaminiert werden könnten (V.).

III. Die Dialektik phänomenologisch-deskriptiver und hypothetisch-explikativer Verfahren in Wittgensteins Theorie der Sprachspiele

Um der Verwobenheit der Tätigkeiten des Sprechens und des Handelns Rechnung zu tragen, prägte Wittgenstein den Terminus „Sprachspiel"[47]. Sprachspiele gibt es so viele, wie es menschliche Lebensgeschichten gibt, in denen Sprache zur Anwendung gelangt. Irgendwie hängen sie alle zusammen: Sie sind auf natürliche Weise ineinander verschachtelt, wie Treibholz, das in sich verhakt ist. Deshalb lassen einzelne Sprachspiele sich auch weder eindeutig voneinander unterscheiden, noch more geometrico definieren. Sollen sie aber im Einzelfall der Sprachlogik als kriteriales Bezugsfeld ihrer Kritik an unverständlichen Ausdrucksweisen dienen, so muß man sie mittels einer passenden Kennzeichnung als jeweils besondere charakterisieren, zumindest durch ein treffendes Stichwort benennen können. Und eben dies tut Wittgenstein auch, wenn er „beschreiben", „befehlen", „fragen" und viele andere Weisen der Sprachverwendung als Exemplifikationen solcher Sprachspiele anführt. Gebraucht also jemand in einer Erzählsituation absurd erscheinende Redeformen (z. B. des Bittens oder Dankens), so besteht die therapeutisch-klärende Leistung der Sprachkritik darin, die unsinnig anmutenden Äußerungen in ihren natürlichen Handlungskontext (eine Notlage, eine Hilfesituation, ein Gottesdienst) zurückzuführen. Diese Bedeutungstheorie folgt also, mit Strawson gesagt, der Idee, „daß in der beobachtbar übereinstimmenden Sprachpraxis das Kriterium für den richtigen Gebrauch eines Ausdrucks zu finden sei."[48] Demnach hat der negative Sta-

[46] Vgl. *Wittgenstein*, Philosophische Untersuchungen § 108, zur Selbstverständlichkeit dieses Sachverhalts auch 138 u. 196; ebenso: *Wittgenstein*, Über Gewißheit, Frankfurt 1984, § 519.

[47] Zur Begriffserklärung siehe *H. Lenk*, Zu Wittgensteins Theorie der Sprachspiele, in: KantSt 58 (1967); ferner *H. Billing*, Wittgensteins Sprachspielkonzeption, Bonn 1980.

[48] *P. F. Strawson*, Skeptizismus und Naturalismus, übers. v. M. N. L. Istase u. R. Soskey, Frankfurt 1987, 97.

tus der primär kritisch-entlarvenden Aussagen Wittgensteins im Widerspruch zu seinem Eigenverständnis auch eine positive Funktion zu erfüllen: Das Sprachspiel des Bittens bezieht seine Bedeutung im konkreten Anwendungsfall nicht nur durch singuläre Bedingungen, die durch eine Situation an einem Ort und zu einer Zeit gegeben sind. Seine Funktionsweise erklärt sich ebenso aus „offenen Kontinuitäten" von Sinn, welche, unbeschadet aller Verschiedenheiten gemäß ihrer Manifestation in differenten Lebensformen eine Einheit, d. h. identische Typen von Situationen, Ausdrücken und Sätzen, bilden können. Die vielen Illustrationen und Beispiele, in denen Wittgenstein die Arbeit unserer Sprache als Spiel vorführt, fungieren noch *als* Negation mit der Kraft einer generalisierenden Beschreibung, die von ihm explizit zurückgewiesen wird[49]. Die demonstrative Erklärung dessen, was in bestimmten Typen von Sprachspielen geschieht, zielt letztlich doch darauf, zu sagen, was das Sprachspiel im Sinne einer formalen Einheit von Sprache, Handlung und Lebensform dem Wesen nach jeweils *ist*. Denn der Grammatik obliegt es, durch eine kontinuierliche Durchleuchtung sprachlicher Beschreibungsformen ein wahres Verstehen der Phänomene zu ermöglichen. „Welche Art von Gegenstand etwas ist", heißt es an einer Stelle, „sagt die Grammatik. (Theologie als Grammatik.)"[50] Man könnte Wittgensteins Spätphilosophie deshalb auch als „grammatische Ontologie" bezeichnen. In ihr stellen die verschiedenen Sprachspiele die Untersuchungsgegenstände dar, durch deren tiefengrammatische Analyse erst eine näherungsweise Bestimmung des Wesens der wirklichen Phänomene erreicht werden kann. Darin besteht der entscheidende Unterschied zwischen der Sprachspieltheorie und der traditionellen Doktrin des Essentialismus, den Wittgenstein ständig zu destruieren versucht: seine positiven konzeptualen Vorschläge, Sprache in aktuellem Gebrauch zu beschreiben, erheben niemals den Anspruch, das Wesen einer Sprache adäquat und vollständig zum Ausdruck zu bringen. Die konkreten Beispiele, Metaphern und Illustrationen bilden keine philosophische Metasprache im Sinne des von Wittgenstein abgelehnten „second-order-saying"; sie sind immer nur als vorläufige Spezifizierungen der Intention einer Wesensanalyse aufzufassen. In jedem Fall aber trifft dann die explizite These der *Philosophischen Untersuchungen,* derzufolge jede Art von Erklärung und Hypothesenbildung aus der Philosophie eliminiert und durch Beschreibung ersetzt werden muß, auf diese Theorie und offensichtlich auch auf alle denkbaren anderen nicht zu. Allerdings treten in ihr an die Stelle umfassender und erschöpfender Wesensdefinitionen bloße Vorschläge, die demonstrieren sollen, was wirkliches Denken und sinnvolles Sprechen eigentlich sind. Und ein solches Zeigen stellt schließlich auch die einzige linguistische

[49] *Wittgenstein,* Philosophische Untersuchungen, § 109, 496, 654-655.
[50] Ebd. § 373; vgl. auch 371: „Das *Wesen* ist in der Grammatik ausgesprochen."

Möglichkeit einer positiven Wesensaussage dar. Es wird praktiziert durch eine konsequente Anwendung der von Wittgenstein bevorzugten exemplarisch-analogischen Methode, welche die „Darstellungsform" des Denkens prägt. Ihr geht es weniger um die Funktionsbestimmung differenter Gegenstände innerhalb eines vorgegebenen Theorierahmens, um deren Gemeinsamkeiten, als vielmehr um das Herausstellen ihrer phänomenologischen Signifikanz, für die ihre Unterschiede von primärem Interesse sind. Das auf „Übersichtlichkeit" zielende Zeigen konterkariert also die gemeinsame kritisch-therapeutische Tendenz von Wittgensteins früher und später Philosophie, die Ergänzung der Kantischen Grenzsetzungen für das Denken durch eine Bestimmung der Grenzen unserer Sprache[51]. Eine kritisch-beschreibende (z. B. selektive) und eine konstruktiv-erklärende (z. B. kausal-genetische) Verfahrensweise stützen sich daher wechselseitig: Das negativ-deskriptive und das positiv-demonstrative Verfahren sind bei Wittgenstein auf „dialektische" Weise miteinander verbunden[52]. Je nachdem, ob der Hermeneutiker primär beschreibt oder vorwiegend erklärt, wird diese Dialektik ein negatorisch-kritisches oder ein positiv-demonstratives Übergewicht annehmen[53].

Dieser Doppelcharakter seiner Philosophie ist jedoch weniger als paradoxaler Versuch zu begreifen, zu sagen, was das Sagen ist; er bezeichnet vielmehr die logische Konsequenz ihrer grundlegenden Intention, de facto vollzogene Sprachpraktiken wahrhaft kritisch zu verstehen. Die deskriptiven Sprachfunktionen führen uns die einzelnen Handlungsstationen, Sprechereignisse und Lebensstrukturen vor, wie sie in einem praktizierten Sprachspiel auftreten. Sie sorgen dafür, daß sich das Verstehen nicht über den wirklichen Verlauf unserer lebensweltlichen Geschichten hinwegsetzt und dogmatisch wird. Die explanativen Sprachfunktionen stellen eine Synopse verschiedener Einzelelemente von Sprachhandlungszusammenhängen derart her, daß sich ein sinnvolles Ganzes im Sinne eines Sprachspiels ergibt, das intellektuell nachvollzieh-

---

[51] Allerdings berechtigt uns Wittgensteins Erläuterung des Begriffs „Übersichtlichkeit" (ebd. § 122) nicht, ihn genuin kantisch als ein Formen der Natur durch den Verstand zu interpretieren, wie es *P. M. St. Hacker* tut (vgl. *ders.*, Einsicht und Täuschung, übers. v. U. Wolf, Frankfurt 1978, 226), da er eine phänomenologische Beschreibungsleistung erfüllt, welche die jeweilige Darstellungsform selbst betrifft: Er bezeichnet nicht die Bedingungen der Möglichkeit faktischer Erscheinungen, sondern deren faktische Thematisierungsmöglichkeit verstanden als ihre möglichen Funktionen in lebensweltlich organisierten Sprachspielen. Für eine angemessene Auslegung vgl. *F. Wallner*, Die Grenzen der Sprache und der Erkenntnis, Wien 1983, 113. In dieselbe Richtung zielte bereits *J. Ch. Nyiri, ders.*, Wittgensteins New Traditionalism, in: Essays on Wittgenstein. In Honour of G. H. v. Wright, Acta Philosophica Fennica 28 (1976), 503-512.

[52] *R. Bruzina*, Via negativa / via monstrativa: thinking through language in the investigations, in: Elisabeth u. Werner Leinfellner u. a. (Hrsg.), Wittgenstein and his impact on contemporary thought, Wien 1978, 287-289.

[53] Zur Methodik vgl. *R. Koselleck*, Terror und Traum. Methodologische Anmerkungen zu Zeiterfahrungen im Dritten Reich, in: *Ders.*, Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt 1979, insbes. 293 ff.

bar ist. Sie verhindern, daß Sprechereignisse als isolierte Episoden statt als Bestandteile einer kulturellen Praxis aufgefaßt werden. Analog zur fundamentalen Einsicht Kants, derzufolge nicht anschaulich fundierte Begriffe „leer" und nicht begrifflich belegte Anschauungen „blind" bleiben müssen, gelangt Wittgenstein hier zur Überzeugung, daß unser Sprechen ohne den Ausweis seiner Übereinstimmung mit unserem sonstigen Handeln letztlich ebenso unverständlich bleibt, wie eine sprachlich nicht interpretierbare Praxis. Demnach können Lebenseinheiten kritisch verstanden werden nur durch die gleichzeitige Verwendung beschreibender und erklärender Sprachformen. In diesem Sinne sollte man der Eigeninterpretation Wittgensteins, nach der die Philosophie „alles läßt, wie es ist"[54], widersprechen und statt dessen der Durchführung seines Denkens folgen, das uns durchaus positive Erklärungsvorschläge in Form übersichtlicher Darstellungen mittels Beispielen und Analogien offeriert.

Aufgrund unserer bisherigen Deutung der Sprachspieltheorie können wir nun Wittgensteins formales Kriterium für die Verfahrensweise der Sprachkritik wie folgt präzisieren: Die überschaubare Ganzheit einer Lebensform, verstanden als relative Einheit einer sprachbezogenen Handlungsgeschichte, muß durch Sprechformen beschreibbar sein, die sie zugleich auch erklären, d.h. ihren wesentlichen Gehalt zumindest annäherungsweise verständlich machen. Dies geschieht, indem die Verlaufsstrukturen eines solchen Handlungszusammenhangs vorgeführt werden; indem man ein, für sich betrachtet, unverständliches Ereignis dadurch erklärt, daß man es als vorläufig letztes Glied einer beschriebenen Reihe vorangegangener Ereignisse präsentiert; indem gezeigt wird, wie es zu diesem Ereignis gekommen ist. Dafür reicht es aber nicht aus, nur die einzelnen Stationen der Reihe zu beschreiben. Denn nicht die Erklärung des letzten Ereignisses als solchem interessiert uns, sondern die Erklärung einer ganzen Folge von Ereignissen im Sinne eines lebensweltlichen Handlungskontextes. Und dazu bedarf es der Entdeckung einer oder mehrerer Ursachen für die jeweilige Entstehung eines neuen Ereignisses; der Benennung derjenigen Regeln, nach denen jeweils neue Handlungen ausgeführt werden. Erst die Kenntnis der Gesetzmäßigkeiten, nach denen sprachliche Praktiken und Lebensgewohnheiten vollzogen werden, erlaubt eine wesensmäßige Erklärung ganzer Sprachspiele. Die Beschreibung der Regelmäßigkeiten handlungssprachlicher Abläufe erklärt eben auch, was diese Praktiken selber sind. Dieses feste Moment von Regelhaftigkeit, welches allererst identische Bedeutungen garantiert, ist demonstrabel nur zusammen mit der Dynamik einer lebensweltlichen Praktik[55]; das geltungstheoretische Moment einer Regel als relativ konstanter Wesensbestandteil einer Lebensform ist erklärbar nur im Wandel

[54] *Wittgenstein*, Philosophische Untersuchungen, § 124.
[55] *Wittgenstein*, Über Gewißheit, § 519.

lebenswirklichen Geschehens, d. h. allein an seinen Exemplifikationen erfahrbar[56].

Dieser „dialektischen" Struktur, der Erklärung des Wesens eines Sprachspiels in seinem Geschehensprozeß, der Bestimmung des Seins einer Sache in ihrem Werden[57], entspricht die komplementäre Verwendung phänomenologisch-deskriptiver und hypothetisch-explikativer Verfahren. Und Arthur C. Danto hat gezeigt, daß die Struktur narrativer Sätze einer solchen Doppelfunktion paradigmatisch gerecht wird[58]. Zum Einsatz kommt dieser Typus „erzählender" Sätze in den Geschichten, durch die wir das Alltagsgeschehen gewöhnlich zur Darstellung bringen und ihm so eine strukturierte Gestalt geben. Man muß also mehrere wahre Geschichten über unsere alltägliche Praxis erzählen, wenn man wissen will, was diese Praktik wirklich ausmacht. Ihre genuin erklärende Leistung erfüllen solche Geschichten, indem sie nicht nur Fakten aneinanderreihen, sondern Ursachen, bzw. Gründe für den Wechsel von Ereignissen bzw. Handlungen anführen und somit der Regelmäßigkeit des besonderen Geschehens nachfragen.

Die methodische Dialektik von Beschreiben und Erklären impliziert nun noch einen weiteren Typ von Dialektik, den von Methode und Sache: Will man die vorbehaltlosen Wesensaussagen eines metaphysischen Essentialismus (das „second-order-saying") vermeiden, so wird der thematisierte Gegenstand, das zu erklärende lebensweltliche Geschehen, niemals hinter den gewählten Methoden seiner Erklärung zurücktreten dürfen. Will man aber auch der Illusion „bloßer" Tatsachen- und Sachverhaltsbeschreibungen entgehen, so ist es unabweisbar, sich Rechenschaft über die Weise der Klassifizier- und Typisierung eines Sprachspielzusammenhangs abzulegen und diese kontrolliert anzuwenden. Im Sinne eines solchen dialektischen Vermitteltseins von Wörtern und Sachen repräsentiert Sprache kein Medium, durch das Wirklichkeit abgebil-

---

[56] *Wittgenstein*, Philosophische Grammatik II, Frankfurt 1978, 272: „Es sind also die Regeln, die von dem Beispiel gelten, die es zum Beispiel machen" und somit am Besonderen allererst ein Allgemeines erkennen lassen.

[57] Zugrunde liegt diesem dialektischen Motiv, in dem ein statisches und ein dynamisches Moment zusammengedacht sind, der genuin Hegelsche Gedanke einer Einheit von Sein und Werden in der Logik des Daseins: „Das Werden, so Übergehen in die Einheit des Seins und Nichts, welche als *seiend* ist oder die Gestalt der einseitigen *unmittelbaren* Einheit dieser Momente hat, ist das *Dasein*." *Hegel*, Wissenschaft der Logik, hrsg. v. G. Lasson, Teil I, Hamburg 1975.

[58] *A. C. Danto* begründet einleuchtend, warum die Erzählung dazu prädestiniert ist, temporale Ganzheiten explikativ zu beschreiben: 1. Die Wahl des Anfangs einer Erzählung ist stets durch den Bezug auf ihr Ende legitimiert. 2. Jede Erzählung erfordert ein in ihrem Verlauf identisch bleibendes Subjekt, an dem zwischen diesen beiden Zeitpunkten eine Veränderung geschieht. Durch den Aufweis eines die Veränderung auslösenden Ereignisses zwischen Anfangs- und Endpunkt nimmt die erzählende Beschreibung des Geschehens zugleich die Form einer Wesenserklärung dieses Zeitabschnitts an, vgl. *ders.*, Analytische Philosophie der Geschichte, Frankfurt 1974, 394 ff. Aber auch Dantos Theorie enthält Unzulänglichkeiten, vgl. Anm. 36.

det würde, sondern sie liefert uns die verschiedenen kategorialen Bezugssysteme, innerhalb derer wir Wirkliches, je nach Situation, allererst gegenständlich strukturieren und interpretieren. Überdies wäre es ein naiver Fehlschluß, wollte man geschichtliche Wirklichkeit allein aus den ihr eigenen Begriffen heraus deuten. Angemessener wäre die Zuordnung von Begriffen und Sachverhalten als ein stetig sich verschiebendes Spannungsverhältnis charakterisierbar, das sowohl zu begriffs- als auch sachgeschichtlichen Untersuchungen nötigt: Semantik und Historie stehen in Wechselwirkung zueinander, ohne je identisch zu sein. Dies sei als Definitionsangebot für die Dialektik von Sprache und Sache versucht.

Außer durch diese doppelt-dialektische Struktur erfährt das Bezugsfeld der Sprachkritik noch eine formale Begrenzung durch den festzusetzenden zeitlichen Anfangs- und Endpunkt der jeweiligen Sprachpraxis, der kriterial jedoch nicht ins Gewicht fällt: Da deren temporale Ausdehnung wesentlich abhängt von der subjektiven Auswahl, Bewertung und Gewichtung des jeweiligen Erzählers, sowie von dessen eigener Lebensgeschichte, seinem Einbezogensein in die von ihm beschriebenen Handlungszusammenhänge, kann uns diese Dimension der Kritik nicht zur genaueren Ausformulierung ihrer verallgemeinerbaren Maßstäbe dienen. Vielmehr repräsentiert sie den nicht eliminierbaren subjektiven Faktor einer jeden historischen Erklärung, der sich allerdings von bloßer Parteilichkeit wesentlich unterscheidet.

IV. Die Dialektik logisch-diskursiver und expressiv-mimetischer Sprachformen in Adornos Idee der Begriffskonstellationen

Das sprachlogische und das geschichtsphilosophische Kritikverständnis scheinen nun aber nur dann kombinierbar zu sein, wenn auch für die Ideologiekritik ein positives Erklärungskonzept formuliert werden kann, das nicht nur auf philosophie- und besondere textgeschichtliche Zusammenhänge, sondern auch auf die regelgeleiteten Sprachhandlungspraktiken der natürlichen Lebenswelt anwendbar ist. Notwendig ist eine solche Vermittlung der Sprachspieltheorie schon allein deshalb, weil selbst noch das konstante Moment von Regelhaftigkeit, welches den „Wesenskern" der Sprachspiele ausmacht, dem Inhalt nach historisch und somit, längerfristig gesehen, variabel ist[59]. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß Adornos Philosophie durch die Theorie der begrifflichen Konstellationen (bzw. Konfigurationen) ein entsprechendes Erklärungsmodell zumindest skizziert haben könnte. Die Konstellation von Begriffen darf insofern als Äquivalent des Sprachspieltheorems gelten, als auch sie ein

[59] Vgl. *J. Zeller,* Sprachspiel als Methode, in: E. u. W. Leinfellner (Hrsg.), (Anm. 52). 337: „Regeln des gesellschaftlichen Zusammenlebens von durch Geschichte geprägten und Geschichte machenden Menschen sind ... nur regulativ, insofern sie die geschichtlichen Konstitutionsbedingungen der jeweils herrschenden Gesellschaftsform in sich aufgehoben haben."

positives Modell kritischen Weltverstehens darstellt, das sich ausdrücklich ans Medium der Sprache bindet. Die Begriffskonstellation „belichtet das Spezifische des Gegenstands, das dem klassifikatorischen Verfahren gleichgültig ist oder zur Last. Modell dafür ist das Verhalten der Sprache. Sie bietet kein bloßes Zeichensystem für Erkenntnisfunktionen. Wo sie wesentlich als Sprache auftritt, Darstellung wird, definiert sie nicht ihre Begriffe. Ihre Objektivität verschafft sie ihnen durch das Verhältnis, in das sie die Begriffe, zentriert um eine Sache, setzt. Damit dient sie der Intention des Begriffs, das Gemeinte ganz auszudrücken. Konstellationen allein repräsentieren, von außen, was der Begriff im Innern weggeschnitten hat, das Mehr, das er sein will so sehr, wie er es nicht sein kann. Indem die Begriffe um die zu erkennende Sache sich versammeln, bestimmen sie potentiell deren Inneres, erreichen denkend, was Denken notwendig aus sich ausmerzte."[60]

Adornos Sprachauffassung konvergiert darin mit der des späten Wittgenstein, daß sie einer kritisch-destruktiven Grundeinstellung, die sich gegen ein abstraktiv-klassifizierendes und auf begriffliche Definitionen dringendes Erkenntnisverfahren richtet, ein therapeutisch-aufbauendes Konzept begriffssprachlichen Verstehens zur Seite stellt: In konstellativ organisierten Sprachformen werden die Begriffe nicht in einem vorgegebenen System abgetragen, nicht in eine künstlich erstellte Begriffsordnung eingegliedert; sie werden vielmehr in eine flexible Gruppierung gebracht, welche die zu erkennende Sache von verschiedenen Aspekten her beleuchtet. Der in Rede stehende Gegenstand soll nicht in eine übergeordnete Schematik eingepaßt, sondern als eigenständiger, d. h. in seinem Selbstsein beschrieben werden. Solche Wesensaussagen können aber nur gelingen, wenn sie sich am natürlichen „Verhalten der Sprache"[61] orientieren. Wollte man das „Innere" einer Sache in direkter Weise durch einen Begriff benennen, so ginge man notwendig fehl. Adorno hat hier dasselbe Argument gegen die Doktrin des Essentialismus im Spiel, das auch Wittgenstein zur Revision seines logischen Atomismus der Kalkül- und Metasprachen veranlaßte: Die Formen unseres lebensweltlichen Verhaltens sind zu kompliziert und die Welt der natürlichen Phänomene ist bei weitem zu vielgestaltig und differenziert, als daß sie auch durch noch so präzise und umfassende Definitionen angemessen begriffen werden könnten. Das jeweils Spezifische eines Objekts, einer Situation, an dem sowohl Adorno als auch Wittgenstein primär interessiert sind, erschließt sich nur durch den Rekurs auf die natürliche Sprachpraxis, die Natur der Sprache selber, welche niemals identisch ist mit einem Instrumentarium für Erkenntnisfunktionen.

Die Frage, worin denn nun das Wesen der Sprache besteht, wird zwar

---

[60] *Adorno*, Negative Dialektik, 164 f.
[61] Ebd.

von Wittgenstein explizit weniger deutlich gestellt als von Adorno, der sie im Licht von Benjamins Theologie der Namen aufwirft[62]. Doch seine Beispiele, die Sprache in aktuellem Gebrauch vorführen, zielen sämtlich, wie oben ausgeführt, auf die Beantwortung eben der Frage, was das Sprechen seiner Natur nach eigentlich ist. Während nun Adorno das Wesentliche von Sprache in ihrer Darstellungsleistung erblickt, die er an anderer Stelle wiederum durch ihre rhetorische Ausdrucksqualität erläutert[63], betont Wittgenstein den Handlungscharakter jeglicher Sprachform und stellt ihren alltäglichen Gebrauch als ihre eigentliche, d. h. natürliche Bedeutung heraus. Hebt dementsprechend Adorno den Verweisungszusammenhang verschiedener Begriffsformen untereinander, die Ausbildung von Begriffskomplexen, als primäres Charakteristikum von Sprache hervor, so Wittgenstein ihr Verwobensein mit anderen menschlichen Tätigkeiten und Lebenspraktiken. So vermag Sprache nach Adorno nur dann verallgemeinerbare wahre Aussagen zu bilden, wenn sie mehrere Begriffe derart auf eine Sache bezieht, daß sie nicht nur kritisch auf den Gegenstand, sondern auch kritisch aufeinander referieren, also reflexiv organisiert sind. Objektivität kann der kritisch-referentielle Funktionszusammenhang einer Konstellation nur beanspruchen, wenn in ihr die differenten Begriffsformen ins „richtige" Verhältnis zueinander gesetzt sind. Dies ist dann der Fall, wenn subjektiver Ausdruck und sprachliche Darstellung mit den im konstellativ organisierten Text ausgedrückten und dargestellten Gedanken untrennbar verknüpft sind. Logische Stringenz und die Formen ihres Ausdrucks müssen eine konsequent-dialektische Einheit bilden, damit eine kritische Wesenserkenntnis der durch eine Konfiguration von Begriffen „umstellten" Sache möglich ist. Denn „der Ausdruck", so Adorno, „wird durchs Denken, an dem er sich abmüht wie Denken an ihm, seiner Zufälligkeit enthoben. Denken wird erst als Ausgedrücktes, durch sprachliche Darstellung, bündig; das lax Gesagte ist schlecht gedacht."[64]

Bei Wittgenstein dagegen gelangt Sprache zur objektiven Erkenntnisfunktion nicht primär durch die Relation der Begriffe untereinander, sondern durch ihr Verhältnis zum lebensweltlichen Handlungskontext, in den sie natürlicherweise eingebunden sind. (Damit zusammen hängt sicher auch, daß Objektivität bei Wittgenstein immer etwas mit Öffentlichkeit zu tun hat, einer Instanz, der Adorno gründlich mißtraute.) Eine Bedingung dafür, daß das Verhältnis von Sprache, Handlung und Lebensform richtig bestimmt werden kann, besteht, wie wir bereits gesehen haben, darin, Sprachformen zu verwenden, die zum einen hypothetisch-explikative und deskriptiv-darstellende Leistungen, zum anderen Methode und Sache dialektisch verbinden.

[62] Ebd. 61ff.; ferner *Adorno*, Musik, Sprache und ihr Verhältnis im gegenwärtigen Komponieren, in: *ders.*, Gesammelte Schriften Bd. 16, Frankfurt 1978.
[63] *Adorno*, Negative Dialektik 65. [64] Ebd. 29.

V. Die Kontaminierung der ideologiekritischen und der sprachpragmatischen Hermeneutik zu einer binär-dialektischen Theorie

Versuchen wir nun, das sprachlogische mit dem ideologiekritischen Kritikverständnis zu verbinden. Für die historische Dimension des Verstehens geschichtlich zu erklärender Ganzheiten, welche durch die Einheit eines Problems oder Gegenstands gestiftet werden, liefert Adornos Konstellationstheorie das Modell: „Der Konstellation gewahr werden, in der die Sache steht", so liest man in der *Negativen Dialektik*, „heißt soviel wie diejenige entziffern, die es als gewordenes in sich trägt ... Nur ein Wissen vermag Geschichte im Gegenstand zu entbinden, das auch den geschichtlichen Stellenwert des Gegenstands in seinem Verhältnis zu anderen gegenwärtig hat; Aktualisierung und Konzentration eines bereits Gewußten, das es verwandelt. Erkenntnis des Gegenstands in seiner Konstellation ist die des Prozesses, den er in sich aufspeichert."[65] Einer alten hermeneutischen Maxime folgend, nach der das Verstehen einer Sache identisch ist mit dem Verstehen dessen, wie sie entstanden ist, erklärt Adorno das Wesen einer Sache durch ihr Gewordensein[66]. Die zur Struktur des Objekts geronnene Geschichte dient zur Erklärung der Natur dieses Objekts, indem sie gemäß den oben explizierten Richtlinien einer dialektischen Komplementarität von Gedanke und verobjektivierender Ausdrucks- bzw. Darstellungsfunktion in Sprachformen übersetzt wird, die zusammen in der Konstellation eine wahre Erzählung der Herkunftsgeschichte des Gegenstands bilden. In ihr sind das aktuelle Sein und das geschichtliche Werden des Objekts auf untrennbare Weise zusammengedacht. Dabei bemißt sich das Gelingen dieses Zusammen von statischem und dynamischem Moment an der rhetorischen Qualität der Erzählung, die wiederum durch die Dialektik von diskursivem Denken und erklärender sprachlicher Darstellung definiert ist.

Auch in Wittgensteins Sprachspieltheorie werden auf einer handlungspraktischen Ebene ein „festes" und ein „flüssiges" Moment zusammengedacht: Einerseits wird ein Sprachspiel durch einen lebensweltlichen Geschehenszusammenhang konstituiert, innerhalb dessen keine ihrer einzelnen Sprechhandlungen oder die Art ihrer Abfolge mit Sicherheit vorhersagbar ist. Andererseits jedoch, und Wittgenstein betont dies vor allem in den späten Aufzeichnungen *über Gewißheit*, gehört es zu den fundamentalen Voraussetzungen der Möglichkeit von Sprachspielen überhaupt, daß man sich auf irgendwelche Erfahrungstatsachen „verläßt"[67] und irgendwelche grundlegenden Annahmen außer Zweifel zieht:

[65] Ebd. 165f.

[66] Zur Kritik dieser Auffassung siehe *Schnädelbach*, „Etwas Verstehen heißt Verstehen, wie es geworden ist" – Variationen über eine hermeneutische Maxime, in: *ders.*, Vernunft und Geschichte 125ff. (Anm. 5).

[67] Mit Bedacht fügt *Wittgenstein* hinzu: „Ich habe nicht gesagt, ‚auf etwas verlassen kann'", um hervorzuheben, daß das unverzichtbare Moment unbedingter Gewißheit in jedem Sprachspiel ein anderes ist, vgl. über Gewißheit § 509.

„Da aber ein Sprachspiel etwas ist, was in wiederholten Spielhandlungen in der Zeit besteht, so scheint es, man könne in keinem *einzelnen* Falle sagen, das und das müsse außer Zweifel stehen, wenn es ein Sprachspiel geben solle, wohl aber, daß *in der Regel* irgendwelche Erfahrungsurteile außer Zweifel stehen müssen."[68] Ein unabdingbares Moment unbezweifelbarer Gewißheit besteht jedenfalls in jener stets nur rekonstruktiv zu ermittelnden Regelhaftigkeit[69], nach der das Sprechen und Handeln in jedem Sprachspiel abläuft. Das eigentlich Bemerkenswerte dieser Auskunft liegt aber erst darin begründet, daß die Dimension der Gesetzmäßigkeit von Sprachspielen zugleich den Schlüssel zur Erfassung ihres Wesenskerns liefert. Absolut und vollständig kann diese Wesensbeschreibung aber deshalb nie sein, weil die inhaltliche Bestimmtheit solcher Sprachhandlungsregeln selber historischen Veränderungen unterliegt. Folglich ist die Regel auch nie „als solche" zugänglich. Ihre allgemeine Gültigkeit läßt sich immer nur an einzelnen Spielhandlungen aufweisen, nicht als ein Allgemeines im Sinne einer platonischen Wesenheit vorstellig machen.

Diese Fassung des Problems einer nicht essentialistischen Wesenserforschung bei Wittgenstein entspricht nun auch durchaus demjenigen Verständnis einer essentia rerum, um das es Adornos Denken in Begriffskonstellationen geht: um das Aufspüren eines Allgemeinen im Besonderen[70]. Nur bedeutet „solche immanente Allgemeinheit des einzelnen" bei Adorno keine Gesetzmäßigkeit. Vielmehr ist sie „objektiv als sedimentierte Geschichte".[71] Doch was liegt in dieser Situation näher, als den Regelbegriff der Sprachspieltheorie in die Konstellationstheorie zu inkorporieren? In ihr kann dann die Regel als eine heuristische Formel fungieren für die Beschreibung der Weise, wie der untersuchte Gegenstand historisch entstanden und zur aktuellen Gestalt seiner Objekteinheit geformt worden ist. Indem man die Struktur des vorliegenden Gegenstands auf Gesetzmäßigkeiten hin untersucht, die auf seine Entstehung verweisen, führt man das Sein des Objekts auf die Prinzipien seiner Genesis zurück, ohne es in reine Prozessualität aufzulösen: Eine Begrenzung erfährt diese Übersetzungsarbeit zum einen dadurch, daß die Herkunftsgeschichte des Gegenstands immer auf seine gegenwärtige Gestalt beziehbar, sein Werden als Gewordensein verstehbar sein muß; zum anderen dadurch, daß der Verstehensvorgang nicht auf die Summe aller Einzelstationen des Entstehungsprozesses, sondern auf die Entdeckung seiner verallgemeinerbaren Prinzipien gerichtet ist. Diese liefern erst die allgemeine Beschreibungsformel, welche es erlaubt, das Sein und das

[68] Ebd. § 519.

[69] Vgl. *Wittgenstein,* Philosophische Untersuchungen § 219: „Wenn ich der Regel folge, wähle ich nicht. Ich folge der Regel *blind.*"

[70] Vgl. Anm. 56.

[71] *Adorno,* Negative Dialektik 65.

Werden eines Gegenstandes zureichend, d. h. nicht mehr, wie es Adornos Vorstellungen entspricht, als Identität, sondern als flexible Korrelation zu bestimmen[72].

Den Regeln der historischen Konstituierung von Objekt- oder Problemeinheiten nachfragen bedeutet also nichts anderes, als den Untersuchungsgegenstand in seine Ereignis- (bzw. Handlungs-) und Struktur- (bzw. Handlungsprozeß-) geschichte rückzuübersetzen und somit als einen reziproken Verweisungszusammenhang von Sprechhandlungsereignissen und Sprechhandlungsstrukturen zu begreifen. Dabei gelangt man immer dann zu einem Erkenntnisfortschritt, wenn einige früher bloß angenommene Regelrekonstruktionen in wohlbewährte überführt werden können. Die Notwendigkeit einer historisierenden Vermittlung und Erweiterung der Sprachspieltheorie sollte deutlich geworden sein[73]: Noch die als vorläufige Wesensbeschreibung einer Sprachpraxis unterstellte Ausformulierung einer Regel ist zu ihrer Prüfung und Bewährung auf ihre historischen Konstitutionsbedingungen hin zu analysieren[74]. Dies geschieht unter der Leitfrage, welche Strukturen und Ereigniszusammenhänge jene angenommene Regel exemplifizieren können. Erst wenn gezeigt ist, daß diese exemplarischen Prozesse in unserer Kultur wirklich stattfinden oder stattgefunden haben, darf die Regel als historisch bewährt gelten. Dann jedoch könnten wir weiterfragen nach der Regel für die richtige Applikation dieser Regel, der Applikations-Metaregel etc. und würden so auf eine unendliche Hierarchie von Metaregeln geführt, deren oberste zugleich ihre eigene Metaregel wäre. Folgt daraus nun die Unmöglichkeit einer Theorie der historischen Rationalität? Oder gar eine Erneuerung der spekulativ-dialektischen Geschichtsphilosophie als Theorie der historischen Regel aller Regeln?

Wenn wir das Feld nicht widerstandslos dem Skeptizismus überlassen wollen, so haben wir zunächst dem quasi-hegelianischen Hinweis zu folgen, der besagt, wir operierten doch bereits mit der Möglichkeit einer konstitutiven Theoretisierung jener Super-Regel der Regeln, wenn wir mit Wahrheitsanspruch die Unmöglichkeit einer solchen Theorie des regelgeleiteten historischen Diskurses schlechthin behaupten. Richtig daran ist sicher, daß schon das Verständnis historischer Regeln und Metaregeln als solchen, sowie deren funktionale Unterscheidung, nur in ei-

---

[72] Adorno formuliert diese Figur so: „Werden verschwindet und wohnt in der Sache, so wenig auf deren Begriff stillzustellen, wie von seinem Resultat abzuspalten und zu vergessen. Ihm ähnelt zeitliche Erfahrung. Im Lesen des Seienden als Text seines Werdens berühren sich idealistische und materialistische Dialektik", ebd. 62.

[73] Dies soll nicht heißen, Wittgenstein sei sich der historischen Dimension nicht bewußt oder leugne ihre Bedeutung; er interessiert sich einfach nicht dafür.

[74] Die analoge Funktion einer „genetische(n) Erklärung von Wittgensteins Konzept der Regel" erfüllt bei Habermas Meads Theorie symbolisch vermittelter Interaktionen, vgl. *J. Habermas,* Theorie des kommunikativen Handelns Bd. 2 (Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft), 7 ff. (Zitat: 39).

ner alle Regeltypen umgreifenden Theoriesprache zum Ausdruck gebracht werden kann, sofern die Formationsregel oder das Strukturgesetz des hierarchisch aufgebauten Regelsystems bereits eine externe Bedingung seiner Konstitution repräsentiert: Es ist lediglich ein methodischer Gesichtspunkt, der uns zur Entdeckung charakteristischer Merkmale der Verständigung über historische Gegenstände dient, in die stets sowohl Regelverstehen, als auch Metaregelverstehen, d.h. ein Verständnis der Verwendungsweise von Regeln, einfließt. Daher ließe sich dieser Doppelaspekt historischen Verstehens als eine Ermöglichungsbedingung unserer reflexiven Thematisierung historischer Objekte begreifen, die wir als regulativen Einsatz von immer schon Metaregeln implizierenden Regeln vollziehen.

Wichtig ist, daß wir ein von uns stets nur hypothetisch mobilisierbares Wissen über unser historisches Erkenntnisvermögen nie in ein strenges Theoriewissen überführen können. Wir würden dann das Unmögliche versuchen, nämlich die externen Ermöglichungsbedingungen der historischen Regelrekonstruktion in dieser Rekonstruktion selber regeladäquat zu rekonstruieren. Eine im Kantischen Sinne „vernünftige" Rekonstruktion historischer Objekte, Strukturen und Ereignisse läßt sich aber deshalb nicht innerhalb eines geschlossenen und vollständigen, historische Regeln wie Metaregeln involvierenden Regelsystems durchführen, weil bei Kant die Vernunft als „Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien"[75] zu ihrer Realisierung angewiesen ist auf die Urteilskraft als „Vermögen, unter Regeln zu subsumieren"[76]. Und diese Fähigkeit unterliegt den stets sich wandelnden Anwendungsbedingungen – Kant spricht von den „besonderen Umständen der Erfahrung"[77] –, die durch die anzuwendenden Vernunftregeln nicht definierbar sind. Das schließlich besagt: Historisches Erkennen ist seiner eigenen Natur nach ein unabschließbarer Prozeß.

VI. Abschließende Würdigung der „dialektischen" Struktur kritischer Hermeneutik

Abschließend sei noch ein Wort zur dialektischen Struktur des hier exponierten Konzepts gesagt. Dialektik ist hier im Sinne eines offenen und kontroversen Diskurses gemeint, wie wir ihn aus den Dialogen Platons kennen[78]. Allerdings gelangt diese Methode zu einer neuen, sowohl er-

[75] *Kant*, Kritik der reinen Vernunft, B 359.
[76] Ebd. B 171.
[77] Ebd. B 173.
[78] Ein ähnliches Dialektikverständnis hat in anderem Zusammenhang *A. W. Levi* schon sehr früh für Wittgensteins „Philosophische Untersuchungen" zu reklamieren versucht, vgl. *ders.*, Wittgenstein as dialectician, in: The Journal of Philosophy, Vol. LXI, No. 4 (1964). Zum Verhältnis von Dialektik und Diskurs mit Bezug auf Platon siehe jetzt auch *Schnädelbach, ders.*, Dialektik und Diskurs, in: ders., Vernunft und Geschichte, 151 ff. (Anm. 5).

kenntnistheoretischen, als auch ästhetischen Bedeutung. Zur Charakterisierung dieser sprachgebundenen Form des Dialogs im Sinne einer heuristisch-kritischen Wesenserforschung geschichtlich begrenzter Einzelphänomene möchte ich vorschlagen, als Spezifizierung des Sprachspielbegriffs den Begriff des *Rätselspiels* einzuführen, ohne jedoch damit irgendeine Form von Mystifizierung oder Geheimnistuerei zu verbinden. So aufgefaßt vereinigt der Terminus in seinen beiden Komponenten zwei grundlegende Kennzeichen des hier intendierten Verstehens: Die metaphorisch, nicht buchstäblich zu nehmende Kategorie des Rätsels steht für die essentielle Vieldeutigkeit der komplex strukturierten Objekte, mit denen es die Hermeneutik von Beginn an zu tun hatte. Sie sind gewöhnlich nicht eindeutig erklärbar und nicht mit letzter Klarheit beschreibbar. Auch die Angabe einer Regel für ihre Genese kann stets nur die Spezifizierung der Absicht einer Wesensbeschreibung, niemals eine umfassende Formel für die endgültige Aufdeckung der Natur einer Sache sein. Während die Rätselmetapher also auf die Unmöglichkeit letztgültiger Auslegungen und Verständnisweisen historischer Objekte und Praktiken verweist, deutet die Spielkategorie darauf hin, daß es zur Erforschung „rätselhafter" Offenheit doch auch kontrollierter und geregelter Deutungsverfahren bedarf, die sich des methodologischen Mittels der Wiederholung bedienen müssen und auf die Entdeckung verallgemeinerbarer Aspekte und Strukturen gerichtet sind. Für eine prozedurale Annäherung an die Natur einer Sache ist es notwendig, auch das Unbestimmte mit bestimmten Mitteln anzusteuern und das Vieldeutige diskursiv und, zumindest partiell, d. h. als Vieldeutiges, eindeutig zu verstehen, oder es gibt keine Dialektik in der Hermeneutik. Der wohl noch wichtigere Aspekt des Spielcharakters besteht darin, daß sich durch ihn die philosophische Hermeneutik von bloßer Methodik und somit von der Praxis strenger Wissenschaft unterscheidet. Wittgenstein rechnet mit diesem Unterschied, indem er nicht die artifiziellen und spezialisierten Ausdrucksformen der Wissenschaften und des Großteils der traditionellen Philosophie, sondern die spielerisch organisierten Sprechweisen der alltäglichen Lebenswelt zum Hauptinteresse philosophischer Untersuchungen erklärt; Adorno, indem er den Spielcharakter ästhetischer Produkte und Praktiken für den philosophischen Diskurs nutzbar zu machen versucht. Im Begriff des Rätselspiels konvergieren somit jeweils ein zentrales Theorem der sprachlogischen und der ideologiekritischen Position: Es sind dies Wittgensteins Sprachspielkonzept[79] und Adornos Ausführungen über den Rätselcharakter von Kunstwerken[80]. Liefern diese ein Paradigma für ästhetisches Verstehen, so verkörpert jenes ein Modell für das

[79] Zur Differenz zwischen Sprachspielen und Kunstspielen, vgl. *W. Stegmüller,* Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie I, Stuttgart 1975, 593.

[80] *Adorno,* Ästhetische Theorie, Frankfurt 1973, 182-194.

Verstehen regelgeleiteter Sprachpraktiken in der natürlichen Lebenswelt[81]. Innerhalb der hier intendierten Theorie[82] dient die ästhetische Erkenntnisweise allerdings einem nicht-ästhetischen Ziel. Sie fungiert als Mittel der approximativen Wesenserklärung lebensweltlicher Phänomene, die in ihrer Vielschichtigkeit und Differenziertheit nur mit Hilfe indirekter Kommunikationsformen wie Metaphern, Symbolen, Beispielen, Analogien und narrativen Darstellungsleistungen angemessen beschreibbar sind: Philosophische Kritik muß hier künstlerische Formen annehmen, in denen sich die gegenläufigen Tendenzen des Sagens und des Zeigens zu dichotomischen Symboleinheiten zusammenfinden. (Auch das Zeigen geschieht also in der Sprache und nicht etwa als demonstratio ad oculos.) Dementsprechend können die von der Kritik angenommenen Regeln auch keine Definitionen aussprechen, sondern lediglich Spielräume möglicher Anschlußoperationen der Zeicheninterpreten festlegen.

Im Kontext diffiziler Verstehensformen, zu denen insbesondere historische Erklärungen rechnen, geht die Ästhetik also mit der Logik eine „dialektische" Relation im Sinne eines unauflösbaren Komplementärverhältnisses ein, so wie es der systematischen Stellung von Kants dritter Kritik entspricht[83]: In der Anwendung auf die empirische Realität wird eine Theorie ästhetisch, sofern ihr Streben nach maximaler Präzision irgendwo ein Ende finden muß. Und an eben diesem Punkt geht sie von ihrer nicht-ästhetischen Differenziertheit und Artikuliertheit über in ästhetische Dichte und Mehrdeutigkeit, ohne jedoch deswegen ihre Erkenntnisansprüche an die Kunst abzutreten.

---

[81] Das Aufeinanderbeziehen beider Verstehensmodelle könnte ein erster Schritt sein zur Erfüllung eines lange bestehenden Surrogats, das *H. St. Hughes* so formulierte: „... dadurch, daß sich Adorno nicht den Philosophischen Untersuchungen stellte, wurde eine enorme intellektuelle Chance vertan – die Chance nämlich, daß sich zwei der großartigsten Denker unseres Jahrhunderts mit dem Ziel zusammentaten, das dann durch Wittgensteins Tod auf halbem Wege zunichte gemacht wurde: die verschiedenen philosophischen Traditionen zu vereinen", vgl. *ders.*, The Sea Change: The Migration of Social Thought, 1930-1965, New York 1975, 167.

[82] Zur Problematik des „Theorie"-Status einer solchen Konzeption in einem strengen, verallgemeinerbaren Sinn vgl. oben, Kap. V.

[83] Die Kantische Vernunftsystematik liefert das unverlierbare Modell für die sowohl von Adorno als auch von Wittgenstein praktizierte Einsicht, daß Fragen der Wahrheit und Fragen der Darstellung, mithin erkenntnistheoretische und ästhetische Probleme, trotz ihrer zunehmenden Ausdifferenzierung innerhalb der westlichen Expertenkultur, in unserer kulturellen Lebenswelt ein schwer auflösbares Syndrom bilden.

ThPh 64 (1989) 87–95

Vom Prinzip Bewährung zum Prinzip Offenbarung

Die Umbildung der antiken Geschichtsphilosophie

Von Wilhelm Geerlings

Im Jahre 382 hatte der Kaiser Gratian Standbild und Altar der Victoria aus dem Sitzungssaal des römischen Senates entfernen lassen. Gleichzeitig untersagte er testamentarische Zuwendungen an die alten heidnischen Kulte und unterwarf die Vestalinnen der Steuerpflicht. Diese Maßnahmen trafen die alten Kulte schwer. Denn das waren nicht mehr einfach nur Nadelstiche, sondern in ihnen zeigte sich die verschärfte Gangart, die die römischen Kaiser dem Heidentum gegenüber jetzt anschlugen. Die anfängliche Toleranz des konstantinischen Kaiserhauses war politischem Kalkül (seit Konstantius II.) und deutlicher Unterstützung des Christentums gewichen. Zwei Jahre früher war das Christentum zur Staatsreligion erklärt worden[1].

Die Entfernung des Altars der Victoria aus dem Sitzungssaal des römischen Senates war darüber hinaus ein politischer Akt von höchster symbolischer Bedeutung. Denn die Senatssitzungen wurden bis dato mit einem Opfer eröffnet, die Präsenz der heidnischen Gottheit gab den Senatsbeschlüssen religiöse Qualität, und wenngleich der Senat seine politische Macht schon lange weitgehend verloren hatte, so bildete er doch als Repräsentanz der Stadt Rom ein Organ, dem höchstes Ansehen und moralisch-religiöse Autorität zukam. Der Senat war bis zu diesem Zeitpunkt in der Mehrheit immer noch heidnisch, und die Entfernung des Altars der Victoria bedeutete nicht nur einfach eine Kampfansage, sondern sie war die öffentliche Depotenzierung des Senates schlechthin.

In diesem Streit um den Victoria-Altar, der politisch und theologisch argumentativ von den beiden Wortführern der alten wie der neuen Religion bestritten wird, von Quintus Aurelius Symmachus[2] für das Heidentum und von Bischof Ambrosius für den christlichen Glauben, geht es nicht allein um die politische Frage, ob die anfängliche religiöse Toleranz des konstantinischen Kaiserhauses weitergeführt werden solle. Der Konflikt geht tiefer. Disputiert wird um die richtige Bestimmung des Geschichtsbegriffes und um den wahren Gottesbegriff. Zwar fordert Symmachus, als Stadtpräfekt von Rom und als einer der führenden Köpfe des Senats, nicht mehr als religiöse Toleranz, und nur am Rande klingt noch durch, daß er sich als Vertreter der wahren Religion fühlt, doch läßt seine relatio an Valentinian II. erkennen, daß er gleichsam nur noch den Schwanengesang des sterbenden Heidentums anstimmt. Überblickt man die Kontroverse Symmachus-Ambrosius, dann entdeckt man unschwer in dieser Auseinandersetzung all jene Elemente, die nach 410 in der theologischen Diskussion des hl. Augustin mit den Vertretern des alten Glaubens wieder auftreten werden. So mutet der Disput um den Altar der Victoria wie ein argumentatives Präludium zur augustinischen Geschichtskonzeption an[3].

Zu Eingang seiner relatio formuliert Symmachus die Bitte an Valentinian II.: „Wir bitten also, daß Ihr die Religion in der Form wieder einführt, wie sie dem Staat so lange nützlich war. Gewiß, man kann Herrscher nennen von dieser und von jener Glaubensrichtung, mit dieser und mit jener Meinung: aber die früheren haben an den Bräuchen der Väter teilgenommen, die späteren haben sie nicht abgeschafft. Wenn Ihr Euch die

---

[1] Das Edikt Cunctos populos Theodosius I vom 28.2.380 Cod. Theod. 16,1,2 (Mommsen 833).

[2] Vgl. *R. Klein,* Symmachus. Eine tragische Gestalt des ausgehenden Heidentums, Darmstadt 1971. Die Texte zum Streit Ambrosius-Symmachus bei *R. Klein,* Der Streit um den Victoriaaltar = Texte zur Forschung 7, Darmstadt 1972. Im folgenden abgekürzt zitiert als Klein.

[3] Dies gilt hinsichtlich der Destruktion der römischen Geschichte, wenngleich mit Augustin die apologetische Auseinandersetzung eine andere Qualität erhält.

Religion der älteren Herrscher nicht zum Vorbild nehmt, so haltet Euch wenigstens an die Duldsamkeit der letzteren!"[4] Und um die Eindringlichkeit seiner Bitte zu unterstreichen, appelliert er in beschwörendem Ton an Valentinian II. Unter Hinweis auf dessen Vater ruft er aus: „Jener vergöttlichte Greis sieht von der Höhe der Gestirne die Tränen der Priester, und er glaubt, daß man ihn beschuldigt hat, weil ein Brauch verletzt ist, den er selbst gerne beibehielt."[5]

Symmachus argumentiert ganz im Sinne antiken Geschichtsdenkens. Die bestehenden Zustände können verbessert werden, wenn man vergangene Fehler vermeidet und vergangene Leistung nachahmt. „Der Fehltritt eines früheren belehrt denjenigen, der nach ihm kommt. Und die Kritik an einem vorausgehenden Fall trägt dazu bei, etwas besser zu machen."[6] Was Symmachus fordert, ist ein Lernen aus der Geschichte. Seine Beweisführung enthält den Aufweis eines Kausalzusammenhangs und eine daraus sich ergebende Wertung. Er führt aus, daß die von Gratian verletzten Kulte früher gepflegt worden seien. Dadurch sei das Römische Reich großgeworden und in Macht erhalten. Solange die traditionellen Kulte ausgeübt wurden, solange gab es auch Wohlergehen im Reich. Deshalb ist es unklug, diese Kulte ohne weiteres abzuschaffen. „Jeder hat seinen eigenen Brauch, jeder seine eigene Glaubensform. Verschiedenartige Kulte hat der göttliche Geist den Städten zu ihrem Schutz zugeteilt. Wie jeder Mensch bei der Geburt eine Seele erhält, so erhalten die Völker Schutzgottheiten des Schicksals. Dazu kommt der Nutzen, welcher die Menschen und die Götter am meisten verbindet. Denn da jede Vernunfterklärung dunkel bleibt, wodurch könnten wir mit größerem Recht die göttlichen Mächte erkennen als durch die Erinnerung an ihren segensreichen Beistand und durch sichtbare Erfolge? Wenn eine lange Zeit einer Religion Ansehen verschafft, dann sollten wir so vielen Menschenaltern die Treue halten und unseren Vätern folgen, die – zu ihrem Heil – den ihrigen gefolgt sind."[7]

Symmachus begründet das Festhalten am alten Kult mit dessen Bewährung. Er betont ausdrücklich, daß es ihm nicht einfach um die Religion geht, sondern um ein Prinzip: „Niemand soll glauben, daß ich nur die Sache der Religion verteidige. Aus solchen Taten ist alles Unrecht für die römische Welt entstanden."[8] Als Beispiel der Verletzung des Prinzips – Bewahrung aufgrund von Bewährung – führt Symmachus die Mißernte des vergangenen Jahres an. „Daran ist nicht der Boden schuld. Auch den Südwind dürfen wir nicht anklagen. Kein Frost beschädigte die Saaten, und kein Unkraut verdarb die guten Früchte des Feldes: der Frevel an den Göttern hat das dürre Jahr gebracht. Es war unvermeidlich, daß allen Menschen das verlorenging, was man unserer Religion versagte. Der Entzug der Unterhaltszahlung für die Tempel hatte zur Folge, daß Mißernten über das Land kamen, die Provinzen litten, der Staat seine Soldaten nicht mehr besolden konnte."[9] Nicht genannt wird – das Faktum wird wohl suggeriert und man kann es erahnen – der Tod des Bruders Gratian im Aufstand. Nach diesen Beispielen kommt Symmachus noch einmal auf sein Prinzip zurück: „Wann sind die Eichen geschüttelt worden, um den Menschen den Lebensunterhalt zu geben, wann sind die Wurzeln von Kräutern ausgerissen worden, wann ist eine Mißernte in gewissen Gegenden nicht durch reiche Erträge in anderen Ländern ausgeglichen worden, als man für das Volk und für die heiligen Jungfrauen noch gemeinsam sorgte? Dieser Unterhalt, den man den Tempelvorstehern gewährte, verbürgte eine gute Ernte auf dem Erdkreis, und er war deshalb mehr eine Versicherung gegen Unheil als bloßer Edelmut. Wer zweifelt etwa daran, daß man ihnen im Interesse des allgemeinen Wohlstandes das gegeben hat, für dessen Entzug uns jetzt die Götter durch eine allgemeine Not bestraften."[10] Symmachus geht in dieser Argumentation unausgesprochen von der Prämisse

[4] 3. Rel. 3 (*Klein* 101).
[5] 3. Rel. 20 (*Klein* 113).
[6] 3. Rel. 6 (*Klein* 103).
[7] 3. Rel. 8 (*Klein* 105).
[8] 3. Rel. 15 (*Klein* 109).
[9] 3. Rel. 16 (*Klein* 111).
[10] 3. Rel. 17 (*Klein* 111).

aus, daß gleiche Ursachen zu gleichen Ergebnissen führen. Ist dies eine Prämisse der geschichtlichen Gesetzmäßigkeit, dann braucht er nicht weiterhin auszumalen, was dem römischen Staat bei einer solchen Politik der Nichtbeachtung der traditionellen Kulte in Zukunft blühen wird. Die Antwort des Gegenspielers Ambrosius ist uns in seinem 18. Brief an den Kaiser Valentinian überliefert. Der Consularis von Ligurien, jetzt in der Robe des katholischen Bischofs, kennt von seiner Herkunft römisches Denken genau. Er bleibt auch – wie wir sehen werden – diesem römischen Denken weiterhin verhaftet. Es ist von hohem Reiz, zu sehen, wie Ambrosius im Blick auf Augustin eine Mittelstellung zwischen römischem Patriotismus und christlicher Ablehnung einnimmt[11].

Grundsätzlich stimmt Ambrosius mit Symmachus darin überein, daß die Entscheidungen des römischen Kaisers vom Gedanken an das Wohl des Staates gelenkt sein müßten. Seine Untersuchung gilt also der Frage, ob die von Symmachus verlangte Toleranz gegenüber den alten Riten für die Wohlfahrt des Staates nützlicher sei als ihre Unterdrückung. Was Ambrosius im folgenden gegen die von Symmachus vertretene Position vorträgt, ist Gemeingut der christlichen Apologetik seit Tertullian und erhebt keinen Anspruch auf Originalität[12].

Das erste gegen Symmachus vorgebrachte Argument bestreitet dessen Berufung auf den Erfolg. Was Symmachus Erfolg nennt, karikiert Ambrosius als Mißerfolg. Denn wenn die alten Götter Siege herbeigeführt hätten, dann müßte man sie doch auch für die Niederlagen verantwortlich machen können. Wenn die Götter Brennus und Hannibal besiegt haben, warum haben dann dieselben Götter es den Römern zugemutet, daß ihre Feinde bis vor die Stadt vorgedrungen waren. „Diese Opfer, sagt er, haben Hannibal von unseren Mauern und die Senonen vom Kapitol zurückgeschlagen. Aber während er die Macht der Opfer rühmt, verrät er ihre Schwäche. Also hat Hannibal die römischen Opfer lange Zeit verhöhnt und ist siegreich bis an die Mauern der Stadt vorgedrungen, obwohl die Götter ihn bekämpften. Warum haben die Römer eine Belagerung ertragen müssen, da doch die Waffen ihrer Götter für sie stritten? Was soll ich von den Senonen sagen? Bei ihrem Eindringen in das Innere des Kapitols wären sie von den Resten des römischen Heeres nicht mehr aufgehalten worden, wenn sie nicht eine Gans durch ihr aufgeregtes Schnattern verraten hätte. Seht, welche Wächter die römischen Tempel haben! Wo ist damals Jupiter gewesen? Hat er etwa durch eine Gans gesprochen"?[13]

Die Karikatur der römischen Geschichte hat zum Ziel nachzuweisen, daß die Politik der heidnischen Zeit in keiner Weise als erfolgreich angesehen werden kann. Dies ist im Ansatz gelungen, doch konnte auch kein Apologet die segensreichen Wirkungen der Pax Romana bestreiten. Im Osten wurde dem Imperium sogar eine das Evangelium vorbereitende Rolle zugesprochen. Insofern bleibt die Argumentation des Ambrosius zwiespältig.

Ambrosius muß also tiefer ansetzen, und er geht dazu über, im nächsten Schritt die Kausalverbindung von Götterverehrung und Erfolg grundsätzlich zu bestreiten. Erfolg und Mißerfolg des menschlichen Lebens sind überhaupt nicht Werke von Göttern, sondern Erscheinungen des alltäglichen Lebens. Die von Symmachus apostrophierte Hungersnot des vergangenen Jahres hat natürliche Ursachen. „Wer ist so unerfahren in dem, was dem Menschen zustößt, daß er sich noch über die Wechselhaftigkeit der Jahre wundert?"[14] Da die unterschiedlichen Provinzen unterschiedliche Ernten einbrachten, argumentiert er: „Also hat das vergangene Jahr gar nicht an Trockenheit gelitten wegen des Frevels an den Göttern, und das jetzige hat eine Blüte an Früchten des

---

[11] Vgl. *R. Paschoud,* Roma aeterna. Etudes sur le patriotisme romain dans l'occident latin à l'époque des grandes invasions, Neuchâtel 1967.

[12] Vgl. die Übersicht bei *W. Geerlings,* Apologetik und Fundamentaltheologie in der Väterzeit, in: Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4, Freiburg–Basel–Wien 1988, 317–333, hier: 320f. Die folgenden Ausführungen ergänzen das dort Gesagte.

[13] ep. 18,4f (*Klein* 133).

[14] ep. 18,21 (*Klein* 147).

Glaubens erlebt. Will man etwa leugnen, daß die Weinstöcke überreich getragen haben? Wir haben wieder eine Ernte eingebracht, die reicher ausfiel als erwartet, und wir erfreuen uns des Gewinns, den eine noch ergiebigere Weinlese gebracht hat".[15] Ernten hängen wesentlich davon ab, mit welcher Kunstfertigkeit der Bauer die Felder bearbeitet. „Früher verstand die Erde es noch nicht, ihre Fruchtbarkeit zu entfalten. Doch später, als der besorgte Bauer anfing, die Felder zu bestellen und den ungeformten Boden mit Weinbergen zu überziehen, da legte sie, durch die vertraute Pflege mild gestimmt, ihr wildes Aussehen ab."[16] Die Wohlfahrt des alltäglichen Lebens hängt also von den Fähigkeiten der Bauern und Handwerkern ab, die politische Größe Roms hängt nicht an den Göttern, sondern an den virtutes der Legionen. „In gleicher Weise haben sie geglaubt, die Victoria sei eine Göttin, die sicher ein Geschenk ist, aber keine Macht; denn sie herrscht nicht, sondern wird geschenkt, aber nicht durch Macht einer Religion, sondern durch den Einsatz der Legionen".[17]

Die Argumentation des Ambrosius läuft eindeutig auf eine Säkularisierung der Politik hinaus. Daß er diese Säkularisierung vornimmt, um den eigenen Christengott als Herrn aller Geschichte zu erweisen und die einzelnen Zuständigkeitsgötter der Römer abzuweisen, liegt auf der Hand. Um der Argumentationsebene des Symmachus gerecht zu werden, müßte Ambrosius mit der politischen und wirtschaftlichen Überlegenheit des christlichen Gottes argumentieren. Angesichts der nicht zu leugnenden politischen Bedrängnisse und der Zerfallserscheinungen des Römischen Reiches sieht sich Ambrosius zu dieser Argumentation unfähig. Er muß deshalb konsequent das von Symmachus formulierte Prinzip der Bewährung über Bord werfen. Statt des Prinzips der Bewährung formuliert Ambrosius, geschickterweise in Anknüpfung an eine Position des Symmachus, sein Prinzip der Offenbarung. Symmachus hatte argumentiert: „Denn da jede Vernunfterklärung dunkel bleibt, wodurch könnten wir mit größerem Recht die göttlichen Mächte erkennen als durch die Erinnerung an ihren segensreichen Beistand und durch sichtbare Erfolge? Wenn eine lange Zeit einer Religion Ansehen verschafft, dann sollten wir so vielen Menschenaltern die Treue halten und unseren Vätern folgen, die – zu ihrem Heil – den ihrigen gefolgt sind."[18] Deshalb hatte Symmachus auch konsequent gefordert: „Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum. Nicht auf einem einzigen Weg kann man zu einem so erhabenen Geheimnis finden."[19] Toleranz ist also der Ausweg aus der verwehrten Einsicht in das Wirken der höheren Mächte und der Geschichte.

Hier spielt Ambrosius sein stärkstes Argument aus: „Man kann nicht nur auf einem einzigen Weg, sagt Symmachus, zu einem so erhabenen Geheimnis finden. Wir Christen haben das, was ihr nicht wißt, aus dem Munde Gottes erfahren. Das, was ihr in einer dunklen Ahnung wissen wollt, haben wir als zuverlässigen Besitz aus der Weisheit und der Wahrheit Gottes. Daher stimmt euer Vorgehen mit dem unseren nicht überein. Ihr erfleht den Frieden für eure Götter von den Kaisern, wir aber bitten Christus um Frieden gerade für die Kaiser. Ihr betet das Werk eurer Hände an, wir halten es für ein Unrecht, alles das für Gott zu halten, was sich mit Händen schaffen läßt; denn Gott will nicht, daß er in Steinen angebetet wird. Schließlich haben sogar eure Philosophen diesen Aberglauben verspottet."[20]

Gegenüber der dunklen Ahnung der Heiden behauptet nun Ambrosius den deutlichen Besitz der offenbarten Wahrheit bei den Christen. Und wenn Symmachus den Schutz der Kaiser für die Götter beansprucht, dann zeigt Ambrosius auf, daß Christus den Kaisern den Frieden schenkt. Die von Symmachus für die alten Götter beanspruchte Hilfe wird also auf den neuen Gott übertragen. Die alten Götter haben sich

[15] Ebd.
[16] ep. 18,25 (*Klein* 149).
[17] ep. 18,30 (*Klein* 153).
[18] 3. Rel. 8 (*Klein* 105). Symmachus formuliert hier ein Kriterium für die Echtheit von Religion, hohes Alter.
[19] 3. Rel. 10 (*Klein* 107).
[20] ep. 18,8 (*Klein* 135f).

als unfähig erwiesen (das Prinzip der Bewährung wird hier noch einmal durch eine Reduktion ad absurdum geführt), der neue Gott Christus schenkt den Frieden. Später wird Orosius sogar ausführen, daß Christus es gewesen ist, der Rom von Hannibal gerettet hat[21].

Ambrosius verzichtet darauf, hier einen Beweis für die wahre Religion zu führen. Insofern ist er über die apologetische Situation hinausgewachsen. Er bricht die Verständigung über die Geschichte mit seinem Gegner ab. Er entzieht dem Symmachus die Argumentationsgrundlage, indem er das Prinzip der Bewährung durch das Prinzip der Offenbarung ersetzt. Argumente aus der Geschichte können beide anführen, über Offenbarung verfügt der Christ allein. Er konnte auf die Verständigung mit seinem Gegner Symmachus verzichten, weil er sicher war, diesen nicht überzeugen zu können. Ihm ging es in seinem Brief nur darum, den Kaiser, als treuen Sohn der Kirche, für sich zu gewinnen.

Nachdem Ambrosius das Bewährungsprinzip und damit zusammenhängend auch das Prinzip der Zuständigkeitsgötter destruiert hat, kann er nun daran gehen, ein wesentliches Element dieser Geschichtsdeutung, die Theorie der exempla, neu zu formulieren.

Die Bewahrung vom Bewährten orientiert sich an exempla und findet ihren sichtbaren Ausdruck in deren Tradierung. Wer das Bewährungsprinzip destruieren will, muß darum die Funktion der exempla neu festlegen. Da weder eine Erziehungstheorie noch eine Geschichtsdeutung ohne exempla auskommen kann, müssen beide auch eine Funktionsumwandlung der exempla vornehmen.

Die Rolle der exempla innerhalb der römischen Geschichtsauffassung findet sich knapp umrissen bei Cicero. Er überliefert als Maxime politischen Handelns: „Ne quid novi fiat contra exempla atque instituta maiorum. Gegen die Beispiele und Institutionen der Vorfahren darf nichts Neues eingeführt werden."[22] Denn die Sitten und die Einrichtungen der Vorfahren haben den römischen Staat großgemacht, und sie sind deshalb für jeden ein verpflichtendes Vorbild. Allerdings hebt Cicero nicht auf sklavische Nachahmung des Vorbildes ab, sondern er unterscheidet bereits zwischen dem, was die Vorfahren getan haben und den Gründen, aus denen sie es getan haben. „Man darf also nicht einfach den Beispielen der Älteren folgen, sondern muß die Gründe darlegen, die ihren Beispielen zugrunde liegen."[23] Die Berufung auf exempla und mos maiorum wollen ein stabiles, berechenbares politisches Handeln hervorrufen. Sie gehen von der Geschichtstheorie aus, daß gleiches Handeln unter gleichen Bedingungen gleiche Wirkungen – Erfolg oder Mißerfolg – zeigt. Da exempla nur paradigmatisch ein kleines Segment des historischen Prozesses beschreiben, erfordert die Erziehungstheorie, daß eine Sammlung von exempla angelegt wird, um Geschichte überhaupt schreiben zu können. Geschichtsschreibung und Rhetorik legen also große exempla-Sammlungen an, aus denen sich bald ein Kanon herausschält[24]. Mit Hilfe dieses Kanons von exempla kann dann Erziehung, aber auch Geschichtsdeutung betrieben werden. Solche Geschichtsdeutung ist im strengen Sinne konservativ, da es nur bedingt (vgl. Cicero) um Fortschritt geht. Viel entscheidender ist Nachahmung von bereits Geschehenem (= Erfolg).

Damit fügt sich die an verschiedenen exempla orientierte, konservative, nicht auf Fortschritt ausgerichtete Geschichtsdeutung bruchlos ein in die römische Religionsvorstellung. Denn auch die kennt viele einzelne, nicht sprechende Götter, die für Einzelheiten zuständig sind, die dem in exempla zerstückelten Geschichtsprozeß entsprechen.

---

[21] Orosius, Hist. adv. pag. IV, 17,8–11. – CSEL 5,253. – Zu Orosius vgl. *H. W. Goetz*, Die Geschichtstheologie des Orosius, Darmstadt 1980.

[22] Cicero, de imp. Cn. Pompei ad Quirites oratio. Dtsch. *M. Fuhrmann*, Sämtl. Reden I, Zürich 1970, 323–361.

[23] Cicero, Philippica IX 1,3: Non igitur exempla maiorum quaerenda, sed consilium est eorum, a quo ipsa exempla nata sunt, explicandum.

[24] Vgl. *H. Kornhardt*, Exemplum. Eine bedeutungsgeschichtliche Studie, Leipzig 1936. *A. Lumpe*, Exemplum, in: RAC 6, 1229–1257 (Lit.).

Das entscheidend Neue der christlichen Geschichtsdeutung ist – wie bereits an Ambrosius gezeigt – die Aufhebung der Zerstückelung der Geschichte zugunsten des einen Geschichtssubjekts Jesus Christus und die damit verbundene Entwertung der exempla. Bevor es dazu kommt, hat sich die christliche Tradition jedoch der reichhaltigen Tugend-exempla bedient. Diesen Rezeptionsprozeß können wir sehr deutlich an zwei Vertretern, an Tertullian und Ambrosius, ablesen.

Die reiche Tradition der exemplum-Vorstellung geht relativ früh, fast bruchlos, in die kirchliche Verkündigung über. Jesus selbst hatte sich als Beispiel schlechthin den Menschen vorgestellt, die neutestamentlichen Schriften verstanden christliches Leben als Nachfolge dieses Beispiels. So bot die heidnische exemplum-Tradition ein griffiges Werkzeug anschaulicher Verkündigung, das der Ausgestaltung der Beispielsvorstellungen sehr entgegenkam. Der erste lateinische Theologe von Rang, Tertullian, dessen tiefe Vertrautheit mit der klassischen Tradition ihn zur Auseinandersetzung mit der heidnischen Religion befähigte, bedient sich in reichem Maße der vorhandenen Beispiele[25]. Auch für ihn ist Christus das Beispiel schlechthin. Die früheren Beispiele, sowohl die des Alten Testamentes wie die der römischen Geschichte, können für den vom Gesetz Befreiten wie für den vom Heidentum Bekehrten keinen hinreichenden Vorbildcharakter mehr beanspruchen. Da Christus selbst den Seinen eine Lebensform gegeben hat, stellt er als Regel auf: „ex forma dominica agere debetis."[26] Im strengen Sinne ist das erste Beispiel Gott allein. Doch da Gott fern und unnahbar ist, hat er uns das leichter verstehbare Beispiel seines Sohnes Jesus geboten. Während andere Philosophen nur folgenlos lehrten, pflegt das Beispiel Christi auch die Erfüllung dieser Lehre einzuschließen. Beispiele kann man darum subsidiär heranziehen, und im pädagogischen Bereich sind sie unumgänglich. Darum unterscheidet Tertullian zwischen den exempla vetera und den exempla nova[27]. Exempla vetera sind für ihn die großen Gestalten des Alten Testamentes. Diese sind exempla domestica oder exempla interna[28] gegenüber den exempla profana[29] der heidnischen Geschichte. Die exempla profana bieten nur Analogien für das eigentlich christliche Beispiel. Durch einen Analogienschluß ex minoribus ad maiora führt er die exempla der römischen Geschichte ein. Denn diese sind zur Beschämung der schlechten Christen da. Wenn schon Heiden, um dem Teufel zu gefallen, solche Tugenden vorweisen, was müßten Christen erst zur Ehre Gottes zu leisten imstande sein?[30] Unter diesem Gesichtspunkt kennt Tertullian den gesamten Bereich der römischen exempla und führt virtuos diese römische Tradition auch in seine pädagogische Argumentation ein. Aber so wie in der profanen lateinischen Literatur bestimmte Topoi galten – die Sittenstrenge Catos, die Armut des Fabricius, die milde Herrschaft des Regulus –, so treten nun an deren Stelle christliche Topoi. Tertullian wirkt auch hier meinungsbildend: Der Glaube Abrahams, die Buße Davids, die Geduld Jobs. Diese exempla vetera des Alten Testamentes ergänzt Tertullian durch neutestamentliche exempla nova. Neben dem herausragenden Beispiel Christi sind es vor allem die Apostel und Märtyrer, die dem gegenwärtigen Christen beispielhaft vorangehen.

Während Tertullian noch fast ganz im Bann der heidnischen Kultur lebte und sich in dauernder Auseinandersetzung mit ihr bewähren mußte, tritt uns in Ambrosius, einem weiteren großen Erben dieser Tradition, schon das Selbstbewußtsein eines Bischofs entgegen, der hinter sich eine christlich gewordene Welt weiß.[31] Es ist dies ein Führer, der dem überwiegend heidnischen Adel in keiner Weise nachsteht, sich ihm sogar im Bewußtsein, einer anderen Welt zugehörig zu sein, überlegen fühlt. Er kennt als gebildeter Römer seine Tradition, ließ sich auch von ihr inspirieren, doch ist beweiskräftig

[25] Zu Tertullian vgl. *W. Geerlings*, Christus Exemplum, Mainz 1978, 159–164.
[26] De idol. 18,5 CCL 2,1119.
[27] Vgl. de exh. cast. 13, CCL 2,1033f.
[28] Ebd.
[29] So besonders im Apologeticum und in ad nationes.
[30] Exh. cast. 13.
[31] Vgl. *Geerlings*, Christus 164–168. *E. Dassmann*, Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand, Münster 1965.

für ihn nur die christliche Tradition. Deutlicher setzt er sich von der heidnischen Philosophie und den heidnischen exempla ab. Die Gegenüberstellung „Haec illi ... nos autem“[32] grenzt christliche Weisheit von der heidnischen Philosophie ab. So finden auch die heidnischen exempla, vielleicht mit Ausnahme des Fabricius, in seinen Augen keine Gnade[33]. Er postuliert vielmehr deutlich: „redeamus ad nostrum Moysen. Laßt uns zu unserem Moses zurückkehren“[34]. Heidnische exempla werden von ihm systematisch herabgesetzt, was sich zum Teil sicherlich aus seiner Auseinandersetzung mit der heidnischen Oberschicht und den Erfahrungen mit dem heidnischen Restaurationsversuch des Julian Apostata erklären läßt. Denn dieser versuchte dem Christentum gerade durch eine Betonung der traditionell römischen Ideale und Tugenden zu begegnen. Wenn Cicero vom mos maiorum spricht, dann weiß er, daß dieser sich in den exempla zeigt. Auch Ambrosius spricht ganz bewußt von den exempla maiorum, doch meint er damit die biblischen Figuren. Den verba philosophorum gegenüber betont er schlagwortartig die simplex veritas piscatorum[35]. Die christliche Kirche kann mit eigenen exempla aufwarten und ist nicht mehr auf die exempla der römischen Tradition angewiesen. Der schon bei Tertullian vorhandenen Gegenüberstellung von Wort und Wahrheit, Wort und Tat[36], verleiht Ambrosius noch einmal beredten Ausdruck, indem er die Identität von Theorie und Praxis bei den christlichen exempla heraushebt[37]. Die klassische heidnische Tradition wird wegen des Auseinanderklaffens von Theorie und Praxis und wegen der Folgenlosigkeit der exempla denunziert. Der Rückbezug auf die exempla der eigenen Geschichte beruht vor allem auf dem klaren Wissen um die historische Kontinuität und das Selbstbewußtsein der kirchlichen Gemeinschaft. Bei Ambrosius ist diese Kontinuität verankert im Wissen um die heilsgeschichtliche Entsprechung beider Testamente. Aus dieser Sicherheit heraus kann er dort, wo es ihm dienlich ist, die heidnische Tradition aufgreifen. Dort, wo er sie nicht benötigt – und dies ist überwiegend der Fall – ignoriert er sie schlicht oder setzt sie herab.

Der Umgang des Ambrosius mit den exempla der heidnischen Geschichte zeigt deutlich das erstarkte Selbstbewußtsein der christlichen Kirche. Sie hat eigene exempla, ist nicht mehr angewiesen auf heidnische, sie kann bei Bedarf diese heidnischen exempla heranziehen. Einen eigenen Beitrag zu einer Theorie des exemplum bietet Ambrosius nicht. Seine Leistung besteht darin, daß er in einer brisanten historischen Situation die Wirkungslosigkeit der römischen exempla demonstriert hat. Diese Leistung ist um so bedeutungsvoller, als sie eine Vorbedingung ist für die neue Konzeption von exempla und Geschichte, wie sie später Augustin formulieren wird.

Die Reserve des Bischofs Ambrosius gegenüber den heidnischen exempla läßt sich unschwer aus seiner Frontstellung gegenüber Symmachus erklären. Aus dem argumentativen Umgang mit der Geschichte gewinnt Ambrosius ein eher fortschrittliches Geschichtsbild. Nicht mehr einfach die alten exempla gilt es nachzuahmen, sondern das entscheidende Beispiel Christi und die nova exempla der christlichen Kirche sind Vorbild. Der Grad der Heilsaneignung in und durch Christus ist jetzt Maßstab für die Gültigkeit der exempla. Der unterschiedliche Wert eines exemplum liegt in seiner unterschiedlichen Nähe zu Christus. Die Hinordnung der einzelnen exempla auf Christus hat ihren inneren Grund darin, daß es nur den einen in Christus wirkenden Gott in der Geschichte gibt, nicht mehr „segmentierte Zuständigkeitsgötter“, denen viele exempla entsprechen. Die Umbildung der antiken exemplum-Vorstellung und die Änderung der Geschichtsauffassung ist daher nicht allein in der antiheidnischen apologetischen Stellung des Ambrosius begründet, sondern hat ihren inneren Grund im neuen Gottesbegriff.

---

[32] De off. min I,9 PL 16,35.

[33] Ebd. III, 15,91 PL 16,180.

[34] Ebd.

[35] De incarn. 9,89 PL 16,876. Vgl. *H. Hagendahl*, Piscatorice et non Aristotelice. Zu einem Schlagwort bei den Kirchenvätern, in: Septentrionalia et Orientalia. Studia Bernhardo Karlgren dedicata, Stockholm 1959, 184–193.

[36] De Abrah. I,2,4 CSEL 32,1,503.

[37] Vgl. *G. Madec*, Saint Ambroise et la philosophie, Paris 1974, 184.

Billigt der Bischof Ambrosius der Geschichte noch eine relative Eigenständigkeit und heilspädagogische Bedeutung zu, so ändert sich diese Stellung, wenn wir den großen Afrikaner Augustinus betrachten. Von einer relativen Hochschätzung der heidnischen exempla bei Tertullian über eine schon eingeschränkte Bedeutung dieser exempla bei Ambrosius führt die Entwicklung konsequent zu radikaler Ablehnung bei Augustin[38].

Hatte Ambrosius noch mit Geschichte und geschichtlichen Beispielen argumentiert, so weicht bei Augustin diese Argumentationsweise der Geringschätzung von Geschichte. In seinem Werk über die 83 verschiedenen Fragen notiert er zu Frage 48: „Was ist glaubhaft? Es gibt drei Arten von glaubhaften Dingen. Die einen werden immer geglaubt, ohne daß man jemals Einsicht in sie gewinnt: das ist jederlei Geschichte, die die zeitlichen und menschlichen Ereignisse durchläuft. Die anderen werden sofort, sobald sie geglaubt werden, verstanden: das sind alle menschlichen Vernunftschlüsse über Zahlen oder sonstige Wissensdinge. Die dritte Art wird zuerst geglaubt, um nachher verstanden zu werden: solcher Art sind die göttlichen Wirklichkeiten, die nur von jenen verstanden werden können, die reinen Herzens sind. Zu einem solchen reinen Herzen kommt man nur durch Bewahrung der Gebote, die auf ein rechtes Leben abzielen."[39]

Geschichte ist also nach dieser Auffassung des Augustinus der Einsicht entzogen. „numquam intelliguntur sicut est omnis historia".[40] Wenn dies grundsätzlich von der Geschichte gilt, dann gilt es ebenso von den historischen exempla. Sie werden darum nicht überflüssig, Augustin billigt ihnen im Rahmen der Erziehung eine wichtige pädagogische Funktion zu, doch sind sie für die Glaubensgeschichte nicht von Belang. Da man nicht Einsicht in die historischen exempla gewinnen kann, kann man auch nicht ihre innere Motivation erkennen. Der Heide Cicero forderte noch dazu auf, nach den inneren Beweggründen der exempla zu suchen und sich nach ihnen zu richten, für den Christen Augustin ist die innere Motivation, weil auch Teil der Geschichte, nicht erkennbar. „Und seht, welche großen Werke der Hochmut schafft; haltet in eurem Herzen fest, wie vergleichbar das ist, was der Hochmut schafft, mit dem, was die Liebe schafft. Es nährt den Hungernden die Liebe, es nährt ihn auch der Hochmut; die Liebe, damit Gott gelobt wird, der Hochmut, damit er selbst gelobt wird. Es bekleidet die Liebe den Nackten, es bekleidet ihn auch der Hochmut. Es fastet die Liebe, es fastet auch der Hochmut. Es begräbt die Toten die Liebe, es begräbt sie auch der Hochmut. Alle guten Werke, die du nennen willst, tut die Liebe und im gleichen Maße übt sie auch der Hochmut ... Wir sehen nur die Werke ... in den Werken läßt sich nichts unterscheiden."[41]

Die Rolle des exemplum wird reduziert auf die demonstrative Darbietung des erlösenden Beispiels Jesu Christi. Das exemplum reicht in keiner Weise mehr aus, um den Heilungsprozeß des Menschen zu bewirken. Namentlich in der antipelagianischen Kontroverse fordert Augustin, daß das exemplum durch ein adiutorium oder ein sacramentum ergänzt wird[42].

Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, ist Augustins Werk *de Civitate Dei* die radikalste Apologie in der Antike. Keiner hat es gewagt, so nachdrücklich die römischen exempla zu destruieren wie Augustin. Von den Tugenden der Heiden als „gleichsam glänzenden Lastern"[43] zu reden, hat nur Augustin gewagt. Die Keuschheit der Lucretia in Zweifel zu ziehen, fiel keinem der früheren Apologeten ein, Augustin macht dunkle Andeutungen. Aus seiner antipelagianischen Frontstellung heraus ergibt sich konsequent für Augustin, daß es keine Tugendbewährung geben kann. Folglich hat niemand so sehr wie er das Prinzip Bewährung destruiert zugunsten des Prinzips Offenbarung.

---

[38] Vgl. *Geerlings,* Christus 209–221.
[39] De div. quaest. 83 qu. 48 CCL 44a,75.
[40] Ebd.
[41] In ep. Joh. 8,9 PL 35,2041.
[42] Vgl. *Geerlings,* Christus 220f.
[43] Vgl. de Civ Dei 20,10 CCL 48,719.

Nur angedeutet werden kann in diesem Zusammenhang, daß Augustin einen hoheitlichen Gottesbegriff vertritt, dem jeder Gedanke an „Zuständigkeiten" fremd ist.

In der Kontroverse Ambrosius-Symmachus klang gleichsam das Präludium an. Das Thema wurde nur zögernd durchgeführt und fand seine Vollendung in der Geschichtskonzeption Augustins. Ambrosius säkularisiert, aber er möchte noch einen Rest von Bewährung gelten lassen. Augustin hat nicht nur säkularisiert, Augustin hat der Geschichte jede Nachprüfbarkeit und jeden eigenen Wert genommen. Ambrosius deklariert Christus zum Herrn der Geschichte, Augustin verlagert die Civitas Dei jenseits der Geschichte.

Ein Fazit der knapp vorgetragenen Betrachtungen läßt sich vielleicht so ziehen.

Mit den beiden Exponenten Ambrosius und Augustinus vollzieht sich in den Jahren 380–410, also in einem relativ kurzen Zeitraum, die Umbildung der antiken Geschichtstheorie. Das Prinzip der Bewährung ist nicht nur faktisch durch die zerrütteten äußeren Zustände des Reiches ad absurdum geführt, es ist auch durch die theologische Argumentation überholt. Das Bewährungsprinzip, so wie es sich in exempla niederschlug, war gleichzeitig eng verknüpft mit der religiösen Vorstellung von vielen zuständigen Göttern. Der Monotheismus jüdisch-christlicher Provenienz konnte von seiner inneren Logik her ein geschichtstheologisches Bewährungsprinzip nicht dulden, da er im antiken Kontext dann segmentierte Zuständigkeiten einzelner Götter hätte tolerieren müssen. Die Umbildung der antiken Geschichtstheologie zeigt also gleichzeitig den Übergang zu einer neuen Gottesvorstellung an. Daß dies vehement und in einem relativ kurzen Zeitraum geschieht, zeigt die innere Konsequenz dieses Prozesses an. Das Prinzip Offenbarung verdrängt das Prinzip Bewährung. „Der garstige Graben der Geschichte" wird von nun an ein Problem christlicher Theologie bleiben. Was hinter der Geschichte steht, wird, um Augustin wieder aufzugreifen, „nur von jenen verstanden werden, die reinen Herzens sind."[44]

[44] De div. qu. 83, qu. 48 CCL 44a,75.

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte: Antike und Mittelalter

Patzer, Andreas, *Der Sophist Hippias als Philosophiehistoriker.* Freiburg/München: Alber 1986. 128 S.

In seiner Untersuchung in *Philologus* 96 (1944) 170–182 kam B. Snell zu dem Ergebnis, daß die Nachrichten des Aristoteles über Thales' Lehre vom Wasser als Ursprung von allem (*Met.* 983 b 20 ff.) auf den Sophisten Hippias zurückgehen. Snell verglich den Bericht der *Metaphysik* mit Platon, *Crat.* 402 bc und stellte fest, daß an beiden Stellen Zitate älterer Dichter über Okeanos und Thetys angeführt werden. Einen Hinweis auf die gemeinsame Vorlage fand er bei Diogenes Laertius I 24, wo für den Satz des Thales neben Aristoteles ausdrücklich der Sophist Hippias als Quelle angegeben ist. Snells Untersuchungen wurden ergänzt durch C. J. Classen (*Philologus* 109 [1965] 175–181). Die vorliegende Arbeit versucht auf dem von Snell eingeschlagenen Weg über Snell und Classen hinaus eine umfassende Rekonstruktion. Hippias habe, so P.s These, „im Rahmen eines enzyklopädischen Sammelwerks, das vermutlich den Titel *Synagogé* trug, so etwas wie den Entwurf einer doxographisch-systematisch angelegten Geschichte der Wissenschaft gegeben" (7).

P. gewinnt zunächst durch eine sehr sorgfältige philologische Interpretation des Fragments DK 86 B 6 (= Clem. Strom. VI 15), das er dem Proömium der *Synagogé* zuordnet, eine allgemeine Charakterisierung von Hippias' Werk: Es handelte sich um eine Art enzyklopädischen Handbuchs. Jeder Themenkreis war mit einem Lemma überschrieben. Ihm folgten einschlägige Kurzzitate aus der gesamten literarischen Überlieferung, so daß sich ein umfassender Überblick über die Lehrmeinungen der älteren mythologischen Dichter und der neueren Prosaautoren zu dem betreffenden Thema ergab. P. trägt Material für verschiedene Themenkreise zusammen, z. B. „Der Eros", „Alles fließt", „Am Anfang war alles zusammen", „Denken ist Wahrnehmung", „Liebe und Streit". Die *Synagogé* beschränkte sich jedoch nicht auf die Philosophiegeschichte; Hippias habe vielmehr alle Themenkreise berücksichtigt, mit denen er sich im Rahmen seiner umfassenden wissenschaftlichen und schriftstellerischen Tätigkeit befaßt habe (vgl. Platon, *Hipp. mai.* 285 bd). Aus dem Vergleich von Platon, *Soph.* 242 c ff. und Isokrates, *Antid.* 268 versucht P. ein Schema zu gewinnen, nach dem Hippias das philosophiegeschichtliche Material geordnet habe.

Das Kriterium, anhand dessen P.s fundierte Studie die Schrift des Hippias rekonstruiert, ist ausschließlich ein methodisches: „die Zurückführung des Philosophischen auf das Poetische" (57) oder die „vergleichende Gegenüberstellung von mythischer und philosophischer Anschauungsweise" (61). Platon und Aristoteles seien mit Hippias durch eine ungebrochene Überlieferung verbunden, „so daß man, wo die typische Denk- und Argumentationsweise des Hippias begegnet, mit gutem Grund auch Hippias als Quelle voraussetzen darf" (75). Diesen Schluß, der für P.s Rekonstruktion wesentlich ist, halte ich für zu weitgehend. Es ist nicht zu bestreiten und durch das äußere Zeugnis bei Diogenes Laertius gesichert, daß Hippias diese Methode angewendet hat. Man könnte noch einen Schritt weitergehen und P. zugestehen, daß sie durch Hippias eingeführt wurde und durch ihn Schule gemacht hat. Dann folgt aber immer noch nicht, daß alle doxographischen Referate bei Platon und Aristoteles, die das Philosophische mit dem Mythischen und Poetischen verbinden, *inhaltlich* von der *Synagogé* abhängig sind. Für eine derart weitreichende Folgerung scheint mir das methodische Kriterium zu allgemein zu sein, zumal wenn man bedenkt, daß dieselbe Methode aus verschiedenen Motiven angewendet werden kann. Mit Berufung auf Platon, *Prot.* 316 dc weist P. darauf hin, daß bei den Sophisten hinter der Berufung auf Altes eine apologetische Absicht stand. Trifft das auch für Platon und Aristoteles zu? Man wird deshalb auch den weitreichenden philosophiehistorischen Thesen, die P. am Ende seiner Arbeit aufstellt, mit Zurückhaltung begegnen: Hippias sei der maßgebliche Ver-

mittler des philosophiegeschichtlich so bedeutsamen Heraklit-Mißverständnisses, das diesem die Lehre vom ewigen Fließen zuschreibt; die Verbindung von Xenophanes und Parmenides gehe auf Hippias zurück; es sei wenigstens zu fragen, ob Hippias nicht auch für die heraklitisierende Interpretation des Protagoras verantwortlich zu machen sei. Es fällt schwer, sich mit dem Gedanken zu befreunden, Platon und Aristoteles hätten wichtige philosophiegeschichtliche Ansichten lediglich aus einem enzyklopädischen Handbuch übernommen.

F. Ricken S. J.

Döring, Klaus, *Der Sokratesschüler Aristipp und die Kyrenaiker* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jg. 1988, Nr. 1), Mainz/Stuttgart: Franz Steiner 1988. 71 S.

Nach den antiken Zeugnissen war Aristipp einer der Schüler des Sokrates, die dem Meister am engsten verbunden waren. Seine Lebensweise und seine Lehre stehen jedoch offensichtlich in einem diametralen Gegensatz zur Philosophie des Sokrates. Aristipps erkenntnistheoretische These, das einzige, dessen wir gewiß sein könnten, seien unsere subjektiven Empfindungen, scheint schwerlich vereinbar zu sein mit der durch Platon und Aristoteles bezeugten Frage des Sokrates nach der Definition und dem Wesen; die von ihm praktizierte Lehre, das höchste Gut sei die Lust, widerspricht dem Sokratischen Streben nach Einsicht und Bedürfnislosigkeit. Eine in der Forschung verbreitete Lösung behauptet, der ältere Aristipp habe selbst keine Lehre vertreten; was ihm zugeschrieben werde, gehe in Wahrheit auf spätere Kyrenaiker, vor allen auf seinen Enkel, den jüngeren Aristipp zurück. D. schlägt einen anderen Weg ein: Er rekonstruiert aus den doxographischen Berichten über die Kyrenaiker eine Lehre, die mit einiger Sicherheit dem älteren Aristipp zugeschrieben werden kann, und zeigt dann deren Beziehung zum Sokratischen Philosophieren auf. – D. untersucht zunächst die erkenntnistheoretischen Lehren der Kyrenaiker. Eine sorgfältige Interpretation von Plutarch, *adv. Col.* 24, 1120 B–F, Sextus Empiricus, *adv. math.* VII 191–200 und Eusebios, *Praep. ev.* XIV 18, 31–32 führt zu dem Ergebnis, die sensualistische Erkenntnistheorie sei „für alle Kyrenaiker, den Sokratesschüler Aristipp eingeschlossen, gleich gut und gleich schlecht bezeugt" (27). D.s entscheidender Schritt zur Lösung der oben skizzierten Aporie ist: Der Sensualismus des älteren Aristipp sei dessen Stellungnahme in der unter (den) Schülern des Sokrates ausgetragenen Kontroverse, wie die Sokratische Frage nach dem Wesen der Dinge sich beantworten lasse. – Die ergiebigste Quelle für die kyrenaische Ethik ist Diogenes Laertios II 86 b – 93 a. Die hier den ‚eigentlichen' Kyrenaikern zugeschriebenen Lehren seien z. T. miteinander unvereinbar. Das bedeute, daß allenfalls ein Teil vom älteren Aristipp stammen könne. Durch einen Vergleich mit Clem. Alex., *Strom.* II 21, 130, 7–8 und der oben angeführten Stelle der *Praeparatio evangelica* untersucht D. zunächst, welche Teile der Doxographie sich mit Sicherheit als später erweisen lassen. Im Unterschied zu den späteren Kyrenaikern, die auch Lusterlebnisse rein seelischen Ursprungs annehmen, erkenne die ursprüngliche Lehre nur die sinnliche, in der Bewegung bestehende Lust an. Nach ihr komme es darauf an, den jeweiligen Augenblick so lustvoll wie möglich zu gestalten. Diese Interpretation des doxographischen Referats bei Diogenes Laertios wird dann durch andere Zeugnisse, die D. heranzieht, gestützt. – Der erkenntnistheoretische Sensualismus und der Hedonismus Aristipps hängen nach Sextus Empiricus in der Weise zusammen, daß in beiden Fällen die Empfindungen entscheidend sind. Hier schließt sich der Kreis von D.s überzeugender Interpretation. Aristipps ethische Auffassungen ergeben sich aus seinen erkenntnistheoretischen. Anstoß zu beiden sei die Forderung des Sokrates gewesen, „sich vorbehaltlos und vorurteilsfrei um die Einsicht zu bemühen, was das Gute sei, um die gewonnene Einsicht dann zum Maßstab für das Handeln zu machen" (70). Sokrates habe in diesem Zusammenhang die Frage aufgeworfen, wieweit es dem Menschen überhaupt möglich sei, die erstrebte Einsicht zu erlangen. Sie habe im Kreis seiner Schüler eine Diskussion über die Möglichkeiten und Grenzen der menschlichen Erkenntnis ausgelöst, in der Aristipp seinen Sensualismus entwickelt habe.

F. Ricken S. J.

Hager, Fritz-Peter, *Gott und das Böse im antiken Platonismus* (Elementa XLIII). Würzburg: Königshausen und Neumann; Amsterdam: Rodopi 1987. 165 S.

Das Buch enthält zwei in sich geschlossene Abhandlungen, die sich in einigen Teilen überschneiden. Ihr gemeinsames Anliegen wird aus der zweiten deutlich, die den Titel trägt: „Prinzipienmonismus, Prinzipiendualismus und das Problem des Bösen im antiken Platonismus zwischen Platon und Plotin". Gegenüber der bisherigen Forschung betont H., daß bei den verschiedenen Systemen zwischen Platon und Plotin neben ontologischen Fragen, etwa der nach dem Verhältnis von Einheit und Vielheit, auch das Problem des Bösen eine bedeutende Rolle gespielt habe. Er unterscheidet im antiken Platonismus eine monistische und eine dualistische Lösung. Vertreter des Dualismus sind vor allem Xenokrates und Plutarch. Inspiriert durch religiöse Anschauungen, wie den iranischen Dualismus, nehmen sie ein mit dem Prinzip des Guten gleichursprüngliches Prinzip des Bösen an. Plutarch identifiziert es mit der von Platon lediglich hypothetisch angenommenen bösen Weltseele der *Nomoi* (896 d–898 c). Auch Speusipp nimmt zwei letzte Prinzipien, Einheit und Vielheit, an, aber sie seien bei ihm im Unterschied zu Xenokrates wertneutral. Ein Monismus finde sich bei Philon, der sich nicht entschließen könne, Gott, dem aktiven Prinzip, das passive Prinzip der Materie als gleichursprünglich gegenüberzustellen. Die Gaios-Schule (Albinos und Apuleius) charakterisiert den ersten Gott durchaus mit wertenden Prädikaten, aber sie stellt ihm kein Prinzip des Bösen entgegen; die Materie sei lediglich ein „wertneutraler Weltstoff" (118). Plotins eindeutige Wendung vom Prinzipiendualismus zum Prinzipienmonismus sei andeutungsweise im Neupythagoreismus vorbereitet. Das gelte jedoch nicht für den Neupythagoreer Numenios, der die Materie mit der bösen Weltseele der *Nomoi* identifiziert. H. geht auf die Kritik des Aristoteles an der Lehre von zwei höchsten Prinzipien ein; es sei jedoch fraglich, ob mit ihr die „echte und eigentliche Lehre Platons" getroffen werde und ob nicht auch die Lehre der Schüler Platons von Aristoteles verzerrt dargestellt sei (96 f.). – Die erste Abhandlung betont den Monismus Platons und Plotins; für beide Denker sei das Böse „nur Negation, Fehlen des Guten" (56). Das wird für Plotin, wie dann nochmals in der zweiten Abhandlung, durch eine Interpretation von Enn. I 8 gezeigt. – H. zeichnet ein unitarisches, scholastisch-systematisierendes Platon-Bild. Er sieht Plotins monistische Hypostasenlehre in ihren Grundzügen bei Platon vorgezeichnet. Ausdrücklich verzichtet er darauf, bei dem griechischen Wort *kakón* verschiedene Bedeutungen zu unterscheiden, etwa mit Leibniz die des malum physicum, malum metaphysicum und malum morale. Es ist H. zuzugeben, daß diese Unterscheidungen im Platonismus nicht *ausdrücklich* gemacht werden. Dennoch ist es methodisch einwandfrei, einen antiken Text von erst später entwickelten Unterscheidungen her zu interpretieren. H.s Untersuchung hätte dadurch erheblich an Relief gewonnen.

F. Ricken S. J.

Kassel, Rudolf, *Die Abgrenzung des Hellenismus in der griechischen Literaturgeschichte.* Berlin: de Gruyter 1987. VI/34 S.

Dieser vor der Mommsen-Gesellschaft gehaltene und um Anmerkungen erweiterte Vortrag geht von der Feststellung aus, daß es einen einheitlichen Hellenismusbegriff nie gegeben habe. Das gelte auch für dessen Urheber: „Der Gebrauch des Wortes bei Droysen schwankt, bald ist eine bestimmte Zeit, bald ein historisches Prinzip, bald ein Komplex konkreter Phänomene gemeint." (2) K. fragt, wie man vor Droysen diese Periode in der Literaturgeschichte abgegrenzt, benannt, charakterisiert und gewertet habe und was sich durch Droysens Einfluß in der Literaturgeschichte geändert habe. Die beiden wichtigsten Namen sind Friedrich August Wolf und Wilamowitz. Wolf unterteilt die Geschichte der griechischen Literatur in sechs Perioden. Die vierte, von ihm *aetas studiorum Alexandrinorum* genannt, reicht vom Todesjahr Alexanders des Großen (323 v. Chr.) bis zum Jahr 30 v. Chr., in dem, nach der Schlacht von Aktium 31, Ägypten römische Provinz wird. Das Wort *alexandrinisch* entwickelt sich, was nicht zuletzt bei Nietzsche deutlich wird, zu einem abwertenden Terminus. Hier bewirkt Wilamowitz einen einschneidenden Wandel. Mit Droysen, auf den er sich ausdrücklich beruft, verbindet ihn der „vehemente Antiklassizismus" (14); durch ihn wird *Hellenismus* zu ei-

nem programmatischen Begriff, der die Umwertung eines Zeitalters ausdrückt. K. plädiert für die zeitliche Abgrenzung Wolfs: Das Jahr, in dem Alexander, Aristoteles und Demosthenes starben, markiere einen epochalen Einschnitt; das Jahr 30 könne als Beginn des augusteischen Klassizismus gelten. F. Ricken S.J.

Long, A. A., *Hellenistic Philosophy.* Stoics, Epicureans, Sceptics. Second Edition. London: Duckworth 1986. X/274 S.

Anthony Longs Buch über die Philosophie des Hellenismus bedarf keiner Empfehlung. Seit dem ersten Erscheinen im Jahr 1974 hat es sich den Platz einer unentbehrlichen Einführung erobert, den es trotz der neueren Darstellung von M. Hossenfelder (München 1985; vgl. ThPh 62 [1987] 94f.) unbestritten behauptet. Einfühlungsvermögen, Textnähe, Klarheit, der Blick für das philosophisch Wesentliche, analytische Schärfe und ein ausgewogenes kritisches Urteil haben dem Werk diesen Erfolg gesichert. So ist es sehr zu begrüßen, daß es jetzt in zweiter Auflage vorliegt. Der Text der ersten Auflage wurde einschließlich der Bibliographie unverändert mit gleicher Paginierung (bis 256) übernommen und durch ein Vorwort zur zweiten Auflage und ein bibliographisches Postskriptum (257–268) ergänzt, das wie die Bibliographie der ersten Auflage sorgfältig gegliedert und kommentiert ist. Im Vorwort zur zweiten Auflage weist L. auf einen Wandel hin, der sich innerhalb des letzten Jahrzehnts vollzogen hat: Die vormals im Vergleich mit den Vorsokratikern, Platon und Aristoteles wenig geschätzte und in der Forschung vernachlässigte Philosophie des Hellenismus ist in den Mittelpunkt des Interesses gerückt. Dazu haben nicht zuletzt die zahlreichen Arbeiten von L. beigetragen. F. Ricken S.J.

Philoponus and the Rejection of Aristotelian science, edited by *Richard Sorabji.* London: Duckworth 1987. IX/253 S.

Der Christ Johannes Philoponus (ca. 490 – ca. 570 n. Chr.) zählt zur alexandrinischen Schule des Neuplatonismus. Er war Schüler des Ammonius, des Sohnes des Hermeias. Wie sein Lehrer verdankt er seinen Namen vor allem seinen Aristoteles-Kommentaren. Etwa ab 553 befaßte er sich vor allem mit theologischen Fragen. In den christologischen Streitigkeiten seiner Zeit bezog er eine monophysitische Position. Seine tritheistische Trinitätslehre wurde vom dritten Konzil von Konstantinopel (680/81) verurteilt. Seine theologische Bedeutung dürfte vor allem in seiner Schöpfungslehre liegen. In seiner Auseinandersetzung mit Aristoteles und dem heidnischen Neuplatoniker Proklos hat er, so urteilt Ch. Schmitt, „zum ersten Mal von einer rationalen und einer wesentlich philosophischen Basis her dafür argumentiert, daß die Welt in der Zeit aus dem Nichts geschaffen wurde" (213). Im Mittelpunkt des vorliegenden Bandes, der auf eine Tagung am Institute of Classical Studies in London im Juni 1983 zurückgeht, steht aber nicht die theologische, sondern die wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung des Philoponus. Er ist ein scharfer Kritiker grundlegender naturphilosophischer Thesen des Aristoteles, und Thomas S. Kuhn hat seine Impetus-Theorie, die als Verbindungsglied zwischen der Aristotelischen Bewegungslehre und der klassischen Mechanik gilt, als wissenschaftliche Revolution bezeichnet.

Der einleitende Beitrag von *Richard Sorabji* (Department of Philosophy, King's College, London) gibt einen Überblick über das gesamte Werk. Philoponus kritisiert die Bewegungstheorie des Aristoteles, dessen Lehren vom Vakuum, vom Raum, vom natürlichen Ort, den Materiebegriff, die Kategorienlehre, die Aristotelischen Theorien des Äthers und des Lichts. Diese Kritikpunkte stehen nach S. in einem inneren Zusammenhang; sie entspringen der christlichen Lehre von der Schöpfung. – *Henry Chadwick* (Magdalene College, Cambridge) interpretiert die theologischen Schriften des Philoponus auf dem Hintergrund der Lehrstreitigkeiten seiner Zeit. Von Interesse dürfte dabei vor allem sein, wie Philoponus die Terme der Formel von Chalkedon, *usia* und *hypostasis,* versteht. – Einem der Gegner des Philoponus, Simplicius, ist der Beitrag von *Philippe Hoffmann* (C. N. R. S., Paris) gewidmet. Gegen die Aristotelische Lehre vom

Äther bestreitet Philoponus jeglichen substantiellen Unterschied zwischen dem Himmel und der sublunaren Welt. Dagegen behauptet Simplicius in seinem Kommentar zu Aristoteles' *De caelo* die Göttlichkeit, Transzendenz und Ewigkeit des supralunaren Bereiches. H. zeigt, daß diese Lehre für den Neuplatoniker Simplicius eine religiöse, spirituelle Bedeutung hat. – Für die Impetus-Lehre (der Ausdruck stammt von dem bekannten Wissenschaftshistoriker P. Duhem) sind zwei Punkte wesentlich: (1) Jede Bewegung setzt letztlich einen Beweger voraus, der eine Kraft übermittelt; (2) die bewegende Kraft erschöpft sich infolge ihrer Aktivität. Platon, Aristoteles und die Stoiker kannten Bewegungsursachen; die ‚wissenschaftliche Revolution' des Philoponus liegt in der zweiten These. *Michael Wolff* (Abteilung Philosophie der Universität Bielefeld) untersucht, in welchem Sinn man in Philoponus einen Vorläufer Galileis sehen kann. Die Impetus-Theorie sei keine ‚empirische' Theorie im modernen Sinn, sondern ein spekulatives Modell wie die anderen antiken Theorien der Bewegung. Daß die Kraft, durch die ein Gegenstand bewegt wird, sich erschöpft, sei zunächst eine Erfahrung der menschlichen Lebenswelt. – Die Impetus-Lehre des Philoponus in der arabischen Tradition behandelt *Fritz Zimmermann* (Oriental Institute, Oxford). – *David Furley* (Department of Classics, Princeton) bringt eine Zusammenfassung zweier Exkurse im Physik-Kommentar des Philoponus: über den Ort *(tópos)* (CAG XVII 557, 8 – 585, 4) und über das Leere *(kenón)* (CAG XVII 675, 12 – 695, 8). – Diesen beiden Begriffen gilt auch die Untersuchung von *David Sedley* (Christ's College, Cambridge). Er interpretiert die paradox klingende Definition des Ortes im Physik-Kommentar: Ein Raum *(chorá)*, der entsprechend seiner eigenen Definition leer ist, obwohl er immer mit einem Körper gefüllt ist (140). Die Lösung liege darin, daß ‚das Leere' sowohl den Raum als das Vakuum bedeute; die Notwendigkeit dieser Unterscheidung ergebe sich aus dem Zusammenhang von Raum und Bewegung. – *Wolfgang Bernard* (Seminar für Klassische Philologie der Universität Mainz) interpretiert Philoponus' Kommentar zur *De anima* III 2, wo Aristoteles über die Selbstwahrnehmung handelt (CAG XV 464, 30 – 465, 17). – *Sorabji* diskutiert zwei Beweise des Philoponus für den zeitlichen Anfang der Welt: 1. Hätte die Welt keinen Anfang in der Zeit, so würde sie seit unendlicher Zeit bestehen. Diese Unendlichkeit wäre aber keine potentielle, sondern eine aktuelle. 2. Mit jedem Zeitabschnitt, während dessen die Welt weiterbesteht, würde diese Unendlichkeit zunehmen. Mit diesen Argumenten weise Philoponus einen Widerspruch der heidnischen Konzeption auf: die Unvereinbarkeit der These von der Ewigkeit der Welt mit dem (aristotelischen) Unendlichkeitsbegriff. – Philoponus ist der Auffassung, daß jedes Seiende, das einen Anfang in der Zeit hat, notwendig auch ein Ende in der Zeit hat und umgekehrt. *Lindsay Judson* (Christ Church, Oxford) untersucht seine Gründe dafür. – Seine Argumente für den zeitlichen Anfang der Welt hat Philoponus vor allem in den Schriften *De aeternitate mundi contra Proclum* und *Contra Aristotelem* entwickelt. *Christian Wildberg* (Gonville and Caius College, Cambridge), von dem bald eine Ausgabe der Fragmente von *Contra Aristotelem* in englischer Übersetzung erscheinen wird, befaßt sich mit dem Umfang und der relativen Datierung dieser Schrift. – Für die Wissenschaftsgeschichte ist die Frage nach dem Einfluß des Philoponus auf den Beginn der neuzeitlichen Naturwissenschaft wichtig. Der Physik-Kommentar war im Mittelalter nicht bekannt; einige seiner Thesen waren lediglich indirekt überliefert. *Charles Schmitt* (Warburg Institute, London) untersucht die Wirkung der ersten gedruckten griechischen Ausgabe (1535) und der wenige Jahre später erscheinenden lateinischen Übersetzungen. Philoponus wird in den Schulbüchern der Jesuiten Toletus und Pereira (16. Jh.) diskutiert. Francesco Buonamici, einer der Lehrer Galileis, kennt ihn. In Galileis früher Schrift *De motu* findet sich der Name des Philoponus häufiger als der Platons. Was Galilei über den *impetus* lehrt, zeigt eine unübersehbare Nähe zu Philoponus. – Die Bibliographie umfaßt eine ausführliche Beschreibung der Ausgaben und Fragmentsammlungen der Werke und ein breit angelegtes Verzeichnis der Sekundärliteratur.

Der Band ist ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der christlichen Schöpfungslehre. Den Philosophen und Wissenschaftstheoretiker interessiert nicht nur, was er über die antiken Wurzeln neuzeitlicher naturwissenschaftlicher Theorien lernt, sondern nicht

zuletzt das von Sorabji angesprochene Problem, ob und wie ein theologischer Begriff Ausgangspunkt eines neuen naturwissenschaftlichen Paradigmas sein kann.

F. Ricken S.J.

Lafleur, Claude, *Quatre Introductions à la philosophie au XIIIe siècle.* Textes critiques et étude historique. Montréal: Institut d'Etudes Médiévales; Paris: Vrin 1988. XX/428 S.

Im frühen Mittelalter bildete das traditionelle Schema der sieben freien Künste den Rahmen für die Arbeit in den weltlichen Wissenschaften. Die Einführung der aristotelischen Enzyklopädie im späten zwölften Jahrhundert führte dazu, daß die Gelehrten mit diesem Schema brachen. Die Revolution, die die neuen aristotelischen Wissenschaften bewirkten, spiegelt sich deutlich in der Spannung, die zwischen dem *Didascalicon* von Hugo von St. Viktor und *De divisione philosophiae* von Dominicus Gundissalinus herrschte. Während der Zeit zwischen den Verurteilungen von Aristoteles' Naturphilosophie in Paris im frühen dreizehnten Jahrhundert und der endgültigen Verbindlichkeit seiner Werke für das Studium der artes 1255 scheint es, daß die Professoren in der Artistenfakultät ihre Aufmerksamkeit vor allem auf die mathematischen Wissenschaften des Quadriviums gerichtet und eine Möglichkeit gesucht hatten, Euklid und Ptolemäus neben traditionellen Werken wie Boethius' *De consolatione philosophiae* und Platons *Timaios* einzuordnen. Die Vielschichtigkeit der Situation führte zur Entwicklung eines neuen literarischen Genres, der *divisio scientiarum*, in dem Fragen wie die Definition und die Einteilung der Philosophie sowie ihr Verhältnis zu den artes einerseits und zu Gebieten wie Mechanik und Medizin andererseits diskutiert wurden. – Nun kennt man zwar Werke wie das von Grabmann 1934 entdeckte *Compendium* von Barcelona, die Schrift *De ortu scientiarum* von Robert Kilwardby und die *Divisio scientiarum* von Johannes Dacus, aber das *Compendium* ist noch immer nicht ediert, und die Arbeiten von Kilwardby und Dacus gehören in eine etwas spätere Epoche. Das vorliegende Buch ist bestrebt, diese Lücke zu füllen, und liefert dazu die kritische Edition von vier wichtigen Texten, die zwischen 1220 und 1260 aus der Pariser Artistenfakultät hervorgingen: einen anonymen *Accessus philosophorum* (177–253), eine anonyme *Philosophica disciplina* (255–293), eine *Divisio scientiarum* von Arnoul de Provence (295–355) und ein anonymes *Compendium circa quadrivium* (357–374). Der Hrsg. beschreibt sorgfältig die Manuskripte und bespricht ihre gegenseitigen Beziehungen und berichtet darüber hinaus über den Ort dieser Texte in der Entwicklung des Genres. Arnouls *Divisio* (die aus den frühen 1250er Jahren zu stammen scheint) nimmt eine zentrale Stelle in der Entwicklung ein. Sie verwendet sowohl den *Accessus* (ca. 1230) als auch die *Disciplina* (ca. 1245) und wurde ihrerseits verwendet von Aubry von Reims in seiner *Philosophia* (ca. 1260/65), von Johannes Dacus in seiner *Divisio scientiarum* (ca. 1270/80) und in einer Reihe von Traktaten über *Philosophia*, geschrieben von Nicholas von Paris (ca. 1260), Henricus Brito (ca. 1265) und Oliver Brito (ca. 1265). Der Hrsg. schließt seine Studie mit drei Anhängen, die verwandte Texte enthalten, mit einer ausführlichen Bibliographie und einem Wortindex.

Ch. Lohr S.J.

Wippel, John F., *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines.* A Study in Late Thirteenth-Century Philosophy. Washington: The Catholic University of America Press 1981. XXXV/413 S.

Das hier mit einiger Verspätung vorzustellende Werk ist eine einer deutschen Habilitationsschrift vergleichbare Untersuchung, die am philosophischen Institut der Katholischen Universität Löwen verteidigt wurde. Der Vf. hat sich inzwischen auch noch durch weitere, der Philosophie des 13. Jahrhunderts gewidmete Arbeiten einen Namen gemacht. – Auf die Einleitung (XI–XXXV) und das erste Kapitel, in dem grundlegende Themen der Metaphysik (Nature of Metaphysics, Divisions of Being, Analogy, Transcendentals) im Entwurf Gottfrieds von Fontaines dargelegt werden (1–36), folgen drei Teile: I. The Metaphysics of Essence and Existence (37–170), II. The Metaphysics of Substance and Accident (171–258), III. Metaphysics of Matter and Form (259–386).

Den Schluß bilden Auswahl-Bibliographie mit Handschriftenverzeichnis (387–400) und die Indizes (Namen, Themen) (401–413). – Die Darstellung hält sich eng an den Text der *Quaestiones quodlibetales* Gottfrieds, ohne jedoch den zeitgenössischen Problem-Kontext zu vernachlässigen. Vf. gelingt es im Gegenteil, Gottfrieds eigene Position zu den jeweiligen Themen herauszuarbeiten im Vergleich vor allem mit seinem Lehrer Heinrich von Gent und natürlich Thomas von Aquin. – Im ganzen gesehen, handelt es sich um eine solide Studie aus der Schule F. van Steenberghens, die unsere Kenntnis der Philosophie am Ausgang der 13. Jahrhunderts vertieft und differenziert.

R. Berndt S. J.

Argumente für Gott. Gott-Denker von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Autoren-Lexikon. Hrsg. von *Karl-Heinz Weger* unter Mitarbeit von *Klemens Bossong* (Herderbücherei 1393). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1987. 431 S.

1979 hat Hrsg. ein hilfreiches Autoren-Lexikon zur neuzeitlichen Religionskritik veröffentlicht, das erwartungsgemäß mittlerweile die dritte Auflage erreicht hat (vgl. ThPh 55 [1980] 449 f.). Hier ist nun das „positive" Pendant dazu vorzustellen, einsichtigerweise nicht auf die Neuzeit beschränkt, sondern bei Xenophanes einsetzend, bis hin zu Pannenberg, Swinburne und Jüngel: knapp 130 Autoren (Liste 430 f), in 123 Artikeln (zu den Person-Beiträgen tritt nämlich je einer zur Stoa und den frühchristlichen Apologeten, und bei J. E. Kuhn wird die Tübinger Schule mitbehandelt), von mehr als 80 Verfassern beigetragen. – Die Problematik reflektiert Hrsg. in der Einleitung. Jedes Argument (um das heute [als exakt-wissenschaftlich] mißverständliche Wort „Beweis" zu vermeiden) nämlich ist mit einer bestimmten Gottesvorstellung verbunden. Von welchem Gott ist hier also die Rede? „Der Hrsg. ist sich gemeinsam mit den Mitarbeitern an diesem Lexikon bewußt, daß in erster Linie die Argumente für Gott *von* christlichen Philosophen und Theologen *durch* christliche Philosophen und Theologen ausgeführt werden" (15). Das besagt ein Doppeltes: einmal, daß die Lebens- und Glaubenssituation der Christen ihre Argumentation in irgendeiner Weise mitbestimmt – woraus freilich mitnichten folgt, ein Absehen von dieser ihrer lebensmäßigen Glaubens-Vorgabe nähme den dargestellten Überlegungen ipso facto ihre Gültigkeit (der „Kritiker-Bonus" seitens nicht bloß evangelischer Theologen in der Gottes-Frage verdiente eine eigene Analyse). Sodann besagt es, daß nicht bloß Argumente aus christlicher Sicht begegnen. So waren beispielsweise Spinoza, Fichte, Hegel, Jaspers, Heidegger, Kant auch schon im früheren Autoren-Lexikon vertreten; sie werden hier nochmals behandelt, und zwar z. T. reizvollerweise (Kant, Fichte, Hegel, Heidegger) von denselben Verfassern.

Die Artikel sind dreigeteilt: Daten und Grundskizze – Gott-Argumente – (systemimmanente bzw. wirkungsgeschichtliche) Wertung. Im Anschluß Primär- und Sekundärliteratur-Angaben. Ein Anhang bietet Zeittafel, weitere Literaturhinweise und vor allem ein Sachregister. – Die Nomenklatur ist auf breiter Basis erstellt worden (14) und plausibel. Ergänzungsvorschläge erlaubt sich Rez. für die nächste Auflage zu den Literaturhinweisen im Anhang. Hier vermißt er nicht nur sich selbst: Gotteserfahrung im Denken ³1985, sondern auch Finkenzellers Grundkurs Gotteslehre, Purtills Grundkurs des religiösen Denkens und W. Kasper, Der Gott Jesu Christi (nachdem Küng eines ganzen Artikels gewürdigt wird). Zum Experiment Religionsphilosophie (Bd. II: 1986) liegt seit 1987 auch Bd. I vor; und schließlich sollte man beim Titelanfang „Wer ist das ..." nach wie vor an die vorzügliche Sammlung von H. J. Schultz denken: Wer ist das eigentlich – Gott?

J. Splett

2. Philosophiegeschichte: Neuzeit

Vetö, Miklós, *La pensée de Jonathan Edwards.* Paris: du Cerf 1987. 363 S.

Das gerechtfertigte Interesse für diese werksynthetisch angelegte Studie ist mehrfach zu begründen: historisch, ideengeschichtlich, ethisch-metaphysisch sowie religionsphilosophisch und theologisch mit Einschluß ökumenischer Aspekte. Jonathan Edwards (1703–1758), zu dem bisher fast ausschließlich nur englischsprachige und holländische Untersuchungen vorlagen, bedeutet nämlich für Nordamerika sowohl den Anfang einer eigenständigen Philosophie wie die gedanklich dichteste, pietistisch-spirituelle Erneuerung eines durch die Aufklärung im Rationalismus erstarrten Puritanismus. Gerade für solche genuinen Verstehensvoraussetzungen kann V. (Universität Rennes u. Straßburg) nicht nur seine besonderen Kenntnisse aus früherer philosophischer Lehrtätigkeit in den USA einbringen, sondern vor allem auch die bisher systematisch von ihm reflektierte Beziehung von Philosophie und Religion, wie er sie u. a. mit wichtigen Arbeiten über Schelling (und den Deutschen Idealismus insgesamt) sowie über S. Weil und das Problem des Bösen vorgelegt hat.

Edwards' Denkweg eines Philosophen und Predigers – der die ontologische Konstitutionsproblematik vom Begriff der „Zustimmung" her denkt, um schließlich in einer Ästhetik des „Geschmacks" die Frage nach der gnadenbedingten Anziehung für die „reine Liebe" zu lösen – verlangt zugleich eine anthropologische und ethische Betrachtung, in welche die griechisch-christliche Traditionslinie von Augustinus bis Kant über Calvin und Locke mit eingebettet ist. V. artikuliert diese spekulativen Zusammenhänge im besten Wortsinne in acht ausdifferenzierten Hauptkapiteln: „Vom Sein zur Gnade" (I), „Der Wille" (II), „Gott und der böse Wille" (III), „Das Böse im Guten" (IV), „Spirituelle Idee und natürliche Erkenntnis" (V), „Die Erkenntnis des Spirituellen" (VI), „Die zwei Schönheiten" (VII) sowie „Das Ganze und das Wesentliche" (VIII). Was theologisch als Schöpfungs-, Sünden(fall)- und Gnadenlehre bei Edwards erscheint, ist folglich philosophisch vor allem mit der Bestimmung von Sein, Wille und Schönheit bei ihm in Einklang zu bringen. Insofern nun der Sinn des Geschaffen-seins darin besteht, daß dieses letztlich zum „Medium" der innertrinitarisch begründeten „Zustimmung" Gottes zu sich selbst wird, erlaubt die Unterscheidung in „materielles" und „spirituelles Sein" den Aufweis einer solchen allseitigen Kontinuität mit Gott als *dem* Sein. Denn während das materielle Sein besonders durch Proportionalität ausgezeichnet ist, beruht die axiologische „Vortrefflichkeit" (excellence) des spirituellen (Da-)Seins seinerseits in der Gott entgegengebrachten „Zustimmung". Damit sind Calvinismus und Idealismus in gewisser Weise versöhnt, da Gottes absolute Souveränität nicht jede menschliche Autonomie schlechthin aufhebt und dennoch gleichzeitig eine pantheisierende Konnaturalität vermieden ist. – Diese konstante Hauptsorge Edwards' um einen wirklichen Ausgleich zwischen menschlicher Eigenverantwortlichkeit und göttlicher Absolutheit zeigt sich in besonders eigenständiger Weise innerhalb seiner Diskussion des Willensproblems, wo V. u. a. sehr aufmerksam der ständigen Verflechtung des Theodizeeproblems mit der nominalistischen Logik einer in allem unvergleichbaren Transzendenz nachgeht. Edwards – meist für sein Werk „The Freedom of Will" bekannt – gelingt es, den Willen als gänzlich bestimmt zu erweisen, und zwar aus sich selbst heraus, ohne ihm den Charakter des spezifisch Volitiven einerseits zu nehmen und ohne ihn andererseits auch aus der theologisch-dogmatischen Vorgabe der Erbsündenlehre herauszulösen. Der hierzu überzeugende Nachweis V.s erfolgt zu einem guten Teil durch quellenmäßig berechtigte Beachtung der metaphysischen Intuition Lockes von der „konstituierten Einheit". So wie für Locke eine fortgesetzte Schöpfung der allgemeinen und persönlichen Identität beim Erkenntnisgeschehen vorausgeht, so liegt – übertragen auf die Kontinuität eines jeden Menschen in bezug auf Adam – auch der Person Adams und aller Abstammung der Individuen von ihm eine „schöpferische Macht Gottes" voraus. Aber diese physischen und metaphysischen Voraussetzungen verhindern nicht, daß sich im jeweiligen (sündhaften) Wollen nur *ein* Wille als der je *meinige* äußert. Denn wäre der Wille nicht durch sich selbst bestimmt, dann wäre es kein wirklicher Wille oder seine Unbestimmtheit führte zu einem unendlichen Auf-

suchen eines äußeren Bestimmungsgrundes, womit im Grunde die gleiche Widersprüchlichkeit wiederkehrte, die sich so oft bei der Behandlung dieses anthropologischen Zentralthemas beobachten läßt.

In einer Welt des kaum begrenzten Bösen ist das Gute dennoch nicht gänzlich abwesend, wie es sich für Edwards in der wahrhaftig ausgeübten „Tugend" offenbart, die allerdings im Rahmen „spiritueller Schönheit" zu denken ist. „Natürliche Tugend" allein – womit augustinische Tradition durchscheint – bleibt für den Präsidenten des College of New Jersey in Princeton (ab 1758) im letzten „Egoismus", da solche Tugend nicht „das Sein im allgemeinen" oder ein besonderes Wesen als von diesem allgemeinen Sein gewolltes her liebt. Solche Liebe ist nur der „wahrhaftigen Tugend" zugänglich, welche „reines Wohlwollen" ist. Und auf dieser Ebene wird die Edwardssche Ästhetik aktuell, insofern die „erste Schönheit" die „spirituelle Schönheit" bildet, welche der Zustimmung eines endlichen „intelligiblen Wesens" zu Gott selbst entspricht. Der „Geschmacks"-Begriff (taste, goût) ist hierbei insoweit maßgeblich, als nicht nur ästhetische Strukturen als materielle oder ethische „Korrespondenzen" ergriffen werden, sondern der „Geschmack" als intuitive Kategorie eine „totale Seinsgegenwärtigkeit" gegenüber einem geschaffenen Wesen bezeugt. Anders gesprochen: ein real Existierendes wird in sich selbst, durch sich selbst und für sich selbst „erkannt". – Hierbei entspricht das „reine Wohlwollen" als spirituell höchste Schönheit der absoluten Transzendenz der Gnade, da auch Gnade nur mit-teilbar ist, nicht aber be-sorgt werden kann. V. arbeitet hier wieder die Bezüge zu Lockes Konzeption von den „einfachen Ideen" heraus: der Geist kann sie zwar benutzen, erhält sie indessen von außen. Es war Edwards' Originalität, dieses sinnliche Erkenntnistheorem auf die Gnadenebene zu übertragen, denn durch die „einfache Idee" der Gnade erhält der spirituell orientierte Mensch „Geschmack" am „ersten Schönen", um auf diesem Wege immer mehr die reine Liebe zu suchen. Jede natürliche Tugend hingegen geht von einem begrenzt Begehrenswerten aus, das zur ich-bezogenen Bestimmung wird, während das Wohlgefallen an Gottes Liebe als originärer Schönheit eine unabänderliche, weil konstant-unwiderstehliche „Neigung" darstellt. Und innerhalb einer solchen Spiritualitäts-Philosophie wird auch einsehbar, wie Gott – als ein lebendiges Sein – sich wirklich vom Gläubigen „schmecken" lassen kann. – Wie nahe trotz dieser konkretisierten Gottesbeziehung die möglichen Verbindungen zu Kants späterer Lehre vom Noumenalen und zur praktischen Urteilskraft des Schönen sind, liegt auf der Hand. Deshalb macht V., der andernorts viele Einzelbeiträge zu Kant aufzuweisen hat, mit Recht darauf aufmerksam, daß Edwards nicht nur ein origineller amerikanischer Denker ist, sondern zugleich auch den letzten großen Vertreter eines christlich-philosophischen Systems vor den romantischen und idealistischen Gedankengebäuden in Deutschland darstellt. Unter diesem Aspekt schließt V.s Studie mithin eine Lücke in der bisherigen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts. Entsprechende Namen- und Sachregister helfen dem insbesondere hieran interessierten Forscher ebenso weiter, wie eine spezielle Konkordanz der sechs verschiedenen Edwards-Editionen (335–349) die zukünftige Arbeit zu diesem Autor erleichtern wird.

Insgesamt gesehen dürfte es jedoch auch ein maßgebliches Verdienst dieses Buches sein, dem Begriff des Spirituellen (und dies nicht nur für den französischen Sprachraum eben) den Beigeschmack des Unwissenschaftlichen, Unverbindlichen oder gar Mystisch-Okkulten zu nehmen. Denn außer der „spirituellen" Verlebendigung von Antithesen wie „Theorie und Praxis", „Erkenntnis und Glauben", „Philosophie und Religion" wird hier die Potenz des Spirituellen zu philosophischer Stringenz grundsätzlich transparent gemacht. R. Kühn

Tilliette, Xavier. *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling* (Epiméthée). Paris: Presses universitaires de France 1987. 258 S.

Zunächst soll T.s Buch hier vorgestellt werden, dann in einem zweiten Teil auf die Frage nach der Aktualität des Schellingschen Denkens eingegangen werden. Erstens: Bücher, die bemüht sind, die Komplexität und Kompliziertheit der Philosophie Schellings durchschaubarer zu machen, indem sie dieselbe schlaglichtartig von verschiede-

nen Seiten her durchleuchten, werden sicherlich auf das Interesse des geistesgeschichtlich interessierten Publikums Anspruch erheben dürfen, und dies um so mehr, wenn sie, wie T.s „L'Absolu et la philosophie" die Frucht einer jahrzehntelangen Beschäftigung mit Schelling darstellen. In, bei aller offenkundigen Sach- und Detailkenntnis, niemals pedantisch wirkenden, lebendigen Zugriffen widmet sich der Autor, dem man seine Bewunderung für den deutschen Klassiker anmerkt, allen Phasen der Schellingschen Philosophie. In dem „Commencements" überschriebenen ersten Teil seines Buches, der aus drei Aufsätzen – das ganze Buch ist eine Aufsatzsammlung – besteht, versucht T. zunächst einige allgemeine Merkmale des Schellingschen Philosophierens anzugeben und die Aufgabe, das Absolute zu denken, als Einheitspunkt desselben auszuweisen. Als nächstes unternimmt es T., die These Franz Rosenzweigs, Schelling sei der Autor des sog. „Ältesten Systemfragments des Deutschen Idealismus", vorsichtig zu unterstützen; man muß indes feststellen, daß die neuere Forschung dieser aus dem Jahre 1969 stammenden Arbeit weitgehend die Nachfolge verweigert, wie etwa bereits der Untertitel des 1984 erschienenen Buches „Mythologie der Vernunft. Hegels ‚ältestes Systemprogramm' des deutschen Idealismus" (hrsg. von Chr. Jamme und H. Schneider, Frankfurt/Main) anzeigt. Der erste Teil endet mit einer Reflexion über das interessante Schelling-Wort von der Natur als dem sichtbaren Geist und dem Geist als der unsichtbaren Natur. Dieses Wort signalisiert zugleich den Bruch Schellings mit Fichtes transzendentalem Idealismus, wo der Geist in der Natur nur die vom erkennenden Subjekt in dieselbe projizierte Vernunft gewesen ist. Die „Deuxième Partie: Confrontations" besteht aus vier Aufsätzen, deren erster dem Einfluß Plotins auf Schelling und insbesondere auf dessen Theorie einer intellectualen Anschauung nachforscht. T.s These „Pendant toute sa [= Schellings] carrière il a maintenu l'intuition intellectuelle – le nom ou la chose – mais il l'a soumise à revision et à critique" (68) vermag der Rez. im Blick auf die Spätphilosophie allerdings nicht ganz zu folgen. In dieser wird die intellectuale Anschauung (= die Einigung von Ich und Absolutem) nämlich ausdrücklich zugunsten der „Extase" (= Negation des Ich als Offenwerdung für das Absolute) ersetzt (vgl. z.B. den Erlanger Vortrag „Über die Naturphilosophie als Wissenschaft" aus dem Jahre 1821). Ob auch T. diese Einschränkung macht, wird nicht ganz klar. Eventuell doch, wenn er auf S. 78 schreibt: „Mais toute la philosophie *idéaliste* (meine Hervorhebung) de Schelling suppose et façonne l'intuition intellectuelle" und wenn man ihn so versteht, als würde er die Spätphilosophie nicht mehr als idealistisch bezeichnen wollen. Der Aufsatz „La philosophie de l'art" vermittelt einen Eindruck von Schelling als Generalsekretär der Akademie der bildenden Künste in München und weist nach, wie dieser in seinem Bemühen, seine Philosophie aus dem Bannkreis der bloßen Vernunft hinaus zu führen, dieselbe eng an die Kunst anknüpfte und dieser so einen Stellenwert einräumte, der in der Spätphilosophie der Religion und Mythologie zukommt. Eine kurzweilige Lektüre bietet der Essay „Schelling et Hegel à Iéna", während die daran anschließende Arbeit „Schelling contre Hegel" mehr den sachlichen Differenzen zwischen den beiden Philosophen gewidmet ist. T. legt Nachdruck auf die Feststellung, daß Schelling, obwohl er Hegel als Panlogisten und absoluten Rationalisten kritisiert, dennoch an der Idee eines allumfassenden Systems der Vernunft, in dem das Absolute ein Absolutes der Vernunft bleibt, festhält. Diese gegen voreilige Angleichungsversuche der Schellingschen Philosophie an die Existenzphilosophie gerichtete Feststellung endet mit dem Urteilsspruch, es sei Schelling nicht gelungen, das Hegelsche Bollwerk einzureißen. Die „Troisième Partie: Achèvements" beginnt mit einem gedrängten Durchgang durch die verschiedenen Stationen des Schellingschen Philosophierens, an den sich eine Arbeit über Schellings Stellungnahme zum ontologischen Gottesbeweis anschließt. Diese bietet freilich einen guten Ansatzpunkt für das Verständnis der Spätphilosophie, denn hier wird deutlich, daß Schelling der in dieser philosophischen Übung erreichte Gott der Philosophen, das notwendig existierende Wesen, nicht genügt. Der ganze dritte Teil stellt außerdem eine von kritischer Sympathie getragene Auseinandersetzung mit Walter Schulz' Schelling-Interpretation dar, auf die einzugehen in diesem Rahmen jedoch nicht möglich ist (vgl. dazu auch: X. Tilliette, Une nouvelle interpretation de Schelling. In: ArPh 21 [1958] 432–456, 564–599). Bei genauerer Betrachtung ist dem ganzen Buch T.s die zusätzliche Ebene der kriti-

schen Auseinandersetzung mit der umfangreichen Schelling-Sekundärliteratur eigen – eine Ebene, die vom Autor oftmals auch versteckt wird. Ein Beispiel dafür wäre etwa die stillschweigend, aber eindeutig gegen Reinhard Lauth gerichtete Passage auf S. 16, beginnend mit den Worten: „Or je crois que Schelling, avec son génie divinatoire, a parfaitement saisi la Tathandlung ..." Wie bereits in den „Philosophischen Briefen über Dogmaticismus und Kriticismus" (1795) und in dem „System des transzendentalen Idealismus" (1800) tritt Schelling auch in den Berliner Vorlesungen (1841 f.) wieder mit zwei Philosophien auf, die er nun negative und positive Philosophie nennt. Beide Philosophien sollen unabhängig voneinander sein, sich aber auf zueinander komplementäre Weise ergänzen. Da uns heute komplementäre Darstellungen sogar aus der Physik vertraut sind, werden wir darüber nicht mehr so ohne weiteres spotten, wie Fichte (Brief an Schelling vom 31. 5. 1801) und Kierkegaard (Brief an Emil Boesen vom 14. 12. 1841) dies einst getan haben. Wie die Aufsätze „La mythologie expliquée par elle-même", „Du Dieu qui vient avant l'idée" (eine Anspielung auf einen Buchtitel E. Levinas') und „La philosophie positive et l'histoire" weiter ausführen, erhoffte sich Schelling von einem Hinausgehen über das um sich selbst kreisende, rein rationale Denken und einer Hinwendung zur positiven Religion und Mythologie eine Annäherung an den wirklichen Gott, der „vor der Idee" gewesen ist. Die Vernunft, die im Deutschen Idealismus ausgezogen war, das Faktum ihrer eigenen Existenz aus sich selbst heraus zu erklären, wendet sich zuletzt in einem zu diesem „negativen" gegenläufigen, „positiven" Erklärungsweg – nicht der Natur, aber der Geschichte zu. T. vermag in diesem Zusammenhang zu zeigen, daß es ein entscheidendes Axiom der hier wichtig werdenden Schellingschen Philosophie der Geschichte ist, daß sich in der Geschichte „alle wirklichen Möglichkeiten realisieren" (vgl. Essay XII).

Zweitens: Mit Absicht wurde eine solche vielleicht allzu spekulative Aussage Schellings ans Ende dieses Überblicks gestellt, wohl wissend, daß sie auf die Augen v. a. an zeitgenössischer englisch-sprachiger Literatur geschulter Leser beinahe schmerzhaft wirken muß. Damit ist bereits in aller Schärfe die Frage ausgesprochen, ob eine Auseinandersetzung mit der Philosophie Schellings über ein geistesgeschichtliches Interesse hinaus auch noch „systematisches" Interesse für sich beanspruchen kann? T. scheint eine bejahende Antwort zu vertreten, indem er etwa im Vorwort seines Buches andeutet, unsere zeitgenössische Philosophie könne von Schelling und den anderen Klassikern noch lernen: „Les époques moins créatrices se tournent spontanément vers les grands feux de pensée perdurables" (5). Aber eine erneute Hinwendung zu einem Hauptvertreter der Philosophie des Deutschen Idealismus läßt sich nach Auffassung des Rez. sicherlich auch ohne den Umweg einer Abwertung der Gegenwartsphilosophie rechtfertigen. In einer ersten Annäherung kann die Philosophie des Deutschen Idealismus als der Versuch angesehen werden, eine umfassende Erklärung für die Faktizität der Vernunft zu geben. In dieser Allgemeinheit wird diese Frage heute einfach nicht mehr gestellt, woraus allein aber nicht folgt, daß unsere Zeit philosophisch weniger schöpferisch ist als vergangene Zeiten. Die Faktizität der Vernunft ist unbestreitbar, denn nur ein begründeter Zweifel an dieser Faktizität würde ernst genommen werden können, ein solcher aber würde sich zugleich selbst widerlegen. Es genügt aber nicht, die Vernunft allein aus der Natur ableiten zu wollen, denn in der Natur selbst ist ja bereits Vernunft. Es ist, als würde man das Faktum der Entdeckung eines sog. lebenden Fossils, z. B. des Quastenflossers, aus der Tatsache erklären wollen, daß sich dieser Quastenflosser aus dem Ei eines anderen Quastenflossers auf diese und jene Weise entwickelt hat. Diese Erklärung ist durchaus richtig, aber sie versucht einfach eine andere als die gestellte Frage zu beantworten. Wenn aber eingesehen wird, daß die naturalistische Erklärung des Faktums der Vernunft auf einer Ebene bleibt, die der philosophischen Fragestellung, wie sie uns aus der Tradition überkommen ist, unangemessen ist, dann erfolgt üblicherweise die heute beinahe „philosophischer Commonsense" gewordene Behauptung der Unbeantwortbarkeit dieser Frage. Allerdings wird diese Behauptung, solange sie unbegründete Versicherung bleibt, als unerheblich bezeichnet werden müssen; d. h., man kann die unbestreitbar sinnvoll klingende Frage nach einer Erklärung des Faktums der Vernunft weder naturalistisch beantworten, noch ohne philosophische Begründung für unbeantwortet erklären. Ein Interesse an dieser Frage

vorausgesetzt, wird ein Studium der Denker des Deutschen Idealismus, unabhängig von jeglichem historischen Interesse, auch heute noch fruchtbar sein können. Denn zu keiner Zeit ist intensiver über die Möglichkeit einer philosophischen Erklärung der Vernunft nachgedacht worden, als in den 60 Jahren zwischen dem Erscheinen von Fichtes erster Wissenschaftslehre (1794) und Schellings Tod (1854). Die Erklärungsversuche spielten sich dabei in einem durch drei Pole konstituierten Rahmen ab: der mit dem Denken, der mit der Natur und der mit Gott oder dem Absoluten verbundenen Vernunft. Schelling müßte dabei eigentlich das besondere Interesse unserer Zeit zukommen, weil er in seiner reifen Philosophie die Unerkennbarkeit der philosophischen Frage nach der Vernunft behauptete, also das, was eben als philosophischer Commonsense bezeichnet worden ist. Und dennoch bleibt das Ärgernis solcher spekulativen Aussagen wie der von allen sich realisierenden Möglichkeiten bestehen. Das Ärgernis verschwindet teilweise, wenn man solche Aussagen, wie es die sprachanalytischen Kritiker des metaphysischen Denkens eben niemals unternahmen, in ihrem systematischen Zusammenhang betrachtet und sich dabei gleichzeitig bewußtmacht, welche umfassende Fragestellung sich hinter den Bemühungen der deutschen idealistischen Philosophen verbarg – aber, wie der Rez. glaubt, eben nur teilweise. Das Gefühl, daß sich Philosophen wie Schelling manchmal nicht von den Grenzen des vernünftig Sagbaren und argumentativ Begründbaren, sondern allein von denen ihrer eigenen „produktiven Einbildungskraft" in ihren spekulativen Gedankenflügen haben bremsen lassen, ist bei der Lektüre ihrer Werke gelegentlich einfach nicht zu unterdrücken. Und so möchte der Rez. abschließend folgendes, eventuell von demjenigen T.s leicht abweichende, seiner eigenen Erfahrung mit Schelling entsprungene, subjektive Urteil abgeben: Von Schelling lernen, ja, an seine Philosophie unter Abwertung alles nachidealistischen Denkens anknüpfen, nein. S. A. Bonk

Schopenhauer im Denken der Gegenwart. 23 Beiträge zu seiner Aktualität. Hrsg. *Volker Spierling*. München/Zürich: Piper 1987. 337 S.

Rechtzeitig zum 200. Geburtstag Schopenhauers (Sch.) hat Spierling 23 unterschiedliche Beiträge in einem Sammelband vereinigt. Die Spannweite geht von philosophischen Grundsatzartikeln bis zu künstlerischen Entwürfen und eher humorvoll-ironisch gemeinten Darlegungen. Wie Hrsg. zu Recht in seinem Vorwort schreibt, kann die von ihm vorgenommene Einteilung in acht Textgruppen (Konturen – Vertiefungen – Einwände – Hintergründe – Imaginationen – Protest – Vertrauliches – Anknüpfungen) nur als eine lockere (und nicht immer überzeugende) Gliederung betrachtet werden. *W. Schulz* zeichnet einige Grundstrukturen des viel verkannten Sch.schen Denkens. Er kehre insofern die Tradition um, als er die Negativität als Grundzug unserer Welt ansehe, aber diese Negativität auf ihr metaphysisches Prinzip zurückführe. Es gehe nicht darum, Sch.s Philosophie zu übernehmen, aber anders als die Diskursethik und die analytische Ethik klammere er die Negativität nicht aus, und im Gegensatz zu einer heute weit verbreiteten Tendenz zeige er die Möglichkeit und Notwendigkeit von Metaphysik auf. *V. Spierling* sieht in Sch.s mehrfachem Standpunktwechsel eine dreifache „Drehwende": Die erste, die er kopernikanisch nennt, bestehe im wechselseitigen Übergehen von einem transzendentalphilosophisch-bewußtseinsimmanenten zu einem bewußtseinstranszendenten physiologisch-materialistischen Standpunkt. So werde die Welt als Vorstellung konstituiert, der gegenüber (2. Drehwende) die Welt als Wille trete: Von der Vorstellung aus ist der Wille als Ding an sich „subjekt*bedingt*", von der Welt als Wille hingegen „subjekt*bedingend*" (37). Insofern Welt als Wille und Vorstellung Bejahung des Lebens sind, wird ihnen dann in der 3. Drehwende die Verneinung entgegengesetzt. Nach *W. Halbfass* hat Sch. wie kein zweiter versucht, indische Begriffe und Denkweisen in sein Philosophieren zu integrieren. Dies gelte vor allem für seine Lehre vom Quietiv und der Willensverneinung. Das „Potential" seiner Philosophie für die „interkulturelle philosophische Begegnung und Verständigung zwischen Indien und dem Westen" sei „durchaus noch nicht erschöpft" (68). Auf den noch zu wenig untersuchten Böhme verweist *J. Garewicz:* Sch.s Willensauffassung sei in vielem dessen Auffassung vom „Ungrund" und vom Bösen ähnlich. *J. Salaquarda* untersucht

Sch.s Kritik an der Physikotheologie: ihr Grundfehler liege darin, die Welt als etwas Hervorgebrachtes anzusehen. In der folgenden interessanten Studie über die verschiedenen Bewertungen des Apoll von Belvedere illustriert *W. Fr. v. Löhneysen* die Zeitbedingtheit des künstlerischen Geschmacks, wobei er Sch.s Aussagen mit denen anderer bedeutender Denker und Ästhetiker des letzten Jahrhunderts vergleicht, die sich über dieses Kunstwerk geäußert haben. *E. Grassi* nimmt Sch. zum Anlaß, an das Denken von Giacomo Leopardi zu erinnern, der sich mit einer Reihe Themen befaßt hat, die auch für Sch.s Denken zentral sind, wie die Stellung der Ratio, Natur, Leidenschaft und Illusion. Mit *R. zur Lippe* kommen wir wieder zur Sch.-Interpretation zurück. Er situiert den Willensbegriff Sch.s im neuzeitlichen Denken und dessen innerer Zwiespältigkeit, die durch die erkenntnistheoretische Distanzierung gegenüber der Welt aufbricht, wodurch in Erkennen und Wollen eine „Doppelbindung" von Trennung und Beziehung entsteht, aus der Sch. Erlösung sucht. Für *G. Vollmer* wird Sch.s Preisschrift gegen die Willensfreiheit zum Anlaß für einige grundsätzliche Bemerkungen zur Frage der Beweisbarkeit von Freiheit oder Determinismus, wobei freilich neben treffenden auch fragwürdige Argumente zu finden sind. *H. Schiefele* geht psychologisch-pädagogischen Einsichten Sch.s über die Einflüsse auf das Denken und Handeln der Menschen nach und flicht hierbei einen fingierten Dialog Sch.s mit der Harvard-Professorin C. Gilligan ein. Ohne wesentliche neue Aspekte wiederholt *R. Kühnl* die traditionelle marxistische Kritik an Sch., während *H. Münkler* eine differenzierte Analyse des „janusköpfigen" Konservativismus Sch.s liefert: Sch. war zwar dezidiert konservativ, aber er mißtraute sowohl den Fähigkeiten der einzelnen als auch denen des Staates. Wenn auch der Staat das Unrecht bekämpfen soll, so ist er doch zur wirklichen Herstellung der Gerechtigkeit nicht fähig. Die nächsten Beiträge sind einige, zum Teil recht knappe, künstlerische Essays. Daran schließt sich *W. Schirmachers* temperamentvolles Plädoyer für eine aktuelle Interpretation der Sch.schen Ethik im Sinn einer Abwendung von den falschen Lebens- und Handlungsgewohnheiten der Moderne an. Dem leidenschaftlichen Engagement folgen sodann literarische Fiktionen, die ins Ironisch-Satirische hinüberspielen: *W. Schnurre* läßt den Pudel Ali mit Sch.s Pudel Atma eine aphoristisch-philosophische Unterredung führen, und *F. Volpi* und *W. Welsch* erfinden ein Manuskript, in dem der alte Sch. doch noch zur Erkenntnis Gottes gelangt. (Ob es aber geschickt war, diesen Beitrag so abzufassen, daß er Leser zur irrigen Meinung führen kann und geführt hat, man habe wirklich ein solches Manuskript gefunden, steht auf einem anderen Blatt.) Die letzten beiden Beiträge kehren schließlich wieder zur Form des wissenschaftlichen Artikels zurück. *R. Wassermann* macht sich Sch.s präventive Straftheorie und seine positive Einstellung zum Eid zu eigen, und *P. Watzlawick* vertritt die These, Sch.s Auffassung von der Welt als Vorstellung mache ihn zu einem Wegbereiter des heutigen Konstruktivismus. Kurze Informationen über die Autoren und ein Personenregister beschließen diesen anregenden und vielseitigen Sammelband. H. Schöndorf S. J.

Bucher, Rainer Maria, *Nietzsches Mensch und Nietzsches Gott.* Das Spätwerk als philosophisch-theologisches Programm (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie 1). Frankfurt/M.: Lang 1986. 407 S.

Die in Würzburg bei Elmar Klinger vorgelegte theologische Dissertation (1985/86) liest Nietzsches Philosophie, speziell das Spätwerk, „als philosophisch-theologisches Programm" (s. Untertitel). Der Kritiker des Christentums wird in optimam partem interpretiert, der „Beitrag Nietzsches zu einer christlichen Rede von Gott unter den Bedingungen der Moderne" ist erklärtes Ziel: „Es soll der Nachweis erbracht werden, daß Nietzsche einen solchen Beitrag geleistet hat. Dieser betrifft das Problem des Personalen in der Rede von Gott" (IX). Das Programm findet Ausdruck in der These: „Nietzsches Denken kann jenseits des Autonomie-Heteronomie-Gegensatzes befragt werden, es ist selbst jenseits dieses Gegensatzes angesiedelt. Denn dort, wo Nietzsche den Menschen gegen Gott verteidigt, ist dieser Gott gerade dies nicht: Gott. Er ist vielmehr ein Phänomen der décadence. – Wo Nietzsche aber von Gott als Gott redet, redet er von ihm im Horizont der Authentizität überhaupt: im Kontext nämlich einer universa-

len Metaphysik des Willens zur Macht. Der Wille zur Macht aber ist bei Nietzsche die eigentliche Realität von allem, was ist: mithin dessen Authentizität" (3).

In einer gut durchdachten Gesamtanlage führt B. in vier großen Schritten zur Erhellung der These. – (A) „Problemgeschichtlicher und literarischer Ort der Untersuchung" (5–51): Die zielsichere Darstellung wichtiger Stationen der theologischen (v. a. Welte – Jüngel – Biser) wie der philosophischen (Heidegger – Penzo – Müller-Lauter; Foucault – Deleuze) Nietzsche-Diskussion bzw. Rezeption profiliert den eigenen Standort, der zudem durch methodische Reflexionen auf die thematische und philologische Struktur des Spätwerks (35–48), des veröffentlichten wie des Nachlasses, gefestigt wird (Publikationsgeschichte und Einheit des Werkes; Wille zur Macht als zentrale Kategorie). – (B) „Mensch und Gott in Nietzsches kritischen Spätschriften: Das Christentum als Décadence-Religion" (52–196): Der Begriff der décadence als Kategorie destruierter Authentizität wird systematisch (Bezug zu Ressentiment und ‚wahre Welt') und historisch-exemplarisch (Richard Wagner; Exkurs: Nietzsche – Wagner – Hitler – heute) durchbuchstabiert. Die Entfaltung des décadence-Vorwurfes an das ‚Christentum' (133–187) lenkt auf die zentrale Problematik hin: Dem schwachen, personal-nichtauthentischen Menschen korrespondiert ein ebenso schwacher Gott – und umgekehrt. (Angefügt ist eine thesenverstärkende Interpretation des nicht zum Spätwerk gehörenden Aphorismus 125 der „Fröhlichen Wissenschaft".) – (C) „Mensch und Gott im Horizont des Willens zur Macht: Die Themen des Christentums im späten Nachlaß" (197–272): Die Interpretationen aus (B) finden in diesem Kapitel ihre Zuspitzung: „Insofern die Relation eines authentischen Gottes zu einem authentischen Menschen den Inhalt des Evangeliums des Jesus von Nazareth verkörpert, kann so von Themen des Christentums bei Nietzsche gesprochen werden" (197). Der Wille zur Macht als umfassende Auslegungskategorie für ‚Authentizität' (197–240) ist das metaphysische Prinzip einer streng relationalen Metaphysik, die ohne die Konzeption einer wahren Welt samt deren Implikaten der Dingkonstitution (Subjekt – Substanz – Sprache) den Nihilismus überwindet, der die ‚wirkliche Welt' im Namen der ‚wahren Welt', damit aber auch die Person denunziert, das, „was der Mensch als einzelner je für sich ist" (237), „das je aktuelle Wesen des einzelnen Menschen in seinen Machtrelationen, ... in seiner ... je erreichten Authentizität" (261). Zu Ende gedacht ist dieser unter den Prinzipien des Willens zur Macht plural konzipierte Mensch nur in seiner Beziehung zu ‚Gott', der perspektivisch und universal, nicht-moralisch zu denken ist: „Gott ist Relation zu allem, was ist" (266, cf. 271 f.), „alles, was ist, ist nur es selbst durch und in seinen Relationen zu Gott" (272). Eingefügt ist dem Kapitel ein kritisch kontrastierender Exkurs zu Max Müller als einem Vertreter herkömmlicher Anthropologie christlicher Tradition (226–231). – (D) „Das Problem des Personalen als Ansatz der Auseinandersetzung mit dem Atheismus – ein Ausblick" (273–297): Weil das Christentum „eine Theologie der personalen Authentizität Gottes unter den Menschen und des Menschen in Gott (vertritt)", kann sie „mit Nietzsche auf dessen eigenem Boden über die Gründe seiner Leugnung Gottes sprechen" und „auf ihrem eigenen Boden Nietzsches Versuch diskutieren, die personale Authentizität Gottes und des Menschen zu denken" (274). Gegen einen vermeintlich christlichen, in Wahrheit aber durch und durch unchristlichen, weil mensch- und gottvergessenen Theismus (cf. 286) ist die Wahrheit der Rede vom Tode Gottes festzuhalten: die berechtigte Kritik eines destruktiven Gott-Mensch-Verhältnisses. Der christlichen Theologie ist aufgegeben, zu prüfen, „ob und inwiefern vorhandenes philosophisches Denken in der Lage ist, die Wahrheit des Evangeliums zu erfassen und zu behaupten" (289). Insofern Nietzsches Philosophie Personalität als Relationalität und diese als Prinzip des Seienden überhaupt denkt, kann man in ihrem Horizont vom „personalen Gott abstrakt und vom universalen Gott als Person" reden; Schlußfrage des Verfasser, die aber nach allem vorher Entwickelten (A–D) wie eine unmotivierte Zurücknahme erscheint (faktisch eher These denn Frage): „Erweist sich Nietzsche zuletzt als biblischer Denker Gottes?" (297)

Die tatsächliche Leistungsfähigkeit der Philosophie Nietzsches steht auch nach der Arbeit von B. noch dahin. Der Interpretation von B. kommt aber das nicht geringe Verdienst zu, die Frage danach eindringlich thematisiert zu haben: Nietzsches Philosophie

als Prinzip des Fortschritts. Zwar tut er es nicht als erster, und leider berücksichtigt bzw. diskutiert er nicht seiner Interpretation eher im Wege stehende Autoren (etwa P. Valadier und M. Jacob; P. Köster), aber er artikuliert das Problem in einer Schärfe, die geeignet ist, profilierte Stellungnahmen zu provozieren. Die methodische Beschränkung auf das Spätwerk ist gewiß fruchtbar, bedeutet aber auch eine Blickverengung; die Zäsur, die B. zwischen Spätwerk und vorausgehendem Œuvre ansetzt, wobei er zusätzlich unnötigerweise die wenig sinnvolle und faktisch auch gar nicht gegebene Aufspaltung des Nietzscheschen Denkens in öffentlich-kritisch und einsam-konstruktiv vornimmt (4), ist nicht so gravierend, wie der Autor annimmt. Nietzsches Diskurskritik des Christentums setzt nicht erst nach dem „Zarathustra" ein (so 36 behauptet). – B. grenzt sich gegen eine christliche Vereinnahmungsstrategie ab (287). Doch in immer neuen Formulierungen der Ausgangsthese, in eloquenter Annäherung von ‚authentischem' Wesen des Christentums (s. bes. 275–280) und der Konstitution des Personalen (am Leitfaden des Willens zur Macht) bei Nietzsche, kommt er zu dermaßen frappierender Parallelisierung von Nietzsches Anliegen und christlicher Rede von Gott (Gottmenschlichkeit, Idiomenkommunikation: 195, 276f.), daß sich eben doch die Frage aufdrängt, ob er Nietzsche interpretiert oder die eigene Interpretation des Christlichen bei Nietzsche ‚wiederfindet'. Die Deutung von ‚Göttlichkeit' (z. B. 195f.) ist jedenfalls verharmlosend angesichts der von Nietzsche deutlich ausgesprochenen Ambitionen. Nietzsche treibt auch nicht eine verallgemeinerbare „Sorge um die Person" (233; cf. 239), vielmehr intendiert er, aristokratisch-elitär, eine Steigerung menschlicher Möglichkeiten ins Unabsehbare. Die Einführung des Begriffs ‚Authentizität', von G. Penzo inspiriert (cf. 23f.), ist mindestens problematisch, wenn nicht selbstwidersprüchlich. Eine nichtmoralische Interpretation der Welt kann Authentizität nicht als Wert oder Maßstab von allgemeiner Gültigkeit ansetzen. Jenseits von Gut und Böse kann es nur noch Gut und Schlecht, relational zur je angesetzten, vom Willen zur Macht bestimmten Zielsetzung je eines Individuums, geben. Auch läßt sich ein positiv gefaßter Begriff von Authentizität nur durch unstatthafte Selektion gewinnen, durch Ausblendung so zentraler Gehalte der Nietzscheschen Philosophie wie „ewige Wiederkehr", „Umfänglichkeit der Seele", „große Politik", „der Philosoph als Gesetzgeber". – Der bei B. wirksame Interpretationswille stimuliert zu weiterer Diskussion; er ist mehr als frag-würdig, besonders als Wille zur spekulativen Formalisierung der Probleme auf Kosten der Inhalte. Die resolute Adaptation der in sich doch durchaus noch ungeklärten Grundoption Nietzsches an das Christentum resultiert allerdings aus einer Entproblematisierung möglicher und wirklicher Aporien einer Philosophie, die nicht heiliggesprochen werden muß, um ernst genommen zu werden. Ob der Personbegriff bei Nietzsche, der mehr besagt als bloß ‚Relationalität', wirklich das erbringt, was B. postuliert? Daß Nietzsche den Personbegriff „niemals zum Prinzip der Organisation seines Denkens gemacht" habe (219), ist eine unausgewiesene These; aus der Sicht des Rez. ist sie zu bestreiten. Nietzsche hat zwar die Frage nach der Relation zwischen ‚Göttlichem' und ‚Menschlichem' mit Nachdruck gestellt, aber hat er sie nicht in einer Weise beantwortet, daß der Mensch Gott werden müßte, um er selbst zu sein? Wäre das jedoch der Fall, dann wäre der Mensch dieses ‚Gottes' gerade nicht mehr wahrer Mensch (‚identisch' und ‚authentisch'). Die Vergöttlichung, die Nietzsche will, ist nicht identisch mit der, die das Christentum zuspricht, vermittelt durch Schöpfungserfahrung und Offenbarungsglaube, in Nachfolge Jesu (der bei Nietzsche nur bedingt Kredit hat, was B. gänzlich übergeht) realisiert. Schade, daß B. diese fundamentalen Schwierigkeiten geringachtet und nicht artikuliert – in einem Buch, das ansonsten durch souveräne Interpretation sowie kompetente und engagierte Problementfaltung besticht. – Warum der Autor andere als die in der Nietzsche-Forschung gebräuchlichen Siglen verwendet, ist nicht einzusehen und eher verwirrend als hilfreich. U. Willers

Grujić, Predrag M., *Čičerin, Plechanov und Lenin.* Studien zur Geschichte des Hegelianismus in Rußland. München: Fink 1985. 291 S.

Der Deutsche Idealismus und vor allem die Philosophie Hegels beeinflußten im 19. Jahrhundert das russische Geistesleben sehr stark, weil junge Russen in Deutsch-

land studierten und deutsche Professoren an russischen Universitäten dozierten. Um „die philosophischen Grundgedanken des russischen Hegelianismus und seine darauf beruhende theoretische Weiterentwicklung darzustellen" (10), behandelt G. Leben und Werk des Hegelianers Čičerin und der beiden Marxisten Plechanov und Lenin. Dabei untersucht er, welchen Einfluß Hegel auf diese Philosophen ausgeübt hat, und versucht zu zeigen, daß der philosophische Materialismus in Rußland nicht durch unmittelbaren Einfluß der Klassiker des Marxismus entstanden ist. Mit seiner Arbeit möchte G. auf die philosophische Bedeutung des russischen Hegelianismus aufmerksam machen und „den Weg für eine genauere Bestimmung und ein besseres Verständnis des neuen materialistischen Denkens in der Sowjetunion ebnen" (8).

Mit Čičerin, einem der bedeutendsten russischen Hegelianer, der allerdings außerhalb Rußlands fast völlig unbekannt ist, befaßt sich G. im ersten und umfangreichsten Teil seines Buches. Zu den wichtigsten Problemen, mit denen sich Čičerin auseinandersetzt, gehört die Frage nach der Einheit der Wissenschaften. Um darauf eine Antwort zu finden, beschäftigt sich der russische Philosoph mit der abendländischen Metaphysik und rezipiert begeistert das idealistische System Hegels. Enttäuscht darüber, daß der Deutsche Idealismus mit Hegel zu Ende ging und „von einer derart mangelhaften Denkrichtung wie der des Positivismus abgelöst wurde" (57), kritisiert Čičerin das positivistische Denken Comtes. Dabei vertritt er einen metaphysischen Rationalismus, macht auf Unzulänglichkeiten und Mängel der reinen Erfahrungswissenschaft aufmerksam und weist nach, „daß die eigentliche Entwicklung der Philosophie als Wissenschaft unumgänglich von der geschichtlichen Kontinuität der Metaphysik abhängig ist" (64). Bei seinem Versuch, die Metaphysik zu rehabilitieren und „die Philosophie wieder auf feste, in der Tradition bewährte Grundprinzipien zu stellen" (76), stützt sich Čičerin auf das philosophische System Hegels. Dessen Philosophie übernimmt Čičerin allerdings nicht kritiklos, sondern entwickelt ein eigenes System, in dem die Religion über der Philosophie steht. Im Unterschied zu Hegel schätzt der russische Philosoph die Religion höher ein als die Philosophie, weil für ihn „die Religion eine ausgeprägte, lebendige Wechselwirkung mit dem Absoluten darstellt (und) stets an der ersten Stelle in der Hierarchie der Wissenschaften steht" (143). – Beim Skizzieren der Grundzüge des philosophischen Systems von Čičerin macht G. deutlich, daß dieser trotz aller Unterschiede „der Hegelschen Philosophie letzten Endes grundsätzlich treu geblieben ist" (157) und deshalb wohl mit Recht zu den Hegelianern gehört. Weniger eindeutig ist diese Zugehörigkeit bei den beiden Marxisten Plechanov und Lenin, die „den absoluten Idealismus Hegels kategorisch ablehnen und der Philosophie die vordringliche Aufgabe stellen, die Bestimmung der geschichtlichen Wirklichkeit zu erklären" (157). Trotz dieser scharfen Kritik an Hegel bezeichnet G. die beiden Gründer des russischen Marxismus als Hegelianer, weil sie dessen Dialektik und Logik heranziehen, um ihren dialektischen und historischen Materialismus zu begründen. – Im zweiten Teil seines Buches beschreibt G., welchen Einfluß Marx auf den russischen Hegelianismus ausgeübt hat, und erläutert die idealistische und materialistische Bestimmung der Arbeit. Mit dieser Überleitung vom Idealismus zum Materialismus erleichtert G. das Verständnis der Philosophie von Plechanov und Lenin, die er im dritten und vierten Teil seiner Arbeit vorstellt. Nach einer kurzen Lebensbeschreibung referiert er Grundpositionen des dialektischen und historischen Materialismus, den Plechanov und Lenin vertreten, und macht auf Querverbindungen zu Hegel aufmerksam. Dabei beschränkt sich G. darauf, die Beziehungen zu Hegel aufzuzeigen, und fragt leider nicht, ob es beispielsweise möglich ist, die Dialektik aus dem idealistischen System Hegels herauszulösen, um sie in den dialektischen Materialismus einzubauen. Eine Auseinandersetzung mit dieser Frage könnte darüber hinaus auch zeigen, wie weit der dialektische Materialismus tatsächlich eine Weiterentwicklung der Hegelschen Philosophie ist. Darauf gibt G. keine Antwort, weil er sich damit begnügt, die genannten Vertreter des russischen Hegelianismus vorzustellen. Damit trägt er zum besseren Verständnis der russischen Philosophie bei, macht auf die philosophische Bedeutung Čičerins aufmerksam und lädt in seinem lesenswerten Buch dazu ein, sich mit dem Marxismus gründlich auseinanderzusetzen. Da es sich um ein gutes Buch handelt, braucht man kleine Schönheitsfehler nicht zu verschweigen. Dazu gehören eine Reihe

von Druckfehlern, einige falsche Wortstellungen und gelegentliche Wortverwechslungen wie auf S. 214, wo es wohl richtig heißen muß, daß Hegel den Geist als einzig bewegendes Prinzip der Geschichte „innerhalb seines Systems als solches auch *begründet*" und nicht „ergründet". J. Oswald S. J.

Herrmann, Friedrich-Wilhelm von, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins.* Eine Erläuterung zu „Sein und Zeit". Bd. 1: „Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein". Frankfurt/M.: Klostermann 1987. 409 S.

Seit man davon hörte, daß der – zusammen mit Hermann Heidegger – führende Herausgeber der Heidegger-Gesamtausgabe an einer Art von Kommentar zu „Sein und Zeit" (SuZ) arbeite, wartete man gespannt auf das Ergebnis. Nun liegt der erste Band dieser Erläuterung vor. Er beschränkt sich auf die Einleitung zu SuZ, einen deshalb besonders wichtigen Text, weil er, von Heidegger nach dem Abschluß des publizierten Haupttexts (I,1–2) und mannigfacher Vorarbeiten zu den nicht veröffentlichten Teilen (I,3; II,–13) geschrieben, einen Einblick in das Ganze der Leitidee von SuZ gestattet. Es ist auch ein besonders schwieriger, weil extrem verdichteter Text. – Wenn der Verf. für sein Unternehmen den Namen „Erläuterung" wählt und die Bezeichnung „Kommentar" verwirft, will er damit anzeigen, daß er eine Interpretation anstrebe, „die sich zum auszulegenden Text nicht als unbeteiligter, wissenschaftlich urteilender Zuschauer, sondern als am Fragen der Seinsfrage teilnehmender Mitvollzug verhält" (xiii). Ebene dieser Interpretation ist der Problemhorizont, den Heidegger in den Jahren hatte, als er SuZ verfaßte. SuZ wird also nicht von den späteren Schriften Heideggers her gedeutet, mit zwei Ausnahmen: Erstens hilft ein Hinblick auf Heideggers spätere Entwicklung, sich gegen Fehldeutungen von SuZ zu schützen und so einen Einblick in die Absicht zu gewinnen, die Heidegger schon beim Schreiben von SuZ führte. Zweitens ist ein Teil der Randbemerkungen, die für die Gesamtausgabe aus Heideggers Handexemplar (dem sog. Hüttenexemplar) übernommen wurden, aus einer späteren rückblickend-umdeutenden Perspektive geschrieben; deren Deutung schlägt also einen gewissen Bogen vom früheren zum späteren Heidegger und umgekehrt. – Verf. interpretiert den Text Abschnitt für Abschnitt. Zur Verdeutlichung greift er öfter auf Parallelen oder Erweiterungen zurück, die sich teils im Haupttext von SuZ, teils in den zeitnah gehaltenen Vorlesungen finden. Schon darin erfährt der Leser von SuZ eine sehr willkommene Unterstützung. Dasselbe gilt für die Entschlüsselung und Lozierung der zahlreichen über den Text verstreuten Anspielungen Heideggers auf die Thesen und Werke anderer, meist mit ihm gleichzeitiger Autoren, nicht zuletzt natürlich Husserls. Auch die Konsequenz, mit der der Verf. die einzelnen Stücke der „Einleitung" im Lichte der einheitlichen Gesamtkonzeption aufeinander bezieht und so den Text als kohärentes Gewebe rekonstruiert, erweist sich als sehr erhellend. – Der Titel seines Werkes deutet die Richtung an, in die v. H.s Gesamtinterpretation von SuZ geht. Diese kann näherhin durch folgende vier Punkte umschrieben werden: der ekstatische Wesenscharakter der Existenz; die Erschlossenheit als das Element der Existenzialien; der durchgehend phänomenologische Charakter der Analysen; Auslegung, nicht Reflexion als Methode der Phänomenologie (xii). Diese Deutungsrichtung scheint mir ganz korrekt zu sein; ich wüßte – solange man beim immanenten Nachvollzug bleibt – dazu keine diskussionswürdige Alternative.

Nach soviel Zustimmung und Lob dürfen auch ein paar kritische Bemerkungen vorgetragen werden. Sie stehen unter zwei Stichworten, dem der Immanenz und dem der Breite der Interpretation. (a) Zunächst zur Immanenz! Daß der Verf. seinen Text von innen her, nicht von einer ihm äußeren Position und Sprache her, zu erfassen sucht, ist doppelt legitim: in sich und weil darin die Voraussetzung für jede Art externer Sachkritik liegt. Doch verschenkt er eine Möglichkeit der Vertiefung des Sachbezugs, wenn er durchgehend den Bezug zur vom Text gemeinten Sache mit der Sache selbst identifiziert und darauf verzichtet, kritische Anfragen an Heideggers Ansatz bei seiner Interpretation zu berücksichtigen. Hätte er solche Fragen hereingenommen, wäre noch deutlicher herausgekommen, was Heidegger eigentlich meint, in der Größe seiner Absicht und Einsicht wie in der Begrenztheit seiner Fragestellung und Lernbereitschaft.

Ob z. B. Heideggers Deutung der Griechen (329) *nur* deshalb Kritik findet, weil sie die in der Moderne geläufigen Vorurteile nicht mitmacht, kann man doch bezweifeln. Mit welchem Recht und in welchem Sinn Heidegger – ohne eigentliche Einführung, z. B. auch fast ohne Auseinandersetzung mit dem mehrfachen Seinsbegriff der Sprachanalytiker – einfach die Ausdrücke „Sein" und „Seiendes" gebraucht, – wie diese (m. E. scheinbare) Selbstverständlichkeit des Sprachgebrauchs mitsamt seinen unvermeidlich mitgegebenen sachlichen Implikationen sich mit der Seins*frage* verträgt (die ja doch wohl nicht nur die rhetorische Negativform einer schon fertigen Theorie des Seinsverstehens sein soll) – diese Probleme, die doch zu einer Erläuterung des Ansatzes von SuZ für den heutigen Leser dazugehören, grenzt der Verf. aus. Vielleicht ist er selbst schon zu sehr Heideggerianer, um solche Distanz, und sei es nur hypothetisch, noch zulassen zu können. Auch in schwierigen Details wirkt sich diese Identifikation etwas hinderlich aus. Wenn Heidegger z. B. (SuZ 28, Z. 7 v. u.) „Phänomen" als das „Sich-an-ihm-selbst-zeigende" definiert, später aber (34, Z. 10 v. u.) statt dieses „*an*-ihm-selbst" ein „*von*-ihm-selbst-*her*" setzt, wird dieser Wechsel nicht interpretiert. Wenn Heidegger (11 Z. 5 v. u.) sagt, „Wissenschaften haben als Verhaltungen des Menschen die *Seinsart* dieses Seienden (Mensch)", dann ist damit – in einer Inkonsequenz seiner Sprechweise und gegen v. Herrmanns Glättungsversuch (102) – doch evident eine Spezies von Seiendheit, nicht ein Vollzugsmodus gemeint. Wenn Heidegger einmal – er „irrt nicht nur groß", sondern macht auch *kleine* Fehler! – schlampig formuliert, wäre es hilfreich, wenn die Erläuterung darauf aufmerksam machte, z. B. in der uneinheitlichen Einführung des Existenzbegriffs oder in der unklaren Relation der Existenz zu der (den?) Möglichkeit(en), oder im Wechsel der Bedeutung des Wortes „Phänomen" vom „Sich ...-zeigen*den*" zum „Sich ...-zeigen", das doch besser Phänomenalität hieße (SuZ 31, 3. Z. v. o.). – (b) Nun zur Breite der Anlage! Wegen der Dichte des zu erläuternden Textes mußte die Erläuterung deutlich länger geraten als jener selbst. Gewiß. Aber mußte sie so ausführlich sein? Da der erste Band schon, von der Sache her ganz zu Recht, mehrfach vorgreifen mußte auf Themen des Haupttextes von SuZ, die in folgenden Bänden der Erläuterung erhellt werden sollen, wäre es nicht wünschbar, daß dort dann ein Maß der Konzentration auf das Wichtigste und Schwierige herrscht, dem sich der Verf. in seinem ersten Band, z. T. unvermeidlicherweise, nicht unterwerfen konnte? – Mit diesen kritischen Anfragen soll das Verdienst des Verf. nicht verdunkelt werden. Wir haben jetzt endlich etwas, was man bisher entbehren mußte: eine sehr wertvolle Hilfe zum detaillierten Verständnis von Heideggers Eingangswerk.

G. Haeffner S. J.

Heidegger und die praktische Philosophie. Hrsg. *Annemarie Gethmann-Siefert* u. *Otto Pöggeler*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988. 395 S.

Die Diskussion um Umfang und Bedeutung des nationalsozialistischen Engagements Heideggers hat gezeigt, daß weiterhin zwei Arten von Untersuchungen nötig sind: die Arbeit nüchterner historischer Tatsachenerhebung und der Versuch, einen Bezug zwischen dem Denken und der politischen Blindheit H.s herzustellen. Es hat sich bald gezeigt, daß so ein Versuch weit ausgreifen muß, soll ein echtes Verstehen zustande kommen. Der vorliegende Band stellt das Resultat einer solchen Bemühung vor. Verschiedene Autoren behandeln die Frage, wie H. zu dem steht, was man traditionell „praktische Philosophie" genannt hat. Die Schwierigkeit der Frage liegt darin, daß H. die Unterscheidung von Theorie und Praxis zu unterlaufen beansprucht.

Aus der Fülle der Beiträge seien einige wenige charakterisiert! *O. Pöggelers* Beitrag „H.s politisches Selbstverständnis" (17–63) ist reich an Informationen, die oft aus entlegenen oder öffentlich nicht zugänglichen Quellen geschöpft sind. Es ist spannend zu lesen, wie P. ein Gefühl für H.s erscheckende Radikalität vermittelt. Philosophische Zusammenhänge sind mehr angedeutet als ausgearbeitet; etwas überraschend schließt der Aufsatz mit einem Plädoyer für die Geisteswissenschaften. – Der Freiburger Historiker *H. Ott* bringt Neues: den Text des Gutachtens von K. Jaspers für den mit dem Fall H. befaßten Reinigungsausschuß nach dem Kriege; Daten zur Vorbereitung der Rektoratsübernahme 1933, zum Druck von „Platons Lehre von der Wahrheit" 1942 und

Einzug H.s zum Volkssturm 1944. Die Tendenz ist gegen die späteren Selbstrechtfertigungen H.s gerichtet. – Als nicht zwingende, wohl aber disponierende psychische Faktoren für H.s NS-Engagement nennt *W. Franzen:* ein antibürgerliches Verlangen nach „Härte und Schwere", – den Willen, der Größte und Einzige zu sein, – eine innere Ambivalenz der Einstellung, wie sie sich auch im NS fand, z. B. in einer Haßliebe zum Akademischen. – Sehr hart geht *A. Schwan* mit H. ins Gericht: H. ordne alles Denken, das nicht von der Art seines eigenen Denkens ist (– das im Praktischen ganz vage bleibt und schließlich dem Praktischen überhaupt den Abschied gibt), in den Bannkreis des Willens zur Macht ein, der heute „sei". Diese Dichotomie jedoch bot seinerzeit keine Hilfe zur Auseinandersetzung mit der NS-Ideologie, – sie ist auch heute für praktische Philosophie wertlos. – *E. Nolte* zeichnet die Entwicklung von drei Philosophen nach, die sich zum NS bekannt haben (Baeumler, Heyse, Schwarz) und bringt für diese Entwicklung aus der damaligen Situation der Konkurrenz zum Kommunismus auch Verständnis auf. Im Vergleich mit diesen dreien ergibt sich so für H., der sich ab 1934 abzuwenden begann, eine eher günstige Beurteilung, und das trotz seines totalitären Pathos und seiner undifferenzierten Geschichtsphilosophie. Solche Relativierung ist ein Schritt zur Gerechtigkeit. Nolte überschätzt aber wohl die Revision des Jahres 1934, wenn er provozierend schreibt: „Ich glaube, daß H.s Engagement von 1933 und die Einsicht von 1934 in seinen Irrtum philosophischer waren als die Richtigkeit der unveränderten distanzierten und überaus achtenswerten Haltung Nicolai Hartmanns" (355). – *R. Schaeffler* („H. und die Theologie") betont, 1. daß H.s Seinsfrage nicht möglich gewesen ist ohne das Überleben der Ontologie in den Reservaten der katholisch-kirchlichen Philosophie; 2. daß Bultmann und seine Schule in ihrer H.-Rezeption den formalen und ontologischen Intentionen nicht gerecht wurden und daß die eigentliche Fruchtbarkeit des Denkens nach der „Kehre" für die Theologie wohl noch ausstehe, – eine Wirkung, auf die H. selbst doch hoffte. Vielleicht denkt Schaeffler da – in seinem sonst ebenso klaren wie suggestiven Aufsatz – zu unmittelbar an die christliche Theologie.

Weitere Beiträge: *A. Gethmann-Siefert* (zugleich Herausgeberin des Bandes): „H. und Hölderlin. Die Überforderung des ‚Dichters in dürftiger Zeit'" und „Martin H. und die Kunstwissenschaft" (Jantzen, Badt, Boehm); *G. Prauss:* „H. und die praktische Philosophie"; *K. Meyer-Drawe:* „Aneignung – Ablehnung – Anregung. Pädagogische Orientierungen an H."; *Chr. v. Wolzogen* „‚Es gibt'. H. und Natorps ‚Praktische Philosophie'" (mißlungen); *E. Vollrath:* Hannah Arendt und M. H."; *A. Peperzak:* „Einige Thesen zur H.-Kritik von Emmanuel Levinas". – Die beiden m. E. wichtigsten, weil grundsätzlichen Beiträge des Sammelbandes stammen von K. Held und C. F. Gethmann: zwei freie, deshalb nicht unproblematische, aber sehr interessante, weil fruchtbar konturierende Deutungen d. h. Rekonstruktionen.

Klaus Held („H. und das Prinzip der Phänomenologie": 11–139) will H.s Entwicklung als Radikalisierung des Evidenzprinzips, d. h. des phänomenologischen Urimpulses verstehen. Dauernd präsenter Gegenpart der Phänomenologie ist der moderne Nominalismus, dessen übersteigerter Voluntarismus und Konstruktivismus als Reaktion gegen die (zuerst theologisch-voluntaristisch formulierte) Entzogenheit der Welt zu verstehen ist. Husserl verschenkt das phänomenologisch Gewonnene (kategoriale Anschauung: transsubjektive Offenbarkeits-Sphäre) wieder, indem er es gegen den Nominalismus rechtfertigen will und dazu den cartesischen Immanenzstandpunkt einzunehmen sich genötigt sah. H. ist hier radikaler, wenngleich er den Antivoluntarismus der Gelassenheit bis zur Aufgabe der Verantwortungsidee steigert (woraus sich ein Unverständnis für die Idee gegenseitiger Rechenschaftsablage, d. h. für Demokratie, ja für Logos als Rechenschaft überhaupt, ergibt). – Das zentral Phänomenologische ist die Entdeckung eines von sich her sich Gebenden. Evidenz und damit Intentionalität beruhen darauf. Was aber ist das ursprünglich, transsubjektiv Gegebene? Nicht (vormodern) die Wesenheiten, d. h. das Generell-Allgemeine, sondern das Formale, d. h. die Gegebenheitsweisen mitsamt ihren Horizonten, deren durch gegenseitige Verweisungen bestimmte Gesamtheit „Welt" heißt. Held verweist hier zustimmend auf Fink und kritisiert H., der – in diesem Punkte unphänomenologisch, Aristoteles-traditionsgläubig – die Seinsfrage über die Frage nach der Welt gesetzt habe, – obwohl in SuZ (In-

der-Welt-Sein) und später (Geviert) die Welt doch auch ihr Recht bekommt. „Welt" ist Offenbarkeitsdimension auf dem Grunde einer wesentlichen Verborgenheit (gegen die essentialistische Tradition; das ist der bleibende Beitrag des Nominalismus), eben weil sie aller Konstitution vorausliegt und so Dasein erst ermöglicht, auf das sie aber auch angewiesen bleibt. Die nominalistische Bestreitung solcher Offenbarkeit von sich her ist selbst Instanz des Weltverlusts. Dies einmal zugegeben, könnte der Begriff der „Welt" den Treffpunkt für das Gespräch der Phänomenologie mit der nominalistisch bestimmten Sprachanalyse (z. B. Tugendhat) sein. Im Sinne H.s läßt sich nicht Sprache gegen Phänomen ausspielen; auch H. sieht die Priorität der Sprache vor der „Wahrnehmung". Der Konflikt liegt vielmehr darin, ob man – wie der Analytiker – den Satz (mit seinem Korrelat, dem Sachverhalt) oder – wie Heidegger – das Wort (und damit das „Ding") für das zentrale sprachliche Element hält; für H. ist das nennende Rufen im Wort primär, weil es sonst nichts zu prädizieren gibt. – Der sehr anregende und präzise gedachte Entwurf gerät in Schwierigkeiten da, wo sich die Linien im Weltbegriff bündeln: ist es nicht besser, die Offenbarkeits-„dimension" namenlos zu lassen? „Welt" bleibt doch zu sehr dem „Alles", d. h. einem Objektivieren (direkt oder in der Reflexion) verhaftet, und damit dem Dinglichen, dessen Horizont sie ist; „Sein" ist nicht nur weiter, sondern bringt eben auch das In-der-Welt-*Sein*, d. h. das geschichtliche Existieren mit ins Spiel.

Carl F. Gethmann („H.s Konzeption des Handelns in SuZ": 140–176) sieht H. als den ersten konsequent pragmatistischen Subjektstheoretiker in der deutschen Philosophie; anstelle des „Bewußtseins" stehe das „Handeln" zentral. H. vermeide das Wort „Handeln" zwar, weil es zu sehr an die „platonische" Konzeption eines prä-existenten Drehbuchs erinnert und eine Selbstverfügungsdisposition des Subjekts voraussetzt, die Ausnahmephänomen ist; der Sache nach aber dürfe sein Text so übersetzt werden. So deutet Gethmann H. in Ausdrücken und stützt ihn z. T. mit Argumenten aus dem Umkreis des Pragmatismus, d. h. mit Elementen, die sich so bei H. nicht finden. Gethmanns pragmatische Rekonstruktion von SuZ liest sich so: Zuerst wird alles Erkennen auf die Umsicht des praktischen Umgangs zurückgeführt; zu ausdrücklichem, geschweige denn wissenschaftlichem Erkennen, kommt es erst dadurch, daß das selbstverständliche Fließen des Lebens unterbrochen wird. Das gilt auch für das sittliche Handeln: Moral ist, wie die Wissenschaft auch, ein „Störfallbewältigungsinstrument" (153, 161). Ihr Licht entstammt dem Handeln selbst. (Gethmann unterstreicht sehr stark die methodische Funktion der Uneigentlichkeit; gegen die idealistische Tradition des transzendentalen Ich wolle H. festhalten, daß „Ich" und „Selbst" nichts Ursprüngliches, sondern Modifikation des Man-selbst sind. Damit wendet er sich auch gegen eine „asketische" Interpretation von SuZ, – im Prinzip zu Recht, aber doch wohl etwas einseitig: 156: das eigentliche Selbstsein ist zwar eine *Modifikation* des Manselbstsein, aber nicht, wie G. übertreibt, auch ein *defizienter* Modus! Für H. ist es doch auch wesentlich, daß der Uneigentlichkeit, sowohl der naiven wie vor allem der „flüchtigen", eine mögliche Eigentlichkeit zugrunde liegt; denn *Philosophie* soll ja aus dem eigentlichen Seinsverstehen leben, und deren Metatheorie zu liefern, ist ja nicht die letzte Abzweckung von SuZ!) Sehr gut zeigt Gethmann, wie H.s – an Kant angelehnter – Formalismus der Interpretation des Gewissensrufes das ursprüngliche Schuldigsein (= Endlichkeit, als Bedingung der Möglichkeit der Differenz-Einheit von Rufendem und Gerufenem) voraussetzt. Gethmanns Kritik an H. sieht so aus: Das Selbst der Entschlossenheit wird solipsistisch gedacht, d. h. daß nach H.s Deutung der Gewissensruf sich grundlegend nur auf die eigene Selbstsetzung (Wahl) und Selbstbegrenzung bezieht; das Existenzial des Mitseins wird hier in seiner *konstitutiven* Funktion weggeblendet, weil das eigentliche Mitsein nur als Resultat der Freiheit, nicht auch als deren Voraussetzung sichtbar wird; damit aber fällt das Ethische, damit dann auch eine Institutionenlehre aus. Beides wäre vom Ansatz von SuZ her aber durchaus möglich gewesen; daß H. die Linien (offenbar absichtlich?) doch nicht in diese Richtung auszieht (die dann, analog zu Kant, eine Begründung demokratischer Institutionen gegeben hätte), machte ihn schutzlos gegenüber der NS-Verführung. – Gesamteindruck: ein sehr lesenswerter Band!

G. Haeffner S. J.

Becker, Thomas, *Geist und Materie in den ersten Schriften Pierre Teilhard de Chardins* (Freiburger theologische Studien 134). Freiburg-Basel-Wien: Herder 1987. 239 S.

In dem Verhältnis von Materie und Geist hat Teilhard de Chardin (i.f. T.) einen neuen Weg beschritten, indem er in drei Stufen vom „Unterhalb" (dessous) und dem „Innen" (le Dedans) der Dinge zum „Bewußtsein" der Lebewesen und zur Geistigkeit des Menschen fortschreitet. In der vorliegenden Dissertation, im WS 1986/87 in der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. angenommen, untersucht der Verf. das Geist-Materie-Denken T.s in dessen Frühschriften aus den Jahren 1905–1912. Schon in den „Ausbildungsjahren entdeckte T. die Evolution und wagte erste Schritte zu einer Synthese von Glauben und Wissen, Gott und Welt, Geist und Materie" (5). Die Texte werden in streng exegetischer Methode in den „lebens- und geistesgeschichtlichen Kontext" (5) gestellt, und es wird aufgezeigt, wie T. den Dualismus von Geist und Materie zu überwinden versuchte, indem er von der stationären zur evolutionären Weltsicht überging. Im ersten Teil (24–46) wird der Einfluß der Vordenker Pierre Rousselot, Maurice Blondel und Henri Bergson auf den Entwurf T.s untersucht. Dabei zeigen sich schon wichtige Elemente des Denkens T.s, besonders in der „évolution créatrice" von Bergson. Im zweiten Teil (48–117) werden die ersten beiden Schriften aus der Periode von 1905–1909 auf ihre Aussagen zur Materie-Geist-Problematik überprüft. Es geht dabei um die Suche nach dem „Unterhalb (dessous) der Dinge" im Horizont eines vom Primat der Materie bestimmten Denkens. Darunter fällt zunächst der Artikel „Von der Willkür in den Gesetzen, Theorien und Prinzipien der Physik" (1905). In dieser Arbeit bezieht sich T. stark auf eine Artikelserie „Die physikalische Theorie: Ihr Gegenstand und ihre Struktur" von Pierre Duhem, die in der Revue de Philosophie 1904/1905 erschienen war. Ebenso wurde als Quelle eine weitere Artikelserie „Die Methode der physikalischen Wissenschaften" von Joseph Wilbois in der Revue de Métaphysique et de Morale von 1899–1900 und ein weiterer Aufsatz desselben Autors „Über ein aus dem physikalischen Determinismus erlangtes Argument zugunsten der menschlichen Freiheit" in der Bibliothèque du Congrès international de Philosophie von 1901 benutzt. In diese Periode fällt auch die zweite vom Verf. untersuchte Arbeit T.s. (91–117): „Die Wunder von Lourdes und die kanonischen Untersuchungen" (1909). Darin wird an die philosophische, oben erwähnte, Abschlußarbeit von 1905 angeknüpft. Von der Indetermination der Materie, wie im ersten Artikel aufgezeigt, schreitet T. zum „Unterhalb der Dinge" als Tiefenstruktur der Materie fort oder dessen Innenseite. Die Ausweitung des Geistigen auf die Materie hat T. hier noch nicht vollzogen. Doch liegt hier schon „eine Weiterentwicklung des Teilhardschen Denkens in Richtung auf ein evolutionäres Weltbild hin" (117) vor. Im dritten Teil (120–201) legt der Verf. an den Schriften T.s von 1911/12 dar, wie dieser erste Schritte zu einer Bestimmung des Verhältnisses zwischen Geist und Materie in einer evolutionären Welt unternimmt. Auch hier wird zunächst wieder das biographische Umfeld der Schriften T.s aus den Jahren 1911 und 1912 untersucht und ihre Datierung möglichst genau vorgenommen. Als erstes wird der Artikel „Die Evolution" (1911), der Ende 1912 im 8. Faszikel des Dictionnaire apologétique erschien, analysiert. T. unterscheidet scharf zwischen den Argumenten für einen wissenschaftlichen Transformismus, den er für bewiesen hält, und dem philosophischen Evolutionismus. Schlüsselbegriff ist die „poussée interne", der innere Stoß, ein Begriff mit starken Anklängen an Bergsons „évolution créatrice". T. beruft sich im Literaturverzeichnis auch auf E. Wasmanns Buch „Die moderne Biologie und die Entwicklungslehre" ^{3}1906. Es ist erstaunlich, daß er die drei Berliner Vorträge desselben Autors „Der Kampf um das Entwicklungsproblem in Berlin" (1907) nicht zitiert. Auch der Verf. geht darauf nicht ein. Zudem ist es nicht ganz sicher, ob T. überhaupt genügend Deutschkenntnisse hatte. Natürlich muß sich T. in dem allgemeinen Artikel über Evolution auch mit der speziellen Frage der Herkunft des Menschen auseinandersetzen. Für die Seele des Menschen nimmt er eine spezielle Schöpfung an. Der Wissenschaft traut er zu, in Zukunft die Evolution des menschlichen Leibes aus der Evolution beweisen zu können. Wasmann hatte 1907 den Pithecanthropus noch als Affen bezeichnet. Heute gehört er als Homo erectus sicher zum echten Menschen. Die Materie hat auf der Stufe der Lebewesen eine Innendimension, die T. mit dem klassischen Begriff „Seele" bezeichnet, ohne dabei (abgesehen von

dem kleinen Hinweis auf die „substance animée) eigentlich schon den Dualismus verlassen zu haben.

Schließlich wird die letzte der Frühschriften T.s „Der Mensch vor den Lehren der Kirche und vor der spiritualistischen Philosophie" (1912) vom Verf. analysiert. Dabei ist der Vergleich mit dem entsprechenden Artikel über den Menschen in der vorhergehenden Auflage des Dictionnaire apologétique de la foi catholique von 1899 sehr wichtig. Diese Darlegungen stecken einerseits für T.s Überlegungen den Rahmen ab, zeigen aber zugleich, wie er ihn zu übersteigen versucht. Der Verf. gibt dann eine „zusammenfassende Auslegung" (201–228) der untersuchten Frühschriften T.s. Darin ist der erste Schritt der von der Materie zum Leben. Ausgehend von der christlichen Lehre von der Auferstehung des menschlichen Leibes sagt er, daß die Materie nach einer Transformation mitauferstehen wird. Von daher legt sich auch der Ansatz nahe, daß Materie durch eine Transformation zu Leben sich wandelt. Dabei ist nach T. „die Rückführung des Geistes auf die Materie nicht unmöglich" (207). Die qualitative Trennung von Materie und Leben, die T. noch 1911 wegen „eines vitalistischen Transformismus aufrecht erhielt, wird 1912 durch die Heraushebung des Menschen aus der materiellen und biologischen Evolution aufgeweicht" (208). Das Verhältnis von Geist und Materie wird im Artikel von 1911 erstmals explizit angegangen und 1912 durch die transzendentale Beziehung des menschlichen Geistes auf die Materie seines Leibes einheitlich gelöst. Dabei vermeidet es T., vom reinen menschlichen Geist der im Tode getrennten menschlichen Seele zu sprechen. „Teilhard betont ... die Unterschiedenheit von Geist und Materie im Menschen unter dem Primat der Einheit" (215). Evolutionär zieht er eine durchgehende Linie vom Unterhalb der Dinge über das Innen zum Bewußtsein, wobei letzterer Begriff nach T. schon allen Lebewesen, zumindest aber den tierischen zukommt. Einen Unterschied zwischen tierischem und menschlichem Bewußtsein setzt T. als selbstverständlich voraus. Die vorgelegte Untersuchung des Verf. zeigt eine sehr gute Kenntnis der Schriften T.s und deren biographischen und zeitgeschichtlichen Umfeld. Die Interpretation ist ruhig abwägend und argumentativ und verteidigt T. gegen Mißverständnisse seiner Kritiker (z. B. Hengstenberg). Vielleicht ist dabei die kritische Stellungnahme zu den Gedankengängen T.s etwas zu kurz gekommen. Ist z. B. die Ansicht von der anima als forma corporis wirklich notwendig als Dualismus aufzufassen, wie Teilhard es voraussetzt? Einige kleinere Fehler sind dem Verf. unterlaufen. So darf man S. 198 „moralement" sicher nicht mit „geistig" übersetzen, sondern: „mit moralischer Sicherheit". S. 215 muß es wohl genauer heißen: „Der *menschliche* Geist bedarf nach Teilhard in all seinen Akten der Materie", beim göttlichen oder beim Geist des Engels trifft es wohl nicht zu. An einer Stelle, S. 156, ist der Satz beginnend mit „Als wenig ..." völlig unverständlich.

R. Koltermann S. J.

Argumentum e Silentio. International Paul Celan Symposium – Internationales Paul Celan-Symposium. Edited by *Amy D. Colin.* Berlin/New York: de Gruyter 1987. XVI/450 S. (= A)

Derrida, Jacques, *Schibboleth. Für Paul Celan* (Edition Passagen 12). Graz/Wien: Böhlau 1986. 149 S. (= A^2)

Psalm und Hawdalah. Zum Werk Paul Celans. Akten des Internationalen Paul Celan-Kolloquiums New York 1985. Hrsg. von *Joseph P. Strelka* (Jahrbuch für Internationale Germanistik. Reihe A. Kongreßberichte 20). Bern/Frankfurt/New York/Paris: Peter Lang 1987. 202 S. (= B)

Datum und Zitat bei Paul Celan. Akten des Internationalen Paul Celan-Colloquiums Haifa 1986. Hrsg. von *Chaim Shoham* u. *Bernd Witte* (Jahrbuch für Internationale Germanistik. Reihe A. Kongreßberichte 21). Bern/Frankfurt/New York/Paris: Peter Lang 1987. 242 S. (= C)

Philosophen und Theologen wird eine Vorliebe für dunkle Dichter nachgesagt, weil hier Exegese und Hermeneutik gefragt seien. Hölderlin und Rilke sind solche Philosophen-Dichter – und nun auch, in ihrer Tradition, Celan. Andererseits steht bei ihm we-

niger eine zu eruierende Lehre im Blick als seine Zeugenschaft. Das „Unsägliche", das hier Wort wird, ist nicht das Geheimnis des Heiligen, Göttlichen oder des Daseins als solchen, sondern das Grauen der Shoah und eines Weiterlebens danach. Daher wohl auch die rasche Ausbreitung seiner Wirkung über die Sprachgrenzen hinweg. Im Kontrast zu dieser konkreten Universalität steht die ganz persönliche Verschlossenheit, das Verschlüsseltsein seiner Texte, wodurch sich detektivischer Scharfsinn zu biographischen wie Wörterbuch-Nachforschungen provoziert sieht. (Beidem voraus liegt die faszinierende Qualität seiner Gebilde, das Geheimnis einer Vollkommenheit, die auch dem Unverständnis evident wird.) – Natürlich ist es hier nicht möglich, die über fünfzig Beiträge dieser Tagungen im einzelnen zu besprechen. Rez. erlaubt sich auszuwählen, wobei sein Interesse nicht vordringlich germanistisch bestimmt ist.

Am umfänglichsten und anspruchsvollsten ist Band A, Dokumentation einer Tagung aus dem Jahre 1984 an der Universität von Washington (Seattle). Der Stoff wird in sechs Gruppen gegliedert. Die letzte bilden persönliche Erinnerungen Edith Silbermanns; sie schließen mit dem Hinweis auf Celans „Kenotaph" aus den fünfziger Jahren (I 134 [die römischen Ziffern bezeichnen die Bandzahl der Ges. Werke]) als für sich selber erdachte Grabschrift. Gruppe V zeigt sechs Radierungen von Gisèle Celan-Lestrange zu Gedichten, unkommentiert, doch rechtens unter der Überschrift Correspodances/Entsprechungen. Man weiß inzwischen, welche Bedeutung diese Korrespondenz für Celan gehabt hat. Gruppe IV gilt der Übertragung als Deutungsversuch. E. Tophoven berichtet aus der Werkstatt Celans, und Michael Hamburger, der große Vermittler, gibt einen Einblick in seine eigene Arbeit. Eindrucksvoll sein Verzicht gegenüber „Coagula" aus „Atemwende" (II 83), wo erst das letzte Wort („Kolben") ihm zeigt, daß er nicht weiß, „what the whole poem was about" (A 388). Und dann folgen neun Gedichte, von der „Todesfuge" bis zu den Nachlaß-Strophen „Kleine Nacht" (III 85), mit mehrfacher Übersetzung (zumeist englisch, auch französisch und italienisch). – In Gruppe I geht es um theoretische Ansätze. Gleich eingangs benennt Allemann „den falschen Gedanken, Celan verstehen heiße primär: seine Gedichte decodieren" (10), angesichts der Verlegenheit, bei ihm „(fast) Alles und zugleich beinah Nichts zu verstehen" (13). Darauf Derrida: eine – jedenfalls für den Rez. – ausgesprochen ärgerliche Selbstinszenierung anläßlich des Dichters und der Lebens- (bzw. Todes-)Situiertheit seines Werks. Bezeichnend A 36 die Wiedergabe von „ichten" durch „néantir", als hätte sich noch immer nicht herumgesprochen (was eine unbefangene Lektüre schon von selbst ergeben sollte): daß es sich um das Imperfekt von „ichen" handelt. Eine Fußnote nennt dafür sogar einen französischen Gewährsmann, schreibt aber den Infinitiv wiederum „ichten" – und die deutsche Übersetzung des Gesamttextes (A^2 147) übernimmt diesen (Satz-?)Fehler prompt. (Derrida nicht anzurechnen ist der falsche Dativ nach „als" – A^2 45; auch übrigens bei Goltschnigg B 55, Weissenberger B 120 u. 123, Sparr C 77, Speier C 107; ebenso nicht die Unverständlichkeit des Schlusses von Abs. 1, S. 60; er müßte lauten: „Selbst wenn hiermit Joyce Genüge getan würde, was ich nicht glaube, so scheint mir doch Celan nichts fremder zu sein ..." Sollte schließlich der Text zuerst in Englisch erschienen sein [A^2 7]? Jedenfalls nicht in A.) „Schibboleth" und das Datum als ein solches bedeuten ein Thema, das man nicht verspielen sollte, weder mit langen Erörterungen darüber, daß sich Celan-Gedichte mit französischen Zitaten der Übersetzung ins Französische widersetzen, noch vor allem durch ein hemmungsloses Assoziieren, das in der Tat zuletzt die Frage stellen läßt (A^2 131): „Wie kann man nichts schreiben?" – Wohltuend dienend demgegenüber St. Mosés zum „Gespräch im Gebirg". Zu diesem auch ein behutsamer Kommentar K. Lorenz-Lindemanns in C 170ff. Gadamer deutet „Wirk nicht voraus" (II 328), das Schluß-Gedicht aus „Lichtzwang". Dabei bezieht er (A 60) das „sende nicht aus" merkwürdigerweise auf die Apostelsendung statt auf den Geist. (Vgl. Jes 32, 15, Joel 2, 28; Ps 104, 30. – Marc Anton [66], so auch im Index, ist natürlich Aurel.) B. Witte, zum zyklischen Charakter der „Niemandsrose", vertritt, der Text wolle sich von aller Macht fernhalten, „bis zu dem Extrem, daß auch er selbst sich von der subtilsten aller Formen der Herrschaft, derjenigen, die der Text als sinnkonstituierender über seine Leser ausübt, freizuhalten versucht" (84). Darum werde hier auch Gott verneint (85). Aufzunehmen der Einspruch gegen Interpretationen C's auf säkularisierte Heilsbotschaft hin; doch wollen

seine Gedichte durchaus „nachgesprochen" werden, und ein Zuspruch *ohne* Sinn wäre keiner. Wie könnte jemand bei solcher „Herrschafts"-Phobie je eine ausgestreckte Hand erfassen, als welche C. seine Gedichte verstand (B 34)? Es gibt eine mißliche Vereinnahmung C's theologischerseits; aber gibt es nicht auch eine Allergie gegen eine religiöse Interpretation seiner (Allergie ist eine Krankheit, gegen die man etwas tun kann – und sollte), welche die Polyvalenz dieser Texte ähnlich verkürzt? (So will etwa Chalfen zum berühmten „Einmal" [II 107] die religiöse Deutung zwar nicht ganz ausschließen [C 60ff.]; doch daß die Philosophie Rettung sein soll [C 65], überzeugt ebensowenig, wie das Sprachereignis etwas zum „er", der wusch, beiträgt. Siehe übrigens auch II 269! „Übersinnlich" aber [C 63] ist der/das „Ganz-Andere" in der Tat nicht.) – Gruppe II der Arbeiten befaßt sich mit der Thematik „Tradition – Innovation". Surrealistische Destruktion in der Zusammenarbeit mit Jené (Colin, auch hier dankenswerterweise vier Bildbeispiele; „Gegenlicht" freilich ist kein Neologismus – 176); Hölderlin- und Jean Paul-Lektüre (Böschenstein); Rilke (Lyon – ob das Ganz-Andere wirklich nicht existiert [212]? Jedenfalls wäre es nicht es selbst, wenn Sprache es zu konstituieren vermöchte, und keinesfalls ist es „etwas Transzendentales", sondern – in Immanenz – transzendent.) Freud, Kafka (Mandel, wobei die Zeilen 281 aus dem ersten Gedicht der „Niemandsrose" stammen statt aus „Es ist nicht mehr" und fehlerhaft übersetzt sind: erwachen ≠ erwecken). – In der Mitte des Bandes als Gruppe III die Thematik Judentum. E. L. Fackenheim gibt unter dem Titel „The Holocaust" a Summing up after Two Decades of Reflection. Das kann der Christ einstweilen nur schweigend entgegennehmen. Wann freilich wird die Wahrheit fordern, bei aller Betroffenheit auch wieder die Unterschiede zu markieren (um deren Einebnung es nicht zuletzt den Nazis ging), etwa gegenüber der Sicht, die Botschaft vom Messias-Sein Jesu auch Juden auszurichten sei „trying in one way what Hitler did in another" (291)? E. Alexander stellt representative Voices in Yiddish and Hebrew der Holocaust-Dichtung vor: J. Glatstein, A. Zeitlin in den USA, A. Kovner und D. Pagis in Israel. A. Udoff situiert dann Celan in diesem historischen Kontext. Er wehrt sich gegen jede abschwächende Fassung der umstürzenden Erfahrung, wie sie auch noch in der Rede von der „Hölle (von Ausschwitz)" gegeben wäre. Der Midrasch ist für jede Art von unvollkommener Welt gedacht, nicht für jene Anti-Welt (346). Wäre andererseits nicht doch hierzu, wie zu Adornos „Negativer Dialektik" (322), zu bedenken, daß bei Wegfall „jegliche[r] Behauptung von Positivität des Daseins" auch jeder Ansatz zum Protest entfiele – und damit der „Muselmann" (289), „the most truly original contribution of the Third Reich to civilization" (289), sanktioniert wäre? Tatsächlich hat diese Erfahrung – gegen eine ganze Tradition – „evil for the sake of evil" begegnen lassen; aber gerade die Pflicht zur unverkürzten Wahrnehmung dieses Geschehens fordert die Wahrung des Unterschieds von Gut und Böse. – Celan im Protest als authentisch jüdische Stimme (Hoelzel) und knappe Hinweise zum kabbalistischen Nichts (Dan) führen zum letzten Text: über mystisches Sprechen und Schweigen anhand von „Dein Hinübersein" (I 218 – Sh. Wolosky). Wovon sich die Verfasserin als christlicher Mystik absetzt, ist jedoch eher griechisch, neuplatonisch (367: „Silence emerges, then, as a transcendence of time and of external and material form, as a union with the transcendent, from which language, as embodiment rather than pure spirit, ... must be excluded."), obwohl sie leider genug Stimmen anführen kann, nicht erst aus dem New Age. Jüdisch offenbare sich Gott im Wort: der Tora, Schweigen erscheint hier als Unterbrechung (in der Tat: Hören, oder das Weiße um die sprechenden Zeichen).

Lesbar und unlesbar zugleich erscheint dementsprechend die Welt bei Celan. So im ersten der New Yorker Beiträge (April 1985 zu Albany) J. Ryan (B 14ff.); in Seattle hatte dies Allemann von den Gedichten selbst gesagt. Zwei weitere Aufsätze zu seiner Poetik: E. Frey legt den 1969 (III 181 u. VIII) geschriebenen Satz aus: „La poésie ne s'impose plus, elle s'expose"; Rolleston analysiert „Die Silbe Schmerz" (I 280). In zwei weiteren Gruppen geht es um Form und Struktur, sodann um den Gehalt von C's Lyrik. Dichterzitate und lyrische Mehrsprachigkeit werden thematisiert (die Rede vom „musikalischeren Französisch zur Abhebung vom barbarischen Deutschen" [70 F. v. Ingen] erscheint mir etwas harmlos, und das „Ich bin ..." liest man [76] in Exodus 3,14.). Reizvoll die Untersuchung zu Elementen der Kinderlyrik von R. E. Lorbe. –

Auf ein unbestelltes Feld verweist K. Weissenberger, indem er den Rhythmus in den Blick nimmt; vernachlässigt nicht bloß in der Celan-Philologie mit ihrer inhaltlichen Entschlüsselungsintention, sondern grundsätzlich (siehe Allemanns kleine Schrift von 1957 über das Dichterische): ich meine die Frage nach dem „Affirmativen" auch negativer Dichtung, mit Hofmannsthal gesagt, die Problemlösungskraft der „Gestalt", mit Rilke: daß „die Klage" „Gesang" wird. Diese Zustimmung gilt jedoch nicht mehr seinem eigenen Vorschlag, daß „sich Celans Monolog zum göttlichen Selbstgespräch mit der Schöpfung" steigere (122), in einer „rhythmischen Einlösung der kabbalistischen Gottesvorstellung des ‚Ich bin, der ich bin'" (123). – Von den Arbeiten zum Gehalt finde ich die beiden letzten einer eigenen Beachtung wert. Steinecke zeigt an „Fadensonnen" (II 26) exemplarisch vier Möglichkeiten, C. zu verstehen bzw. mißzuverstehen: esoterisch (vor dem Verstummen), theologisch („jenseits"), ideologisch (à la Fried), programmatisch naiv (am Beispiel einer auch sonst wiederholt angesprochenen Freiburger wirkungsästhetischen Untersuchung). Vorher geht J. K. Lyon auf Celans „Ganz und gar nicht hermetisch" ein; er skizziert vier Stufen der Lektüre seiner Gedichte: a) die des Textes selbst, ohne Vorwissen, b) im Blick auf das „Partikuläre", wozu es historischer, biographischer, literarischer und sprachlicher Kenntnisse und kombinatorischer Phantasie bedarf (Beispiele: „das" Einhorn I 131, den man inzwischen als den Freund Erich E. weiß, oder die geologischen Fachtermini in „Harnischstriemen" II 28 [dieser Titel selbst ist schon einer]); c) die des „existenziellen Horizonts": Judentum, Dialogik, politische Position, Bedrohungsempfinden (um nicht zu sagen: Verfolgungswahn), Sprachbemühen, Ehe, nicht zuletzt die Geisteskrankheit; d) die Ebene des „Offenen", der Polyvalenz, gegen die Gefahr, daß ein Aha-Erlebnis Leser und Gedicht auf eine Deutung fixiert (das nimmt m. E. sinnvoll auf, woran Witte lag).

Während ich den Titel von A für sprechend und entsprechend halte (nach I 138), wird die Wahl für B (nach I 225 u. 259) nicht klar; auch der Hrsg. geht in seinem Vorwort nicht darauf ein. Glücklicher wieder, wenn auch gedehnt zu lesen, der Titel von C, mit Texten aus Haifa, vom Januar 1986, sieben Jahre nach Celans einzigem Israel-Besuch. Eingangs stellt Th. Buck die „Todesfuge" in ihren Kontext von A. Margul-Sperbers und I. Weißglas' Gedichten, um ihre Unvergleichlichkeit sichtbar zu machen. Ein dankenswerter Dienst, auch wenn man sich eine weitergehende Reflexion wünschte (statt eines Verdikts wie C 33: „Wer die ‚Todesfuge' schön findet, hat sie nicht verstanden"; das kann im Blick auf W. Kraft [C 42] nur peinlich klingen). M. Winkler zeichnet den Gesamtweg C's nach, wobei er – wie Rez. – seinen Höhepunkt in der „Niemandsrose" erblickt; ähnlich Th. Sparr bezüglich C's Zeichenreflexion. Hatte T. Rübner in ihrem Vorwort zur Diskussion in aller Offenheit und Schärfe eine „fröhliche Wissenschaft" attackiert, die nach dem Untergang der Welt fingerspitzig dessen Zeichensystem analysierte (45), so trägt einer der Angegriffenen, W. Menninghaus, seinerseits ähnliche Rückfragen vor. Zunächst freilich führt er einen neuen Zitattyp ein aus der rhythmischen Struktur; „So bist du denn geworden" (I 59) zitiere „O Haupt voll Blut und Wunden", „Eis, Eden" (I 224): „Es ist ein Ros entsprungen"; dann aber plädiert er gegen das Aufsuchen der von C. sorgsam verwischten Spuren. Denn „die Vorstellung eines decodierenden Zurück zu den vermeintlich kodierten Anlässen und Anspielungen ... nivelliert Werk wie Lektüre auf ein Rätselspiel" (92). Der glückliche Finder als Leser verdorben? Die Warnung wird kaum fruchten, zumal da für ein volles Verständnis die „partikulären" Informationen (Lyon B 173 ff.) unerläßlich sind. Ein Beispiel dessen gibt hier gleich B. Klose, die auf C's Fabre-Lektüre gestoßen ist, erhellend nicht bloß für die Mantis-Gedichte in „Lichtzwang". Während sie anderen Interpreten „pathologische Obsession" nachsagt (132), „denkt" und „vermutet" sie ihrerseits darauf los, fern jener Bescheidenheit, die wir bei M. Hamburger gefunden haben (A 388 f.), und wenn sich etwas nicht einmal mehr „metaphern-semantisch ... beschreiben" läßt, dann ist die Interpretin sogar sicher. „Sicher ist nur, daß sogar das ‚über-/sternige/ Immer' dem Zugriff der Mantis nicht entfliehen kann" (127). Dabei trifft vielleicht eher das Gegenteil zu. Geblendete Finderin? – Sehr persönlich („lucilehaft"?) demgegenüber E. Cameron, die (nach einigen kabbalistischen Gedanken) im Blick auf den „Meridian" von den Interpreten Erhellung statt Verdunkelung fordert,

und dies aus einem – von C. erhofften – einverstehenden Bekenntnis heraus, jenseits wissenschaftlicher Objektivität. (C. S. Lewis macht einmal den Unterschied von „looking at" und „looking along": Mit-Blick.) – Zwei Arbeiten erhellen Celans Beziehung zu Nelly Sachs (E. Bahr, R. Dinesen); hier spielt unbestreitbar die religiöse Dimension bestimmend hinein. Und am Schluß der vierzehn Beiträge stehen zwei zur Poetik der Übertragung. F. Lönker geht nicht von den faktischen Übersetzungen C's, sondern von seiner Poetik aus und kommt zu der These, Prinzip sei nicht die möglichst genaue Wiedergabe des Originals, sondern, „den sich in der Sprache individuierenden ‚Einzelnen' zur Präsenz zu bringen" (224). B. Wittes Untersuchung erhebt im Ausgang von C's einziger Baudelaire-Übersetzung („La Mort des Pauvres") die Poetik des Todes im Spätwerk. (Hier geht es übrigens kaum darum, Baudelaire präsent zu machen.) C. verwandelte das gesellschaftskritische Gedicht in eine poetologische Utopie: Selbstaufgabe des Ich ins Gedicht als Gang. Darin sieht Witte ja das Ziel heutiger Dichtung (vgl. oben zu A): „Vernichtung der lyrischen Subjektivität als Befreiung des dichterischen Diskurses ... unterwegs zu jener anarchistischen, wilden Rede, als die man idealiter Poesie vorzustellen hat" (239). Rez. fragt sich, was dann noch Diskurs heißen sollte (vom Oxymoron eines „dichterischen Diskurses" – trotz C's Rede vom „Argumentum" – einmal abgesehen [sollte sich hier der Literaturwissenschaftler nicht bescheiden(d)er vom Dichter unterscheiden?] – und was erst recht Poesie. Bezeichnend, daß schließlich der „weißeste Baum" (II 213) als absolutes Gedicht im Sinn Mallarmés aufgefaßt wird (241). Der Leser muß nur zu den beiden Sachs-Aufsätzen zurückblättern. „Kein Gott mehr und kein Tod" (241)? – „Jenseits der Menschen" (189, II 26) heißt nicht: jenseits des Menschen und der Menschlichkeit, heißt darum keineswegs: jenseits des *Dialogs*. In ihm erscheint „still" (189, II 202): „Ziw, jenes Licht". J. Splett

Kallscheuer, Otto. *Marxismus und Erkenntnistheorie in Westeuropa.* Eine politische Philosophiegeschichte (Campus Forschung 474). Frankfurt-New York: Campus 1986. 458 S.

In seiner umfangreichen Arbeit, mit der er an der Universität Frankfurt die Doktorwürde erlangte, behandelt K. die „erkenntniskritischen und wissenschaftstheoretischen Versuche in der marxistischen Philosophie Italiens, Frankreichs und Westdeutschlands" (15). Obwohl K. nicht erklärt, was für ihn marxistische Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie sind und wie sich beide voneinander unterscheiden, wird er bei der Beschäftigung mit diesen Fragen auf die Identitätskrise des neueren Marxismus aufmerksam. Da Stalin zu dieser Krise wesentlich beigetragen hat, beschäftigen sich Marxisten nach dessen Tod wieder intensiv mit den Schriften von Marx und Engels und versuchen, den Marxismus neu zu beleben. Dabei entdecken sie allerdings, wie problematisch das Verhältnis zwischen Marxismus und Philosophie ist.

Um diese Schwierigkeiten deutlich herauszustellen, setzt sich K. mit dem dialektischen Materialismus kritisch auseinander und macht dabei besonders auf „die methodologische Ambivalenz materialistischer Dialektik bei Engels" (40) und auf dessen widersprüchliche Aussagen über Materie aufmerksam. Wegen unterschiedlicher Auffassungen über den Materialismus kommt es zwischen den russischen Marxisten Bogdanov und Lenin zu heftigen Auseinandersetzungen, bei denen neben philosophischen Argumenten vor allem politische Erwägungen eine Rolle spielen. Die Tendenz, den dialektischen Materialismus zur Staatsreligion und damit zum Dogma zu erheben, ist dabei nicht zu übersehen. Da die Hegelsche Logik „die Geburtsstätte des dialektischen Materialismus ist" (65), erklärt K. „Methode und System der Hegel'schen Dialektik" (61) und erläutert, was Widerspruch in dessen „Lehre vom Wesen" (67) bedeutet. Dabei stellt sich heraus, daß die von Engels durchgeführte Trennung von dialektischer Methode und idealistischem System nicht möglich ist. Deshalb gehört nach K. die Verbindung der Dialektik Hegels mit einem weitgehend ungeklärten Materiebegriff zu den Geburtsfehlern des dialektischen Materialismus. – Während sich der dialektische Materialismus in den kommunistischen Ländern als offizielle Lehre durchsetzt, entsteht im westlichen Marxismus eine Philosophie der Praxis, deren erkenntnistheoretische Voraussetzung K. untersucht. Dabei stellt er fest, daß sich die Philosophen der

Praxis, zu denen M. Adler, E. Bloch, G. Lukács und H. Marcuse gehören, um die Verbindung von Theorie und Praxis bemühen und die Philosophie durch die revolutionäre Praxis der Arbeiterklasse verwirklichen wollen. Dadurch schaffen sie den Mythos eines Proletariates, das als kollektives Subjekt imstande ist, die Gesamtheit der kapitalistischen Verdinglichung zu durchbrechen und „gesellschaftliche ‚Totalität', die Einheit von Theorie und Praxis als Subjekt/Objekt der Geschichte erkennend/handelnd zu realisieren" (114). – Um den italienischen Marxismus vorzustellen, macht K. auf dessen charakteristische Merkmale aufmerksam und verweist dabei besonders auf dessen enge Verbindung mit Kultur und Politik. Er gibt einen kurzen Überblick über die idealistische Philosophie in Italien, die B. Croce und G. Gentile durch einen Rückgriff auf Marx reformieren wollen, wobei sie den materialistischen Praxisbegriff idealistisch auflösen. Um zu zeigen, welche Rolle die Philosophie bei der kulturellen Befreiung Italiens nach der Beseitigung des Faschismus gespielt hat, erläutert K. die Kulturpolitik P. Togliattis. Er skizziert die Grundmotive von A. Gramscis Philosophie der Praxis und beschreibt dann den theoretischen Pluralismus im italienischen Marxismus und den „storicismo marxista der kommunistischen Philosophen in den 50er Jahren" (143). N. Badalonis Versuch, eine historische Dialektik zu begründen, die neorationalistischen Reformversuche von A. Banfi und G. Preti sowie die materialistische Erkenntnistheorie von G. Della Volpe behandelt K. in den folgenden Abschnitten des Kapitels, das er mit einem „Ausblick auf die Krise des marxistischen ‚storicismo' bis zu den theoretischen Folgen der 68er Bewegung" (174) beschließt. – Die erkenntnistheoretischen Bemühungen der französischen Marxisten bewertet K. als „kurze Suche nach einer marxistischen Epistemologie im Fahrwasser der ‚strukturalistischen Revolution'" (187). An dieser Suche beteiligt sich neben G. Bachelard, dessen Erkenntnistheorie K. „als angewandten Rationalismus" (205) charakterisiert, vor allem L. Althusser, der allerdings nach seinem gescheiterten Versuch die marxistische Philosophie zu reformieren, Selbstkritik übt und zum dialektischen Materialismus zurückkehrt. – Die marxistische Erkenntnistheorie in der Bundesrepublik Deutschland betrachtet K. aus dem Blickwinkel der Frankfurter Schule, deren Kritische Theorie er kurz vorstellt. Um die erkenntniskritischen Implikationen eines praktischen Diskurses herauszuarbeiten, untersucht K. das unvollendet gebliebene Werk von H.-J. Krahl, der für ihn „sicher der bedeutendste Theoretiker der deutschen Studentenbewegung war" (235). In einem Überblick erläutert K., wie die erkenntnistheoretischen Motive und die moralisch-praktische Vernunft in der Sozialphilosophie von J. Habermas aussehen, der „unzweifelhaft zu den bedeutendsten marxistischen Philosophen der Gegenwart gehört" (242). Mit einer Kritik der von A. Sohn-Rethel entwickelten Denkformanalyse beendet K. seine Darstellung der marxistischen Erkenntnistheorie in Westdeutschland. – Am Ende seiner Dissertation verweist K. auf die außerordentliche Vielfalt marxistischer Erkenntnistheorien und stellt fest, daß in ihnen „fast alle zeitgenössischen wissenschaftsphilosophischen Strömungen vom Pragmatismus bis zum Strukturalismus vertreten sind" (276). Deshalb gibt es für K. auch keine marxistische Philosophie, die sich von allen übrigen Philosophien unterscheidet. Statt eine marxistische Erkenntnistheorie zu entwickeln, sollte man darüber nachdenken, wie sich Marx die Aufhebung der Philosophie vorgestellt hat.

Obwohl diese kurze Inhaltsangabe nur die Grundgedanken von K. zusammenfaßt, läßt sie doch erkennen, wie umfangreich das Thema seiner Doktorarbeit ist. Um die gestellte Aufgabe zu lösen, hat K. mit großem Fleiß eine Fülle von Material zusammengetragen und in einer umfangreichen Bibliographie festgehalten. Statt jedoch anhand der bearbeiteten Literatur das Thema seiner Untersuchung einzugrenzen, versucht K., den riesigen Stoff zu verarbeiten. Deshalb kann er die verschiedenen Strömungen des Marxismus nur oberflächlich behandeln und muß darauf verzichten, erkenntnistheoretische Probleme gründlich zu erörtern. Da nicht immer klar ist, wie sich Erkenntnis-, Wissenschafstheorie und Philosophie voneinander unterscheiden, ist es nicht leicht, den Ausführungen von K. zu folgen. Zuweilen verirrt sich der Leser in einem Labyrinth verwickelter Schachtelsätze, die unnötig mit ausgefallenen Fremdwörtern überladen sind. Dies erschwert die Lektüre und zwingt den Leser zu anstrengender Arbeit, bei der nicht viel herauskommt. J. Oswald S. J.

3. Theoretische Philosophie

Cavadi, Augusto /Rocca, Antonio / Guarneri, Enrico, *Filosofia: perché?* Palermo: Edizioni Augustinus 1986. 70 S.

Einführungen in das philosophische Denken und in die philosophischen Disziplinen sind zur Zeit in genügender Anzahl verfügbar. Sie setzen jedoch oft eine Antwort auf die Frage nach dem Warum der Philosophie voraus, eine Frage, die nicht nur den Philosophieunkundigen bewegt. Sich diesem Problem gewidmet zu haben ist das Verdienst der drei Autoren, allesamt Dozenten an Schulen und Hochschulen Palermos. Ihre Absicht ist es, durch drei inhaltlich voneinander abweichende, z. T. sogar widersprechende Ansätze Antworten auf die Frage nach dem Sinn der Philosophie in der gegenwärtigen politisch-kulturellen Situation zu geben, gleichzeitig aber durch die Unabgeschlossenheit der Diskussion den Leser selbst auf das Terrain philosophischen Fragens zu führen. Bewußt wird diese implizite Aufforderung zur eigenen Reflexion der umfassenden Behandlung des Themas vorgezogen, und zwar nicht aus einer Bequemlichkeit, die an der Versöhnung der Gegensätze nicht interessiert wäre. Vielmehr werden das Offenhalten von Fragen und die Bereitschaft zur unvoreingenommenen Auseinandersetzung als Denkhaltungen betrachtet, die der Geschichtlichkeit menschlichen Existierens angemessen sind und der „Narkose der passiven Imitation und des unkritischen Konsenses" (11) entgegenwirken können. In einem ersten Abschnitt (15–40) behandelt *Cavadi* jeweils die existentiellen, theoretischen, politischen und theologischen Gründe für die philosophischen Bemühungen. Der Wert der Philosophie wird danach in ihrer Funktion gesehen, die verschiedenen Aspekte menschlichen Lebens zu deuten, ihnen einen Sinn zu geben und die Selbstverständlichkeit dessen, was im Einzelfall als gültig erscheint, in Frage zu stellen. Dadurch gewinnt die Philosophie den Charakter einer ideologiekritischen und von politischen und religiösen Einflüssen schwerlich zu vereinnahmenden Instanz, ja sie kann gerade in diesen Bereichen Mißstände und Fehlformen anprangern und beseitigen helfen. – Der erste „contrappunto" aus der Feder *Roccas* (43–52) befaßt sich mit den psychologischen Hintergründen des Philosophierens. Zwei menschliche Grundbedürfnisse, die Neugier des Wissens und das Streben nach Sicherheit, bestimmen nach Rocca auch die philosophische Anstrengung. Dementsprechend kann die Philosophie Gefahr laufen, sich mit den „bestehenden Verhältnissen" zu verbünden oder die Neugier des Wissens durch die Abkapselung von den gesellschaftlich relevanten Problemen und die Flucht in den Elfenbeinturm einzuschränken. Umgekehrt ist sie aber imstande, der Übermacht der Kommunikation in unserer heutigen Welt auszuweichen und dem Staunen und der Hoffnung Raum zu verschaffen. Erfüllt also in den ersten beiden Beiträgen die Philosophie eine wichtige Funktion in der Gegenwart, so vertritt *Guarneri* im zweiten „contrappunto" (53–66) die Position, die Philosophie habe im Zeitalter der Wissenschaften ausgedient. Diese könnten wegen ihrer Differenziertheit sich auf fundiertere Weise mit den vielfältigen Fragen beschäftigen, die früher als Gebiet der Philosophie galten. Dennoch sei ihr Studium auch heute nützlich, da der Mensch Kenntnisse dieser vergangenheitlichen Denkform benötige, um seine Gegenwart zu begreifen und die Zukunft zu gestalten. – Sicher sind alle drei Beiträge in irgendeiner Weise ergänzungsbedürftig. Man vermißt beispielsweise den Vergleich von Mensch und Tier, wodurch das Bedürfnis des Verstehens und des Entwurfs einer eigenen Welt, einer Kultur verständlich werden kann; man vermißt ferner Hinweise darauf, woher die Philosophie ihre Kritikfähigkeit bezieht. Aber dies sind wahrscheinlich nur einige der offenen Fragen, die die Leser zur eigenen Reflexion anregen sollen. Daß viele von ihnen durch die dezidierten Thesen der drei Autoren Zugang zum philosophischen Fragen finden, ist dem Buch zu wünschen.

E. Bons

Hösle, Vittorio, *Wahrheit und Geschichte.* Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon (Elea 1). Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1984. 761 S.

H. verfolgt ein systematisches Anliegen; er versteht sein Buch als Beitrag zur philosophischen Disziplin *Philosophie der Geschichte der Philosophie.* Eine solche systematische Untersuchung sei gerade in der gegenwärtigen Situation ein dringendes Desiderat: Seit der Antike gelte als ärgster Feind der Philosophie ihre eigene Geschichte, weil deren widersprüchliche Entwicklung ihren Wahrheitsanspruch relativiere. Die Beschäftigung mit der Philosophiehistorie habe heute ein Ausmaß angenommen, das die Philosophie selbst zu erdrücken drohe. – Das Buch umfaßt drei Teile: Der erste entwikkelt, in Auseinandersetzung mit anderen Entwürfen, eine systematische Position (17–170); der zweite, umfangreichste will diese These an der Entwicklung von Parmenides bis Platon verifizieren (171–623); der dritte gibt eine grobe Skizze, wie die vorgelegte Theorie sich an der Geschichte der Philosophie von Aristoteles bis zur Gegenwart bewährt (625–749). Unter dem Titel „Philosophiehistorie ohne Philosophie" werden referiert und kritisiert: Dilthey; die vulgärmarxistische Reduktion der Philosophie auf die sozio-ökonomische Basis; der psychologische und existentialistische Reduktionismus (z. B. Jaspers); die ästhetische Deutung der Philosophiegeschichte (Guérolt; Gadamers Hermeneutik). Der Abschnitt „Historie aus philosophischem Interesse" stellt Fortschrittstheorien (linear: N. Hartmann; dialektisch: Kant, Hegel) und typologisierende und ‚zyklische' Interpretationen vor, um im Anschluß an sie die eigene Position (128–170) zu entwickeln. H. verbindet die Hegelsche mit einer zyklischen Auffassung. Die Geschichte der Philosophie des Abendlandes verlaufe sowohl dialektisch als auch spiralförmig. Sie bestehe aus mehreren Zyklen, die untereinander charakteristische Entsprechungen aufweisen. Jeder Zyklus lasse sich nach dem Verhältnis von Thesis, Antithesis und Synthesis in drei Phasen einteilen. Ein Fortschritt sei möglich bei Denkern, die derselben Phase, aber verschiedenen Zyklen angehören. Dabei wird Hegels Theorie nicht uneingeschränkt übernommen. Wichtig für H. ist Hegels Begriff der Entwicklung, der es erlaube, „ein sich Wandelndes als kontinuierliche Einheit zu fassen", und dessen Auffassung, das Absolute, die Idee, sei „wesentlich *konkret*" (82), die eine Antwort gebe auf die Frage, wieso eine Philosophie als Erkenntnis des Ewigen in der Zeit erscheine und eine Geschichte habe. Was H. dagegen nicht übernimmt, sind Hegels (wie H. sie nennt) „Korrespondenztheorie", nach der die Abfolge der Perioden der Geschichte der Philosophie dieselbe ist wie die der logischen Kategorien, und seine Auffassung vom Fortschritt der Geschichte der Philosophie, die vor allem bei der Beurteilung der Philosophie nach Hegel in Aporien führe. Modifiziert wird auch Hegels Einteilung der Geschichte der griechischen Philosophie. Die Thesis innerhalb des ersten Zyklus der Philosophiegeschichte (von Parmenides bis Platon) wird von den Eleaten vertreten. Die Tendenz des Parmenides-Abschnittes ist es, anhand neuerer Forschungsergebnisse die Hegelsche Interpretation zu bestätigen. Die Diskussion, an welcher Bedeutung von ‚ist' Parmenides sich orientiert habe, verdiene „höchstens biographisches Interesse; denn in dem ausgereiften Gedanken des Eleaten bilden *Sein (material* und *ideal), Denken* und *Sprache* eine unauflösliche *Einheit* vor jeder Verschiedenheit; eine Binnenunterscheidung oder kategoriale Gliederung dieser Einheit hätte Parmenides als äußere Reflexion zurückgewiesen" (201). Das umstrittene Problem, wie die beiden Teile des Parmenideischen Lehrgedichts zusammenhängen, wird mit einer apriorischen Überlegung aus der Welt geschafft: Es sei „mit eleatischen Kategorien gar nicht lösbar" (202). Die materialreiche Darstellung der als Antithesis eingeordneten Sophistik ist, was innerhalb dieser Systematik nur konsequent ist, durch und durch negativ; negativer, so möchte ich vermuten, als bei Hegel. Die vor allem anhand des *Kriton, Thrasymachos, Gorgias* und *Menon* gezeichnete Sokrates-Gestalt, die die Selbstaufhebung der Negativität darstellt, trägt die Züge von Kant und Apel. Platon, der die Identität von Subjektivität und Objektivität verkörpert, wird als „synthetischer", systematischer Denker interpretiert. Maßgebend für H. sind „die zentralen Werke H. J. Krämers [...] und K. Gaisers [...], [die] Platons philosophischen Grundentwurf erst eigentlich zu klären vermochten [...] [und] die man wohl als die einschneidendste

Paradigmenablösung in der Platonforschung seit Schleiermacher ansehen darf" (375). H. übernimmt Krämers These, daß die Dialoge „in ständiger Selbstaufhebung" auf die Ungeschriebenen Lehren Platons verweisen (379). Durch die Rekonstruktion des esoterischen Platon erhalte Hegels Übertragung der Dreiteilung des eigenen Systems auf Platon eine volle Berechtigung. Im esoterischen Kern der Platonischen Philosophie, die *strukturell* (wenn auch nicht materialiter) fast alle philosophischen Probleme auf mustergültige und zeitlose Weise löse, sieht H. den „Grundstock der philosophia perennis" (623). Die Hegelsche Philosophie sei eine konkretere Gestalt des Platonismus, und die Platonische Philosophie eine Vorform des Hegelianismus; in ihren Grundstrukturen seien beide Philosophien identisch. Aristoteles (um aus dem dritten Teil nur ihn zu erwähnen) sei historisch und systematisch von der Platonischen Ontologie und Prinzipienlehre abhängig. Die dogmatische, nicht idealistische Erkenntnislehre der *Analytica posteriora* sei ein Verzicht auf eine philosophische Begründung der Einzelwissenschaften; wie in der Erkenntnistheorie, in der der Relativismus angelegt sei, so sei auch in der Ethik und Politik das Interesse des Aristoteles auf alles andere als auf „Letztbegründung" gerichtet (635). Auf kaum ein ethisches Werk treffe wie auf das seine der Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses zu; was er in der *Nikomachischen Ethik* entwickle, sei schwerlich mehr als „eine Soziologie des Verhaltens angesehener Athener" (636). – H. hat ein mutiges Buch geschrieben, das sich nicht scheut, Positionen zu beziehen und auch über schwierige historische und systematische Probleme zu urteilen. Seine gelehrte, belesene Arbeit, die ein sehr umfangreiches philosophiehistorisches Material bewältigt, will den Blick für Parallelen und umfassende Zusammenhänge in der Geschichte der Philosophie öffnen. Dennoch bleiben Fragen. Ist die Situation, von der H. ausgeht, nicht zu sehr aus der Perspektive der deutschen Philosophie gesehen? Für die verschiedenen analytischen und marxistischen Richtungen ist die Gefahr, daß die Geschichte der Philosophie eine Gegenwart der Philosophie und eine Philosophie der Gegenwart erstickt, wohl erheblich weniger gegeben. Vertritt H. eine apriorische, metaphysische oder eine empirische These, m. a. W. will er das Gesetz zeigen, nach welchem die bisherige Geschichte der abendländischen Philosophie verlaufen ist, oder das Gesetz, nach dem sie notwendig verläuft? Eine empirische These wäre noch keine Philosophie der Geschichte der Philosophie. Eine Notwendigkeit scheint mir nicht gezeigt worden zu sein, zumal H. den bei Hegel für diesen Aufweis wesentlichen Schritt, die „Korrespondenztheorie", nicht übernimmt. H.s Arbeit beruht auf zwei Voraussetzungen, die er selbst als solche in aller Deutlichkeit herausstellt: Er knüpft „methodisch" und im „Grundansatz" an Hegels *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* an (168), und der zweite tragende Pfeiler ist die Tübinger Platon-Interpretation. In welchem Ausmaß der Leser H.s Interpretationen und Thesen akzeptiert, hängt entscheidend von seiner Stellung zu diesen Prämissen ab. Ich möchte, ohne hier eine Begründung geben zu können, lediglich bekennen, daß ich keine von beiden teile. Der Tübinger Platon hat für mich im Unterschied zu dem Schleiermachers weithin den sokratischen Impuls verloren. Für die grundlegende Philosophie der Philosophiegeschichte halte ich das über die eigene Zeit hinausgehende sokratische *lógon didónai*. Damit will ich nicht bestreiten, daß der von H. im Anschluß an Hegel eingeschlagene Weg hilfreich sein kann. Ohne Zweifel gibt es Positionen in der Geschichte der Philosophie, die Ähnlichkeiten aufweisen und deswegen einander erhellen können, wie z. B. Parmenides und Spinoza oder Sokrates und ein sprachpragmatisch interpretierter Kant. Philosophiehistorische Hypothesen können eine hermeneutische Hilfe sein; metaphysischer Konstruktionen bedarf es zu diesem Zweck nicht. F. Ricken S. J.

Schnädelbach, Herbert, *Vernunft und Geschichte.* Vorträge und Abhandlungen. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 683). Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1987. 290 S.

Unter dem Titel „Vernunft und Geschichte" gibt Sch. eine Sammlung eigener Vorträge und Abhandlungen aus den Jahren 1978–1986 heraus. Die Begriffe Vernunft und Geschichte markieren dabei die Spannungspole der Problemsituation, in der sich der Verf. in dieser Zeit verschiedentlich zu Wort gemeldet hat. Angesichts der gegenwärti-

gen Rationalitätskritik, des philosophischen Streites über Ende oder Fortschreibung des Projekts der Aufklärung, gewinnen Fragen nach der Vernunft in der Geschichte einerseits und nach den historischen Bedingungen und Folgekosten der abendländischen Rationalisierung andererseits eine erhöhte Brisanz.

Die insgesamt sieben Artikel, die im ersten Teil des Buches vereint sind, widmen sich ausdrücklich der philosophischen Bestimmung des Verhältnisses von „Vernunft und Geschichte". Dieses Verhältnis kann nicht mehr – wie in vergangenen Epochen – verstanden werden als der Gegensatz von überzeitlicher Wahrheit und vergänglicher Wirklichkeit, von Allgemeinem und Besonderem, Notwendigem und Kontingentem. Die seit dem 19. Jahrhundert angebotenen Vermittlungsstrategien „der Rationalisierung der Geschichte und der Historisierung der Vernunft" (13) haben jedoch ebenfalls in Sackgassen geführt. Das Hegelsche Modell, die historische Entwicklung als „Prozeß der geschichtlichen Epiphanie der absoluten Vernunft" (10) zu begreifen, rationalisiert mit dem Unableitbaren und Zufälligen der Geschichte zugleich die Freiheit des menschlichen Willens hinweg (als sehr aufschlußreich erweisen sich in dieser Frage die Schnädelbachschen „Vermutungen über die Willensfreiheit", 96 ff.). Andererseits birgt der historistische Ansatz, die Geschichte der abendländischen Vernunft primär im Blick auf ihre kontingenten Randbedingungen und partikularen Merkmale zu schreiben, die Gefahr, die universalistischen Konnotationen, die dem Begriff der Vernunft doch notwendig beiwohnen, durch einen skeptischen Relativismus aufzulösen. Sch. unterscheidet in diesem Zusammenhang allerdings sehr genau zwischen einer sich auf den Historismus berufenden Gegenaufklärung und einer sich über ihre geschichtlichen Bedingungen selbstaufklärenden Aufklärung („Über historistische Aufklärung", 23 ff.). – Für die Bestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Geschichte gewinnt der ‚linguistic turn', die Entdeckung der Sprache als Medium der Rationalität, eine entscheidende Bedeutung. Der „Wandel des Vernunftbegriffs durch die hermeneutische Wendung von der ‚reinen' Vernunft zur Sprache" (16 f.) forciert den Prozeß der Historisierung des Rationalen, „denn die sprachliche Vernunft bindet sich ... an das historisierte Geschichtliche: eben nicht an Sprache schlechthin, sondern an individuelle natürliche Sprachen, die in Raum und Zeit wirklich gesprochen werden und sich verändern ..." (17). Auf die Schwierigkeiten, die daraus einem ethischen Letztbegründungsprogramm entstehen, das seinen Ausgang bei der transzendentalhermeneutischen Funktion der Sprache nimmt, hat Sch. in seinen „Bemerkungen über Rationalität und Sprache" (74 ff.) hingewiesen, die 1982 erstmals in der Festschrift für Karl-Otto Apel erschienen sind. Auch der transzendentalen Sprachpragmatik kann es Sch. zufolge nicht gelingen, „Rationalität vollständig in Prinzipien, Regeln oder Normen zu repräsentieren" (76), da das Medium, in dem sich diese Selbstbegründung der Vernunft vollziehen soll, geschichtlichen Bedingungen unterworfen ist: „denn Sprache ist *unreine*, d. h. von Empirie affizierte und mit Kontingenz behaftete Vernunft" (85). Als Konsequenz der Historizität auch und gerade der sprachlichen Vernunft ergibt sich für Sch. ein untilgbarer „‚Restdezisionismus' in der Ethik" (76). Um diesen ‚Restdezisionismus' von dogmatischen Positionen abzugrenzen, erinnert Sch. im Rekurs auf die Kantsche Kritik der Urteilskraft daran, daß wir zwar allgemeine Regeln, nicht jedoch Regeln der Regelapplikation begründen können. Zwar ist im Falle des intuitiven Regelgebrauchs, der konkreten Normenanwendung, die Unterstellung der Rationalität für unser Handeln unvermeidlich, „was wir uns dagegen über dieses bloße Daß der Vernunft hinaus als unsere Rationalität zutrauen, steht unter a priori nicht wegräumbarem Historizitätsverdacht" (92). – Auch in der Auseinandersetzung mit der Diskursethik (151 f.; 238 ff.) pointiert der Verf. die Historizität der Rationalität, gerade um der Vernunft willen. So ist es seine Sorge um ein „kritisches Korrektiv, das garantiert, daß unsere Rationalitätskonzepte immer offen und lernfähig sind" (174), die den Tenor der Erörterungen über „Dialektik und Diskurs" (151 ff.) bestimmt. Diese Abhandlung verweist in ihrem Schlußteil bereits auf Schnädelbachs Auseinandersetzung mit der Kritischen Theorie, der das gesamte zweite Kapitel dieses Buches eingeräumt ist. In drei ausgezeichneten exemplarischen Studien zu Adorno, Horkheimer und Habermas bemüht sich Sch., einen normativ-kritischen Begriff von Rationalität herauszuarbeiten, der „kritische Unbedingtheit ohne Fundamentalismus" (259) mit der Einsicht in die Ge-

schichtlichkeit der Vernunft verbindet. – Die abendländische Vernunft ist als geschichtlich gewordene von kontingenter Gestalt. Dennoch besitzt sie – für uns als rationale und historische Wesen – unbedingt verpflichtenden Charakter. Dieser Spannung kann Sch. zufolge nur eine offen konzipierte Theorie der Rationalität gerecht werden. Seine Vorträge und Abhandlungen wollen nur eine erste „tastende Exposition" (7) der Problemlage bieten, in der sich die gegenwärtige Selbstvergewisserung der Vernunft befindet. Sie markieren jedoch bereits jetzt die entscheidenden Eckpunkte der noch zu entfaltenden Rationalitätstheorie. Darüber hinaus geben sie wertvolle Impulse und Orientierungen im gegenwärtigen philosophischen Streit über Ende oder Fortschreibung des Projekts der Aufklärung. Drei kleinere Streitschriften schließen diesen Band ab. Engagiert mischt sich Sch. hier in das Handgemenge des philosophischen Alltagsbetriebs ein. Er attackiert geradezu genüßlich dessen Moden (so den wissenschaftstheoretischen Anarchismus Paul Feyerabends, 263 ff.), kritisiert die sterile Philologisierung der philosophischen Klassiker (279 ff.) und versucht sich mit sanfter Ironie an einem Sittengemälde heutiger akademischer Jugend (285 ff.). Sch. beherrscht die Kunst des Streitens, ein weiteres Indiz dafür, wie sehr ihm bei aller Einsicht in die Geschichtlichkeit der Vernunft an der Rationalität der Geschichte, an der vernünftigen Einrichtung unserer Gegenwart gelegen ist. Th. M. Schmidt

Lübbe, Hermann, *Religion nach der Aufklärung*. Graz: Styria 1986. 338 S.

Einleitend stellt L. zunächst ein Mißverständnis richtig, das die Titelformulierung nahelegt. Seine Untersuchung will keiner Verabschiedung der Aufklärung das Wort reden, sondern lediglich eine Positionsbestimmung von Religion geben unter den Bedingungen erfolgter Aufklärung. In den beiden ersten Kapiteln seines Buches geht L. dem Problem nach, welche Wirkungen die Aufklärung auf die religiöse Kultur hat. Eine erste wichtige Einsicht ist in diesem Zusammenhang: „Der kulturelle Geltungsverlust wissenschaftlicher Weltbilder läßt die Geltung religiöser und konfessioneller Wahrheitsansprüche, soweit diese sich, nach der Aufklärung, aus ihrer Bindung an wissenschaftliche Weltbilder gelöst haben, unberührt" (75). L. bringt zur Illustration dieser These folgendes Beispiel: „Das Bekenntnis, Gott habe die Welt geschaffen, treibt heute niemanden mehr in die Isolation gegen die Geltungsansprüche einer durch Wissenschaft geprägten Hochkultur, sobald man begriffen hat, daß der Sinn dieses Bekenntnisses gegenüber dem Sinn ... der Urknallhypothese indifferent ist" (ebd.). Diese Indifferenz, in der unsere Lebensorientierungen vom Fortschritt und Wechsel methodologisch-forschungspraktischer Annahmen in bezug auf das, was der Fall ist, abgekoppelt sind, macht den religionskritisch-aufklärerischen Gestus, der für viele Wissenschaftler im späten 19. Jahrhundert kulturspezifisch war, nach L.s Meinung heute antiquiert. Als ebenso antiquiert erweist sich freilich auch „ein biblizistische(r) Fundamentalismus, der sich darauf versteift, Schöpfungslehre und Evolutionstheorie als sich ausschließende Alternativen zu behandeln" (ebd.). – Eine zweite Wirkung des Aufklärungsprozesses für die religiöse Kultur besteht L. zufolge darin, daß religiöses Bekenntnis und Bürgerrechte entkoppelt werden. Das hat nicht notwendig die Trennung von Kirche und Staat zur Folge, aber es bedeutet in jedem Falle verfassungsrechtlich gewährleistete Freiheit der Religion. Dissidenten, Apostaten und Atheisten, die noch zu Zeiten der Frühaufklärung bestenfalls eine Randgruppenkulturexistenz genossen, werden „in den Status von Inhabern subjektiver, d. h. einklagbarer Rechte versetzt" (11). – Bezüge bestehen selbstverständlich auch zwischen dem Aufklärungsprozeß und dem Prozeß der Säkularisierung, für den nach L. der Bedeutungsschwund religiöser Institutionen als Instanzen sozialer Kontrolle wesentlich ist. L. ist auch hier nicht um Beispiele verlegen. Als Indizien für Säkularisierungsvorgänge nennt er u. a. „das religiöse Verstummen von Traueranzeigen, den Verlust öffentlich manifester Kultur staatlich sanktionierter kirchlicher Feiertage, die mobilitätsbedingt zunehmende Indifferenz der Partnerwahl gegenüber Konfessionsunterschieden, die Bekenntnisunschärfe der Sonntagsworte von Pfarrern im Fernsehen, die progressive Unscheu der Sightseeing-Touristen im Dom, die curriculare Entkanonisierung von Bibel- und Gesangbuchkenntnissen" (ebd.). – Schließlich weist er angesichts der Tatsache, daß die

Kultur der Aufklärung „eine sich selbst uneingeschränkt historisierende Kultur" (12) ist, darauf hin, daß auch Religionen und Konfessionen in diese Kultur des historischen Bewußtseins längst uneingeschränkt einbezogen seien. Beleg dafür ist etwa der Historismus der historischen und philologischen Disziplinen an den theologischen Fakultäten. Wichtiger für den religiösen Vollzug des einzelnen ist noch „die Erfahrung historischer Kontingenz in den jeweils eigenen religiösen und konfessionellen Zugehörigkeitsverhältnissen" (13), welche sich nach L.s Meinung nur historisch erklären läßt. Konkret: „Nichts als lange Geschichten erklären, wieso man, als ‚Autochthone', in Paderborn römisch-katholisch, im verkehrstechnisch nahen Hannover lutherisch, in Emden hingegen reformiert ist" (125). – Im ganzen zeitigt der Aufklärungsprozeß zweifellos eine „Abschwächung der Geltung der Religionen und Konfessionen im Lebenszusammenhang moderner Zivilisation" (14). Gleichwohl kann von einem Absterben der Religion als Folge des Aufklärungsprozesses keine Rede sein. L. stellt die Frage: „Wieso blieben die entsprechenden Erwartungen bis heute stets enttäuscht? Liegt es etwa daran, daß die Aufklärung nur unvollendet ist und die historischen Bedingungen noch nicht komplett beieinander sind, unter denen die Religion funktionslos geworden sein würde?" (ebd.). Seine Antwort: Genau das Gegenteil ist der Fall. „Nicht die Religion hat sich als Illusion erwiesen, sondern die Religionstheorie, die sie als solche behandelt" (ebd.). Illusionär ist also die Erwartung, „daß der kulturelle und soziale Fortschritt uns einmal in Lebensumstände versetzen könnte, in denen wir auf Leistungen religiöser Kultur nicht mehr angewiesen sein würden" (ebd.). Denn was von solchem Fortschritt gänzlich unberührt bleibt, ist das Phänomen der Daseinskontingenz, das L. etwa festmacht an der Tatsache, „daß wir jetzt leben und nicht Zeitgenossen früherer Epochen sind, daß wir hier und nicht in anderen Weltgegenden zu Hause sind, daß, was der Fall ist, sich so und nicht anders verhält, ... daß ... überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts" (15). Diesem Phänomen der Kontingenz und seinen Implikationen ist das dritte Kapitel von L.s Untersuchung gewidmet. Wichtig ist für L. vor allem die Einsicht: Handlungssinntranszendente Daseinskontingenz läßt sich nicht wegarbeiten. „Keine Revolution emanzipiert uns von ihr" (16). Unsere technische Könnerschaft richtet hier nichts aus, und politisierbar ist hier auch nichts. Folglich bleibt nichts als Religion übrig, um „sich zum Unverfügbaren in Beziehung zu setzen" (ebd.). Nicht daß durch Religion am Ende doch das Unverfügbare verfügbar gemacht werden könnte, aber gleichwohl ändert sich etwas durch den religiösen Vollzug. Er bringt uns nämlich in ein Verhältnis zum Unverfügbaren, und zwar in ein Verhältnis seiner Anerkennung und dadurch ändert sich unser Selbstverhältnis. Das Dasein kommt nämlich via Religion in ein Verhältnis der Übereinstimmung mit seinen unverfügbaren Bedingungen. – Gegen eine solche Sicht von Religion als „Kultur der Anerkennung unverfügbarer Daseinskontingenz" (ebd.) kann allerdings eingewandt werden: daß sie zu wenig das Proprium der Religion zur Sprache bringe. L. hält diesen Einwand aber nicht für triftig. Seine Intention als Philosoph sieht er weder in einer ‚Hermeneutik frommer Texte' noch in deren theologischer Reflexion oder gar in deren Verortung in konfessionsgeschichtlichen Zusammenhängen. Worum es ihm vielmehr einzig geht, ist, „diejenigen Nötigkeitsbedingungen religiöser Kultur zu isolieren, die uns erkennen lassen, wieso die Erwartung, Aufklärung als kognitiver, kultureller und politischer Prozeß werde dermaleinst diese Nötigkeitsbedingungen und mit ihnen die Religion zum Verschwinden bringen, nicht nur eine faktisch unerfüllt gebliebene, vielmehr widersinnige Erwartung war" (ebd.). Sowohl die Marxsche Religionskritik, die davon ausging, „die progressive Verwandlung kultureller Lebensvoraussetzungen in Resultate unserer eigenen Arbeit werde über kurz oder lang den Schöpfungsglauben als gegenstandslos absterben lassen" (16) ließ sich bekanntlich von einer solchen Erwartung leiten wie auch die Freudsche Religionskritik, die in den Frommen nur Leute sehen konnte, „die auf einen Grundbesitz auf dem Mond spekulieren anstatt hier Hand anzulegen" (17). Freilich läßt sich gegen die Bestimmung der Religion als Kontingenzbewältigungspraxis geltend machen, das Wesen der Religion werde gerade verfehlt, wenn sie von der Funktion her definiert wird, die sie für das Leben erfüllt. L. setzt sich im vierten Kapitel seines Buches ausführlich mit diesem Funktionalismuseinwand auseinander. Zunächst einmal räumt er ein, daß die funktionalistische Religionstheorie Religion in der Tat auf

eine Funktion beziehe, nämlich Menschen in Übereinstimmung mit der Unverfügbarkeit ihres Lebens zu bringen, doch fügt er gleich hinzu, damit sei keineswegs „die Insinuation verbunden, diese Funktion sei es nun, um deren Erfüllung es sich bei der Religion eigentlich handle – im Unterschied ... zu allem, worauf sich Religionen in ihrem Selbstverständnis beziehen" (226). Konkret: „der Funktionalist sagt nicht, der Christ sei in ‚alteuropäischer' Naivität in der Meinung befangen, sein Glaube gebiete ihm Gottesliebe, während wir, inzwischen aufgeklärt, wissen, worum es sich hierbei in Wahrheit handelt, nämlich um ‚Kontingenzbewältigung'. Die Meinung ist vielmehr die, daß, was religiös sich in der Erfüllung des Gebots der Gottesliebe vollzieht, in funktionaler Betrachtung mit der Annahme dessen, wovon wir in unserem Leben unverfügbar abhängig sind, identisch ist" (ebd.). Des weiteren betont L., die gegebene Charakteristik der Religion bedeute nicht, „das ... die Großideologien unseres Jahrhunderts in der ihnen politisch angedienten Funktion, die Religion, als vermeintlich veraltete Lebensorientierung, abzulösen, ihrerseits als Religionen, nämlich als Ersatzreligionen anerkannt werden müßten" (17). Denn, näher besehen, werde in diesen Großideologien nicht die Anerkennung der Daseinskontingenz kultiviert, sondern deren „Transformation in einen politisch erfüllbaren Geschichtssinn" (18). Schließlich befaßt sich L. auch mit dem Problem ‚funktionalistische Religionstheorie und Wahrheitsfrage'. Hier gibt er zu bedenken, die funktionalistische Religionstheorie behandle Religionen zwar als funktionsäquivalente und damit als austauschbare Größen, die freilich nicht austauschbar sind gegen andere nicht-religiöse Kulturelemente, sondern „nur gegen solches, was seinerseits religiösen Status hat" (242). – In einem abschließenden fünften Kapitel geht es L. darum, deutlich zu machen, daß die Religion über ihre säkular, d.h. nicht-religiös nicht erfüllbare Lebensfunktion hinaus noch andere Lebenszwecke fördert. Auch hier wartet er mit einer Fülle von Beispielen auf. Denn er ist davon überzeugt: „Es gibt gar keine Lebenskultur, die nicht von Prämissen religiöser Orientierung mitbestimmt wäre – von unserer Wahrheitsfähigkeit in Politik, Recht oder Wissenschaft über die öffentliche Verpflichtung zur Hilfe in Fällen organisationsunfähiger ... menschlicher Not bis hin zur Wirksamkeit des Verbots, die Zuerkennung von Menschen- und Bürgerrechten nach Graden der Übereinstimmung zu bemessen, die zwischen den Menschen, wie sie nun einmal ... sind, und unseren Idealen, wie Menschen sein sollten, bestehen oder ... nicht bestehen mag" (18). – Dieser Rekurs auf Elemente der Kulturreligion soll also verdeutlichen, „daß die Religion, ohne deren Kritik der Aufklärungsprozeß nicht zu denken ist, nach der Aufklärung zu den Bedingungen ihrer Erhaltung gehört" (ebd.). Soviel in groben Zügen der Gang von L.s Untersuchung, die der These von dem Absterben der Religion, die auch heute noch nicht verstummt ist, selbst wenn sie in der Regel nicht mehr so entschieden vorgetragen wird wie im 19. Jahrhundert, energisch entgegentritt. Nicht unproblematisch erscheint freilich, wie L. Religion faßt. Bezeichnend ist etwa, wenn er in bezug auf Freigeister, die auch in extremen Lebenslagen für das Wort ‚Gott' keine sinnvolle Verwendung sehen, aber sich für solche Situationen gleichwohl wappnen müssen, bemerkt: „Mit stoischer Gelassenheit werden sie, hoffentlich, alles zu nehmen wissen – Kurven wie Lebensperipetien. Funktionen der ‚Kontingenzbewältigung' lassen sich schließlich auch so erfüllen, das heißt, auch in ihrem Lebenszusammenhang kommt, in Übereinstimmung mit der anthropologischen Universalität ihrer Funktion, Religion vor, nur eben nicht ‚hochkulturell', vielmehr institutionenfern, privat, rituell eher verarmt, inhaltlich aber vielleicht doch durch Schopenhauer-Lektüre oder durch Schätzung der Betrachtungen Senecas ‚De brevitate vitae' reich gehalten" (244). Bezeichnend ist sicher auch, wenn L. statt von Religion des öfteren von religiöser Kultur redet, bei der nochmals verschiedene Niveaus zu unterscheiden sind, oder wenn er keine Schwierigkeit hat zuzugeben, der funktionale Religionsbegriff sei gegenüber den Unterschieden von Religion und Pseudoreligion bzw. Religion und Aberglauben indifferent, und lediglich einschränkend hinzufügt, allerdings müsse zwischen lebensförderlichen und destruktiven Formen der Erfüllung religiöser Lebensformen unterschieden werden. Faktisch macht L. im Kontext der modernen Kultur eine Leerstelle für Religion aus, die wie die eben zitierten Beispiele zeigen, in sehr verschiedener Weise weltanschaulich besetzt werden kann, eine trennscharfe Bestimmung des Religiösen liefert er dagegen

nicht. Insofern läßt sich, was L. gegen R. Ottos Bestimmung des Religiösen als des Heiligen geltend macht, daß es sich hier nämlich um eine unspezifische, d. h. nicht trennscharfe Bestimmung des Religiösen handle (vgl. 239f.,) auch gegen seine eigene Bestimmung von Religion als Kontingenzbewältigungspraxis geltend machen. Verständlich wird L.s Bestimmung freilich auf dem Hintergrund seines Neokonservativismus. Ein Denken, das sich zur Aufgabe gemacht hat, Konzepte radikaler politischer gesellschaftlicher Veränderung in die Schranken zu weisen, indem es auf Grenzen der Machbarkeit verweist, muß in der Religion einen natürlichen Bundesgenossen sehen, denn auch diese konfrontiert ja den Menschen mit unaufhebbarer Faktizität und ermöglicht ihm gleichzeitig, sinnvoll mit einer solchen Erfahrung zu leben. Für den homo religiosus dürfte freilich die L.sche Perspektive: die Religion als Bundesgenosse des Neokonservativismus nicht zentral sein. Ihm geht es zwangsläufig in erster Linie um die Sache selbst und nicht darum, wozu besagte Sache gut ist. Von daher kann für ihn auch die funktionalistische Religionstheorie, für die L. sich mit allem ihm zu Gebote stehenden Scharfsinn stark macht, philosophisch nicht das letzte Wort zum Thema Religion sein, sondern er wird einen phänomenologischen Zugang zum Problem der Religion nach wie vor für angemessener halten, selbst wenn ein solcher Versuch, die Sache der Religion selbst philosophisch zur Sprache zu bringen, heute mit vielen methodischen Schwierigkeiten verbunden ist. Trotz der funktionalistischen Engführung von L.s Religionstheorie, Anerkennung verdient auf jeden Fall, daß er sich des Themas Religion so eingehend und mit unverkennbarer Sympathie angenommen hat, denn dies geschieht in der deutschen Gegenwartsphilosophie nicht eben oft.

H.-L. Ollig S. J.

Kraus, Georg, *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube?* Natürliche Theologie als ökumenisches Problem (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 50). Paderborn: Bonifatius 1987. 554 S.

Die sog. natürliche Theologie wird immer wieder einmal – zusammen mit der Metaphysik! – „abgeschrieben" und für tot erklärt. Sie lebt aber stets von neuem wieder auf, offenbar weil sie einem inneren Bedürfnis des Menschen entspricht. Das vorliegende Buch, das im SS 1985 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg als Habilitationsschrift angenommen wurde, hat (nach dem Vorwort und der Einleitung) drei Hauptteile. Im ersten (33–135) geht es um den Gegensatz zwischen Vatikanum I und Karl Barth. Im zweiten (137–375) wird die Neubesinnung bezüglich der natürlichen Theologie in katholischer und evangelischer Theologie vorgestellt. Im dritten (377–493) erarbeitet der Vf. Perspektiven zur Lösung des Problems der natürlichen Theologie. Ein Literaturverzeichnis (495–547) und ein Personenregister (549–554) schließen das ungemein fleißig gearbeitete Buch ab. In der Einleitung (21–32) wird der Begriff der natürlichen Theologie geklärt, es wird die ökumenische Aktualität des Problems der natürlichen Theologie beschrieben, und schließlich geht es um Aufbau, Methode und Intention der vorliegenden Abhandlung. Im 1. Hauptteil wird zunächst die Bejahung der natürlichen Theologie durch das Vatikanum I dargestellt (34–72). Zu Beginn des 19. Jh.s existierte – in der französischen Theologie – ein fideistischer Traditionalismus, der die Kenntnis Gottes *nur* auf den Glauben reduzieren wollte. Demgegenüber betonte – im deutschen Sprachraum – der Semirationalismus, die Inhalte der Offenbarung könnten durch die Vernunft erreicht werden. Das Konzil versuchte nun in seiner Constitutio dogmatica de fide catholica „Dei Filius" zu vermitteln. Ausgehend von der doppelten Erkenntnisordnung vertrat es die natürliche Erkennbarkeit Gottes durch die menschliche Vernunft und die Notwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung. Zwischen Vernunft und Glaube bestehe kein Widerspruch, sondern die Möglichkeit einer gegenseitigen Hilfe. Es drängt sich freilich die Frage auf: „Ist die Ausgangsbasis (Denkstil und Denkkategorien), ist das Verständnis der Hauptbegriffe (Glaube – Offenbarung, Vernunft – Natur) so geschaffen, daß sie eine echte innere Vermittlung von Glaube und Vernunft ermöglichen?" (62). Für Karl Barth ist natürliche Theologie nicht möglich (73–135). Es gibt keine Gotteserkenntnis durch ein religiöses Apriori, da die Offenbarung die Aufhebung der (von Barth abge-

lehnten allgemeinen) Religion ist. Es gibt keine Gotteserkenntnis durch die natürliche Vernunft, da der Glaube der einzige Grund der Gotteserkenntnis ist. Es gibt keine Gotteserkenntnis durch die Schöpfung, da Jesus Christus der einzige Offenbarer Gottes ist. Es bleiben vielfältige Fragen an K. Barth, etwa: „Muß man nicht ... rationale Gründe zur Bewahrheitung des Glaubens haben, damit man nicht einem völlig irrationalen Subjektivismus verfällt?" (134). Oder: „Darf man die Schöpfung nur als statischen Rahmen oder passiven Reflektor des Gnadenhandelns Gottes sehen oder ist sie nicht selbst ein besonderes Werk und eine lebendige Geschichte der Liebe Gottes?" (135). Der zweite Hauptteil des Buches beschreibt zunächst die katholische Neubesinnung zum Problem der natürlichen Theologie (140–255). Dabei werden vier Theologen vorgestellt: Romano Guardinis Stellungnahme (143–169) zu wesentlichen Sachfragen der natürlichen Theologie kann aus zwei Grundthesen entfaltet werden: 1. Die biblische Offenbarung ist personale Begegnung Gottes mit dem Menschen. 2. Die religiöse Erfahrung und das Denken können der Gotteserkenntnis des Glaubens einen Dienst erweisen. „Guardinis formaler Grundansatz beim biblischen Ursprung und die daraus entwickelte Denkform in personalgeschichtlichen Kategorien baut eine Brücke zur Grundorientierung evangelischer Theologie" (167 f.). Gottlieb Söhngen (169–197) versuchte, die *Einheit* von natürlicher und übernatürlicher Theologie aufzuweisen. Für die Beziehung von Vernunft und Glaube erarbeitete er eine *inklusive* Lösung, die den Vorrang des Glaubens sichert. „Vom Kriterium des biblischen Zeugnisses aus greift Söhngen konstruktive Anliegen evangelischer Theologie auf und modifiziert Denkschemata der in der katholischen Theologie vorherrschenden Neuscholastik" (195). Bei Karl Rahner (197–230) ist von Bedeutung, daß Natur und Gnade in einer Einheit gesehen werden und daß Vernunft und Glaube sich gegenseitig bedingen. – Gleich hier eine kritische Bemerkung: Von Rahner wird gesagt, er sei ein „transzendentaler Theologe", er habe eine „transzendentale Methode", es bestehe bei ihm ein „transzendentaler Grundansatz" usw. Das Wort bzw. der Begriff „transzendental" kommt auf den 34 Seiten über 80mal vor. Demgegenüber meint der Rez., der Begriff „transzendental" verwirre in bezug auf Rahner mehr, als daß er kläre. „Transzendental" kann schon vor Kant sehr vieldeutig gebraucht werden. Auch nach Kant („Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer *Erkenntnisart* von Gegenständen ... beschäftigt") ist dieser Begriff nicht univok, weil es verschiedene Erkenntnisarten gibt. Und schließlich verwendet Rahner (vgl. die im vorliegenden Buch erwähnte Arbeit von Puntel; außerdem Rahners späte, sog. transzendentale Christologie) den Begriff in vielerlei Bedeutungen. Summa summarum: Man sollte in bezug auf Rahner den Begriff „transzendental" entweder vermeiden oder jeweils genau angeben, was man an der entsprechenden Stelle darunter verstehen will. – „In der Frage der Arten der Gotteserkenntnis bringt Rahner gegenüber der neuscholastischen natürlichen Theologie das reformatorische sola gratia zur Geltung: Es besteht eine innere Einheit zwischen der speziellen Gotteserkenntnis durch die Wortoffenbarung und der allgemeinen Gotteserkenntnis durch die Transzendentalität des Menschen, weil auch die allgemeine Gotteserkenntnis durch die Gnade Gottes gewirkt ist" (229 f.). Eugen Biser (231–255) nimmt wichtige Anliegen Barths und reformatorischer Theologie auf, da er faktisch die natürliche Theologie überwindet und eine christozentrische Offenbarungstheologie vertritt. Er möchte den abstrakten Glaubensbegriff der Neuscholastik übersteigen, indem er den Glauben als Verstehen betrachtet, das sich personal und dialogisch ereignet. – Auch hier eine kleine Aussetzung: Auf den 25 Seiten, die Biser gewidmet sind, kommt das Wort „Hermeneutik" bzw. „hermeneutisch" ca. 70mal vor. Eine erdrückende Monomanie! – Der zweite Teil des zweiten Hauptteils des vorliegenden Buches beschreibt die evangelische Neubesinnung zum Problem der natürlichen Theologie (256–375). Emil Brunner (256–284) war zunächst Mitbegründer der dialektischen Theologie und enger Freund Barths. Sobald er jedoch den Versuch unternahm, eine natürliche Theologie aufzubauen, kam es zu einer zeitlebens andauernden Feindschaft zwischen ihm und Barth. Für Brunner entspricht der Offenbarung eine Ansprechbarkeit des Menschen. „Die Gotteserkenntnis geschieht im Totalakt des Glaubens, bei dem die Vernunft eine instrumentale Funktion ausübt" (258). Auch für Paul Althaus (285–316) ist der Mensch durch seine bleibende Bestim-

mung zur Gemeinschaft mit Gott wesensmäßig offen für eine zweifache Weise von Uroffenbarung und Heilsoffenbarung. Zwar vollzieht sich die Gotteserkenntnis allein durch den Glauben als ganzheitliche Begegnung mit Gott, aber innerhalb dieses Glaubens haben Vernunft und (natürliche) Erfahrung des Menschen eine wichtige positive Bedeutung. Paul Tillich (316–345) versucht einen sog. dritten Weg zu gehen zwischen dem exklusiven Supranaturalismus der Theologie Karl Barths und dem dualistischen Natur-Übernatur-Schema der katholischen Theologie. Wolfhart Pannenberg (346–375) wendet sich u. a. gegen zwei Hauptschwächen in der Position von Karl Barth: gegen dessen Supranaturalismus und gegen dessen Irrationalismus. Positiv entwickelt Pannenberg ein theologisches System, in dem die universalgeschichtliche Offenbarung und die rationale Bewährung des Glaubens ihren Platz haben. Im dritten Hauptteil des Buches werden die Grundprobleme der natürlichen Theologie in einer *systematischen Zusammenschau* behandelt. Inhaltlich geht es um die Universalität der Erkennbarkeit Gottes (380–445) und um die Relevanz der Vernunft für den Glauben (446–493). Die entscheidenden Gründe für die Universalität des Gottesgedankens werden schon in der Bibel angeführt. Kr. analysiert (aus dem AT) die Schöpfungspsalmen, die prophetische Verkündigung und die Weisheitsliteratur. Im NT stützt er sich auf Röm 1,18–23; Röm 2,12–16; Apg 14,15–17; Apg 17,22–31; Joh 1,3–5 u. 1,9–11. Was die Relevanz der Vernunft für den Glauben betrifft, so läßt sie sich in zwei Sätzen zusammenfassen (vgl. 477): Der Gottesglaube darf nicht nur behauptet, er muß auch bewahrheitet werden. Freilich gilt auch: Der Gottesglaube soll bewahrheitet, aber nicht bewiesen werden. Damit schließt das instruktive, übrigens auch sehr preisgünstige (DM 54,--) Buch. Zum Schluß noch drei kleine Aussetzungen: 1. Das Literaturverzeichnis ist nach den drei Hauptteilen getrennt angefertigt. Das hat zur Folge, daß manche Werke zwei- oder gar dreimal aufgeführt werden müssen. Und es hat ebenfalls zur (leidigen) Folge, daß man immer erst in allen drei Verzeichnissen nachsehen muß, wenn man bestimmte Arbeiten sucht. 2. Das Personenregister ist (in bezug auf die Nachnamen) alphabetisch angelegt. Da aber die Vornamen vorangestellt werden, entsteht eine gewisse Verwirrung. 3. Das Inhaltsverzeichnis ist zwar sehr ausführlich, es ersetzt aber doch nicht ein Sachregister, das bei einer zweiten Auflage beigefügt werden sollte. R. Sebott S. J.

Swinburne, Richard, *Die Existenz Gottes* (Universal-Bibliothek 8434 [6]) Stuttgart: Reclam 1987, 414 S.

Die dt. Ausgabe von R. S., The Existence of God (Oxford: Clarendon 1979) entspricht laut Vorwort mit Ausnahme einiger leichterer Kürzungen (in den ersten vier Kapiteln) dem englischen Original. Dessen Rez. in ThPh 56 (1979) 155 f. braucht also betr. der Information über den Inhalt nicht ergänzt zu werden, und die kritischen Bemerkungen dazu bleiben wohl noch sachdienlich. Allenfalls möchte man nachtragen, daß S. die gerade im angloamerikanischen Raum seit längerem lebhaft und auch polemisch geführten Diskussionen über Naturwissenschaft und Gottesfrage, bes. über den Begriff der „Schöpfung" und den (Unbegriff) der „Selbstschöpfung" nicht berücksichtigt. Freilich hat er auch noch nicht die sprachanalytischen Versuche auf diesem Gebiet einbezogen (vgl. obige Rez. 156). Aus der vielfältigen Kritik an seinem Buch erwähnt er im Vorwort nur die Stellungnahme von John Leslie Mackie, The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God (Oxford: Clarendon 1982). Dazu vgl. die Rez. von W. Brugger S. J. in ThPh 58 (1983) 457 f.; sie stellt den wesentlichen Einwand metaphysischen Denkens gegen die an der naturwissenschaftlichen Methode orientierten Religionsphilosophien prägnant heraus. Allein es wird z. B. die Schwierigkeit Mackies (gegenüber S.), Bewirken der Existenz der Welt durch Gott „aus bloßem Willen" sei unverständlich, vielleicht unterschätzt; man müßte m. E. zumindest zeigen können, ein Widerspruchsbeweis sei unmöglich. H. Ogiermann S. J.

Groth, Bernd, *Sowjetischer Atheismus und Theologie im Gespräch* (Frankfurter Theologische Studien 33) Frankfurt: Knecht 1986. 366 S.

„Es kommt darauf an, den Widerspruch zwischen sowjetischem Atheismus und christlichem Glauben ‚von der falschen an die richtige Stelle zu bringen' (Joest)" (289). Damit ist das Programm der fundamentaltheologischen Dissertation von B. Groth umrissen, die im Februar 1985 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen angenommen wurde. Im letzten der drei größen Hauptteile wird diese Richtigstellung nach der Rekonstruktion des sowjetischen Atheismus (sA) (29–209) und einem Überblick über die bisherige Auseinandersetzung von christlicher Seite (213–257) vollzogen und für den Dialog ausgewertet. Ergebnis: Da der „positive Kern" (308) des sA humanistischen Idealen entspricht und da das rationale Moment des sA in seinem Überzeugungsanspruch besteht (der mit der für eine sozialistische Gesellschaft keineswegs selbstverständlichen [vgl. 266] Einrichtung von Atheismuspropaganda [vgl. 31–50, v.a. 33f.] seit Beginn der 60er [22. Parteitag der KPDSU] Jahre erhoben wird), ist es möglich und notwendig, mit dem sA in einen Dialog einzutreten (vgl. 325). Enormes Material (Lehrbücher, vor allem die Zeitschrift „Voprosy naučnogo ateizma" seit ihrem Erscheinungsjahr 1966) trägt G. im ersten, größten Abschnitt (29–209) zusammen: „Die Ausführungen des ganzen ersten Teils sollten ja zeigen, daß der Atheismus nicht die Kernstruktur des Marxismus-Leninismus ausmacht, sondern in einer funktionalen Beziehung dazu steht. Der Atheismus ist nicht Selbstzweck. Er soll sozialistische Lebens- und Arbeitsweise ermöglichen" (289), hat also nicht nur eine negierende, sondern auch eine „positiv-konstruktive Seite" (41), wie die Atheismuspropaganda am Beginn ihrer eigentlichen, jüngeren Geschichte betont (vgl. Gorbačev 1966, Novikov 1972 etc.). – Nicht nur „bedarf" die sowjetische Atheismuspropaganda dieses positiven Kerns, um ihre Existenz in einer entwickelten sozialistischen Gesellschaft zu rechtfertigen (31–50), sie sieht ihr programmatisches Potential auch im größeren Zusammenhang der humanistischen Säkularisierungsbewegungen in Rußland (43–50), die bereits vor Lenin den Atheismus als Säkularisierungsmotor der Gesellschaft verwendete: Radiščev, Čaadeev, Černysevskij (52–69). Erst Lenin gibt dem bis dahin „spontanen" (stichijnost) Atheismus die „bewußte" (soznatelnost) Gestalt durch die Ideologisierung (70–80), planzielmäßige Durchsetzung (80–82) und Verstaatlichung des Atheismus in Recht und Verfassung (84–92). – Die entwickelte sozialistische Gesellschaft als „Lern- und Erziehungsgesellschaft" entwickelt das Erziehungsideal der „allseitig und harmonisch entwickelten sozialistischen Persönlichkeit" (103). G. sieht als Gründe für die „humanistische Wende" (111, vgl. S. A. Rubinstein, 113) in der sowjetischen Philosophie den Zeitpunkt (Bewältigungsversuch der Stalinepoche) und das Problem des „Nihilismus" in der sozialistischen Gesellschaft (118f., vgl. auch 267ff.). Am sozialistischen Begriff der „Gewissensfreiheit" (Affirmation der „Einsicht in die Notwendigkeit", Novikov, 126) weist G. den fundamentalen Dissens zwischen dem westlichen und sowjetischen Verständnis dieser humanistischen Grundkategorie auf. Jedenfalls: die Realisierungsfelder dieses Ideals umfassen „total" alle Bereiche des Menschseins: die geistige Dimension der Person (130–137), die Ablösung von allen „Relikten der Vergangenheit" (140ff.), die Moral (143ff.), die gesellschaftliche Kultur (148–158) einschließlich des „Glaubens"-Konsenses einer Kultur wie ihrer Riten. – Auf dem Hintergrund des Ideals spielt sich die Religionskritik des sA ab. Lenins restriktive Sprachregelung betr. „Freiheit der Kritik" (171) lebt in der gegen Kritik immunisierten Konzeption des „Dialogs" mit den Religionen von sowjetischer Seite aus weiter (72f.). Die Religionskritik des sA basiert auf der Voraussetzung, daß Atheismus und Religion sich auf den vier Ebenen der Weltanschauung (177–182), der Erkenntnistheorie (183–190), der Moral (191–196) und der geschichtlich agierenden Institutionen (197–201) kontradiktorisch widersprechen (vgl. 177). In der Erwiderung dieser Kritik versucht G., dialogisch vorzugehen, indem er das positive Anliegen „auswertet", andererseits die Sackgassen das sA nachzeichnet: Materialismusbegriff als Wirklichkeitsproblem, Parteilichkeit als Erkenntnisproblem, Zwangsbeglückung als moralisches Problem und Totalitarismus als institutionelles Problem des sA. – Die drei Abschnitte des 1. Hauptteils schließt G. jeweils mit einem „Lehrbeispiel" aus der sowjetischen,

atheistischen Bellestristik: A. Osipov, V. Tendrjakov, N. Ersov. Im zweiten Hauptteil (213–257) gibt G. die vier Phasen der Auseinandersetzung von christlicher Seite mit dem sA wieder; das wieder zutage geförderte Material, vor allem die ersten beiden Phasen und in der 4. Phase J. N. Danzas (249 f.), ist im deutschsprachigen Raum größtenteils vergessen oder unzugänglich. – Die 1. Phase der „Vechi-Diskussion" (1909–1912), (Hauptvertreter: N. Berdjajev, S. Bulgakov, P. Struve, S. Frank) verhallt trotz ihrer hohen Qualität ungehört, zumal Lenin ihr keinen rationalen, sondern den Klassenstandpunkt entgegenstellt (224). Die 2. Phase (1923–1927) ist durch die erkenntnistheoretischen und religionsgeschichtlichen Argumente von A. Vvedenskij und durch die öffentlichen Disputationen zwischen A. V. Lunačarskij (Volkskommissar für Bildung) und A. I. Vvedenskij (Metropolit) geprägt. Erst nach dem Einschnitt in der sowjetischen Kirchenpolitik durch den 2. Kongreß des „Bundes der Militanten Gottlosen" (1929) wird die Auseinandersetzung christlicherseits endgültig ins Ausland (zwangs)verlagert und verliert nach dem Urteil des Autors (vgl. 247) die inhaltliche Perspektive der ersten beiden Phasen. In der nach dem Krieg beginnenden 4. Phase (Danzas, Wetter, Bochenski, Chambre, Jeu, Skoda, Novak) gewinnt die Streitfrage nach der Möglichkeit eines Dialoges mit dem sA Bedeutung, auch in der Darstellung durch G. – Worin besteht nun das Dialogangebot G.s (3. Hauptteil)? Nachdem die sowjetische Nihilismuskritik noch einmal unter der Rücksicht ihres religionskritischen Anspruches aufgegriffen wird (Religion als verschleierte Totalnegation der Welt und des Fortschritts – fuga/contemptus mundi: 267), räumt G. der Kritik religiöser Weltflucht eine gewisse Berechtigung ein (274), um anschließend das Problem des christlichen Weltverhältnisses im Westen (v. a. Petrus Damianus, 276 ff.) und im Osten (v. a. die Entsozialisierung der Theiosis-Lehre im mittelalterlichen Byzanz, 281 ff.) kurz aufzulisten. Teilhard de Chardin und Gaudium et Spes werden allerdings als Gegenbeispiele erwähnt. – Theologie und das Anliegen des Marxismus werden nun (289–305) an einen „Minimalkonsens" (307) herangeführt. Für beide ist der Begriff der Praxis fundamental (291 f.); beide entwerfen die gesellschaftliche Praxis als kommunikatives Handeln (Habermas), wobei der ursprünglich am Subjekt-Objekt-Schema orientierte Praxisbegriff („Arbeit") einer Korrektur unterworfen wird. Das Schlüsselzitat aus der neueren Literatur des sA stammt von Ogurcov, Filosofskaja Enciklopedija: „Eine wirklich menschliche Beziehung zur Sache, d. h. eine Beziehung, die ihre Konkretheit und Ganzheit wiederherstellt, ist nur möglich, wenn der Mensch sich zu anderen Menschen menschlich verhält" (295). Damit ist die Subjekt-Subjekt-Relation (auch: obscenie = „Umgang") eingeführt. Der normative Gehalt der kommunikativen Praxis ist im sA „Kollektivismus" (contra Individualismus), „Brüderlichkeit" (wider Knechtschaft) und „Internationalismus" (gegen Nationalismus). Der ethische Kern dieser normativen Begriffe, ihr „gemeinsamer Bezugspunkt" (301) ist die „Gemeinsamkeit der Interessen der Werktätigen" (ebd.) und bleibt also ambivalent: denn wenn das Klasseninteresse universalisierbar sein soll, dann muß es notwendig die Grenzen der Klasse überschreiten. Der Autor: „Die Konstitution eines neuen Menschen ... und einer neuen Gesellschaft ... durch kommunikatives Handeln auf der Grundlage von Kollektivismus, Brüderlichkeit und Internationalismus ist die äußerste erreichbare Idee des sozialistischen und atheistisch-materialistischen Denkens" (302). – Am humanistischen Kern des sA setzt nun G. den Dialog mit der These an, daß das Christentum auf die Frage, warum der Mensch überhaupt unmenschlich handelt, die analytisch tiefergehende Antwort („aus der Angst vor seinem Tod, die eine Angst um sein Leben ist"; 309) zu bieten hat als der sA („die menschenunwürdigen gesellschaftlichen Verhältnisse"; ebd.). In Anlehnung an die Fundamentaltheologie von P. Knauer (vgl. 307, Anm. 89) entwickelt G. die Botschaft von der Entmachtung der Todesangst durch das Wort von der Hineinnahme der Kreatur in die Liebe Gottes zu seinem Sohn, die an nichts Geschaffenem ihr Maß hat. Durch diese Botschaft stellt der christliche Glaube zugleich den gesellschaftlichen Konsens für das kommunikative Handeln dadurch her, daß er die Perspektivgebundenheit (vgl. 319) menschlichen Handelns „zumindest" in dem Punkt auflöst, daß der Glaube eben nicht sein Maß an den Menschen und ihren endlichen Perspektiven hat: „Jesus erschließt die Wahrheit über den Grund menschlicher Kommunikation: indem Menschen sich auf das Wort der christlichen Botschaft verlassen, erfahren sie in

ihrer Praxis, daß Menschen nur im Glauben übereinstimmen können und sonst nicht übereinzustimmen brauchen" (320). Damit ist das Wort des Glaubens auch das ideologiekritische „Schwert" (Hebr 4, 12), daß die eigentliche Wurzel des Mißglückens kommunikativen Handelns „nackt und bloß" (Hebr 4, 13) legt und e radice heilt. Die Arbeit G.s legt vor allem im 1. und 2. Teil eine immense Materialfülle vor, die sorgfältig geordnet, gegliedert und zitiert wird. Die ausführliche Quellenübersicht, eine umfassende Namenliste sowjetischer Atheismustheoretiker und eine ausführliche Bibliographie (578 Titel) eröffnen den Zugang zu einer im deutschen Sprachraum sonst kaum zugänglichen Literatur. G.s Gesprächsangebot orientiert sich, was die christliche Seite betrifft, an der ökumenischen Fundamentaltheologie von P. Knauer. Die Grundaussagen des christlichen Glaubens werden in der entsprechenden Terminologie vorgestellt, wobei der kommunikationstheoretische Ansatz von Habermas die Brücke zum Marxismus als Handlungstheorie bildet. Die innertheologische Diskussion wird kaum berücksichtigt, so daß man im letzten Teil genauer von einem Gespräch zwischen dem sA und der ökumenischen Fundamentaltheologie von P. Knauer sprechen müßte. – Die jüngeren Entwicklungen in der Sowjetunion nähern sich zumindest rhetorisch jenem Anknüpfungspunkt, den auch G. für seinen Dialogversuch wählte: M. Gorbačevs Chefideologe Medwedjew spricht im Zusammenhang mit der Abkehr von der stalinschen Despotie und der Breshnewschen Gerontokratie neuerdings (Prawda, 5. 10. 1988) vom „humanistischen Wesen des Sozialismus". So bleibt zu hoffen, daß der pragmatische Kontext (sprich: die Menschenrechte) in der Sowjetunion hergestellt wird, der solche Rede über ihren reinen Vernunftgehalt hinaus glaubwürdig macht. Daß ihr Vernunftgehalt beim Wort genommen werden sollte, darin stimmt der Rez. dem Autor zu. K. Mertes S. J.

Blumenberg, Hans, *Die Sorge geht über den Fluß* (Bibliothek Suhrkamp 965). Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1987. 222 S.

Der Autor, der in den letzten Jahren bekannt geworden ist durch eine Reihe voluminöser Publikationen, versucht sich in dem vorliegenden Bändchen als Essayist. Gegenstand seiner Überlegungen ist, plakativ gesprochen, die condition humaine. Aus der Überzeugung heraus, daß das Verhalten auf See immer wieder die tiefsinnigsten Metaphern liefert für „ein Dasein, dessen Boden nie fest genug sein kann, um die Beziehungen zum nautischen Risiko vergessen zu machen" (23), behandelt er zunächst das Thema ‚Seenöte' (7–41). Wenn von Risiken des Daseins die Rede ist, dann legt es sich nahe, über mögliche Verluste nachzudenken. So schließt B. Überlegungen an über „das vielleicht Verlorene" (45–93). Anschließend geht er unter dem Titel ‚Grundverschiedenheiten' den verschiedenen Bedeutungen nach, die das Wort ‚Grund' annehmen kann (97–133). Auch die Idee einer Weltordnung, die selbst wenn sie vordergründig-phänomenal nicht nachgewiesen werden kann, doch „unausrottbar dem Menschenbewußtsein einzuwohnen" scheint (133), wird unter dem Stichwort ‚etwas wie Weltordnung' thematisiert (133–165). Schließlich ist auch von ‚Verfehlungen' die Rede (169–193) sowie von des ‚Daseins Sorge' (197–222). – Die einzelnen Themenüberschriften dürfen freilich nicht in dem Sinne mißverstanden werden, als sollten die einzelnen Themen, die sie benennen, nun systematisch abgehandelt werden. B.s Arbeitsweise ist vielmehr so zu kennzeichnen, daß er einzelne Motive aufgreift und sie dann auf assoziative Weise in ihre Verästelungen verfolgt. Dabei spielen literarische Texte eine ebenso große Rolle für ihn wie philosophische Texte. Auch die einzelnen Textstücke sind sehr unterschiedlich gestaltet. Das Narrative und das Anekdotische spielen hier eine große Rolle, daneben finden sich aber auch Textstücke von lakonischer und fast epigrammatischer Kürze, schließlich erlaubt sich B. auch kleine zeitdiagnostische Bissigkeiten. Bei aller Disparatheit der einzelnen Texte, eine Leitfrage schimmert immer wieder durch. Wollte man sie auf eine knappe Formel bringen, so könnte man sie so umschreiben: Was hat das ausgehende Jahrtausend für den Zeitgenossen an existenzieller Evidenz parat? Sicher ist für B.: Die Absolutsetzungen der metaphysischen Tradition haben ihre Überzeugungskraft verloren. Vielerlei kann dagegen eingewandt werden, nicht nur, daß der Grund der Sache „nicht immer ein letz-

ter sein" muß, daß man also, wenn man die Frage nach dem Grund stellt, nicht zwangsläufig auf den einen Grund aller Dinge stößt „angefangen vom Wasser bis zum Sein des Seienden" (97). Aber selbst wenn es um den Grund der Dinge geht, kann man ohne alle Metaphysik auskommen. Verbleibt man in den Grenzen der Metaphorik der Frage nach dem Grund, dann ist klar: Der eine Grund der Dinge ist der Meeresgrund, denn dieser ist schließlich „dieselbe Oberfläche der Erde, die an den Ufern aus der Tiefe aufsteigt und zum Lebensgrund, Ackerboden, Wegeland und Baugrund für alle menschlichen Unternehmungen wird. Es ist nur *ein* Grund, der zugrunde gehen läßt, wie er trägt und nährt und leben läßt" (97). Ebenso gilt für B. als ausgemachte Sache: „Wahrheit als Ziel höchsten Ranges, als absolutes und in unserer Tradition letztinstanzlich mit der Gottheit identisches Gut ist als Argument tot". Nur „einsame Redner in abgelegenen akademischen Festakten sagen es verschüchtert noch zuweilen, die Wissenschaft habe sich der Wahrheit verschworen" (73 f.). Für den unvoreingenommenen Beobachter der neuzeitlichen Wissenschaftsentwicklung ist nach B. dagegen klar: Neuzeitlicher Wissenschaft kam es „nicht so sehr auf die Konstitution eines Systems von Wahrheiten an als vielmehr auf die Dissolution eines Systems von ‚Vorurteilen'" (74). In dem Maße, in dem man auf diesem Wege vorankam, „begann der Zusammenhang von Wahrheit und Freiheit, der das Herzstück unserer Tradition einschließlich der biblischen ausmacht, abzureißen: Befreiung vom Irrtum wurde ein undeutliches Ziel" (75), und schließlich und endlich wurde die Berufung auf Wahrheit gegenstandslos. B. zweifelt nicht daran, daß dieser Vorgang „etwas mit dem zu tun hat, was Nietzsche mythisch den Tod Gottes genannt hat" (73). Nicht minder skeptisch wie die Auskünfte der metaphysischen Tradition bewertet B. klassische Topoi und Fragestellungen der neuzeitlichen Philosophie. Dem neuzeitlichen Vernunftpathos, das seinen sichtbarsten Ausdruck in der idealistischen Philosophie gefunden hat, hält er mit Heinrich Mann entgegen: „Alles, was die Vernunft betrifft, bleibt fragwürdig, die Besten besitzen sie nur halb, und es geht mit ihr bald vorbei" (211). Kants Ehrenrettung der Vernunft via Vernunftkritik stellt für B. keine Lösung des Problems dar, denn sie ist nicht möglich „ohne den Ausblick auf eine Paratheorie, die in ihrer ausgeführten Form nur ‚Geschichtsphilosophie' heißen kann" (ebd.), das Anliegen des neuzeitlichen Vernunftglaubens aber faktisch dementiert, denn was sie liefern muß, sind „Entschuldigungen für die Vernunft, daß sie in die Verlegenheit gekommen ist, mit sich selbst ins Gericht zu gehen" (ebd.). Seine eigene Vernunftskepsis kleidet B. in die beiden Fragen: „Muß mit der Vernunft vernünftig umgegangen werden? Und falls es müßte, könnte es?" (209). – Ebenso kritisch bewertet B. die neuzeitliche Fortschrittsidee, „die alle zu Lastträgern der Geschichte für eine unbestimmte und sogar unsichere Anzahl von künftigen Nutznießern macht", indem er zu bedenken gibt: „Weder die antike noch die christliche Ethik hat je erwogen, ob man das Glück der Gegenwärtigen preisgeben darf oder soll für die Künftigen", das Fortschrittsideal der Geschichte aber nehme das „für selbstverständlich" und „ungeprüft als zumutbar" (213). Was speziell den Erkenntnisfortschritt angeht, dem sich die neuzeitliche Wissenschaft verschrieben hat, so entlastet dieser nicht etwa die Zukunft von Problemen, sondern vermehrt diese Probleme noch. Paradebeispiel hierfür ist nach B.s Verständnis die moderne Medizin. Von dieser heißt es: „Die Medizin ist längst gewaltiger geworden, als sogar prosperierende Gesellschaften sie sich leisten können. Ihr Potenzial zum Wachstum ist unabsehbar" (214). – Die Konsequenzen dieser Entwicklung liegen für B. auf der Hand: „Die Lebenden leben mit den Leben, die sie kunstvoll erhalten und zur Proliferation kommen lassen, zu Lasten der Zukunft. Eines Tages werden die verlängerten Leben die Lebenden ersticken. Es gibt kein Halt. Niemand könnte darüber entscheiden, wo und wie es zu setzen wäre. Das Alter wird zum Alptraum werden, wenn die Jüngeren sich dagegen auflehnen, es zu ertragen" (214 f.).

Trotz dieser skeptischen Sicht auf die condition humaine wendet sich B. gegen die Vokabel von der Sinnlosigkeit. Sie ist für ihn „ein böses Wort", weil es nicht nur einen Mangel suggeriert, sondern „eine Vorenthaltung, eine Beraubung an Wesentlichem, für die nach einem Schuldigen zu suchen höchste Rechtfertigung hätte, wenn es die Schuld gäbe" (57). Allerdings ist nach B.s Meinung „die Frage zu stellen, ob jene Sinnlosigkeit nicht die Entbehrung von etwas beschreibt, was es nicht gibt und als das unter-

stellt Verlorene nie gegeben hat" (ebd.). Mit Freud ist er der Ansicht, wer nach dem Sinn des Lebens frage, sei krank, und er nennt auch die naheliegende Konsequenz, die die Freudsche These nach sich zieht. „Er muß geheilt, nicht befriedigt werden; und wenn nicht geheilt, dann getröstet" (59). Der Trost dessen, der den Sinn entbehrt, ist nach B.s Überzeugung vor allem erforderlich, um der Suche nach Schuldigen vorzubeugen, die andernfalls für das verantwortlich gemacht werden, was nicht sein darf, bzw. um der Wut auf die Welt vorzubeugen, „mit der das Jahrtausend zu Ende zu gehen scheint" (62) und die im Extremfall bis dahin geht, daß man den Untergang der Welt betreibt. Die öffentliche Sinnlosigkeitsklage tendiert hingegen zu einer „Diskriminierung des Trostes ... wie ... der skeptischen Rückfrage", was eigentlich mit dem Sinn gemeint sei (59). – Allerdings räumt B. ein, „der Verdacht, die Welt könnte ohne Sinn oder ihres vormals besessenen Sinns verloren gegangen sein", lastet schwer auf denen, die wie die Philosophen gewissermaßen von Amts wegen „von Ungeduldigen um Auskunft und Abhilfe bedrängt werden" (78). Der Rat, den er solchen Sinnsuchenden geben würde, ist der, sich an die Kultur der Umwege zu halten. Denn er ist davon überzeugt: „Nur wenn wir Umwege einschlagen, können wir existieren ... Kultur besteht in der Auffindung und Anlage, der Beschreibung und Empfehlung, der Aufwertung und Prämiierung der Umwege" (137). Zwar habe die Kultur dadurch einerseits den Anschein mangelnder Rationalität, denn solche Umwege seien für ein an rationaler Stringenz orientiertes Denken etwas Überflüssiges, doch, bei Licht besehen, seien es gerade die Umwege, „die der Kultur die Funktion der Humanisierung des Lebens geben" (ebd.). Es sei zwar klar, daß nicht jeder alles erleben könne, wenn auf Umwegen gegangen wird, dafür erlebten aber auch nicht alle dasselbe. Andersherum gesagt: „Alles hat Aussicht, erlebt zu werden, wenn es gelingt, alle auf Umwegen gehen zu lassen", und auf diese Weise bekommt die Welt „Sinn durch die Umwege der Kultur in ihr" (ebd.). Allerdings gibt es in einem solchen ‚Barbarareiverschonungssystem', Kultur genannt, auch Nachteile. Sie bestehen, wie B. einräumt, darin, „daß jeder Weg als Umweg das Resultat einer ‚Meinung' oder der Affinität zu einer solchen ist" (138). Die Folge ist m. a. W. ein unversöhnlicher Pluralismus der Weltansichten, der aber in Kauf genommen werden kann, weil er ein zureichend begründetes Risiko darstellt. – B. hat bei seiner Beschäftigung mit dem Sinnproblem aber nicht nur die Sinnsuchenden im Visier, auch die Sinnproduzenten werden von ihm eines Besseren belehrt. In Ichform wohlgemerkt läßt er sich in dem kürzesten Essay der vorliegenden Sammlung wie folgt verlauten: „Ich will nicht, daß unausgesetzt Anstrengungen zu meiner Rettung unternommen werden, wenn ich nichts davon weiß, in Gefahr zu sein. Es gibt viele, die den Sinn des Lebens darin gefunden haben meinen, andere zu retten, als daß sie davor zurückschreckten, diesen einzureden, sie seien verloren. So sehe ich sie, auf den Straßen und an den Bildschirmen, in den Zeitungen und in den Büchern, auf den Kathedern und auf den Kanzeln ... emsig zu meiner Rettung bereit und schon fast tätig. Um meinen Rettungsbedarf sehe ich sie sich keineswegs kümmern. Das ist ein Novum in der Geschichte: So viele sind noch nie für die anderen ohne deren Auftrag tätig geworden" (93). – Im übrigen enthält die vorliegende Essaysammlung stärker persönliche Züge als die bisherigen Publikationen von B., in denen das Persönliche in der Regel ausgeblendet bleibt. Die Sammlung schließt mit einem noch unbestätigten Schlußwort, in dem es am Ende heißt: „Ich würde gern wissen, was man im nächsten Jahrtausend über den Tod und die ‚letzten Worte' Heideggers und seiner Anhänger berichten wird, und hielte einen Wettbewerb für unbedenklich, der Vorschläge an die Tradition weiterzureichen hätte. Ich nähme es gern aus privater Indiskretion, habe es aber nicht. Dann hieße es: Was kann einer, den die Existenzialanalytik ebenso getroffen hatte wie die Frage nach dem ‚Wesen des Grundes', zum Schluß noch gesagt haben? Im günstigsten Fall von Evidenz: Was muß er gesagt haben? Etwa: *Kein Grund mehr zur Sorge*" (222).

So weit ein paar Schlaglichter auf B.s Essaysammlung, die sich wie die meisten seiner Publikationen nicht im strengen Sinn resümieren, geschweige denn eindeutig auf den Punkt bringen läßt. Immerhin, Tendenzen lassen sich ausmachen, die derzeit voll im Trend liegen wie etwa die Wahrheits- und Vernunftskepsis, aber auch die Kritik am neuzeitlichen Fortschrittsdenken oder die Polemik gegen den Rekurs auf die Sinnfrage. So einprägsam B.s Formulierungen in vielen Fällen sind, eine eigentliche Argu-

mentation liegt bei den angesprochenen Sachthemen in der Regel nicht vor. B. beschränkt sich darauf, bestimmte Akzente zu setzen, ohne eine Frage wirklich auszudiskutieren. Ein gutes Beispiel für B.s Vorgehensweise ist seine Behandlung des Leitbegriffs der Sorge. Sowohl die Titelformulierung wie auch das eben schon zitierte ‚Schlußwort' insinuieren die Vorstellung eines Zustands jenseits der Sorge, weil kein Grund zu solcher Sorge mehr besteht. Nicht diskutiert wird dabei aber die Frage, was für praktische Konsequenzen es hat, wenn der Mensch des ausgehenden Jahrtausends, dessen Lebensgefühl B. zur Sprache bringen möchte, tatsächlich konsequent nach einer solchen Devise verfährt. Müßte das nicht zwangsläufig den Verzicht auf jede Art von Sorge für das größere Ganze einer Gemeinschaft oder auch für den Nächsten nach sich ziehen? Indem B. solchen Implikationen nicht nachgeht, die in seinen Überlegungen angelegt sind, sondern sich darauf beschränkt, den Rückzug in die existenzielle Unbetreffbarkeit als einzigen Ausweg aus den Aporien der Moderne herauszustellen, bleibt argumentativ unbefriedigend, was bei ihm als Überwindung Heideggers firmiert. Im übrigen legt sich die Vermutung nahe, daß er den Solipsismus, der in dessen Existenzdenken angelegt ist, noch radikalisiert. Daß dies nicht unproblematisch ist, liegt auf der Hand. Denn sosehr der Rückzug, den B. propagiert, bei jenen Zeitgenossen, die nicht nur jeder Art von weltanschaulicher Festlegung, sondern auch des politischen Engagements müde sind, nicht ohne Resonanz bleibt, wie einschlägige Bestsellerlisten belegen, er ist doch kaum geeignet, die Probleme im Weltmaßstab, die vor uns liegen, einer Lösung näherzubringen. H.-L. Ollig S. J.

Schorsch, Christof, *Die New Age-Bewegung.* Utopie und Mythos der Neuen Zeit. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1988. 255 S.

Der Verfasser, ein junger Dozent (Jahrgang 1959) am Fachbereich Philosophie und Sozialwissenschaften I der Freien Universität Berlin, hat sich die in den letzten Jahren auch in Deutschland zunehmend ausbreitende New Age-Bewegung zum Gegenstand seiner Dissertation gewählt. Dabei stützt er sich hauptsächlich auf das in den Schriften der bekanntesten New Age-Theoretiker veröffentlichte Selbstverständnis der Bewegung. Ihm geht es dabei sowohl um eine gründliche, den sozial- und geistesgeschichtlichen Wurzeln nachspürende Darstellung des Phänomens „New Age" als auch um eine vom philosophischen Standpunkt aus geführte kritische Auseinandersetzung mit der Weltanschauung des New Age. M. E. erfüllt die Arbeit beide Intentionen sehr überzeugend; ich halte sie für die umfassendste, präziseste und sachlichste im Augenblick vorliegende Stellungnahme zu New Age. Eine große Belesenheit verbindet sich mit Verständnis für die dahinterstehenden Anliegen, aber auch zugleich mit einer nötigen Distanz, die eine fundierte Kritik in zentralen Punkten ermöglicht.

Das 1., sehr ausführliche Kap. der Arbeit stellt die „Theorie des Neuen Zeitalters" anhand der Grundbegriffe der New Age-Bewegung dar (z. B. Neues Zeitalter, Paradigma, Ganzheit, Neues Bewußtsein, Selbstverwirklichung, Spiritualität, Netzwerk, Transformation usw.). Dabei kommen die verschiedenen gesellschaftskritischen, psychotherapeutischen, mythisch-religiösen und naturwissenschaftlichen Impulse der synkretistischen Weltanschauung des New Age gut zur Sprache. Zugleich werden auch die implizierten theoretischen Vorentscheidungen und Grundüberzeugungen aufgedeckt: Etwa was die Verhältnisbestimmung zwischen Geist und Materie angeht, die von einem heilsgeschichtlichen, den unaufhaltsamen Durchbruch des göttlich-kosmischen Geistes verheißenden Schema her entworfen ist; oder den undialektischen Ansatz beim Individuum als dem Ausgangspunkt aller gesellschaftlichen Veränderungen; und schließlich das erkenntnistheoretisch kaum reflektierte Schwanken zwischen subjektivem Idealismus, naivem Realismus und mystischem Intuitionismus. – Das 2. Kap. untersucht die Entstehungsbedingungen der New Age-Bewegung. Sie liegen nach Meinung des Verf. in einem durch die gegenwärtige Situation der globalen Überlebenskrisen provozierten Wiederaufleben der utopisch-chiliastischen Verheißungen des Judentums und Christentums vom „Reich Gottes auf Erden". Diese Traditionen, verbunden mit (inzwischen vulgarisierten) Einsichten aus Horkheimers und Adornos „Dialektik der Aufklärung" und verwässert durch esoterisch-astrologische Spekulatio-

nen vom „Wassermannzeitalter" geben New Age das Gesicht einer gegengesellschaftlichen, postindustriellen und -modernen Bewegung, die das „Neue Zeitalter" in subkulturellen Nischen bereits vorwegnehmend realisiert. – Im 3. Kap. weist der Verf. auf den Grundwiderspruch der Bewegung hin: nämlich den zwischen Utopie und Mythos. Die (von der Philosophie Blochs her gedeuteten) utopischen Impulse zur Gesellschaftsveränderung verlieren in New Age ihre emanzipatorische Kraft, weil sie dort durch mythische Vorstellungen neutralisiert werden: den Traum vom unaufhaltsamen (eben planetarisch-kosmisch vorangetriebenen) Kommen des Neuen Zeitalters, die Illusion von einem gruppenintern sich bereits erfüllenden Vollendungszustand und den Mythos von der Rückkehr zu einer archaisch-ungeschiedenen Einheit und Ganzheit – all das läßt den in der Utopie aufleuchtenden Vor-schein erfüllten Lebens zum bloßen Schein degenerieren: „Zuletzt kreist man solipsistisch nur noch um das eigene Heil" (15); eine Konsequenz, die der mit einer globalen Heilsbotschaft angetretenen Bewegung diametral widerspricht. Will New Age dieser Selbstauflösung entgehen, bedarf es nach Sch. einer radikalen „Entmythologisierung". Allerdings setzt gerade hier eine skeptische Rückfrage ein: Verliert ein entmythologisiertes New Age nicht gerade dadurch seine spezifische, von den sonstigen alternativen sozialen und politischen Bewegungen unterschiedene Identität? Natürlich stellt das Mythisch-Esoterische an New Age ein völlig irrationales, methodisch unbegründetes Konglomerat von Phantasie und Wunschdenken dar. Das verleiht ihm zwar in den Augen derer, die gewohnt sind, mit einer kommunikativ argumentierenden Vernunft an die Phänomene heranzugehen, den Charakter des Abstrusen und Skurrilen. Aber genau das macht ja, wenn es zu einer „spirituell-mystischen" Weltanschauung verklärt wird, für viele unserer politikmüden Zeitgenossen New Age so faszinierend, gerade im Unterschied zu den (als zu seelenlos, zu aktivistisch, zu „unmetaphysisch" empfundenen) politisch-emanzipatorischen Bewegungen der letzten Jahrzehnte. Die von Sch. geforderte Entmythologisierung von New Age dürfte das Ende von New Age sein, wogegen der Rez. allerdings nicht das geringste einzuwenden hätte. M. Kehl S. J.

Greshake, Gisbert, *Tod – und dann? Ende – Reinkarnation – Auferstehung.* Der Streit der Hoffnungen (Herderbücherei 1504). Freiburg/Br.: Herder 1988. 93 S.

Das vorliegende Büchlein hat zwei Teile. Im ersten (9–49) geht es um die Einstellungen zum Tod in der heutigen Gesellschaft und die christliche Alternative. Vier nichtchristliche Einstellungen zum Tod werden beschrieben: 1. Die Verdrängung des Todes dürfte am häufigsten vorkommen. 2. Die These vom sog. natürlichen Tod lautet: Der Tod ist das Ende des natürlichen Lebens, und weil er das Ende ist, geht er uns im Grunde gar nichts an. Epikur (341–371) hat diese Einstellung einmal so beschrieben: „Solange wir leben, ist der Tod nicht da, und wenn der Tod da ist, leben wir nicht mehr. Er geht also weder die Lebenden an noch die Toten; denn die einen geht er nicht an, und die anderen existieren nicht mehr." 3. Das Hegelianisch-marxistische Todesverständnis könnte etwa so bestimmt werden: Der Tod ist die Notwendigkeit des Übergangs der Individualität in die Allgemeinheit. Wenn also der einzelne als einzelner im Tod zerstört wird, so ist er doch der Gattung „Menschheit", die den Tod überdauert, eingefügt: er lebt in der Erinnerung, in seinen Kindern und Werken weiter. 4. Für den Rez. etwas überraschend wird auch die folgende vierte Haltung als nichtchristlich abgelehnt. Sie besteht darin, daß man den Tod als Durchgang sieht, weil man von der Unsterblichkeit der Seele überzeugt ist. „Es ist jene Einstellung, die von der Unvergänglichkeit des Menschen überzeugt ist und den Tod nur als Trennung von vergänglichem Leib und unsterblicher Seele betrachtet" (34). Gegenüber diesen nichtchristlichen Haltungen steht das christliche Verständnis. Von Christi Tod und Auferstehung her wird gezeigt, daß das, was im Menschen nach Sinn, Vollendung und Erfüllung drängt, auch wirklich Antwort findet. Freilich: Ein solcher Sinnentwurf kann „vom Menschen nur geglaubt, nicht argumentierend erwiesen werden, da der Mensch über den Sinn des Ganzen nicht verfügt, sondern einen solchen nur in Glaube und Hoffnung antizipierend verwirklichen kann" (48). Im zweiten Teil des Büchleins (51–92) geht es um die Alternative „Reinkarnation oder Auferstehung?" Die Gründe für die Aktualität der

Seelenwanderungslehre – etwa 25% der Menschen in den sog. christlichen Ländern Europas glauben daran – sind nach dem Vf. in dem Zusammenrücken der Religionen (und dem damit [notwendig?] verbundenen Synkretismus), aber auch in der weitverbreiteten Bindungs- und Verantwortungsunfähigkeit zu suchen. Denn wo Zeit und Geschichte nicht mehr begriffen werden als die Dimension, in der und aus der heraus Endgültiges werden muß, da wird die Abfolge der Reinkarnationen zum risikolosen Prozeß, sich in verschiedenen Anläufen und Lebensexperimenten allmählich zur wahren Reife der Existenz emporzuarbeiten. Der Streit der Hoffnungen wird auf einem vierfachen Feld ausgetragen: 1. Beim Zeit- und Geschichtsverständnis steht „der biblische Pfeil ... gegen den zyklisch sich wiederholenden Kreis" (67). 2. Hinsichtlich der Leib-Seele-Einheit verlegt das Christentum das Wesentliche des Menschen nicht in dessen Seele (dies ist die unbedingte Voraussetzung der Seelenwanderungslehre), sondern betrachtet den Menschen als Person mit Leib und Seele. 3. Gegenüber der Selbsterlösung in der Reinkarnationslehre setzt das Christentum auf das „Prinzip Gnade". 4. Schließlich betrachtet der Vf. die These, im frühen Christentum sei, wenigstens gelegentlich, eine Reinkarnationslehre vertreten worden, als blanke „Mär". R. Sebott S. J.

Beck, Heinrich, *Reinkarnation oder Auferstehung. Ein Widerspruch?* (Grenzfragen 14). Innsbruck: Resch 1988. 47 S.

„Unter ‚*Reinkarnation*' (Lehre von der ‚Wiederverkörperung' oder unschärfer – von der ‚Seelenwanderung') versteht man die Auffassung, daß der Mensch mehrere Erdenleben hat, ich also z. B. schon einmal im Mittelalter gelebt habe und vielleicht in 200 Jahren das nächstemal körperlich wiederkehren werde" (9). Welche Argumente lassen sich für die Reinkarnation anführen? B. sieht vor allem (24–27) fünf Ansätze für die Denkmöglichkeit einer Reinkarnation. Der philosophisch-ontologische Ansatz beginnt bei einer monistischen Seinsauffassung, wonach das Eine und Absolute sich in verschiedenen Erscheinungsweisen ausprägt. Die philosophisch-anthropologische Betrachtungsweise sieht die Möglichkeit, daß die unsterbliche Seele sich immer wieder aufs neue in einem Leib inkarniert. Der philosophisch-ethische Ansatz betont die Möglichkeit, in einem erneuten Leben die moralische Schuld zu sühnen. In der empirisch-parapsychologischen Betrachtung stellen sich Erkenntnisse ein (wie die sog. Rückerinnerung), die durch die Annahme eines früheren Lebens sinnvoll werden. Ein bibeltheologischer Ansatz könnte auf Stellen wie Mt. 17, 10–13 (Johannes der T. als neuer Elias) oder Mt. 16, 13 f. (Jesus als Reinkarnation von Johannes, Elias oder Jeremias) hinweisen. Es versteht sich von selber, daß ein katholischer (und im guten Sinne: konservativer) Philosoph die Reinkarnation ablehnt. Dies tut er auch tatsächlich (27–31 u. 34–40). Dann kommt aber doch ein – für den Rez. überraschender – Schluß: „Dennoch bleibt ‚*Reinkarnation*' eine reale relative Möglichkeit im Sinne einer ontologisch umfassend verstandenen *Liebe:* a) zur *Vervollkommnung* des eigenen Seins (alternativ zum ‚Fegfeuer'), und b) mehr noch zur erneuten und vertieften *Mitwirkung* bei der Vervollkommnung anderer Menschen und der Menschheit im Fortgang der Geschichte" (46). R. Sebott S. J.

Hawking, Stephen W., *Eine kurze Geschichte der Zeit.* Die Suche nach der Urkraft des Universums. Hamburg: Rowohlt 1988. 238 S.

„Bislang waren die meisten Wissenschaftler zu sehr mit der Entwicklung neuer Theorien beschäftigt, in denen sie zu beschreiben versuchten, *was* das Universum ist, um die Frage nach dem *Warum* zu stellen. Andererseits waren die Leute, deren Aufgabe es ist, nach dem *Warum* zu fragen – die Philosophen –, nicht in der Lage, mit der Entwicklung naturwissenschaftlicher Theorien Schritt zu halten ... Sie engten den Horizont ihrer Fragen immer weiter ein, bis schließlich Wittgenstein ... erklärte: ‚Alle Philosophie ist Sprachkritik ... [ihr] Zweck ist die logische Klärung von Gedanken. Was für ein Niedergang für die große philosophische Tradition von Aristoteles bis Kant!" (217) Dieses abwertende Urteil über die Philosophie der Gegenwart wird von einem Denker gefällt, den man zweifelsohne zu den großen spekulativen Begabungen

unserer Zeit rechnen darf: Stephen Hawking, Inhaber der renommierten „Lucasian Professorship" für theoretische Physik an der Universität Cambridge. Die Leistung H.s besteht vor allem darin, die grundlegendste und schwerste Aufgabe der zeitgenössischen Physik ein Stück vorangebracht zu haben: die Vereinigung der Relativitätstheorie und der Quantenmechanik in einer umfassenden Theorie der physikalischen Wirklichkeit. Beide Theorien sind mittlerweile in ihrem jeweiligen Bereich theoretisch kohärent ausgearbeitet und experimentell verläßlich abgesichert: die Relativitätstheorie erklärt den großräumigen Aufbau des Universums, indem sie ein Beziehungsgeflecht von Energie, Masse und Lichtgeschwindigkeit, von Zeit, Raum und Gravitation postuliert; die Quantenmechanik erklärt den subtilsten Aufbau des Universums, indem sie Modelle für die Erklärung der Wechselwirkungen zwischen den elementarsten Teilchen zur Verfügung stellt. Offensichtlich ist es verlockend, die Theorie von den größten Strukturen des Universums mit derjenigen zu vereinigen, die sich mit dem Kleinsten und Elementarsten befaßt. Dieser Unternehmung stellen sich aber bedeutende Hindernisse in den Weg. Es sei nur erwähnt, daß die Relativitätstheorie als sogenannte „klassische Theorie" keinen Ort hat für die in der Quantenmechanik geforderte Unschärferelation und die mit ihr einhergehende Einführung der Wahrscheinlichkeitsrechnung in die Physik. Daß die Relativitätstheorie die Ergebnisse der Quantenmechanik ausklammern konnte und dennoch verläßliche Vorhersagen lieferte, liegt daran, daß im normalen großräumigen Beobachtungsbereich die Gravitation eine derart schwache Kraft darstellt, daß quantenmechanische Effekte keine entscheidende Rolle für den Aufbau des Universums spielen können. H.s grundlegende These ist, daß im Falle einzigartig hoher Gravitation das relativistische Denken an die Grenzen seiner Erklärungskraft stößt und durch quantenmechanische Modelle ergänzt werden muß. In diesem Falle wäre dann tatsächlich eine kohärente Verbindung beider großen Theoriestränge bei der Erklärung eines physikalischen Ereignisses erreicht. Eine Vereinigung in einer umfassenden „Supertheorie" ist freilich damit noch nicht gegeben (H. hält eine Form der heterotischen Stringtheorie für einen möglichen Kandidaten einer solchen umfassenden Theorie), aber allein schon das Eindringen quantenmechanischen Denkens in Bereiche, die bisher meist rein im Rahmen der Relativitätstheorie abgehandelt wurden, eröffnet einen neuen Verständnishorizont für alternative Modelle des Universums. Um die für den Laien verständliche Darstellung eines solchen neuen Modelles geht es in H.s vielbeachtetem Buch: Bei der Beschreibung von Zuständen mit einzigartig hoher (unendlicher) Gravitation gerieten klassische relativistische Versuche in ein eigenartiges Dilemma. Einerseits wurden diese extremen Zustände – genannt „Singularitäten" – von der Theorie notwendig gefordert, andererseits versagte gerade bei ihnen die Erklärungskraft der Theorie. Es war H. selbst, der 1970 zusammen mit seinem Kollegen Penrose nachwies, daß Singularitäten nicht nur aus Sternen entstehen mußten, die einen Gravitationskollaps erlitten hatten, sondern daß sich das ganze Universum aus einer sogenannten „Urknallsingularität" entwickelt haben muß, vorausgesetzt, die Relativitätstheorie beruht nicht auf Irrtümern und das Universum hat in etwa die angenommene Masse. Nach der relativistischen Auffassung bedeutet jeder Zuwachs an Masse an einer Raum-Zeit-Stelle eine Krümmung der Raumzeit. Erreicht diese Krümmung einen kritischen Grenzwert, so ist die Anziehungskraft derart hoch, daß nicht einmal das Licht mehr entweichen kann, ein „Schwarzes Loch" ist entstanden. Das hat aber den für den Physiker unerfreulichen Effekt, daß man das „Innere des Loches" nicht direkt beobachten kann. Mehr noch: Hat die Krümmung der Raumzeit einen unendlich hohen Wert erreicht, so entsteht eine Singularität unendlicher Dichte. In diesem Zustand maximaler Gravitation und Raumzeitkrümmung bleibt nach relativistischer Auffassung die Zeit stehen, er ist „außerhalb" der Zeit. Er befindet sich überhaupt „außerhalb" jener vierdimensionalen Raumzeit, die nach der relativistischen Auffassung die Grundstruktur des Universums bildet, und damit ebenfalls außerhalb des Geltungsbereiches der erforschbaren Naturgesetze. Damit führt die Relativitätstheorie sich selbst notwendig an eine Grenze. Von *innen* heraus stößt sie auf eine Entität, die für die Theorie essentiell, aber doch grundsätzlich unerklärbar ist. Diese Unvollständigkeit ist ein für keine naturwissenschaftliche Theorie erstrebenswerter Zustand, öffnet er doch der phantasievollen Suche nach möglichen Lückenbüßern Tür

und Tor, die gleichsam das (schwarze) Theorieloch stopfen sollen. Theologen wären sehr schlecht beraten, wenn sie sich an dieser Suche beteiligten und Gott diese Hilfsfunktion zuwiesen. Der erste, der relativistischen Physik grundsätzlich unzugängliche, singuläre Zustand am Beginn des Kosmos könnte natürlich mit der Schöpfung gleichgesetzt werden. Was aber wäre, wenn jemand eine physikalische Theorie entwickelte, die ohne diese unerklärliche Anfangssingularität auskäme? Der Lückenbüßergott wäre überflüssig geworden (was er ja eigentlich schon von Anfang an war). H. entwickelt genau eine derartige Theorie, die nicht bei Singularitäten im relativistischen Sinne (besonders der Anfangssingularität) an die Grenzen ihrer Erklärungskraft stößt. Seine Grundintuition scheint geradezu trivial naheliegend (und vermutlich deshalb oft übersehen): Die Singularitätstheoreme zeigen, daß das Universum in seinem frühesten Stadium extrem klein gewesen sein muß, zu klein, um die für den großräumigen Aufbau des Universums geeignete Relativitätstheorie anzuwenden, aber klein genug, um die für die kleinräumigen Wechselwirkungen geeignete Theorie einzubringen: die Quantenmechanik. Was H. vorschwebt ist nichts weniger als eine Quantentheorie der Gravitation. In dieser Theorie entsteht kein relativistisches Grenzwertproblem, „weil in der Quantentheorie keine Singularitäten erforderlich sind" (170). „Schwarze Löcher sind gar nicht so schwarz" (129), behauptet H., wenn man nur die quantenmechanische Sichtweise einbezieht. Aufbauend auf die Arbeiten der sowjetischen Physiker J. Seldowitsch und A. Starobinski, kam H. zu dem Schluß, daß rotierende Schwarze Löcher nach der Unschärferelation der Quantenmechanik Teilchen emittieren müßten. „Strahlende Schwarze Löcher", dieses paradoxale Ergebnis von H.s Verbindung von Relativitätstheorie und Quantenmechanik stieß zunächst nicht auf bereitwillige Akzeptanz der „scientific community". Doch H. gelang es, seine Theorie immer besser zu untermauern. Ihn interessierte der „leere" Raum an der unmittelbaren Grenze des Schwarzen Loches. Dort kommt es zu Quantenfluktuationen, bei denen spontan Teilchen-Antiteilchen-Paare entstehen und wieder zerfallen. Wird nun das negative virtuelle Teilchen des Paares in das Schwarze Loch gezogen und wird es dort infolge der hohen Gravitation zu einem realen Teilchen, so braucht es nicht mehr seinen positiven Partner zu vernichten. Dieser kann aber möglicherweise aufgrund seiner positiven Energie dem Schwarzen Loch entkommen. Bei einem Beobachter von außen entsteht der Eindruck, das Loch strahle. Ins Innere des Schwarzen Loches aber – und das ist das Entscheidende – fließt negative Energie, d. h., die Masse des Schwarzen Loches nimmt ab. Wenn aber Schwarze Löcher derart „strahlen", dann sind sie keine Grenze unserer Welt mit einer unerklärlichen materieverschlingenden Singularität in ihrer Mitte, sondern sie sind aktive Bestandteile des Universums, die ihre Energie in den Kreislauf zurückgeben und sich so schließlich auflösen können. Schwarze Löcher markieren dann nicht möglicherweise den absoluten Anfangs- oder Endpunkt der erklärbaren physikalischen Wirklichkeit, sondern einen internen, im Gesamtgefüge kohärent situierten Prozeß. Von diesen Ergebnissen ermutigt, entwickelte H. – ausgehend von der Pfadintegralmethode, die Feynman zur Formulierung der Quantenmechanik entwickelt hatte – eine alternative Theorie der Gravitation, die auf einem neuen mathematischen Modell aufbaut, das mit imaginären Zahlen arbeitet. Die kosmologischen Konsequenzen dieses Modelles sind äußerst interessant. Während die klassische Gravitationstheorie vor der exklusiven Alternative stand, daß das Universum entweder mit einer Urknallsingularität begonnen habe oder aber seit unendlicher Zeit existiere, bietet sich für die Quantentheorie der Gravitation eine dritte Möglichkeit an: Die Raumzeit ist endlich, hat aber weder einen Anfang noch ein Ende. Dies ist offensichtlich nur dann denkbar, wenn sich die Zeitrichtung nicht von den Richtungen im Raum unterscheidet, aber gerade dies macht H.s Modell möglich. Unser gegenwärtiges Universum ist nach H. durchaus aus einer urknallartigen Expansionsphase entstanden, nur ist dieser Urknall nicht mit einer außerhalb der Erklärungskraft der Physik liegenden Ursingularität gleichzusetzen. Sein Theorievorschlag hat jene Geschlossenheit, die man bei der klassischen Relativitätstheorie vermißte: nirgendwo kommt die Physik von *innen* her an eine Grenze des Erklärbaren. Das Universum der Physik hat keine Grenzen, es hat auch keinen Anfang und kein Ende. „Es ist völlig in sich abgeschlossen und keinen äußeren Einflüssen unterworfen" (173). Wer sich einen Lückenbüßergott konstruiert hatte, um

die relativistisch unerklärliche Ursingularität zu erklären, tut sich nun schwer mit H.s Universum. Wer hingegen bei einem rational weiterentwickelten Gottesbegriff ansetzt, wie er seit Jahrhunderten dem Reflexionsstand führender Theologen und Philosophen entspricht, der wird H. nur zustimmen können, wenn er abschließend feststellt: „Die übliche Methode, nach der die Wissenschaft sich ein mathematisches Modell konstruiert, kann die Frage, warum es ein Universum geben muß, welches das Modell beschreibt, nicht beantworten" (217). Diese Frage wurde traditionell an die Philosophen delegiert. Der Physiker kann nur die bloße Faktizität des Universums feststellen. Warum sich aber das Universum „der Ungemach der Existenz" (217) unterziehen muß, kann H. daher nicht erklären. Er fragt sich, ob es vielleicht eine Art ontologischen Beweis für die Existenz des Universums geben könne, der die Existenz aus dem Begriffe herleite. Aber damit verläßt er das Gebiet der Physik und beginnt zu philosophieren. Was aber den Zustand der philosophischen Kosmologie angeht, so hat die anfangs zitierte Kritik H.s durchaus ihre Berechtigung: die Disziplin hat sich – außer vielleicht bei den Neuscholastikern – vom Schock der kantischen Antinomienlehre nie ganz erholen können. Die meisten Philosophen enthalten sich heute bewußt und reflektiert metaphysisch-kosmologischer Thesen und überlassen den Bereich lieber der Physik. Dennoch verdienen traditionelle und neuere Ansätze (z. B. Swinburne) ein wohlwollendes Interesse und vertieftes Studium, ging es doch auch aus H.s eigenen abschließenden Bemerkungen hervor, daß die Physik allein diese Fragen nicht angehen kann. Wenn H. allerdings diese Sachlage bewußt war, so fragt man sich, warum er immer wieder Anspielungen auf die Bedrohlichkeit seiner Theorie für kirchliche Lehren macht? Vielleicht ist es verkaufsförderlich, wenn man sich und sein Buch mit einem „Hauch von Galileischem Aufklärergeist" umgibt. Der Wahrheitsfindung dient es heute allerdings nicht. Auch H. gibt zu, daß die Tatsache der Existenz eines grenzenlosen und dennoch endlichen Universums ihm – bisher jedenfalls – unerklärlich ist, daß durch eine mögliche Beantwortung des *Was* die Frage nach dem *Warum* noch immer offenbleibt. Die Klärung interner physikalischer Kausalitäten ist nicht leichtfertig gleichzusetzen mit dem Begreifen der Ursache des Universums in seiner Gesamtheit.

G. Brüntrup S. J.

Erbrich, Paul, *Zufall.* Eine naturwissenschaftlich-philosophische Untersuchung (Münchener philosophische Studien NF 2). Stuttgart: Kohlhammer 1988. 256 S.

Der Zufall spielt in jedem menschlichen Leben eine große Rolle, aber auch in den sogenannten exakten Wissenschaften wie in der Quantenmechanik redet man vom „absoluten Zufall", und der Evolutionsfaktor Mutation wird geradezu definiert als zufällige Erbgutänderung. Ausgehend von der Verwendung in der Umgangs- und in der Fachsprache der Naturwissenschaften, legt der Verf. diese schon längst fällige Untersuchung zum Problemfeld Zufall vor. Diese Arbeit ist die Habilitationsschrift des Verf. an der Hochschule für Philosophie in München. In vier großen Kapiteln wird über die typischen Themenkreise des Zufalls in Naturwissenschaften und Naturphilosophie gehandelt. Im Kap. I geht es um „Zufall als Kontingenz" (18–90). Hier wird die Heisenbergsche Unschärferelation dargestellt und diskutiert, daß es grundsätzlich nicht möglich ist, die Reaktion eines Teilchens als Welle oder als Korpuskel vorauszusagen. Es ist erstaunlich, wie gut der Verf., der Biologe ist, die einschlägige Literatur verarbeitet hat. Auf der Basis der Quantenmechanik schließen sich die naturphilosophischen Reflexionen über Substanz und System und über den Substanzbegriff im Anorganischen und Organischen an. Im Kap. II „Zufall als Koinzidenz" (91–101) wird der Zufall als Zusammenwirken zweier oder mehrerer unabhängiger Ursachen zu einem Effekt untersucht und eine naturphilosophische Deutung gegeben. Ist Zufall nur mangelndes Wissen (= subjektiver Zufall) oder mangelnde Ursache (= objektiver Zufall), wie Henning und Kutscha (1984) und viele andere es heute sehen? Der Verf. zeigt auf, daß trotz „wirklicher oder scheinbarer Undeterminiertheit ... Gesamtheiten zufälliger Ereignisse Regelmäßigkeiten" (101) haben. Diese kann man mit den Regeln der Statistik erfassen. In diesem Sinn hat Zufall etwas mit Wahrscheinlichkeit und Regelmäßigkeit des Auftretens (z. B. von Mutationen) zu tun. Daraus ergibt sich das Problem, wie

man in den Naturwissenschaften mit Regellosigkeit, Entropie und Unordnung umgeht. Darauf wird im Kap. III „Zufall und Regellosigkeit" (102–161) eingegangen. Mit der Thermodynamik und der Entropie ist inhaltlich der Begriff der Zeit und damit der nicht reversiblen Prozeßhaftigkeit verbunden, da Entropie, sowohl als Informationsverlust als auch als Zunahme von Unordnung verstanden, ein Prozeß der einsinnig ablaufenden Zeit ist. In diesem Zusammenhang wird das schwierige Problem von Zielstrebigkeit und Zufall diskutiert. Besonders heiß umstritten ist Zufall im Bereich der Evolutionsfaktoren. Sowohl bei der Mutation (zufällige, d.h. nach statistischer Wahrscheinlichkeit auftretende Veränderungen des Erbgutes in der DNA) als auch durch oft zufällige Selektionswirkungen geht der Prozeß der Evolution voran. Überzeugend wird mathematisch nachgewiesen, daß es äußerst unwahrscheinlich ist, daß auch nur einfachste Evolutionsschritte durch zufällige Mutationen (Zufall als Koinzidenz) hervorgebracht werden können. Der Verf. unterscheidet in intelligenter Weise zwischen notwendigen und hinreichenden oder adäquaten Evolutionsfaktoren. Mutation und Selektion gehören sicher zu den notwendigen Evolutionsfaktoren; daß sie dagegen hinreichend sind, um das Evolutionsgeschehen als ganzes zu erklären, ist jedoch eher unwahrscheinlich, ja vielleicht sogar unmöglich. Sehr wertvoll sind auch die Schlußfolgerungen, die aus diesen profunden Untersuchungen gezogen werden. Für jeden Naturwissenschaftler und Naturphilosophen, der etwas Sinnvolles zum Problem des Zufalls sagen will, ist die Kenntnis der ausgezeichneten und klaren Anhänge zur Kausalität (Wirkursächlichkeit) und zur Teleologie (Finalursächlichkeit) unerläßlich. Viele Mißverständnisse zwischen Naturwissenschaftlern einerseits und Philosophen andererseits könnten bei Beachtung dieser Darlegungen vermieden werden. An diesem Buch wird man in der zukünftigen Diskussion um den Zufall nicht vorbeigehen können.

R. Koltermann S. J.

Kummer, Christian, *Evolution als Höherentwicklung des Bewußtseins.* Über die intentionalen Voraussetzungen der materiellen Selbstorganisation (Symposium 80). Freiburg–München: Alber 1987. 325 S.

Dieses Buch ist die überarbeitete Fassung einer Dissertation, die unter dem Titel „Höherentwicklung und Bewußtsein. Zu einer idealistischen Interpretation der biologischen Gestaltentstehung" „1983 an der Hochschule für Philosophie angenommen wurde" (5). Der Verf. ist dort Dozent für Naturphilosophie. Er hat für sich die idealistische Morphologie entdeckt: „Lebewesen sind nicht nur reagierende Systeme, sondern um ihrer selbst willen existierende Gestalten" (5). Der Eindruck der „ungebrochenen Mechanismus-Gläubigkeit in der jungen Generation" hat den Verf. in seinem Anliegen bestätigt, die Grundlagen des Evolutionsgeschehens neu und tiefer zu überdenken. Es gilt aufzuzeigen, „daß Lebewesen gegenüber allen unbelebten Systemen etwas prinzipiell Neues sind" (6). Das nicht allein mit den Gesetzen der Physik und Chemie erklärbare Neue wird durch zwei Eigenschaften vom Verf. bestimmt: „Sie (sind) Individuen" ..., d.h., sie haben „eine gegen eine Umwelt abgegrenzte Subjektivität" und sind zweitens „mit der Fähigkeit zum Erleben" begabt und besitzen damit die „irreduzible Qualität des Psychischen" (6). Dieses Bewußtsein ist „eine unmittelbare und unableitbare Eigenschaft des Lebendigen" (7), das allerdings nach dem Verf. „immer einem materiellen Substrat entwächst" (7). Das bringt eine eigenartige Dialektik des Lebendigen mit sich zwischen „Evolution und Bewußtsein." In der Doppelung läßt sich nach dem Verf. „auch das Besondere des menschlichen Geistes richtig einordnen" (7). Er ist „aus demselben Stoff gewachsen wie der übrige Lebensbaum und doch ... einmalig und unableitbar in seiner Eigenart und Wirkung." – Das Buch ist konsequent in 4 Kapitel gegliedert: 1. Der Begriff der Höherentwicklung (23–94); 2. Höherentwicklung in der Phylogenese (95–162); 3. Höherentwicklung und Selbstorganisation (163–221); 4. Höherentwicklung und Bewußtsein (222–274). Der Begriff der Höherentwicklung ist seit Darwin in der Biologie sehr umstritten; deshalb setzt sich der Verf. in dem 1. Kap. mit den unterschiedlichen Entwürfen zu diesem Konzept ausführlich auseinander. Es wird weit ausgeholt in der Philosophiegeschichte bis Aristoteles und Plato und ihren unterschiedlichen Akzenten in dem, was das Wesen von Pflanzen und

Tieren und ihren verschiedenen Spezies ist. Dem wird der biologische Typusbegriff entgegengestellt, angefangen von Goethes Typus-Idee über die taxonomischen Typologen und die Typologie homonomer Strukturen. In dieser Entwicklung des Konzepts Typus in der Biologie ist eine zunehmende metaphysische Entleerung festzustellen. Deshalb entwirft der Verf. im dritten Schritt ein Gegenbild in der „Metaphysik der Gestaltbildung" (60–93). Dabei geht es in Anlehnung an K. Rahners Philosophie des Werdens (1961) um die „Gestaltbildung als Selbsttranszendenz" (66), wobei zwischen Gestalt-Ideal und Typus unterschieden werden müsse. Das Bewußtsein wird vom Verf. als Träger der Gestaltidee definiert. Spätestens hier kommt Teilhard de Chardin zum Zug, bei dem Bewußtsein eine universale Eigenschaft ist und nicht wie sonst üblich auf höhere Säuger und als reflexes Bewußtsein auf die Menschen beschränkt ist. Im englischen Sprachraum unterscheidet man hier zwischen „awareness" bei Tieren [vgl. etwa D. R. Griffin, The question of animal awareness. (Evolutionary continuity of mental experience). ²1981] und „consciousness" beim Menschen. Der Ausgangspunkt der Überlegungen bei Teilhard de Chardin ist der Mensch (vgl. Der Mensch im Kosmos. 1959). Nach dem französischen Paläontologen und Philosophen zeigt sich am deutlichsten beim Menschen, was das Bewußtsein bewirkt: es verinnerlicht die Form und hat zentrierende Eigenschaften. Dieser so entfaltete Begriff der Höherentwicklung wird in den übrigen Kapiteln auf die erwähnten Problemfelder angewandt und durchdiskutiert. Im 2. Kap. Höherentwicklung und Phylogenese wird das exemplarisch an der Wirbeltierevolution durchgeführt. Darin wird der Unterschied deutlich zwischen der Richtung der realhistorischen Anagenese und der Richtung der Orthogenese. Andere Anagenesekonzepte (Dayhoff, Remane, Rensch, Takhtajan) werden diskutiert. Im 3. Kap. Höherentwicklung und Selbstorganisation wird der aus der Phylogenese abgeleitete Begriff der „Höherentwicklung ... in Richtung auf zunehmendes Bewußtsein" (163) mit dem Begriff der Selbstorganisation konfrontiert. Bewußtsein wird definiert als „Vergegenwärtigung der transzendentalen Gestaltidee" (163). Dies wird entweder systemtheoretisch (z. B. Riedl, 1975) als Integration zunehmender komplexer Materiesysteme oder informationstheoretisch als genetischer Informationsgewinn gesehen. Der Verf. zeigt kritisch die Trugschlüssigkeit der Selbstorganisationstheorie auf. Schon das Präfix „Selbst" kann eigentlich für die Materie nur in Anspruch genommen werden, „insofern sie Trägerin einer von einem tatsächlichen Subjekt stammenden gestaltenden Idee ist" (163). So profund wie in diesem Teil ist philosophisch bisher noch nicht Kritik an dem Eigenschen (und in seinem Gefolge vieler Naturwissenschaftler) Selbstorganisationsbegriff geübt worden. Im Sinne seines Entwurfs faßt der Verf. zusammen: „Es ist nicht so, daß das Greifbarste und Begreifbarste am Beginn der Entwicklung steht, die ‚Materie' damit der feste Boden ist, von dem der ‚Geist' sich erklären läßt. Vielmehr verschwimmt dieser Boden um so mehr unter den Füßen, je weiter man reduktiv zurückschreitet, so daß auf der Stufe der Elementarteilchen am unklarsten ist, was Materie eigentlich ist. Erst umgekehrt wird die Form auch materiell, je weiter man auf den Geist zuschreitet, so daß im Menschen am deutlichsten zutage tritt, nicht nur was Bewußtsein, sondern auch, was Materie ist" (221). – Im letzten Kap. Höherentwicklung und Bewußtsein wird nach der Zurückweisung der ungenügenden Selbstorganisationstheorie positiv erklärt, wie die Anagenese und Orthogenese mit dem Bewußtsein zusammenzubringen sind. Dabei wird zunächst die präformistische Konzeption von Charon („Der Geist der Materie", 1975, im französischen Originaltitel „L'Esprit, cet inconnu", 1977) zurückgewiesen und die epigenetische Konzeption von Teilhard de Chardin als richtige Lösung dargestellt. Das wird weiter entfaltet in der Selbstorganisation des Bewußtseins und in Teilhards Energiebegriff, dem Zusammenspiel von radialer und tangentialer Energie im Bereich der Phylogenese. Die überzentrierenden Eigenschaften des Bewußtseins werden in Übernahme Eigenscher Terminologie als Hyperzyklus bezeichnet. Was ist das Ergebnis dieser tiefschürfenden Überlegungen? Zunächst hat der Verf. an der gängigen Evolutionstheorie (neodarwinistische, synthetische) Schwachstellen aufgezeigt. Positiv hat er dargelegt, daß für die phylogenetische Höherentwicklung der Lebewesen das Bewußtsein als Größe in die Erklärung miteingehen muß, wobei Bewußtsein „als Wissen um die eigene Form und Verinnerlichung der eigenen Form konzipiert wurde" (272). Diese beiden Eigenschaf-

ten erweisen sich „mit zunehmender Seinshöhe (als) immer ‚geistiger', d. h. materiell immer weniger faßbar" (272). Über das Konzept von Teilhard de Chardin hinaus wurde der „Komplexitäts-Bewußtseins-Zusammenhang in Form eines hyperzyklischen Modells anschaulich gemacht" (273). Die auf Darwins Theorie „beruhende Kausalerklärung der Evolution" (274) wird aber vom Verf. nicht abgelehnt, sondern lediglich um die „Dimension des Bewußtseins" erweitert (274). – Mit diesem interessanten Buch werden die Naturwissenschaftler sich noch lange beschäftigen und darüber nachzudenken haben. Allerdings wird es für diejenigen, die mit Teilhards Terminologie nicht vertraut sind – und das sind sicher die meisten Naturwissenschaftler – nicht leicht sein, den positiven Entwurf zu entdecken. Vielleicht ist die andere Deutung von Schöpfung und Evolution, die mit dem Begriffspaar Kontingenz und creatio continua arbeitet, doch leichter für Evolutionstheoretiker naturwissenschaftlicher Provenienz verständlich. Zum Schluß einige Hinweise für sachliche Unrichtigkeiten: Auf S. 30 muß es natürlich 1809–1811 heißen, in welchen Jahren Oken sein dreibändiges „Lehrbuch der Naturphilosophie" schrieb. S. 32, 33, 34 muß es fünfmal van der Hammen heißen (statt von). Auf S. 97 steht fälschlicherweise Typostase statt Typolyse. S. 98: der weniger gebräuchliche Name Articulatae für die Klasse der Schachtelhalme (Equisetinae) sollte wegen der Verwechslungsgefahr mit den Articulata = Gliedertieren vermieden werden. S. 209 wird von Joachim Illies gesagt, er gehöre zu den *heutigen* Kritikern einer allzu großen Selektionsgläubigkeit. Illies ist schon im Sommer 1982 in Frankfurt gestorben. S. 27 ist dem Verf. eine zwar nicht selten gebrauchte, aber dennoch logisch unrichtige Formulierung unterlaufen: „in keinster Weise"; kein ist nicht zu steigern. Diese und weitere kleine Fehler könnten bei einer Neuauflage korrigiert werden.

R. Koltermann S. J.

Eibl-Eibesfeldt, Irenäus, *Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung.* Ethologie. München: Piper ⁷1987. 929 S.

Fragt man heute nach dem Standardwerk der Verhaltensforschung, wird einem ohne Zweifel dieses Buch genannt, das inzwischen ins Englische, Französische, Spanische, Italienische und Japanische übersetzt worden ist. Seit der ersten Auflage bis zur jetzigen siebten sind inzwischen 20 Jahre vergangen. Der Grundaufbau des Grundrisses ist seit der 1. Auflage derselbe geblieben, der Inhalt aber ist in vielen Punkten erweitert worden. Von 528 Seiten im Jahre 1967 sind es jetzt 929 geworden. Die Abbildungen haben sich von 276 auf 442, die Farbtafeln von sechs auf zwölf erhöht, das Autorenregister ist von sieben auf 16 Seiten, das Sachregister von 23 auf 38 Seiten und das Literaturverzeichnis ist von 47 auf 89 Seiten angewachsen mit durchschnittlich 25 Nennungen, d. h. mehr als 2000 insgesamt. Als Verbesserung findet sich in der vorliegenden Auflage am Ende eines jeden Kapitels eine Zusammenfassung. Wenn auch alle Kapitel entsprechend den neuen Veröffentlichungen angewachsen sind, so fällt auf, daß die Kap. 5 „Das Verhalten als Antwort" (von 28 auf 63), Kap. 15 „Ökologie und Verhalten" (von 88 auf 173) aufgrund des Einfügens der Soziobiologie und Kap. 18 „Zur Ethologie des Menschen" (von 58 auf 114 Seiten) proportional mehr zugenommen haben als die übrigen Kapitel. Das überrascht nicht, denn der Verf. ist seit 1970 Leiter der Arbeitsgruppe für Humanethologie am Max-Planck-Institut für Verhaltensforschung in Seewiesen, die seit 1975 zu einer selbständigen Forschungsstelle erhoben wurde. 1984 wurde ein eigenes Lehrbuch für Humanethologie vom Verf. herausgegeben (Die Biologie menschlichen Verhaltens), das als Ergänzung zu diesem Grundriß zu lesen ist. Als Schüler von K. Lorenz folgt der Verf. dem ethologischen Ansatz seines Lehrers: man will die spezifischen Anpassungsleistungen des individuellen Tieres, verglichen mit den anderen Mitgliedern einer Population, oder sogar einer Art einerseits und der Umwelt andererseits, feststellen, und zwar sowohl in der Anatomie als auch im Verhalten. Schon Lorenz hatte angepaßtes Verhalten als Produkt der Evolution gesehen, also von Mutation und Selektion hervorgebracht. Auch darin folgt der Verf. seinem Meister, daß phylogenetisch vorprogrammierte, artspezifisch angepaßte Verhaltensmuster aufgedeckt werden sollen. Da die Gliederung des Werkes im wesentlichen nicht von den früheren Auflagen abweicht, soll hier auch im Detail nicht mehr darauf

eingegangen werden. Vielmehr soll noch auf eine grundlegende Schwierigkeit hingewiesen werden. Für den vergleichenden Ethologen sind Analogien im Verhalten eines seiner wichtigsten Handwerkszeuge. Man kann äußere Ähnlichkeiten im Verhalten beobachten z. B. zwischen zwei Tierarten. Doch wie sind diese Ähnlichkeiten genauer zu bestimmen? Sind sie homolog (d. h. auf Abstammung beruhend), sind sie konvergent (auf Parallelentwicklung reduzierbar) oder sind sie analog in dem Sinne, daß nur eine äußere Ähnlichkeit vorhanden ist, die sich aber nicht evolutiv erklären läßt? Müßte E.-E. nicht ehrlicherweise an vielen Stellen sagen, die Ähnlichkeit in einem bestimmten Verhaltensmuster zwischen zwei oder mehreren Arten ist frappierend, aber es ist eine offene Frage, ob sie homolog ist? Trotzdem bleibt natürlich bestehen, daß wohl kein Ethologielehrbuch (weder die „Vergleichende Verhaltensforschung" von Lorenz 1978 noch „Animal Behavior" von Hinde 1966, noch die „Verhaltensbiologie" von Tembrock 1983) eine solche Stoffülle und einen so gut gegliederten Gedankenreichtum bieten wie der „Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung" des Verf.s. Erstaunlich ist, wie ein einzelner (oder ist es die ganze Forschungsgruppe in Seewiesen?) den Überblick über die Literaturflut von Forschungsarbeiten der Ethologie behalten kann. Dieses gut eingeführte Lehrbuch benötigt natürlich keine Empfehlung mehr, da es längst zum Klassiker geworden ist. R. Koltermann S. J.

4. Praktische Philosophie

Grom, Bernhard / Brieskorn, Norbert / Haeffner, Gerd, *Auf der Suche nach dem „guten Leben"*. Frankfurt–Berlin: Ullstein 1987. 282 S.

Der Wunsch, ein sinnvolles und „gutes Leben" zu führen, sollte viele ermuntern, dieses preiswerte Sachbuch zu kaufen, das praktische Anregungen und nützliche Orientierungshilfen bietet. Wer sich dazu entschließt, wird nicht enttäuscht, obwohl der erste, umfangreiche Teil hohe Ansprüche an den Leser stellt. In diesem Kapitel informiert *Grom*, der den größten Teil des Buches geschrieben hat, über Umfragemethoden, Erklärungsansätze und Ergebnisse der sozial- und persönlichkeitspsychologischen Forschung, die seit etwa dreißig Jahren Positiverfahrungen systematisch untersucht und sich mit „Lebensqualität" und „Glück" beschäftigt. Diese sachkundig geschriebene Übersicht bietet eine Fülle von Material und eine ausgewogene Bewertung der heute einflußreichen psychologischen Menschenbilder und der einschlägigen Beobachtungen, wann sich Menschen als glücklich bezeichnen. Um seine Aussagen zu untermauern, verwendet G. Statistiken und bedient sich englischer Fachausdrücke, mit denen sich der Leser vertraut machen muß. Um diese notwendige Arbeit zu erleichtern, regt G. durch Orientierungsfragen und kleine Tests dazu an, die eigene Lebensführung zu überprüfen und neue Wege zu suchen. Dabei sollte man die „Situationsfaktoren" – Einkommen, Wohnung, Bildung, Arbeit/Beruf, Ehe/Familie – beachten und berücksichtigen, daß Lebenszufriedenheit auch von der Selbstwertschätzung und der Bereitschaft abhängen, sich anderen Menschen, Dingen und Wirkmöglichkeiten liebend, genießend und gestaltend zuzuwenden. Darüber hinaus sollte man die Fähigkeit entwickeln, über Verlust zu trauern und vom objektiven Wert und Sinn des Lebens überzeugt zu sein. – Lebenszufriedenheit und Sinnerfüllung hängen auch mit Politik und Weltanschauung zusammen, mit denen sich die beiden folgenden Kapitel befassen. Aus der Sicht der Politischen Theorie erörtert *Brieskorn*, wie die Gesellschaft mit dem Glücksverlangen des Individuums umgeht, erläutert Methoden, mit denen sich dieses Verlangen steuern läßt, und macht auf Gefahren aufmerksam, die die Freiheit im Wohlfahrtsstaat bedrohen. *Haeffner* versucht als Philosoph, Glück und Sinn auseinander- und zusammenzuhalten, indem er auf die Unverfügbarkeit von Sinn verweist und auf die Spannung aufmerksam macht, die zwischen der Bedürfnisbefriedigung und dem Einsatz für Ziele besteht, die das Gewissen als unbedingt gesollt und wertvoll erkennt. „Der Mensch erschließt sich dem Sinn des Lebens in dem Maße, wie er der leisen und wehrlosen Stimme seines Gewissens immer konsequenter und ehrlicher Gehör

schenkt." (219) – Positiverfahrungen sind für *Grom* eine Anfrage an Theologie und Religion. Deshalb greift er im letzten Kap. die im psychologischen Teil beschriebenen Glückserfahrungen auf und zeigt, wo diese Bemühungen über die Zuständigkeit der Psychologie hinausführen und religiöse Fragen werden. Darauf versucht G. vom christlichen Standpunkt zu antworten, indem er deutlich macht, wie das Suchen nach Selbstwertschätzung den Menschen als „Selbstwert von Gottes Gnaden" sehen läßt, wie das Bemühen um Liebesfähigkeit durch Jesu Brüderlichkeit/Schwesterlichkeit eine letzte Motivation erhält und wie die Bibel eine Spiritualität des „Genießens in Danksagung" (1 Tim 4, 4) begründet, aber auch die Trauerarbeit begleitet. Da das urmenschliche Thema „Glück und Sinn" fächerverbindend behandelt wird, geben die Autoren dieses gelungenen Taschenbuchs eine überzeugende Antwort auf zentrale Lebensfragen und ermutigen den Leser, sich um ein glückliches und sinnvolles Leben zu bemühen. Dafür lohnt es sich, den niedrigen Preis, den das Buch kostet, zu bezahlen.

J. Oswald S. J.

Schreiber, Hans-Peter. *Die Erprobung des Humanen* (Ethische Probleme der Fortpflanzungs- und Gentechnologie). Bern, Stuttgart: Haupt 1987. 139 S.

Die Flut der Publikationen zu diesem Themenbereich ist schon fast nicht mehr zu überschauen. Um so dankbarer ist man, wenn einem hier auf hoher philosophischer Reflexionsstufe, die auch das zugrundeliegende Menschenbild umfaßt, ethische Prinzipien der Bewertung geboten werden nebst einem Aufweis von Problemen, die jetzt noch gar nicht denkerisch gelöst sind oder die sich aus bisher für den Menschen noch nicht durchführbaren Experimenten (Klonen) ergeben. Zur Einführung wird die „Struktur der neuzeitlichen Wissenschaft" (15–39) analysiert. Während man in der vorneuzeitlichen Wissenschaftsauffassung noch zwischen Grundlagenforschung und Anwendung unterscheiden konnte und man von der Wertneutralität der ersteren überzeugt war, verschränkt sich in der neuzeitlichen Wissenschaftsauffassung institutionelle Grundlagenforschung oder „reine" Forschung immer mehr mit der Technik. Das war schon deutlich geworden bei der Kernspaltung und der Anwendung der Atombombe, wird aber in den hier behandelten Problemen von Reproduktionsbiologie und Gentechnik unübersehbar. Bei den Ehepaaren, die eine Amniozentese ihres zu erwartenden Kindes vornehmen lassen, liegt zwar prinzipiell noch ein Unterschied zwischen dem Ergebnis dieser genetischen Untersuchung und einer eventuellen Abtreibung bei genetischen Defekten vor, aber meistens führt es eben doch zum Abbruch der Schwangerschaft. Die „Ethikrelevanz der Wissenschafts- und Technikentwicklung" wird dann im ausführlichen Hauptteil (14–123) am Beispiel der „Reproduktionsmedizin und der Gentechnologie" aufgezeigt. Hier sei gleich angemerkt, daß es zumindest diskutabel ist, ob man die Technik bei der Reproduktion als Medizin oder nicht viel mehr als Biologie bezeichnen sollte, da es fraglich ist, ob Kinderlosigkeit eine Krankheit ist. Ebenso sollte man nicht von Gentechnologie, sondern von Gentechnik sprechen, da im Wort Technologie im Deutschen eine falsche Übersetzung des englischen „technology" vorliegt. Aber dieser Mißbrauch wird wohl kaum noch aus der deutschen Sprache auszumerzen sein. Nach einer kurzen Darstellung der Technik der In-vitro-Fertilisation werden Überlegungen „zur moralischen Qualifizierung früher Entwicklungsstadien menschlicher Embryonen" angestellt. Dabei setzt sich der Verf. auch mit biologischen Auffassungen vom Menschen auseinander. Ist die menschliche Zygote, wie der Nobelpreisträger und Genetiker Joshua Lederberg definiert, lediglich ein Komplex „einer 180 Zentimeter langen bestimmten molekularen Folge von Kohlenstoff-, Wasserstoff-, Sauerstoff-, Stickstoff- und Phosphoratomen" (46), oder muß man nicht mit Reinhard Löw die befruchtete Eizelle als „teleologisch verfaßten Keim eines Menschen" (46) ansehen? Nach Löw sollte die Zygote rechtlich geschützt werden, weil ihr vom Zeitpunkt der Befruchtung an die Menschenwürde zukomme. Nun ist aber juristisch vom Menschen erst vom Zeitpunkt der Einnistung an die Rede (Beginn der Nidation am 6. Tag, Abschluß etwa am 14. Tag nach der Befruchtung). Deshalb sind die Pille danach, Intrauterinpessare und ähnliche Mittel, die die Einnistung des befruchteten Eies (= Embryos) verhindern, legal keine Abtreibungsmittel. Schon Anfang der 70er Jahre gab es

darüber eine längere Diskussion von W. Ruff: Ist die befruchtete Eizelle von Anfang an Mensch, oder entsteht das Individuum erst „durch einen differenzierten Umwandlungsprozeß"? (47) In der philosophisch-theologischen Argumentation besteht Konsens darüber, daß zur Qualifizierung des spezifisch Menschlichen der Hinweis auf das Biologische nicht ausreicht, sondern daß dazu ein „Mehr" kommen muß, die Geistseele, anima intellectualis. In der Tradition blieb der Zeitpunkt der Beseelung strittig. Nach Thomas von Aquin muß man zwischen anima vegetativa, sensitiva und intellectualis beim Menschen unterscheiden. Daraus folgt die Möglichkeit einer sukzessiven Beseelung. Albertus Magnus lehnt die Dreiteilung ab: „Quae omnia sunt absurda" (49). Es ist letztlich die Frage nach einem dualistischen oder nach einem integrativen philosophischen Ansatz der menschlichen Natur. Heute setzt sich in der Nachfolge von Albertus Magnus die Simultantheorie immer mehr durch, der zufolge die Beseelung mit dem Beginn des biologischen Lebens des Menschen zusammenfällt. Diese Auffassung steht auch in Übereinstimmung mit den Forschungsergebnissen von A. Portmann, nachdem „die menschliche Ontogenese nicht ein Prozeß ist, dessen frühe Phasen zunächst animalisch und erst von einer bestimmten Entwicklungsstufe an als menschliche zu qualifizieren wären, sondern daß das Werden des Menschen von allem Anfang an spezifisch menschlich ist" (53). In dieselbe Richtung weisen die Überlegungen von Viktor von Weizsäcker, der in seinem Buch „Der Gestaltkreis" (1940) aufgezeigt hat, daß personale Existenz nur von der Ganzheit des Organismus zu verstehen ist. Folgt man dieser Argumentationsweise, so ergibt sich daraus die Konsequenz, daß Experimente mit befruchteten Eizellen („verbrauchende" Versuche) ethisch nicht zu rechtfertigen sind. Ein davon verschiedenes Problem wäre, wenn man aufgrund molekularbiologischer Analysen Gendefekte an den jungen Embryonen feststellten würde. Wären dann therapeutische Eingriffe erlaubt? Hier müßte die Krankheit genau definiert werden und dazu eine Abwägung des Eingriffs in seiner Gefährlichkeit und der Sicherheit des zu erwartenden Erfolgs vorgenommen werden. Auch die Gentechnik stellt eine Herausforderung an den Ethiker dar. Die damit verbundenen sittlichen Probleme werden auf den SS. 66–123 diskutiert. Drei Anwendungsfelder gibt es: 1. die Herstellung therapeutisch wichtiger Proteine; 2. die Gewinnung neuer Impfstoffe gegen Viren etc.; 3. neue Methoden z. B. zur Pränataldiagnostik von Erbkrankheiten oder überhaupt zur genetischen Beratung. Der Verf. stellt hier tiefgreifende Überlegungen zum Menschenbild an und untersucht die „neomechanistischen Tendenzen in der modernen Biologie und Biomedizin" (73) auf ihre Schlüssigkeit hin. Nach R. Löw wird dadurch das Subjekt „aus dem Erkenntniszusammenhang lebenswissenschaftlicher Theorien" (78) ausgeblendet, worauf schon von Weizsäcker in seinem weiter oben genannten Buch aufmerksam gemacht hatte. Krankheit ist nicht nur das Nicht-Funktionieren eines Organs oder eines Stoffwechselprozesses. Das Subjekt selbst wird in seiner Befindlichkeit davon affiziert. Darum ist auch eine Therapie eines kranken Menschen nicht nur auf eine chemisch-mechanische Behandlung durch den Arzt zu beschränken. Der Mensch als Person (sowohl der Mediziner als auch der Patient) nimmt an diesem Prozeß teil durch seine freiheitliche Einstellung und personale Zuwendung. Es geht also um ein psychosomatisches Gesamtkonzept der Medizin und ihrer Therapie. Die Geschichte der pränatalen Diagnostik von Erbkrankheiten ist noch sehr jung. „1968 gelang zum ersten Mal die Darstellung eines krankhaft veränderten kindlichen Karyotyps" (89) durch Amniozentese. Es werden ca. 4–5% aller Neugeborenen mit einem genetischen Defekt geboren, und es ist damit zu rechnen, daß eine zunehmende Belastung mit mutagenen Substanzen (Strahlen, Chemikalien) zu mehr Neumutationen führt. Eine weitere Frage in diesem Zusammenhang ist die Erstellung eines individuellen Genpasses durch Genomanalyse. Obwohl man heute erst 5000 Gene von der Gesamtzahl von 50 000 oder 100 000 Genen des Menschen identifiziert hat und die Analyse des etwa 2,5 m langen Erbfadens noch einige Zeit brauchen wird, so sollte man die damit verbundenen ethischen Fragen jetzt schon bedenken. Kurz zusammengefaßt gelten dabei folgende ethische Regeln: Eine Genomanalyse darf nur mit der Zustimmung des zu untersuchenden Menschen geschehen; die Ergebnisse dürfen nicht dem Arbeitgeber noch der Krankenversicherung mitgeteilt werden. – Bei einer Gentherapie muß grundsätzlich zwischen einer solchen an somatischen und an Zellen in der Keim-

bahn unterschieden werden. Die erste folgt ceteris paribus den üblichen ethischen Regeln eines operativen medizinischen Eingriffs, die zweite hingegen ist wegen der großen Risiken und der unüberschaubaren Folgen für die Nachkommenschaft abzulehnen. In einem zweiten Abschnitt wird anhand der futuristischen Technik des Klonens die Frage nach dem normativen Menschenbild und der Einmaligkeit einer jeden Person gestellt. Das Buch ist eine Habilitationsschrift, die an der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel im Sommer 1986 angenommen wurde. Die Literatur ist gut verarbeitet, die Argumentationsweise der eigenen Position stringent. Dies verhältnismäßig kurze (und für Nicht-Philosophen daher nicht immer leicht verständliche) Werk kann besonders den Naturwissenschaftlern und Medizinern zum Studium empfohlen werden. R. Koltermann S. J.

Morel, Julius, *Ordnung und Freiheit.* Die soziologische Perspektive. Innsbruck: Tyrolia 1986. 175 S.

Heute zerfallen viele althergebrachte Ordnungen. Deshalb muß gründlich nachgedacht werden, wo, weshalb und inwiefern Ordnung (Regelung, Normierung) notwendig und Freiheit (Ungebundenheit, Selbstbestimmung) möglich ist. Dies versucht M. in der vorliegenden Arbeit. Das Buch hat fünf Teile. Im 1. (7–13) wird eine Einführung geboten. Die Soziologie beschäftigt sich vor allem mit Normen, Regelungssystemen und Ordnungen, also mit einer bestimmten Art der Unfreiheit des Menschen. Indem nun aber die Soziologie all diese freiheitsbeschränkenden Strukturen als Produkte von Menschen entlarvt, eröffnet sie für die Menschen die Möglichkeit, diese Strukturen zu überwinden. Ein kleines Beispiel: Wenn sich elf Personen für das Fußballspiel entscheiden, so gelten für sie bestimmte Regeln, d. h., die elf Personen nehmen Freiheitsbeschränkungen auf sich. Wenn die Soziologie nun dieses Regelungssystem des Fußballspiels untersucht, kommt sie auch dazu, verschiedene Ordnungen zu vergleichen. Sie vergleicht z. B. „soccer" mit „football" und fragt, ob man nicht mit weniger Regeln (also einem Weniger an Freiheitsbeschränkung) dasselbe Ziel (= möglichst spannendes Ballspiel) erreichen kann. Gerade dieses letztgenannte Vorhaben (also Denkmodelle über Optimierungsmöglichkeiten für den Gewinn von Freiheit zu entwickeln) „kann als die eigentliche Funktion dieses Buches betrachtet werden" (10). Der 2. Teil der Arbeit (15–53) handelt von der Ordnung; natürlich nur von jener Ordnung, die soziologisch erfaßbar ist. Ordnung ist „die Summe jener Normen, die in einer sozialen Einheit gelten und zu charakteristischen Gleichförmigkeiten im inneren und äußeren Verhalten der Mitglieder führen" (52). Die Geltung der Normen ist eine Frage, die von Soziologie und Jurisprudenz gleichermaßen behandelt wird. Warum gelten eigentlich Normen? Ganz allgemein wird als Grund für die Geltung sozialer Normen deren Legitimität genannt. Legitim ist eine Norm, weil sie normativ (= verfassungsmäßig) zustande gekommen ist, oder weil sie in der Moral (in der Ethik, in der Religion) verankert wurde, oder weil sie an der göttlichen Weltordnung teilhat, oder weil sie der Vernunft entspricht. M. Weber verbindet den Begriff der Legitimität mit Vorbildlichkeit und Verbindlichkeit. P. Berger und Th. Luckmann lassen die Normen durch Werte legitimiert sein, welche Werte ihrerseits durch die Auswahl und Festlegung der Gesellschaft zustande kommen. Man sieht, die Begründung von Normen ist äußerst umstritten und hängt von dem je verschiedenen theoretischen Ansatz ab. Der 3. Teil der Arbeit (55–93) geht über die Freiheit und stellt im wesentlichen Vorüberlegungen zu vier Fragen an: 1. In welchem Sinne bleibt der Mensch *trotz* sozialer Regelungen frei? 2. In welchem Sinne wird der Mensch *durch* soziale Regelungen frei? 3. Welche Möglichkeiten der *Optimierung* des Freiheitsgewinnes stehen dem Menschen zur Verfügung? 4. Was bedeutet es für die *Gesellschaft*, wenn sie durch Regelungen ihren eigenen Freiheitsspielraum beschränkt, um die einzelnen Bürger in größerer Freiheit agieren zu lassen? Der 4. Teil des Buches (95–143) geht über soziale Regelungen, über soziale Einheiten und über soziale Prozesse. „Zusammenfassend kann festgestellt werden, daß der mobilitätsfähige und mobilitätswillige Mensch, wenn er nicht im Gefängnis sitzt oder in einer Diktatur lebt, grundlegende Freiheitsspielräume dadurch besitzt, daß er durch Änderung seines geographischen Standortes (z. B. Emigra-

tion) oder seiner sozialen Position (z. B. Berufswechsel) sich von den Verpflichtungen seines früheren sozialen Systems oder seiner früheren sozialen Rolle befreien bzw. diese mit anderen, ihm entsprechenderen austauschen kann. Er besitzt auch die personale, im Kreise der Gleichgesinnten sogar die soziale Freiheit, am Wandel der eigenen sozialen Ordnung in eine erwünschte Richtung mitzuwirken" (143). Der ganz kurze 5. Teil (145–148) schließt mit der Hoffnung, Sozialisation werde die Freiheit nicht vernichten. Der Autor meint, die Zukunft der Freiheit liege im Sozialen. Die Anmerkungen (149–167), das Literaturverzeichnis (168–173) und ein (zu knappes) Stichwortverzeichnis (174–175) schließen das sehr nützliche, allerdings auch höchst schwierige („zu einer kursorischen Lesung kaum geeignet" [11]!) Buch ab. R. Sebott S. J.

Koller, Peter, *Neue Theorien des Sozialkontrakts* (Schriften zur Rechtstheorie 124). Berlin: Duncker & Humblot 1987. 297 S.

Drei Theorien der politischen Legimitation, Theorien, welche einen Beitrag zur Rechtfertigung und Kritik sozialer Ordnungen leisten wollen, erfahren eine eingehende Besprechung und detaillierte Kritik. K. griff zu Recht heraus: John Rawls, A Theory of Justice, 1971 (dt.: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt: suhrkamp 1975), Robert Nozick, Anarchy, State, and Utopia, 1974 (dt.: Anarchie, Staat, Utopia, München: Moderne Verlagsanstalt 1976) und James M. Buchanan, The Limits of Liberty. Between Anarchy und Leviathan, 1975 (dt.: Die Grenzen der Freiheit. Zwischen Anarchie und Leviathan, Tübingen: J. C. B. Mohr 1984). – Für alle drei Theorien empfiehlt K. die Bezeichnung „libertär", dem Sprachgebrauch der Anhänger folgend. Der Ansatz der drei libertären Theorien ist in jeweils unterschiedlicher Benutzung und Verwertung bei den Vertragstheoretikern Hobbes, Locke, Rousseau und Kant zu suchen. Knapp stellt K. diese vier Ansätze des 17. und 18. Jh. vor, wobei die Schwerpunkte der Darstellung wie der Kritik von den drei neueren Theorien vorbestimmt sind. So dürfte die Kritik an Hobbes' Leviathan Hobbes' differenzierten Ausführungen nicht gerecht werden (19). Inhaltlicher Ausgangspunkt der klassischen Vorläufertheorien ist das Individuum, dem Einsichtsfähigkeit in seine Lage und die Fähigkeit, ihr durch allseitige Absprachen abzuhelfen, zugeschrieben wird. Rawls knüpft an Rousseaus „Vom Gesellschaftsvertrag" (1762) und an Kants „Über den Gemeinspruch" (1793) an. Den Gesellschaftsvertrag konstruiert Rawls' Theorie „als einen vollends fiktiven Vorgang kollektiver Entscheidungsfindung auf der Grundlage weitgehender normativer Idealisierungen, die eine einmütige Übereinstimmung aller Beteiligten als freier, gleicher und vernünftiger Personen gerade dadurch gewährleisten, daß sie den individuellen Entscheidungskalkül jeder einzelnen Person mit dem jeder anderen zusammenfallen lassen" (29). Die Kritik K.s lautet: „Rawls' folgenschwerster Irrtum besteht vielleicht darin, auf der Grundlage so schwacher Voraussetzungen wie derjenigen, die den Urzustand definieren, eine Gerechtigkeitskonzeption begründen zu wollen, die nicht nur für alle Gesellschaften Geltung beanspruchen kann, sondern darüber hinaus auch noch inhaltsreich, präzise und leicht anwendbar sein soll" (133). K. selbst plädiert für eine bescheidenere Fassung der ersten Stufe der Gerechtigkeitsüberlegungen, um bei der Konkretion der Gerechtigkeitsvorstellungen auf die jeweilige Eigenart der zu gestaltenden Gesellschaft einzugehen – unter Aufgabe eines universal geltenden Anspruches (135). Nozick (135–186) greift auf J. Lockes „Zwei Abhandlungen über die Regierung" (1690) zurück, geht damit von einem „Vorbau" natürlicher Rechte aus, welchem die Errichtung und Gestaltung der Gesellschaft entsprechen muß. So unvermeidlich ein Zwangsstaat sei, so lasse sich doch nur ein Minimalstaat rechtfertigen, gegen die Anarchie helfe nur das Gewaltmonopol, nie aber dürfe er zu mehr und anderem, wie etwa zur sozialen Umverteilung ge-(miß-)braucht werden. Angelastet wird Nozick von K. der Ausgang von dramatisch gewählten Beispielen, die zu einem gefühlsmäßigen Einschwenken auf die ansonsten unzureichend begründete Position führen. Nozick sei überhaupt stärker (und lesenswerter) im Angriff gegen andere Theorien als im Erstellen einer eigenen. Trotz gelegentlich grob-schlächtiger und undifferenzierter Sicht stelle Nozicks Werk eine denkerische Herausforderung dar, deren Verdienst nicht zuletzt in der Wiedereinführung der Rechtsfigur der „wohlerworbenen Rechte und An-

sprüche" in die Diskussion beruhe. J. M. Buchanan (187–242) verleugnet nicht die Herkunft von Hobbes, setzt sich aber auch von ihm ab, etwa in der Frage der Limitierung der Staatsgewalt (209). Dieser Kontrakttheorie gegenüber bezieht K. die negativste Stellungnahme: B.s Sozialkontrakt rechtfertige ebenso einen liberalen Nachtwächterstaat wie eine Sklavenhaltergesellschaft (242). Buchanan komme es ja lediglich auf das Zustandekommen des Sozialkontraktes an, „gleichgültig wie diese Übereinkunft zustande kommt. Ob eine solche Übereinkunft unter Bedingungen der Gleichheit und Freiwilligkeit aller Beteiligten erfolgt oder ob sie unter Bedingungen eines extremen Machtungleichgewichts zwischen den Beteiligten zustande kommt, macht dabei keinen Unterschied" (221). Buchanans Theorie wird allerdings von K. der Wert eines provozierenden Irrtums zugebilligt. K., der in Kürze eine eigenständige Studie zu dem Thema der politischen Freiheit vorstellen wird, ist es mit diesem „Heft" gelungen, Beschreibung und Kritik in gelungener Weise, ohne Ballast und Weitschweifigkeit, zu verbinden. Die „Nützlichkeit", die K. sich von diesem Werk erhoffte, ist ihm vollauf zu bescheinigen.

N. Brieskorn S. J.

Formalismus und Phänomenologie im Rechtsdenken der Gegenwart. Festgabe für Alois Troller zum 80. Geburtstag. Herausgegeben von *Werner Krawietz* und *Walter Ott*. Berlin–München: Duncker & Humblot 1987. XII/574 S.

Die Festgabe erhielt Alois Troller am 15. Mai 1986. Sie gilt nicht dem Fachmann für das Patent-, Urheber- und Wettbewerbsrecht (um nur einige „Spezialitäten" Trollers zu nennen), sondern dem Rechtsphilosophen und seiner rechtstheoretischen Grundlagenarbeit. Die 35 Beiträge – auf sieben Kapitel verteilt – stehen untereinander in vielfältigem Zusammenhang, kaum in Widerspruch. *D. Wyduckel* stellte am Schluß der Festgabe die über 600 Arbeiten Trollers zusammen. Gelehrte aus Ost und West, von Buenos Aires, Berlin (DDR) bis Tokyo vereinten sich zum Dank an Troller und griffen seine Anfragen auf, wobei die Münstersche Schule der Rechtstheorie und Rechtsphilosophie – „mit ihrem für die heutige westdeutsche Rechtstheorie durchaus charakteristischen Regelskeptizismus" *(W. Krawietz,* 339, Anm. 70) – die Festgabe auch als Präsentation ihrer Positionen benutzt. – Aus dem Reichtum an Gedanken kann nur einiges vorgestellt werden. Im ersten Kapitel, „Gesetzesnorm, Präjudiz und Rechtsdogmatik" überschrieben, arbeiten *N. Achterberg, F. Pardon* und *H.-M. Pawlowski* die schöpferische rechtsfindende Rolle des Richters, des Rechtsanwaltes und des Rechtsdogmatikers heraus und zeigen die Wirklichkeitsferne einer Rechtstheorie, welche die „Rechtsschöpfung" lediglich in der gesetzgeberischen Aktivität sah und den „Rechtsstab" hierarchisch geordnet und deduzierend vorgehen ließ. Von „Consuetudo contra legem" darf ebenfalls wieder die Rede sein (57), der einzelne „Mensch im Recht" ist in neuer Weise als rechtsschöpferisch ernst zu nehmen. *V. Petev* handelt über die Rechtswirklichkeit: wie wird sie konstituiert und wie erkannt? (59–69). P. lenkt den Blick auf die – umfassendere – soziale Wirklichkeit, „die aus dem Geflecht sozialer Beziehungen zwischen Individuen und relevanten sozialen Gruppen besteht" und „nicht unabhängig vom Bewußtsein und vom bewußten Handeln der Mitglieder der Gesellschaft insgesamt genommen" (61) existiert. Die Prägung der sozialen Wirklichkeit durch Rechtsnormen läßt „sozusagen eine neue Realität, die Rechtswirklichkeit" (62), entstehen. Da nun aber „in staatlich organisierten Gesellschaften die sozialen Handlungen ab einem bestimmten Grad ihrer gesamtgesellschaftlichen Relevanz durch Normen des Rechts geregelt werden" (63), sind die Rechtswirklichkeit und die Rechtsnormen nur zu verstehen, wenn sie im von ihnen unablösbaren Bezug auf die sozialen Handlungen, die Institutionen und die Effektivität gedacht werden. Scharfe Absage an „alle positivistischen Schulen der Rechtsphilosophie", die sich mit der Analyse der normativ-rechtlichen Ordnung begnügten! (Trifft dieser Vorwurf aber J. Austin und H. Kelsen wirklich, für die doch auch die Akzeptanz für das Gelten Bedeutung hat? Gleichfalls mit Bedenken: N. Achterberg, S. 11, Anm. 38). Der Erkenntnisprozeß der Rechtswirklichkeit vollzieht sich aus jeweils verschiedener Perspektive der Teilnehmer an Rechtshandlungen und der Rechtswissenschaftler. „Die Erkenntnisse stimmen nur insofern überein, als sie von Individuen mit gleichem Werthorizont gewonnen werden" (69).

Sind „objektive" Erkenntnisse möglich (66), wie lassen sich Rechtsnormen intersubjektiv überprüfen? Offene Fragen dieses wichtigen Aufsatzes, dessen Distanznahme zu M. Webers Position nicht so deutlich ist wie die zur Position Trollers (67 f.)! Aus dem 2. Kapitel sei besonders der Aufsatz *V. Arévalos Menchacas* zu „Hart und der Rechtsbegriff" erwähnt, in dem A. eine Lanze für J. Austin gegen Hart bricht (91 f.). Harte Kritik erfährt das Hartsche Theorieelement des Internaspekts (gemeint ist die nach Hart gegebene innere Bejahung des Rechts, das also nicht [bloß] befolgt werde, um der Sanktion zu entgehen): „Der Internaspekt ist nicht mehr als eine pseudorechtliche Sondermoral der Unterwerfung gegenüber den Normen und der Widerstandsverweigerung gegenüber dem Unrecht" (89). Von der um des Zusammenlebens notwendigen Abstraktion vom Nicht-Verallgemeinerungsfähigen handeln die Beiträge von *R. De Giorgi* und *H. Klenners*. Gewinnbringend wegen seiner Klarheit liest sich der Aufsatz von *A. Ollero* „Zum Verhältnis von Positivität und Geschichtlichkeit im Recht" (135–140). Der um wissenschaftliche Rationalität, Rechtssicherheit und Legitimation ringende Positivismus sei gescheitert, Korrekturen hätten ihn nicht lebensfähig gehalten. In Olleros Entwurf ist von der – ansonsten in dieser Festgabe selten so ausdrücklich angesprochenen – „beständigen ethisch begründeten Gerechtigkeitsbestrebung" die Rede (140); zwar stößt auch *Llompart* zur „Richtigkeits"-Frage vor (213), ohne allerdings eine Antwort geben zu wollen. Von der Deontik, der Logik der Normen, der Erlaubnisnorm, dem Problem der Derogation (als logischem) handelt das 3. Kapitel. Auf den bleibend sekundären, inkonsistenten und unvollständigen Systemcharakter des juristischen Diskurses (zum „System-Begriff s. später Krawietz, 325 ff.) weist *Gardies* hin (173–183), *H. Tapani Klami* unterstreicht, daß „scheinbar alogische, unlogische, praeterlogische ... Sprünge ... in der Praxis des juristischen Diskurses unvermeidbar (sind)" (216). Wenn alles Recht zudem gesellschaftlich vermittelt ist, läßt sich da überhaupt Unmittelbarkeit verwirklichen? (241): wie *J. M. Broekman* (231–242) suchen *K. Opalek, B. Sitter, J. Vilanova* und *H. Ph. Visser't Hooft* nach einem Ausbruch aus dem Sprachnetz und einem Ort sittlicher Verantwortung. Alfred Schütz' Theorie führt Vilanova gewinnbringend ein. Das 5. Kapitel verdeutlicht insgesamt Leistungen und Grenzen des „Rechtsrealismus" – bei allen Unterschieden der einzelnen Autoren *(A. Aarnio, St. Jörgensen, W. Krawietz ...). R. Weimar* stellt sich dabei der Frage, ob ohne eine „Gerechtigkeitsinstanz als eine Art ‚archimedischer Punkt'" in Rechtsfindung und -praxis auszukommen sei (360), ob es sich dabei um ein zu überwindendes Relikt einer ehemaligen Begründungsproblematik handele oder um eine bleibende Herausforderung. Könnte, so Weimar, die Lösung in der Konstruktion eines jederzeit modifizierbaren metaethischen Kriteriums liegen? (367) Mit dem gegen Kant von Scheler erhobenen Formalismusvorwurf setzt *J. Strangas* sich kompetent und schürfend auseinander (389–416). Strangas sieht einen Mangel in der kantischen Prämissenbildung: Kant habe aus dem Begriff des Sollens neben dem Begriff der Freiheit nicht auch den der Unvollkommenheit abgeleitet (407), obwohl mit der Freiheitserkenntnis unablösbar die Erkenntnis mitgegeben ist, daß die Vernunft den Willen nicht unausbleiblich bestimme (407). Eine Ergänzung der Prämissen von Kants praktischer Philosophie um den rein apriorischen Begriff der Unvollkommenheit lege sich nahe. Damit aber sei eine transzendentale Deduktion des Begriffes der Neigungen und ihrer Ambivalenzen, des Organismus und des Persona-Seins als wandelbarer Größe möglich. Freiheit könne jetzt als wandelbare gedacht, der Begriff des Leibs in transzendentaler Deduktion eingeführt werden (409). Diese „neue Transzendentalphilosophie" ordne sich dem Formalismus und der phänomenologischen materialen Wertethik neu zu: beide aufhebend und aufbewahrend (411 f.). Nicht weniger anspruchsvoll geriet der Beitrag *A. Wildermuths* (425–439), der „Metaphysik aus dem Horizont der transzendentalen Intersubjektivität" zu entwickeln beabsichtigt. Da „die vorgegebene Welt ... ein Gebilde von Weltgeltungen" ist, läßt sich die „verlorene naturrechtliche Einheit von Daseinsordnung und Seinsordnung neu ... bedenken" (437). Im siebten und letzten Kapitel kreisen die Überlegungen der Autoren um die Begriffe der Gerechtigkeit, Billigkeit (461) und Gleichheit (487 ff.). „Gerechtigkeit" wird dabei mit den Grundtypen sozialen Lebens in Verbindung gesetzt und auf die je verschiedene Ausprägung gesehen. *Kamenka* und *Tay* überschreiten die Unterscheidung von F. Tönnies in Gemeinschaft und Ge-

sellschaft und fügen den dritten Muster-Typus, den des Bürokratisch-Administrativen hinzu (452) (hier allerdings findet sich der Verweis auf M. Weber!). *A. Peczenik* zeigt an einem präzisen Fall des Haftungsrechtes, inwieweit zu seiner Lösung Gerechtigkeitsansichten gesellschaftlicher Gruppen einfließen, wie weit die Duldungsgrenze gegenüber Ungerechtigkeiten gehen und wann sie überschritten sein kann. Einprägsam lenkt *St. Strömholm* den Blick auf den den Rechtssystemen innewohnenden „Entwicklungsgang" zur je einfacher handhabbareren Vorgehensweise und zur kontrollierbareren Lösung. Ist die Gefahr der Tyrannis deswegen ausgeschlossen? Es bedarf der Orientierung an einem – von S. blaß gelassenen – „menschlichen Gerechtigkeitsideal" (482). Dann könne das Recht auch für die „Politik" ein auffordernder, stimulierender und warnender Partner sein (486). Auf eine „exakte Begriffsbestimmung der formalen Gleichheit" zielt *O. Weinberger* ab (488). Wie sind die gesetzgeberischen Entscheidungen in einer pluralen Gesellschaft zu rechtfertigen, fragt *J. Wróblewski*. Wie die meisten Autoren versucht auch er, eine Antwort auf einem Niveau geben zu können, das weltanschauliche Streitigkeiten möglichst vermeiden läßt. So sieht W. – wohl zu Recht – Chancen für die Annahme der Kriterien: der Kohärenz, daß längerfristige Ziele Vorrang vor kurzfristigen haben, eine durch Konsens aufgestellte hierarchische Ordnung von Zielen und Mitteln nicht *so* verstümmelt werden dürfe, daß sich die Mittel die zu ihnen höheren Ziele unterordnen. – Es konnte nur eine Auswahl kurz vorgestellt werden, und auch diese nur in Ausschnitten und Schwerpunkten. Leider fehlt ein Register, um die Berührungsebenen der Beiträge etwas leichter finden zu können. Doch lohnt sich die Lektüre dieser äußerst gewichtigen Festgabe. In ihr sind die Autoren, sei es aus der Rechtssoziologie, der Deontik oder der neuzeitlichen Philosophie – etwa nach D. Hume – aufgebrochen zu einer Erkundung der Sinnhaftigkeit von in den letzten Jahrzehnten bezogenen Positionen und stellen sich den Erfahrungen wie auch den Ergebnissen der untereinander geübten Kritik. Durchgängig ist zu bemerken, daß dem positivistischen Normativismus eine Absage erteilt wird und die Abhängigkeit des „Rechtssystems" von der Art seines Gebrauchs durch die Rechtshandelnden betont wird. Einem „Rechtsempirismus" tritt außerdem die Rechtshermeneutik zur Seite, selbst die „bloßen Fakten" sind interpretiert und zu verstehen als Resultate menschlicher Arbeit und Wünsche. Diese Entwicklung der Rechtsphilosophie und Rechtstheorie wird nur der würdigen können, der den Weg der letzten Jahrzehnte nicht nur mitverfolgt, sondern mitgegangen ist. Die Öffnung auf ein irgendwie gefülltes „menschliches Gerechtigkeitsideal", die Herausarbeitung allseits konsensfähiger Kriterien (506 ff.) oder die Bemühung um anerkannte Plausibilitäten sind aus der von den Autoren erfaßten Notwendigkeit geboren, zu einer Verankerung des Rechtssystems und zu Bewertungskriterien der Rechtsordnung zu gelangen, aber eben auch aus der den Autoren notwendig erscheinenden Ablehnung einer Naturrechtstheorie und damit des Naturrechts (stellvertretend für ablehnende Stellungnahmen: 482 f.). Dies sollte als Herausforderung an dessen Vertreter verstanden werden. N. Brieskorn S. J.

Hofmann, Hasso, *Recht – Politik – Verfassung*. Studien zur Geschichte der politischen Philosophie. Frankfurt am Main: Metzner 1986. 299 S.

In diesem Band stellte H., Ordinarius für Rechtsphilosophie, Staats- und Verwaltungsrecht an der Universität Würzburg, Forschungsarbeiten aus zwei Jahrzehnten zusammen. Der Bogen der Themen ist weit gespannt: Arbeiten zur „Politik" des Johannes Althusius, zu Leben und Werk des Hugo Grotius, zur Hobbes-Interpretation führen zu einer Untersuchung über die „Ursprünge deutschen Rechtsstaatsdenkens in der nachchristlichen Sozialphilosophie" (74–89). S. v. Pufendorf und J.-J. Rousseau werden vorgestellt, um mit dem Aufsatz „Zur Lehre vom Naturzustand in der Rechtsphilosophie der Aufklärung" (93–121) auf Resultat und neue Weichenstellungen dieses europäischen Denkweges aufmerksam zu machen. Das 19. und 20. Jahrhundert rücken die anschließenden Beiträge in den Blick: auf die „begriffsgeschichtliche Miniatur" der Diktatur folgt die Würdigung Fr. Nietzsches und J. Burckhardts als Analytiker und Kritiker der zeitgenössischen politischen Zustände (159–180). Zwei Klärungen, eine bezüglich der Legitimität des Kaisers im Zweiten Deutschen Reich, die andere bezüg-

lich des Institutionenbegriffs, leiten zu zwei Auseinandersetzungen mit Carl Schmitt über: in der ersten untersucht H., an Hand der Begriffe des „Politischen" und des „Feindes", inwieweit C. Schmitt – wie er selbst behauptete – sein Denken einheitlich fortgebildet habe oder ob es von Sprüngen und Brüchen geprägt sei (230, 239, 241). Der zweite Text ist die Rezension des Buches von J. W. Bendersky, Carl Schmitt – Theorist for the Reich, 1983. Aus und in der Kritik an Bendersky liefert H. eine Fülle an Informationen und Kriterien, um C. Schmitt „in seinem Widerspruch" (248) zeigen zu können. Der im ersten Beitrag bereits geschichtlich entfaltete Repräsentationsgedanke begegnet wieder in den letzten beiden Studien. H. mißt die „parteienstaatliche Demokratie" an den Aussagen des Grundgesetzes zu den Parteien (Art. 21 I GG) und zum Status der Abgeordneten, die „Vertreter des ganzen Volkes, an Aufträge und Weisungen nicht gebunden und nur ihrem Gewissen unterworfen" sind (Art. 38 I GG). Die abschließende Studie verfolgt den umkämpften Weg des Verfassungsgedankens und stellt seine „Aufgabe" vor: den Rechtsstaat zu installieren, fähig zur Entscheidungsfindung und -durchsetzung zu machen sowie den Gewaltinhaber zu kontrollieren. Mit dem Verfassungsgedanken sei die Güterdreiheit von Leben, Freiheit und Eigentum propagiert und in die Urkunden eingeschrieben worden. Als „Bauplan" der Gesellschaft habe die Verfassung den Hierarchiegedanken aufgegriffen und weitergetragen: in der Rechtsquellenlehre. Letzte Bemerkungen dieser Studie bezwecken es, das Augenmerk auf die Unerläßlichkeit eines Grundkonsenses zu lenken, mit dem allein eine Gesellschaft überlebt (wie wohltuend, daß dieser Gedanke auch einmal ohne den fast schon obligatorischen Verweis auf E.-W. Böckenfördes Satz – der Staat lebe aus von ihm nicht geschaffenen Vorgaben – ausgesprochen werden kann). H. bringt die Rede auf die unerläßlichen Grundpflichten. Wie, so die vorletzte Frage des Autors, lasse sich der Mißbrauch des demokratischen Regelwerkes vermeiden? Hintergründig dann der Aus-klang: Wenn es Wahrheiten für alle Zeiten und alle Länder gibt, wer könnte sie ändern? „Nur: wer garantiert, daß auch der Konsens über jene Wahrheiten für alle Zeiten dauert?" (295). Mit dieser Frage, die wohl auch als ein Bekenntnis des Verfassers betrachtet werden kann, darf die Würdigung dieses Sammlungsbandes eingeleitet werden. H. geht bewußt und gewollt von der pluralistischen Gesellschaftssituation aus, von ihrer Fragmentarität, wie es einmal heißt, von einem nachchristlichen Sozialzustand. Mit derselben Nüchternheit – jetzt nicht mehr analytischen, sondern sittlichen – erspart er dem Leser nicht die Bemerkung, daß „tua res agitur" gelte, er, der Mensch und Bürger, sich für die Verwirklichung des ihm Wertvollen einzusetzen habe und niemand ihm diese Aufgabe abnehme. Gerade die Verhaltenheit dieser Hinweise könnte eine um so größere Nachhaltigkeit bewirken. Von hierher gewinnen nun auch die biographischen und werkgeschichtlichen Präsentationen, von J. Althusius herauf bis O. v. Bismarck, ihre Bedeutung: es sind Menschen, die sich denkerisch und politisch gestaltend eingesetzt haben. H. versteht seinen *eigenen* Beitrag, jedenfalls von seinen Forschungen her interpretiert, als Orientierungshilfe im Umgang mit den politischen Ideen innerhalb des gesellschaftlichen und rechtlichen Lebensraumes. So gelingt es H., eine politische Theorie zu entwickeln, ohne laute Töne, ohne „Eschatologie" (241), in niedrig gehaltener Polemik gegen die Immunisierung gewisser metaphysischer Theorien (216) und einer Verankerung in geschichtlichem Wissen, das immer wieder neue Aspekte freigibt, wobei der Stoff säuberlich entzerrt und in sprachlich geglückte Form gegossen wird. Manches ist dabei allerdings äußerst dicht im Ausdruck geraten. Anfragen meinerseits sind lediglich bei der Skizzierung des „Status naturae purae", wie ihn der Katholizismus verstanden haben soll (98), entstanden. Bereits gedruckte, wenn auch gelegentlich im nachhinein erweiterte Studien gebündelt zu veröffentlichen, ist sinnvoll, wenn so und nur so die Forschungsmaterien in den ihnen mitgegebenen Bezügen sich zu erkennen geben oder das Denken des Autors sich so besonders verdeutlichen kann. Beide Zwecke sind hier nicht nur angezielt, sondern auch erreicht.

N. Brieskorn S. J.

Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte. HRG. Hrsg. *Adalbert Erler* und *Ekkehard Kaufmann*. 29. Lfg. (Sp. 1025–1280). Berlin: Schmidt 1988.

Das HRG geht nun bald seiner Vollendung entgegen. Die hier anzuzeigende 29. Lieferung enthält die Stichworte von „Rheinisches Recht" bis „Salvatorische Klausel". Bei der Rezension eines Wörterbuches kann nicht auf alle Artikel eingegangen werden; um so weniger, als der Rez. kein Fachmann dieser Materie ist. Es werden also im folgenden nur einige ganz zufällige und „laienhafte" Bemerkungen gemacht. Eine erste Gruppe von Beiträgen umfaßt die Artikel rund um das Stichwort „Richten" (Richten nach Gnade; Richten ohne Urteil; Richter; Richterablehnung; Richterkleidung; Richterliche Beweiswürdigung; Richterliches Prüfungsrecht; Richterrecht; Richterstuhl). Es fällt auf, daß in der Geschichte das staatliche Recht sehr häufig auf das kanonische zurückgriff. Dies dürfte heute kaum mehr der Fall sein, weil das kirchliche Recht sich ganz in einem Abseits befindet. Eine zweite Gruppe von Artikeln steht um das Stichwort „Ritter" (Ritterbünde; Rittergürtel; Rittergut; Ritterorden; Ritterpferdgeld; Ritterschlag/Ritterweihe; Ritterspiegel; Ritterstand). Dem Kanonisten springt in die Augen, wie wertvoll die hier ausgebreiteten Kenntnisse für das Verständnis der mittelalterlichen Frömmigkeitsübungen (Ignatius von Loyola und seine „Exercitia spiritualia"!) sind. Wie überhaupt Religion und Recht vor 1803 viel enger verflochten waren als heute. In vieler Hinsicht zu beiderlei Nutzen. Ein drittes Hauptstichwort ist „Rom/Römer/Römisch" (Römermonat; Römerstädte; Römerstraßen; Römerzug; Römischer König; Römisches Recht in Deutschland; Römisches Vulgarrecht) und ein letztes hängt mit den „Saxones" (Sachsen; Sachsenspiegel; Sächsische Weltchronik; Sächsisches Bürgerliches Gesetzbuch; Sächsisches Recht) zusammen. – Auch für den „rechtsgeschichtlichen Laien" ist das HRG höchst interessant und spannend. Manchmal entdeckt man sogar einen Schuß von Humor und Selbstkritik: „Der neuzeitliche Aktenprozeß entwertete die Feierlichkeit des einst öffentlichen Gerichtstages zum Bürodienst von tintenklecksenden juristischen Stubenhockern" (Sp. 1045). Insgesamt fällt auf, wie viele Beiträge von den Herausgebern *(A. Erler, E. Kaufmann, R. Schmidt-Wiegand)* selbst geschrieben wurden. Offenbar war es nicht so einfach, gute Mitarbeiter zu finden.

R. Sebott S. J.

Meissner, Boris, *Partei, Staat und Nation in der Sowjetunion*. Ausgewählte Beiträge. Berlin: Duncker & Humblot 1985. 544 S.

Der 70. Geburtstag von M. bot den willkommenen Anlaß, seine Verdienste um die deutsche Osteuropaforschung mit einer Festschrift und einem Sammelband mit ausgewählten Beiträgen über die Sowjetunion gebührend zu würdigen. In diesen Abhandlungen, die zwischen 1952 und 1985 entstanden sind, erörtert der Professor für Ostrecht keine juristischen Spezialfragen, sondern beschäftigt sich mit Vorgängen und Entwicklungen im sowjetischen Einparteistaat. Bei seinen Untersuchungen berücksichtigt M. historische, ideologische, juristische, politische und soziologische Momente und bemüht sich, die Ursachen der Veränderungen zu erkennen und ausgewogen zu beurteilen. Auf diese Weise zeichnet er ein differenziertes Bild von der Sowjetunion und gibt eine überzeugende Antwort auf die Frage, ob es berechtigt sei, das sowjetische System als totalitär zu bezeichnen. Durch die verständliche Sprache und die überlegte Zusammenstellung der Beiträge, die in sechs Abschnitte gegliedert sind, gibt er darüber hinaus einen guten Einblick in die Geschichte der Sowjetunion. Der Sammelband beginnt mit einer Arbeit über die Russische Revolution und schließt mit einer Bewertung des Führungswechsels von Tschernenko zu Gorbatschow. Damit ist der historische Rahmen abgesteckt, in den sich fundierte Arbeiten über die Geschichte, die politisch-ideologischen Grundlagen und den Wandel des sowjet-kommunistischen Einparteistaates einfügen. Dieses Bild ergänzen Abhandlungen über Sowjetdemokratie und Sowjetföderalismus als äußere Form der Einparteiherrschaft, Untersuchungen über Herrschaftssystem und Verfassungsrecht des sowjetischen Einparteistaates sowie Beiträge über die machtpolitischen und verfassungsrechtlichen Grundlagen der Einparteiherrschaft. Obwohl damit nur die Überschriften der einzelnen Abschnitte des Sammelbandes genannt sind, läßt sich daran ablesen, wie vielfältig das Material ist, das

M. zusammengetragen hat, um die Situation in der Sowjetunion treffend zu beschreiben. Da er damit die historischen Voraussetzungen für die weitere Entwicklung aufzeigt, leistet er einen wichtigen Beitrag zur aktuellen Diskussion über „Glasnost" und „Perestroika" und macht auf Hindernisse aufmerksam, an denen die Reformpolitik Gorbatschows scheitern könnte. Deshalb sollte man das Buch lesen, um die Ereignisse in der Sowjetunion realistisch zu beurteilen. Zu den kleinen Schönheitsfehlern dieses gelungenen Sammelbandes gehören einige Druckfehler und einige Wiederholungen, die den Umfang des Werkes unnötig erweitern und damit den Preis erhöhen. Verwirrend ist die uneinheitliche Transkription der russischen Bezeichnungen.

J. Oswald S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Alberigo, Giuseppe, La chiesa nella storia (Biblioteca di cultura religiosa 51). Brescia: Paideia Editrice 1988. 334 S.

Amon, Eberhard, Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch. Zum Liturgieverständnis Johannes Pinsks (Studien zur Pastoralliturgie 6). Regensburg: Pustet 1988. XII/292 S.

L'Ancien Testament dans l'Église (Etudes Théologiques 8). Chambésy: Les Editions du Centre Orthodoxe 1988. 234 S.

Thomas von Aquin. Die Hoffnung. Theologische Summe II-II. Fragen 17–22. Übersetzung von Josef F. Groner. Anmerkungen und Kommentar von Arthur F. Utz. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1988. 203 S.

Auer, Johann, Kleine Katholische Dogmatik IV/2: Jesus Christus, Heiland der Welt. Maria – Christi Mutter im Heilsplan Gottes. Regensburg: Pustet 1988. 509 S.

Barrow, John D., The world within the world. Oxford: Clarendon Press 1988. 398 S.

Biser, Eugen, Buber für Christen. Eine Herausforderung (Herderbücherei 1527). Freiburg/Br.: Herder 1988. 144 S.

Böhm, Manfred, Gottes Reich und Gesellschaftsveränderung. Traditionen einer befreienden Theologie im Spätwerk von Leonhard Ragaz. Mit einem Vorwort von Ottmar Fuchs. Münster: Liberación 1988. 314 S.

Braulik, Georg, Studien zur Theologie des Deuteronomiums (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 2). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1988. 342 S.

Bundschuh, Benno von, Das Wormser Religionsgespräch von 1557 unter besonderer Berücksichtigung der kaiserlichen Religionspolitik (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 124). Münster: Aschendorff 1988. XXVIII/603 S.

Christentum und Anarchismus. Beiträge zu einem ungeklärten Verhältnis. Herausgegeben von Jens Harms. Frankfurt/M.: Athenäum 1988. 288 S.

Christliche Heiligkeit als Lehre und Praxis nach John Henry Newman. Newman's Teaching on Christian Holiness (Internationale Cardinal-Newman-Studien XII; Hg. Günter Biemer/Heinrich Fries). Sigmaringendorf: Glock & Lutz 1988. 320 S.

Collected Works of Bernard Lonergan. Volume 4: Collection: Papers by Bernard Lonergan. Edited by Frederick E. Crowe and Robert M. Doran. Toronto: University of Toronto Press for Lonergan Research Institut of Regis College 1988. 349 S.

Connell, Richard J., Substance and Modern Science. Houston/Texas: Center for Thomistic Studies 1988. 280 S.

Cristo nel Pensiero contemporaneo. Gino Ciolini, Franco Biasutti etc. (Convegni di S. Spirito 4). Palermo: Edizioni Augustinus 1988. 122 S.

Dalferth, Ingolf Ulrich, Theology and Philosophy (Signposts in Theology). Oxford: Blackwell 1988. X/236 S.

Damiata, Marino, Pietà e storia nell'*arbor vitae* di Ubertino da Casale (Biblioteca di Studi Francescani 19). Firenze: Edizioni „Studi Francescani" 1988. 359 S.

Johannes Eck (1486–1543) im Streit der Jahrhunderte. Internat. Symp. d. Ges. zur Herausgabe des Corpus Catholicorum aus Anlaß des 500. Geburtstages des Johannes Eck vom 13. bis 16. Nov. 1986 in Ingolstadt und Eichstätt (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 127). Münster: Aschendorff 1988. IV/275 S.

Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft. Hrsg. Jósef Niewiadomski (Theologische Trends 1). A-6065 Thaur/Tirol: Österreichischer Kulturverlag 1988. 210 S.

„Entweder/Oder". Herausgefordert durch Kierkegaard. Herausgegeben von Jörg Splett und Herbert Frohnhofen. Frankfurt/M.: Knecht 1988. 156 S.

Ertl, Heimo, „Dignity in Simplicity". Studien zur Prosaliteratur des englischen Methodismus im 18. Jahrhundert (Buchreihe der Anglia, Zeitschrift für englische Philologie 27). Tübingen: Niemeyer 1988. XI/313 S.

Esposito, Costantino, Libertà dell'uomo e necessità dell'essere. Heidegger interpreta Schelling (Studi di Storiografia Filosofica 5). Bari: Ecumenia Editrice 1988. 106 S.

Figures de la Finitude. Études d'anthropologie philosophique. Éditées par G. Florival (Bibliothèque Philosophique de Louvain 32). Paris/Louvain-La-Neuve: Librairie Philosophique Vrin/Librairie Peeters 1988. VII/261 S.

Fisher, Simon, Revelatory Positivism? Barth's Earliest Theology and the Marburg School (Oxford Theological Monographs). Oxford: Oxford University Press 1988. XV/348 S.

Freiheitssicherung durch Datenschutz. Herausgegeben von Harald Hohmann (Edition Suhrkamp NF 420). Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987. 403 S.

Garrido, Pablo María O. CARM, Un censor español de Molinos y de Petrucci. Luis Pérez de Castro O. Carm. (1636–1689) (Textus et Studia Historica Carmelitana XV). Rom: Institutum Carmelitanum 1988. 383 S.

Gauthier, Pierre, Newman et Blondel. Tradition et développement du dogme (Cogitatio Fidei 147). Paris: du cerf 1988. 553 S.

Gavigan, John OSA., Die Augustiner von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart (Geschichte des Augustinerordens 4). Würzburg: Augustinus-Verlag 1988. 469 S.

Il „Gesù Storico". Problema della modernità. A cura di Giuseppe Pitola S.J. e Francesco Coppellotti. Casale Monf.: Piemme 1988. 218 S.

Giménez, José M., Un catecismo para la Iglesia Universal. Historia de la iniciativa desde su origen hasta el Sínodo Extraordinario de 1985 (Teológica 52). Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 1987. 239 S.

Giovanni xxiii transizione del Papato e della Chiesa. A cura di G. Alberigo. Roma: Borla 1988. 180 S.

Hahn, Karl, Philosophie der Prinzipien – Philosophie der Probleme. Über die Abseitigkeiten im philosophischen Sprachgebrauch. Frankfurt/M.: Fischer 1988. 252 S.

Handbuch der Dogmengeschichte. Band II/Faszikel 1 a: Courth, Franz, Trinität. In der Schrift und Patristik. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1988. 216 S.

Hattrup, Dieter, Die Bewegung der Zeit. Naturwissenschaftliche Kategorien und christologische Vermittlung von Sein und Geschichte (Münsterische Beiträge zur Theologie 56). Münster: Aschendorff 1988. 296 S.

Hierzenberger, Gottfried, Erkundungen des Jenseits. Der Blick auf die andere Seite der Wirklichkeit. Wien: Herder 1988. 280 S.

Hummel, Reinhart, Reinkarnation. Weltbilder des Reinkarnationsglaubens und das Christentum (Unterscheidung). Mainz/Stuttgart: Grünewald/Quell 1988. 128 S.

Kaluza, Zenon, Les querelles doctrinales à Paris. Nominalistes et réalistes aux confins du XIVe et XVe siècles (Quodlibet 2). Bergamo: Pierluigi Lubrina Editore 1988. 204 S.

Kaulbach, Friedrich, Immanuel Kants ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'. Interpretation und Kommentar (Werkinterpretationen). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988. 235 S.

Kilcullen, John, Sincerity and Truth. Essays on Arnauld, Bayle, and Toleration. Oxford: Clarendon Press 1988. XII/228 S.

Koland, Reinhard, Ethik am Prüfstand. Eine empirische Grundlegung von Recht, Moral und Gerechtigkeit und eine Kritik politischer Ästhetik (Philosophica 8). Wien: Braumüller 1988. 195 S.

Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform. Herausgegeben von Theodor Maas-Ewerd. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1988. 352 S.

Legrand, Hervé/Manzanares, Julio/García y García, Antonio, Les conferences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir. Actes du Colloque international de Salamanque (3–8 janvier 1988) (Cogitatio Fidei 149). Paris: du cerf 1988. 530 S.

Lohr, Charles H., Commentateurs d'Aristote au Moyen-âge Latin. Bibliographie de la littérature secondaire récente (Vestiga 2). Freiburg-Schw./Paris: Editions Universitaires Fribourg/du cerf 1988. XVIII/255 S.

Lonergan Workshop. Volume 7. Edited by Fred Lawrence. Atlanta (Georgia): Scholar Press 1988. 360 S.

Luyten, Norbert A., Ewigkeit des Menschen? Eine kritische Auseinandersetzung mit Theorien über das Leben nach dem Tod. Im Nachlaß herausgegeben von Hildegard Christoffels. Freiburg/Schw.: Universitätsverlag 1988. 191 S.

Marenbon, John, Early Medieval Philosophy (480–1150). An Introduction. Revised edition. London – New York: Routledge 1988. XV/197 S.

Marra, Bruno SJ., Etica della vita coniugale. Presentazione di Giuseppe Mattai (Futuroggi). Napoli: Edizione Dehoniane 1988. 226 S.

Müller, Bernhard, Vernunft und Theologie. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Denken und Glauben bei Stephan Wiest (1748–1797) (Eichstätter Studien NF XXVI). Regensburg: Pustet 1988. 536 S.

La Narration. Quand le récit devient communication. Ed. P. Bühler et J.-F. Habermacher (Lieux Théologiques 12). Genf: Labor et Fides 1988. 310 S.

Oeser, Erhard/Seitelberger, Franz, Gehirn, Bewußtsein und Erkenntnis (Dimensionen der modernen Biologie 2). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988. XII/205 S.

O'Meara, John J., La jeunesse de Saint Augustin. Introduction à la lecture des Confessiones (Vestiga 3). Fribourg-Schw./Paris: Editions Universitaires Fribourg/du cerf 1988. 279 S.

Ringeling, Hermann, Leben im Anspruch der Schöpfung. Beiträge zur Fundamental- und Lebensethik (Studien zur theologischen Ethik 24). Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br.: Universitätsverlag/Herder 1988. 166 S.

Ruggieri, Giuseppe, Teologi in difesa. Il confronto tra chiesa e società nella Bologna della fine del Settecento (Testi e ricerche di Scienze religiose 23). Brescia: Paideia Editrice 1988. 128 S.

Safran, Alexandre, Die Weisheit der Kabbala. Bern und Stuttgart: Francke Verlag 1988. 252 S.

Schmidt-Biggemann, Wilhelm, Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 722). Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988. 289 S.

Sesboüé, Bernard, Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut (Jésus et Jésus-Christ 33). Paris: Desclée 1988. 400 S.

Solidarität – Die Antwort auf das Elend in der heutigen Welt. Enzyklika „Sollicitudo rei socialis" Papst Johannes Pauls II. Kommentar von Wilhelm Korff und Alois Baumgartner. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1988. 138 S.

Spellman, W. M., John Locke and the Problem of Depravity. Oxford: Clarendon Press 1988. 244 S.

Thönissen, Wolfgang, Das Geschenk der Freiheit. Untersuchungen zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik (Tübinger theologische Studien 30). Mainz: Grünewald 1988. 341 S.

Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. Herausgegeben von Hans-Jürg Braun u. a. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 705). Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988. 305 S.

Vives, Josep SJ., „Si oyerais su Voz ...". Exploración cristiana del misterio de Dios (Presencia teológica 48). Santander: Sal Terrae 1988. 366 S.

Vogelmann, Bruno, Der Neue Realismus. Die Konsequenz des neuen Denkens. Crailsheim: Baier Verlag 1988. 206 S.

Vorsehung und Handeln Gottes. Herausgegeben von Theodor Schneider und Lothar Ullrich (Quaestiones Disputatae 115). Freiburg-Basel-Wien: Herder 1988. 207 S.

Weier, Winfried, Die Grundlegung der Neuzeit. Typologie der Philosophiegeschichte (Grundzüge 71). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988. XIV/320 S.

ThPh 64 (1989) 161–178

Blondels „Action" im Lichte der klassischen deutschen Philosophie

Von Peter Henrici S. J.

Eigenartigerweise scheint das philosophische Erdreich für den blondelschen Samen im deutschen Sprachbereich besser bereitet zu sein als in Frankreich. Man könnte das ganz schlicht mit ein paar bibliographischen Angaben belegen: Im letzten Jahrzehnt sind fast alle bedeutenden Werke über Blondel auf deutsch erschienen, während aus dem französischen Raum nur wenige zu nennen wären, wie etwa die Löwener Dissertation von Paul Favraux[1]. Jedenfalls ist das – philosophische wie fundamentaltheologische – Interesse an Blondel derzeit in Deutschland wesentlich größer als in seiner Heimat Frankreich. Das mag zunächst mit einem gewissen Nachholbedarf zusammenhängen, mit einer etwas verspäteten Aufarbeitung dieses zweifellos bedeutendsten katholischen Denkers des 20. Jahrhunderts im deutschen Kulturraum. Aber es hängt sicher auch damit zusammen, daß uns das Denken Blondels in seinen Anliegen und Strukturen näher liegt, daß wir sozusagen besser darauf eingestimmt sind, als unsere philosophischen Kollegen in Frankreich. Deshalb lautet das Thema dieses Beitrags: Blondel und die klassische deutsche Philosophie.

Was man historisch über Blondels Kenntnis der deutschen klassischen Philosophie und seine eventuelle Abhängigkeit von ihr sagen kann, das habe ich vor zwanzig Jahren in einem Aufsatz in dieser Zeitschrift dargelegt[2]. Viel Neues ist in der Zwischenzeit zu diesem Thema nicht zutage gebracht worden, und so darf ich für alle historisch-philologischen Belege auf den genannten Aufsatz verweisen. Hier möchte ich in mehr systematischer Weise drei Fragen zu beantworten versuchen, die uns helfen können, den Sinn des blondelschen Früh- und Hauptwerks, der „Action" von 1893, besser zu verstehen.

---

[1] *P. Favraux*, Une philosophie du Médiateur: Maurice Blondel, Paris-Namur 1987. Französischerseits wäre auch das verdienstvolle historische Werk von *R. Virgoulay* zu nennen: „Blondel et le modernisme. La philosophie de l'action et les sciences religieuses (1896–1913)", Paris 1980. Auf deutscher Seite finden wir dagegen die gewichtigen Thesen von *A. Raffelt*, Spiritualität und Philosophie. Zur Vermittlung geistig-religiöser Erfahrung in Maurice Blondels „L'Action" (1893), Freiburg 1978; *A. E. van Hooff*, Die Vollendung des Menschen. Die Idee des Glaubensaktes und ihre philosophische Begründung im Frühwerk Maurice Blondels, Freiburg 1983; *O. König*, Dogma als Praxis und Theorie. Studien zum Begriff des Dogmas in der Religionsphilosophie Maurice Blondels vor und während der modernistischen Krise (1888–1908), Graz 1985; *G. Larcher*, Modernismus als theologischer Historismus. Ansätze zu seiner Überwindung im Frühwerk Maurice Blondels, Frankfurt-Bern 1985.

[2] *P. Henrici*, Deutsche Quellen der Philosophie Blondels? in: ThPh 43 (1968) 542–561.

Zuerst wollen wir fragen: „Was ist und was will die ‚klassische deutsche Philosophie'?" Die Antwort auf diese Frage wird uns Gelegenheit geben, einen Blick auf den *Inhalt* der „Action" zu werfen. Als Zweites fragen wir dann: „Welches sind die Hintergründe und die Grundüberzeugungen der klassischen deutschen Philosophie?" und die Antwort darauf wird uns das Verständnis für die philosophische *Grundstruktur* der „Action" aufschließen. Hierauf können wir kurz die früher schon bearbeitete Zwischenfrage streifen: „Woher und wie weit kennt Blondel überhaupt diese deutsche klassische Philosophie?" Schließlich soll uns die dritte und letzte Frage den Horizont über die deutsche klassische Philosophie hinaus öffnen: „Was können wir von Blondel für einen Dialog mit deutschen nachklassischen Philosophien lernen?" Dabei haben wir vor allem die Trias Marx, Kierkegaard und Nietzsche im Auge und annektieren damit Kierkegaard etwas unverfroren der deutschen Philosophie.

1.1 Die Wende zum Subjekt

Zur ersten Frage: „Was ist ‚klassische deutsche Philosophie'?" Es ist die Philosophie im Zeitalter und im Spannungsfeld der deutschen Klassik, in der Zeit Lessings und Goethes, und d. h., philosophiegeschichtlich gesprochen, die Philosophie „Von Kant bis Hegel". Was in dieser Philosophie geschah, würde man nicht ganz zutreffend als Wende zum Subjekt bezeichnen. Die Bezeichnung ist nicht ganz zutreffend, weil die eigentliche Wende zum Subjekt auf ihre Weise schon mit Descartes' Entdeckung des „cogito" geschah. Allerdings ist das Subjekt bei Descartes und in der kantischen und nachkantischen deutschen Philosophie anders zu verstehen. Bei Descartes geht es um das Wissen im Subjekt und für das Subjekt, bzw. im Bewußtsein und für das Bewußtsein (weshalb für kartesianisches Denken das Unbewußte gänzlich undenkbar ist – und Blondel kommt nicht zuletzt das Verdienst zu, dieses Unbewußte in der französischen Philosophie wieder heimisch gemacht zu haben). Bei Kant und den Nachkantianern dagegen ist das Subjekt nicht mehr nur der Raum, in dem sich alles Erkennen und Wollen abspielt; es ist vielmehr konstitutiv für das Erkennen selbst, und damit für die erkannte Welt. Im Bezug auf Kant wird diese Wende gängigerweise unter zwei Aspekten herausgestellt: zum einen als Wende zur Transzendentalphilosophie, als Rekurs auf die apriorischen Erkenntnisstrukturen des Subjekts zur Erklärung der Möglichkeit wissenschaftlichen Erkennens. Das heißt, mit Kant gesprochen, als Antwort auf die Frage: „Was kann ich wissen?" Auf der andern Seite zeigt sich die kantische Wende zum Subjekt in der Betonung der Autonomie der praktischen Vernunft, in der Vernunftbegründung des Sollens bei der Antwort auf die zweite Frage: „Was soll ich tun?" Allerdings gibt es bei Kant dann noch eine dritte und eine vierte Frage, und wir werden auf diese beiden andern Fragen bald zurückkommen müssen.

Doch der doppelte Kant der theoretischen und der praktischen Vernunft ist der lehrbuchmäßig gängige Kant.

Bei Fichte wird dann die praktische, aktive Vernunft zum Zentrum aller Wirklichkeit. Die ganze Wirklichkeit wird (idealistisch, sagt man) von der Vernunft aus rekonstruiert. Stichwort ist die Tathandlung, das aktive Sich-selbst-Affirmieren der Sichselbstgleichheit des Ich = Ich. Und doch ist bei Fichte die Vernunft nicht die ganze und einzige Wirklichkeit; sie bedarf des „Anstoßes" durch ein Nicht-Ich. Schelling kann hier übergangen werden, weil er für Blondel weniger wichtig ist. Seltsamerweise ist Schelling der einzige deutsche Idealist, den Blondel bei der Ausarbeitung der „Action" wirklich gelesen hat; doch ist sein Einfluß praktisch nicht wahrzunehmen. Deshalb komme ich in der gleichen ungebührlichen Vereinfachung, wie ich sie bisher gebraucht habe, gleich zu Hegel. Bei Hegel steht die Einsicht am Anfang, daß die (fichtesche) dialektisch-vernünftige, idealistisch zu rekonstruierende Wirklichkeit grundlegend und vor allem die von der Vernunft selbst allererst geschaffene Wirklichkeit ist: das geschichtlich-gesellschaftliche Leben, die „Sittlichkeit", und die Welt der Natur nur insofern, als sie von uns (wissenschaftlich) erkannt wird. Die Naturphilosophie Hegels ist deshalb eine Philosophie der Naturwissenschaften (ein Kennzeichen, das wir auch im „naturphilosophischen" Teil der „Action" – erste Etappe des III. Teils – wiederfinden werden). Bei Hegel ersetzt deshalb die Logik, die Wissenschaft von den Strukturen des menschlichen Denkens, die Metaphysik, die Frage nach dem Sein.

Nach Hegel entwickelt sich die deutsche (und die europäische) Philosophie in zwei Hauptlinien: Die eine, die in der Philosophiegeschichte wenig beachtet wird, die jedoch im 19. Jahrhundert die Universitätsphilosophie weitgehend beherrscht hat, ist eine Art Banalisierung des hegelschen Denkens – jene Banalisierung, die Kierkegaard mit der Haltung des Ästheten gekennzeichnet hat. Der Kierkegaardsche Ästhet ist ja nicht nur und nicht in erster Linie ein Genießer; er ist ebensosehr ein nachhegelscher Philosoph. „Ästhetisch" ist ein Erkennen und Tun ohne Willensentscheid, ein Sich-Herumtreiben in den bloßen Möglichkeiten, wo alles gleich affirmierbar und gleich negierbar ist. Im französischen Denken hatte dieser Ästhetizismus zur Zeit Blondels seine Hauptvertreter in Hippolyte Taine, Ernest Renan und literarisch in Maurice Barrès. Eine zweite Linie der nachhegelschen Philosophie führt von Kant und Fichte und ihrer Hervorhebung der Autonomie der praktischen Vernunft zum Voluntarismus und zur Allmacht des Wollens. Dieser nachkantische Wille wird jedoch, weil er von der theoretischen Vernunft losgekoppelt ist, zu einem nicht mehr gegenstandsbezogenen Willen. Er kann nur noch verneinen – wechselweise die Welt und sich selbst. Was er will und wollen kann, ist nur das Nichts. Wir enden beim Nihilismus Schopenhauers und Nietzsches.

1.2 Der Inhalt der „Action"

Damit ist ein erstes Tor zum Verständnis der „Action" aufgetan. Sie setzt ein mit einem I. Teil, der gegen den Ästhetizismus gerichtet ist, und geht von da weiter zu einem II. Teil der sich ausdrücklich (und mit Namensnennung) gegen den Nihilismus Schopenhauers richtet. Gegen den Ästhetizismus des bloßen Sich-Herumtreibens in Möglichkeiten wird das *Ich-Will* als unausweichlich aufgezeigt. Gegen den Nihilismus dagegen wird gezeigt, daß ich notwendig *etwas* will. Dann geht es weiter in der ersten Etappe des III. Teils mit einer Diskussion des Positivismus. Hier geht es nun tatsächlich um die Grundfrage Kants: Wie ist Wissenschaft überhaupt möglich? Blondel zeigt, daß die Wissenschaft jedenfalls nicht selbstverständlich ist; sie kann deswegen nicht positivistisch einfach hingenommen oder gar als Lösung aller Fragen hingestellt werden; denn sie selber enthält eine theoretisch zunächst unlösbare Frage. Die Methoden der modernen Wissenschaft erweisen sich nämlich bei näherem Zusehen als in sich selbst und untereinander inkohärent – eine Inkohärenz, die man symbolisiert findet in der Infinitesimalrechnung, wo die Grenze zugleich unerreichbar und immer schon erreicht sein muß, wo man es mit ausgedehnten, bzw. ausgerichteten Punkten zu tun hat. Diese Inkohärenz innerhalb des mathematischen Instrumentariums pflanzt sich fort in der größeren Inkohärenz zwischen der gleicherweise anzunehmenden Homogenität aller Wirklichkeit (damit sie mathematisch behandelt und dargestellt werden kann) und ihrer anzunehmenden Heterogenität (wodurch sie allererst beobachtbar und experimentell nachprüfbar wird). Diese wissenschaftstheoretischen Überlegungen Blondels sind zwischen 1888–1892 im Gespräch mit Fachleuten wie Emile Boutroux und Pierre Duhem entworfen worden, und sie haben bis heute eine Frische bewahrt, die erstaunlich ist, wenn man die Entwicklung der Wissenschaften in den verflossenen hundert Jahren bedenkt.

Die Antwort Blondels auf die wissenschaftstheoretischen Aporien (und nur auf diese Antwort kommt es uns hier an) lautet: Die wissenschaftlichen Methoden sind zwar theoretisch nicht zu rechtfertigen; rein theoretisch geraten wir notwendig in Aporien, angefangen von den Aporien Zenons bis zu den kantischen Antinomien; und doch gelingt die Wissenschaft in der *Praxis* – genauso wie die Bewegung trotz Zenons theoretischen Einwänden gelingt. Weshalb? Im Tun des Wissenschaftlers steckt eine synthetisierende Kraft, die das rein theoretisch Auseinanderfallende nicht nur beisammen hält, sondern immer schon dessen Einheit stiftet. So wird auch hier die Bedeutung des (aktiv!) erkennenden Subjekts in einer eindeutig an Kant erinnernden Weise entdeckt.

Dieses Subjekt wird in der zweiten Etappe des III. Teils näherhin gekennzeichnet durch sein *freies Wollen.* Dabei erhebt sich die Frage, die auch für Kant wegleitend war: Ist das wollende Subjekt autonom oder

heteronom? Diese Frage war schon ganz zu Anfang, in der Einleitung zur „Action" gestellt worden, und sie taucht hier wieder auf, um für alle nun folgenden Entwicklungen zur Leitfrage zu werden. Bei Blondel ist das freie Wollen jedoch nicht als reine praktische Vernunft entdeckt worden, sondern weil es im Zentrum des wirklichen Tuns, der praktischen Anwendung wissenschaftlicher Methoden seitens des Wissenschaftlers steht. Damit ist das Wollen bei Blondel immer schon, unlösbar, in eine Gesamtpsychologie des menschlichen Wirkens eingebettet. Tatsächlich stellt Blondel in dieser zweiten Etappe vor allem dar, wie sich aus dem zunächst unbewußten oder unterbewußten psychischen Dynamismus notwendig die Freiheit herauskristallisiert – besser gesagt: wie sie in diesem Dynamismus (wiederum als das eigentlich Zusammenhaltende, ihn Ermöglichende) immer schon gegenwärtig ist. Damit ist auch gesagt, daß sich bei Blondel das freie Wollen nicht in kantischer Manier auf die rein noumenale Ebene verlagern läßt; es ist immer schon in die Phänomenwelt (und das heißt hier: in den konkreten Organismus) eingetaucht – und genau dieses inkarnierte Wollen ist nun das, was Blondel als „action" bezeichnet.

Die dritte Etappe des III. Teils steht im zweimal fünfgliedrigen Aufbau der „Action" (fünf Teile, von denen der III. Teil wiederum fünf Etappen umfaßt) genau in der Mitte des symmetrischen Aufbaus des Gesamtwerks. Hier stoßen wir in der Tat auf die eigentliche Keimzelle des ganzen Werkes; es läßt sich historisch zeigen, daß diese Etappe das Erstkonzipierte ist, und daß die andern Teile des Werks von hier aus erwachsen sind. Diese dritte Etappe nun beginnt mit einer Definition: „Das Tun (die „action") ist die Intention, die im Organismus lebt und die dunklen Energien durchformt, aus denen sie hervorgegangen ist."[3] Aus der Entwicklungsgeschichte der Ideen Blondels läßt sich ersehen, daß der so definierte Begriff der „action" aus drei Wurzeln zusammengewachsen ist.

Die erste und naheliegendste dieser Wurzel ist natürlich Maine de Biran, der französische Kant – der französische Kant nicht nur deshalb, weil er ein Zeitgenosse Kants war und im französischen Denken des 19. Jahrhunderts eine ähnlich beherrschende Stellung einnimmt wie Kant im deutschen, sondern auch und vor allem, weil er, in französischem Kontext, die gleiche Frage wie Kant gestellt hat: Wie ist Erkenntnis überhaupt möglich? Im französischen Kontext um die Wende zum 19. Jahrhundert (d. h. unter dem Einfluß des schottischen Empirismus eines Hume und Reid und der französischen Ideologen Condillac und Destutt de Tracy) lautet Birans Frage näherhin: Wie ist die Sinneswahrnehmung psychologisch erklärbar? Schon die Ideologen hatten erkannt, daß wir die Außenwelt dank dem Widerstand wahrnehmen, den sie unserer Initiative entgegenstellt. Maine de Biran gelangt, ohne den Boden psycho-

[3] *M. Blondel*, L'Action (1893) 144.

logischer Introspektion zu verlassen, zu grundsätzlicheren Überlegungen. Er stellt fest, daß sich jede Sinneswahrnehmung nicht bloß aus einer Unzahl von Einzelempfindungen (den Farbpunkten, den Einzeltönen, usf.) zusammensetzt, sondern daß sie darüber hinaus ihre eigene Einheit besitzt – jene Einheit, die wir heute als „Gestalt" bezeichnen. Diese Einheit kommt nach Biran dadurch zustande, daß die Einzelempfindungen durch die „überorganische Kraft" des Wollens im „effort" geeint werden, mit dem wir uns den Sinnesempfindungen entgegenstrecken, und sie als Antwort auf eine Initiative unsererseits wahrnehmen. Der „effort" ist die Urtatsache, das „fait primitif", das sich in mir als schlechthin gegeben vorfindet. Indem ich mich selbst im „effort" wahrnehme, erkenne ich mich als Substanz und als ontologische Ursache. Damit sind Kants leere Verstandeskategorien bereits im Ansatz überholt. Aus dieser biranianischen Wurzel ist Blondels Verständnis der „action" zweifellos als erster erwachsen – nicht nur weil Blondel Franzose ist, sondern vor allem weil schon sein erster Philosophieprofessor am Lyzeum von Dijon, Alexis Bertrand, ein Kenner Birans und Herausgeber seiner Werke war. Der Biranianismus war somit sozusagen Blondels philosophischer Mutterboden.

Erst viel später, nach seinen Studien an der Ecole Normale Supérieure wendet sich Blondel, zweitens, und von Maine de Biran herkommend, mit Interesse der damaligen französischen Psychologie zu, wie sie Théodule Ribot mit seiner „Revue Philosophique de la France et de l'Etranger" repräsentierte. Eigentlich hätte man Ribots Zeitschrift zutreffender als „Revue Française de Psychologie Allemande" bezeichnen müssen; denn sie mühte sich damals vor allem, Wundts Psychophysik im französischen Sprachraum heimisch zu machen. In einem Aufsatz in dieser Zeitschrift unterstreicht ein Autor, den Blondel persönlich höher schätzte als Ribot, weil er ihm größere philosophische Qualitäten zuerkannte, Alfred Fouillée, daß uns unsere Sinneswahrnehmungen, im Sinne Wundts, nicht durch den „effort" bewußt werden, sondern durch die „Afferenz", durch einen von der Peripherie her auf das Hirn zufließenden Nervenstrom. Er notiert in diesem Text, den Blondel ausführlich exzerpiert hat: „Auch wenn wir auf unseren Gegner einschlagen, sind wir es, die die Rückwirkung dieses Schlages erleiden" – und so erfahren wir ihn[4]. Gegen diese wiederum rein passive Auffassung des organisch bedingten Erkennens, setzt nun Blondel seine dritte Ansicht, und diese Ansicht kommt von Kant her: es ist die Notwendigkeit eines Apriori. Die Afferenz, sagt er, bringt uns zwar Erkenntnis, aber sie kann uns nur Erkenntnis vermitteln, weil sie ihrerseits bereits als Antwort aufgefaßt wird – nicht auf einen „effort", sondern auf eine Intention oder ein Willensprojekt unsererseits. Die willentliche Intention ist für Blondel das eigentliche Apriori. Im

[4] *A. Fouillée*, Le sentiment de l'effort et la conscience de l'action, in: RPFE 28 (1889) 561.

Lichte dieses Apriori erfahren wir den Widerstreit zwischen dem, was wir wollen, und dem, was uns entgegenkommt, erfahren wir später, auf höheren Stufen der „action", den Widerspruch zwischen dem vorgestellten Ideal und dem tatsächlich Erreichten. Blondel schreibt:

„Die Schwierigkeit des ‚effort' liegt nicht darin, über die Trägheit der Materie mehr oder weniger zu obsiegen, sondern darin, den Zusammenklang der Strebungen, die Harmonie und innere Befriedigung der innersten Begierden zuwege zu bringen. Der organische Widerstand ist nur Symbol und Ausdruck für ein bereits psychisches Widerstreben. Man nimmt das Leiden nur in dem Maße wahr, als zwischen dem Wahrgenommenen und dem Gewollten, zwischen der Tatsache und dem vorgestellten Ideal ein Mißverhältnis besteht. Hier liegt der tiefere Grund selbst für den physiologischen Schmerz."[5]

Von hier aus nimmt eine Dialektik zwischen Wollen und Tun ihren Ausgang, die immer umfassendere Objekte des Wollens aufsucht, um zuzusehen, ob in diesem immer umgreifenderen Tun (im gemeinschaftlichen Tun, im sittlichen oder religiösen Tun) der Widerspruch zwischen Willensinitiative und Erreichtem (und Erreichbarem) überbrückt werden kann. Doch es zeigt sich, daß sich das Mißverhältnis nie und nirgends überwinden läßt. Zusammenfassend schreibt Blondel im IV. Teil der „Action" über diese Grunderfahrung:

„In unserem Erkennen und Tun besteht ein ständiges Mißverhältnis zwischen Gegenstand und Denken, zwischen Werk und Wollen. Dauernd überholt die wirkliche Ausführung das vorgestellte Ideal, überholt ein immer neu erstehendes Ideal die erreichte Wirklichkeit. Abwechselnd überflügelt das Denken das Tun und das Tun das Denken. Folglich müssen Ideal und Wirklichkeit eins sein; denn dieses Einssein ist uns auch wirklich gegeben, aber nur, um uns im gleichen Augenblick schon wieder zu entschlüpfen. Ein wunderliches Lebensgesetz, dieses gegenseitige, wechselweise Sich-Vorantreiben von Idee und Tat. Wie zwei Bewegungen von periodisch wechselnder Geschwindigkeit sich fliehen und nahekommen, um schließlich irgendwo zusammenzutreffen, so scheinen auch alle unsere Unternehmungen um einen Einheitspunkt zu schwingen, in dem sie sich nie halten können, durch den sie aber unaufhörlich hindurchgehen."[6]

Die Suche nach diesem Einheitspunkt führt Blondel schließlich weit über die deutsche klassische Philosophie hinaus. Erschien bisher das Subjekt in seinem Wollen und Tun als das Einheitschaffende, so wird im IV. Teil der „Action" deutlich, daß das Subjekt diese Einheit nicht aus sich selbst hat; sein Tun und Wollen „schwingt" nur durch einen Einheitspunkt hindurch, kann sich jedoch darin „nie halten". Aufgrund dieser dem Subjekt selbst immanenten Dialektik entdeckt Blondel schließlich das „Eine Notwendige", Gottes wirkendes und einheitschaffendes Dasein in mir: „Auf dem Grund meiner Seele liegt ein Ich, das ich nicht mehr bin; es spiegelt mir mein eigenes Bild. Ich kann mich selbst nur in ihm erblicken; sein unerforschliches Geheimnis ist wie die dunkle Silberschicht, die den Lichtstrahl in mich zurückwirft ... Ich kann mir selbst nicht gleichkommen, weil ich Ihm nicht gleichkommen kann."[7]

[5] *Blondel*, L'Action (1893) 158.
[6] Ebd. 344–345 („Logik der Tat", Einsiedeln ²1986, 63–64).
[7] Ebd. 347 („Logik der Tat", 64).

Damit wird das Grundprinzip Kants, die Autonomie der Vernunft, durchbrochen, und an seine Stelle tritt eine neue Dialektik zwischen möglicher Erfüllung des menschlichen Strebens durch freiwillige Zustimmung zu der dem Wollen und Tun immanenten Heteronomie, oder sicherer Nichterfüllung im Beharren auf dem (scheinbar ebenso natürlichen) Autonomiestreben. Blondels Philosophie des Subjekts gipfelt in der Feststellung, daß dieses je schon mit einer Grundentscheidung („option") konfrontiert ist: „Der Mensch sehnt sich, den Gott zu spielen. Gottsein ohne Gott und wider Gott – oder Gottsein durch Gott und mit Gott: das ist die Frage."[8]

2.1 Das Phänomen, das Ganze und das Heil

Brechen wir hier unsere Darstellung des Inhalts der „Action" ab. Wir unterlassen es, die religionsphilosophischen Teile des Werkes nachzuzeichnen; denn diese können erst richtig verstanden werden, wenn wir auch unsere zweite Frage beantwortet haben: „Welches sind die Hintergründe und Grundüberzeugungen der klassischen deutschen Philosophie?" Die Antwort auf diese Frage wird uns helfen, *Absicht und Anlage* des blondelschen Werkes besser zu verstehen, das sich auf dem gleichen Hintergrund und von den gleichen Grundüberzeugungen aus entfaltet.

Eine erste Grundüberzeugung der deutschen Philosophie lautet dahin, daß es verschiedene Grade des Wirklichseins gibt. Das ist eine alte Wahrheit (sie sollte zumindest seit Platon für jeden Philosophen selbstverständlich sein), und sie besagt, daß die Wirklichkeit der sinnenfälligen Welt zu unterscheiden ist vom wahrhaft Wirklichen oder „ontôs on" (dem „seiend Seienden"). Mit ausdrücklichem Hinweis auf Platon wird diese Wahrheit von Kant wieder zur Grundlage des Philosophierens gemacht in seiner Unterscheidung zwischen Phänomena und Noumena. Kant ist mit dieser Unterscheidung jedoch nicht so originell, und seine Wiederentdeckung Platons ist nicht so neu, wie er das selber darstellt. Tatsächlich findet sich die gleiche Unterscheidung ganz ausdrücklich schon bei Leibniz mit seiner Absetzung des „mundus intelligibilis" der Monaden, in dem die Teleologie herrscht, von der Erscheinungswelt der Ausdehnung in Raum und Zeit, die den Gesetzen des Mechanizismus unterliegt. Gleichfalls bei Leibniz vorgebildet ist die Überzeugung Kants, daß die eigentliche Wirklichkeit nicht in der physischen, sondern in der ethischen Welt zu suchen ist. Die Monadologie klingt aus in eine Gegenüberstellung des Reiches der Natur und des Reiches der Gnade, wobei das „Reich der Gnade" eben die sittliche Welt meint. Man gewinnt gelegentlich den Eindruck, Kant habe mit seinen Postulaten eigentlich nur Leibniz fortgeschrieben. Bei Hegel dagegen scheint die Unterscheidung verschiedener Grade von Wirklichkeit eingeebnet zu sein in die eine Dia-

[8] Ebd. 356 („Logik der Tat", 68).

lektik. Doch es ist eben eine Dialektik, und zwar eine aufsteigende Dialektik, die vom weniger Wirklichen zum Wirklicheren fortschreitet.

Das wahrhaft Wirkliche, und damit stoßen wir auf eine zweite Grundüberzeugung des deutschen Denkens, wird von Hegel in einem berühmten Passus der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes" als „das Ganze" definiert. „Das Wahre ist das Ganze, das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist vom Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist."[9] Wahrhaft wirklich ist nach dieser Auffassung nur das Ganze, das Endgültige; das Vorläufige, Teilhafte, das Analytische und Analysierbare hat letztlich keine volle Wirklichkeit. Das „Ganze" ist für das deutsche Denken immer mehr und anderes als eine bloße Summe seiner Teile; es ist eine Synthese, die sich nicht mehr analysieren läßt. Schon bei Leibniz wird dieses Ganzheitsprinzip stark unterstrichen; jede Monade ist eine Ganzheit, die das Ganze des Universums von ihrem „Gesichtspunkt" aus abspiegelt. Bei Kant und den Idealisten findet die Ganzheitsforderung ihren Ausdruck in der Forderung nach dem System. Diese Forderung, die uns heute philosophisch so selbstverständlich scheint (oder schien – bevor das „schwache Denken" aufkam), erscheint tatsächlich erstmals in der klassischen deutschen Philosophie. Das Mittelalter kannte Summen, in denen das bekannte Wissen geordnet vorgetragen wird. Descartes erhebt sodann die Forderung nach Methode, nach geordnetem, zusammenhängendem Fortgang des Denkens. Die Forderung nach einem *System,* nach einer Ganzheit des Wissens wird jedoch erst von Christian Wolff im dritten Schritt seiner Methodologie erhoben, und zwar in deutlicher Anlehnung an Spinozas „idea adaequata" (ohne sich jedoch sein pantheistisches „Hen kai pan" zu eigen zu machen). Kant und die Nachkantianer erheben dann Wolffs methodologische Forderung zu einem „sine quo non" der philosophischen Wahrheit. Doch bleibt das System – eben deswegen! – bei Kant und den Idealisten futurisch, um nicht zu sagen eschatologisch; es wird zwar gefordert und angezielt, aber nie verwirklicht. Selbst Hegel hat sein System nie ausgearbeitet. Daß seine „Enzyklopädie" (die ein Abriß ist, aber kein System), durch Vorlesungsnotizen aufgebläht, von seinen Schülern als „System" verkauft wurde, ist ein historischer Betrug, und er mag nicht zuletzt der Grund dafür sein, daß die hegelsche Philosophie so unglaublich rasch der Banalisierung verfiel. Tatsächlich blieb das System für Hegel selbst genauso futurisch wie für Kant – und das ist das Anregende an seinem Denken.

Im Hintergrund der Forderung nach Ganzheit steht nämlich die dritte gemeinsame Grundüberzeugung der deutschen klassischen Philosophen: daß die Philosophie Heilswissen sei. Heil sein heißt ja ganz sein. Diese

[9] *G. F. W. Hegel,* Die Phänomenologie des Geistes, ed. Hoffmeister, Hamburg 1952, 21.

Einsicht klingt noch in Heideggers Frage nach dem Ganzseinkönnen nach; ihr eigentlicher Initiator in der Neuzeit ist Spinoza. Das Heil, sagt Spinoza, kann nur im Ganzen liegen. Der Spinozismus ist eine ausgesprochene Heilsphilosophie und wirkt als solche in der Geschichte weiter. Man könnte allerdings zeigen, daß schon der Kartesianismus auf seine Weise eine Heilslehre war – Heil hier eingeschränkter als Gewißheit verstanden. Ausdrücklich um das Heil des Menschen geht es dann in den Schlußparagraphen der leibnizschen Monadologie und ganz markant im Denken Kants. Wir dürfen nicht überhören, daß es bei Kant nicht nur zwei, sondern drei Grundfragen gibt, und die dritte Frage: „Was darf ich hoffen?" ist die eigentliche Leitfrage seines Lebenswerkes. Wie die meisten Philosophen spricht Kant das, was er eigentlich mit seiner Philosophie sucht und was sein ganzes Suchen bedingt, kaum je deutlich aus. Man kann jedoch historisch zeigen, daß die eine Frage, die ihn vom Anfang bis zum Ende seines philosophischen Suchens begleitet hat und die die Abfolge seiner Untersuchungen weitgehend steuert, die Frage nach der göttlichen Vorsehung war, d. h. die Theodizeefrage verbunden mit der Frage nach der Physikotheologie: Kann man in der Welt einen göttlichen Sinn erkennen? Läßt sich zeigen, daß die Welt – erst die Natur und dann die Geschichte – teleologisch ausgerichtet ist, oder muß man mit Voltaire annehmen, daß alle Versuche einer Theodizee endgültig gescheitert sind? Hier liegt, meines Erachtens, der tiefere Grund für die kantische Forderung nach einem System, hier liegt der Grund dafür, daß er schließlich die Physikotheologie durch eine Ethikotheologie ersetzt hat.

Die kantische Ethikotheologie ist jedoch mit den Postulaten noch nicht abgeschlossen; sie vollendet sich erst in der Religionsschrift. Erst wenn die Frage beantwortet ist: „Was darf ich hoffen?" – erst dann darf ich hoffen, daß die Moral – in einer ethischen Gemeinschaft, in der unsichtbaren Kirche – tatsächlich möglich ist, und erst dann ist die Frage beantwortet: „Was soll ich tun?" und die andere Frage: „Was ist der Mensch?" Es ist nicht von ungefähr, daß es die religionsphilosophische Frage Kants war, die den ersten Anstoß zum Idealismus gab – mindestens an zwei Orten. Das erste Werk Fichtes ist sein „Versuch einer Kritik aller Offenbarung", auf den Fichte in seinem Spätwerk wieder zurückkommt, und die Jugendgeschichte Hegels zeigt uns, daß die erste Schrift Kants, die Hegel eingehend studiert, durchmeditiert und neu formuliert hat, die Religionsschrift war. Auch der deutsche Idealismus ist mindestens hintergründig Heilsphilosophie. So läßt sich verstehen, daß er im Nachidealismus in sehr ausdrückliche Heilslehren umschlägt, in den Marxismus und in den Existentialismus Kierkegaards.

2.2 Die Struktur der „Action"

Im Licht der drei Grundüberzeugungen der klassischen deutschen Philosophie lassen sich nun die Absicht und die Anlage der „Action" Blondels besser verstehen. Zunächst ihre *Absicht:* es geht auch da um die Heilsfrage. Vor dem I. Teil des Werkes steht eine Einleitung, nach dem V. Teil eine Schlußbetrachtung; beide enthalten Erörterungen über die Methode der Untersuchung. Doch die Einleitung setzt ein mit einer Frage: „Ja oder nein? Hat das Leben einen Sinn? Hat der Mensch eine Bestimmung?" und das letzte Wort der Schlußbetrachtung gibt die Antwort auf diese Frage: „C'est". Wir müssen dieses Wort hier französisch zitieren; es läßt sich eigentlich nicht übersetzen. Blondel schreibt: „Wenn ich noch ein einziges Wort hinzufügen darf, ein Wort, das über die Philosophie hinausgeht und das eine tiefste, persönlichste Überzeugung zum Ausdruck bringt, dann muß ich es sagen: c'est" [10] – es gibt dieses Heil, von dem sich inzwischen herausgestellt hat, daß es ein übernatürliches, von Gott gnadenhaft geschenktes Heil sein muß. Zugleich meint dieses „c'est": die ganzen hypothetisch an eine Heilsreligion gestellten Anforderungen sind im Christentum erfüllt, auch und gerade die radikalste und darum grundlegendste Forderung: die Forderung nach der seinsbegründenden Inkarnation und Passion Gottes. Blondels Schlußwort wird somit zu einem Glaubensbekenntnis, dem Bekenntnis zum „Einen Notwendigen", das der inkarnierte Gottessohn selbst ist – und eben dadurch (und erst dadurch) kann das „c'est" auch zur ontologischen Grundaffirmation werden: Es gibt Sein.

Von der Heilsfrage aus läßt sich dann, zweitens, die Methodologie Blondels verstehen. Sie unterscheidet zwischen einer direkten und einer indirekten Methode. Ich kann auf die Eingangsfrage: „Ja oder nein? Hat das Leben einen Sinn?" in der Praxis antworten, indem ich einfach so oder so lebe. Das ist der „pari", die Wette Pascals. Man muß wetten „wir alle sind im Boot" [11], und so müssen wir uns fragen, was uns am Ende der Überfahrt erwartet. Eine Antwort auf diese Frage muß jeder in seinem Leben nolens volens geben, und so wird der „kurze Weg", der von der „Action" nur die Einleitung und ihren IV. Teil festhalten würde, möglich: Frage – Entscheidung – Antwort. Aber, fährt Blondel fort (und hier läßt er uns einen Blick auf die Genese seines Werkes tun), da heute vielfach diese unmittelbare Aufrichtigkeit, die „sincérité" des rechten Handelns, nicht mehr selbstverständlich ist, da Ästheten, Nihilisten und Positivisten sich mit mancherlei schönen Theorien um eine Entscheidung herumzudrücken versuchen: deshalb muß die Sinnfrage auch philosophisch aufgearbeitet werden, um ihre Unausweichlichkeit sichtbar zu machen. Diese

[10] *Blondel,* L'Action (1893) 492.
[11] *Bl. Pascal,* Pensées, Br. 233.

philosophische Aufarbeitung versteht Blondel schon in seinen vorbereitenden Notizen sehr deutlich im Gegenzug gegen den deutschen Idealismus. Er kennt diese „deutschen Pantheisten", wie er sie nennt, zwar fast nur aus zweiter Hand; doch behält er sie stets als Gesprächspartner im Auge. So schlägt er mit seiner „indirekten Methode" statt des kurzen Weges der religiösen Lebenshaltung einen langen Weg ein, der ihn durch eine Reihe von Negationen (der Negation) zu einer Phänomenologie des Wollens führt und ihn sozusagen die „Phänomenologie des Geistes" neu schreiben läßt[12].

Das führt uns zu einem Blick auf die *Anlage* des Werkes. Auch sie ist beherrscht von den zwei andern Grundüberzeugungen der deutschen Philosophie:

1. Es gibt verschiedene Grade der Wirklichkeit. Auf die wahre und eigentliche Wirklichkeit stoßen wir nur in der Grundfrage nach dem Lebenssinn und in der letzten Antwort. Alles andere ist „Phänomen", Gegenstand des Erkennens und Wollens, ohne im vollen Sinne zu *sein.* Doch es gibt sozusagen eine Zwischenstufe, von der es manchmal scheint, als fasse sie Blondel ontologisch auf, von der er jedoch bald darauf erklärt, auch sie gehöre nur zur Phänomenologie: die Phänomenologie der religiös-ontologischen Grundentscheidung im IV. und V. Teil der „Action". Der Hauptteil des Werkes jedoch, der III. Teil, der mehr als die Hälfte seines Umfangs ausmacht, ist ausdrücklich als Phänomenologie gekennzeichnet: „Das Phänomen der ‚action'"[13].

Das ganze Werk ist aufgebaut in einer Art parabolischer Bewegung, die durch verschiedene Wirklichkeitsschichten hindurchgeht, angefangen von der Ebene des wirklichen Seins in der Grundfrage, welche in der Schlußantwort wieder erreicht wird. Dann wird das Sein in den Ausflüchten der Ästheten, Nihilisten und Positivisten (im I. und II. Teil der „Action" und in der ersten Etappe des III. Teils) immer mehr verflüchtigt, bis nur noch das reine, vom Subjekt getragene Phänomen zurückbleibt; das „*Phänomen* der Freiheit"[14] (zweite Etappe des III. Teils). Symmetrisch zu diesem absteigenden Ast der Parabel bilden die vierte und fünfte Etappe des III. Teils sowie der IV. und V. Teil den aufsteigenden Ast, auf dem das wirkliche Sein schrittweise und in genauer Entsprechung zu den absteigenden Schritten wieder eingeholt wird. Die zunächst bloß phänomenale Freiheit gewinnt Wirklichkeit im gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Tun (vierte Etappe); gegenüber der positivistischen Be-

[12] Die Ähnlichkeit zwischen der „Action" und Hegels „Phänomenologie des Geistes" hatte schon Victor Delbos bemerkt: „Vous avez refait la Phénoménologie de l'Esprit" (bei *G. Fessard,* La Dialectique des Exercises Spirituels de saint Ignace de Loyola, Paris 1956, 6/Anm. 1). Ähnlich *G. de Ruggiero,* La Filosofia contemporanea, Bari ³1929, Bd. I, 242; *P. Henrici,* Hegel und Blondel. Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der „Phänomenologie des Geistes" und in der ersten „Action", Pullach 1958; *H. Bouillard,* Blondel und das Christentum, Mainz 1963, 26.

[13] *Blondel,* L'Action (1893) 43. [14] Ebd. 114, 122.

schränkung auf das Wissenschaftlich-Tatsächliche stehen die unleugbaren „Phänomene" der Moral, der Metaphysik und der (natürlichen) Religion (fünfte Etappe). Während der Nihilist das Nichts als einziges Ziel des Wollens aufgestellt hat, zeigt eine vertiefte Reflexion über das Phänomen des Tuns im IV. Teil, daß dieses unweigerlich das „Eine Notwendige" zu seinem Grunde hat und damit vor die Entscheidungsfrage zwischen Sein und Nichtsein stellt. Schließlich zeigt der V. Teil im Gegenzug gegen die systematische Oberflächlichkeit des Ästheten die Ernsthaftigkeit (und damit Seinsträchtigkeit) der zunächst äußerlich scheinenden religiösen Praxis auf.

2. Der Wendepunkt zwischen dem absteigenden und dem aufsteigenden Ast dieser Parabel findet sich in der zentralen dritten Etappe des III. Teils. In dieser geht es, wie oben bereits dargelegt, um die „action" im eigentlichsten Sinn, das im Tun inkarnierte Wollen. Dieses muß nach den vorhergehenden Analysen als Ganzheit, als ein Konkretum verstanden werden, das Blondel mit einem von Leibniz entlehnten Ausdruck als „vinculum"[15] bezeichnet. Damit treffen wir auf die zweite Grundüberzeugung der klassischen deutschen Philosophie; jedoch in einer charakteristischen Abwandlung. Es geht in der Philosophie immer um das Ganze, und das Ganze läßt sich nicht analytisch aufschlüsseln: in diesen zwei Aussagen sind sich Blondel und die deutschen Denker einig. Die „Action" könnte als ein Versuch gelesen werden, die „action" zu analysieren, wobei dieser Versuch, das Unrückführbare der gegebenen Synthese auf ihre Elemente zurückzuführen, fortwährend scheitert[16]. Wie die Bezeichnung der „action" als „vinculum" zeigt, denkt Blondel hier vor allem in Anlehnung an Leibniz, und so legt sich ein Vergleich seines Ganzheitsverständnisses mit dem der Monadologie nahe. In einer Grundannahme geht Blondel mit Leibniz gegen Kant und die deutschen Idealisten einig: Es gibt nicht nur eine „eschatologische" Ganzheit des Systems; es gibt vielmehr jetzt schon eine Unzahl von Ganzheiten. Jede Monade ist eine Ganzheit für sich, weil sie – auf ihre Weise – das Ganze des Alls widerspiegelt. Auch Blondel betrachtet die unzähligen einzelnen Aktionen als Ganzheiten, als je originale Synthesen, die jedoch das All nicht nur widerspiegeln, sondern in wirklicher, universaler Interaktion untereinander stehen, und so allererst das Universum bilden. Ein zweiter Unterschied der Auffassung Blondels gegenüber der Monadologie greift noch tiefer. Die leibnizschen Monaden sind grundlegend homogen. Es gibt bei Leibniz nichts Derartiges wie eine „analogia entis". Es gibt zwar Unterschiede im Grad der Bewußtheit der Monaden, aber es sind eben nur Gradunter-

[15] Zur leibnizschen Altershypothese des „vinculum substantiale" vgl. *V. Mathieu*, Leibniz e Des Bosses, Torino 1960; sowie *Blondels* eigene lateinische These: „De vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium (1893)" ed. C. Troisfontaines, Louvain-Paris 1972.

[16] Auf dem ersten vorbereitenden Notizzettel zur „Action" notiert Blondel im Sinne von Aristoteles, daß sich „tà stoicheîa toû poieîn" nicht aufzählen lassen.

schiede. Jede Monade ist genau wie die andere; nur haben einige sozusagen die Gnade, sich selbst als Widerspiegelung des Universums besser zu kennen. In einer derart homogenen Welt wird der Evolutionismus denkbar. Blondel dagegen sieht die Wirklichkeit zusammengesetzt aus heterogenen Synthesen. Jede Schicht von Wirklichkeit, jede Art von Synthese, ist gegenüber den niedrigeren und den umfassenderen Synthesen heterogen: unrückführbar und unableitbar. Blondel kennzeichnet sie mit einem Begriffspaar, das in der „Action" bis zur Langeweile wiederholt wird: „hétérogènes et solidaires", nicht auseinander ableitbar, und doch miteinander zusammenhängend. Jede „action" ist eine Ganzheit auf ihre je eigene Weise. Deshalb gibt es für Blondel eine echte Vielheit von Ganzheiten und nicht bloß eine Vervielfältigung des einen Universums wie bei Leibniz.

Daraus folgt nun auch (und hier liegt wohl einer der verborgenen Anstöße für Blondels Denken), daß es keinen evolutionären Übergang von der einen Ebene der Wirklichkeit zur andern geben kann. Sosehr Blondel betont, daß auf dem „indirekten Weg" *alle* Stufen der Dialektik des Wollens durchlaufen werden müssen, und daß erst am Ende dieses Durchgangs ein philosophisch stichhaltiges, weil zwingendes Resultat zu erwarten ist, sowenig sieht er diesen „Determinismus" als eine gleichsam naturhafte Selbstentfaltung des Tuns und des Wollens an. Es handelt sich vielmehr um die je-schon gegebene Verknüpfung der einzelnen Tat mit anderen Schichten der Wirklichkeit (bzw. der Phänomene), die als solche nun auch ausdrücklich gewollt werden müssen, und das heißt: eine Entscheidung fordern, woraus sich eine neue und umgreifendere Art von „action" ergibt. So fordert beispielsweise das sittliche Tun die Entscheidung zur Metaphysik, und die Metaphysik die Entscheidung zur natürlichen Religion – um nur zwei Beispiele aus der langen Kette der geforderten Entscheidungen herauszugreifen. In jeder dieser Einzelentscheidungen nun ist immer schon (aber das zeigt sich philosophisch erst nach Durchlaufen der ganzen Kette und kann erst im Schlußkapitel deutlich herausgestellt werden) die Grundentscheidung („option") vor dem „Einen Notwendigen" impliziert, und sie kann deshalb zum Ort des Heils (oder Unheils) und der Seinsaffirmation werden.

So finden wir bei Blondel die drei Grundüberzeugungen unlöslich miteinander verknüpft, ja sich wechselseitig durchdringend: die Phänomene finden ihr Sein erst im Ganzen, genauer gesagt: vom Ganzen her, weil sich erst im Ganzen bzw. vom Ganzen her die seinsträchtige Heilsfrage stellt. Zugleich sehen wir, wie Blondel auch hier die Ansätze der deutschen Philosophie überbietet, und zwar wiederum durch seine Lehre von der „option". Kraft der „option" gibt es das Ganze nicht erst am Ende, als vollendetes System; es ist vielmehr einschlußweise in jeder Einzelentscheidung anwesend – und eben deshalb kann auch jede einzelne „action" ihre je eigene Ganzheit und damit Seinsträchtigkeit haben.

3.1 Blondels Kenntnis der deutschen Philosophie

Um unser Thema einigermaßen abzurunden, möchte ich zum Schluß zwei weiterführende Hinweise geben, die ich andernorts bereits ausführlicher entwickelt habe[17]. Der erste betrifft die historische Frage, wie weit Blondel denn tatsächlich – über ein bloßes Schulwissen hinaus – mit dem deutschen klassischen Denken vertraut war. Bergson sagt uns[18], zur Zeit, da er seine These vorbereitete, d. h. zu eben der Zeit, da Blondel an der Ecole Normale Supérieure studierte, habe es an der Ecole hauptsächlich zwei Richtungen des Denkens gegeben. Die eine, mehrheitliche, sei der Ansicht gewesen, Kant habe alle Fragen im wesentlichen gelöst, die andere dagegen habe sich dem Evolutionismus Spencers zugewandt. Bergson bekannte sich zu Spencer, Blondel wird sich zu Kant bekennen. Zu Kant, weil er auf dem Lyzeum und an der Universität in Dijon nicht nur Maine de Biran, sondern auch Leibniz kennengelernt hatte. In den Vorlesungen von Henri Joly war ihm zum ersten Mal das leibnizsche „vinculum" begegnet, das ihn sogleich faszinierte[19]. Leibniz' Hypothese ist ein Versuch, der Homogenität der Monadologie zu entkommen und die Wirklichkeit von *Synthesen* und nicht nur von einfachen Ganzheiten anzunehmen. Das „vinculum" wird für Blondel eine vorweggenommene Antwort Leibnizens auf die Schwierigkeiten Kants sein[20].

Zweitens bekennt sich Blondel zu Kant, weil seine Lehrer in Paris selbst, je auf ihre Weise, „Kantianer" sind. Der echteste Kantianer war ein „Lehrer", dessen Vorlesungen Blondel kaum gehört hat, mit dem er sich aber bei seinem zweimal fehlgeschlagenen Versuch der philosophischen Aggregation konfrontiert sah, und dessen Werk (ein einziges, schmales Bändchen und ein Aufsatz!) er bereits in Dijon gelesen und bewundert hatte: Jules Lachelier. Lachelier vertritt einen eigenartigen Kantianismus; er sieht die Wirklichkeit aufgebaut aus übereinandergeschichteten Synthesen, die teleologisch gegründet sind. Der Meisterschüler Lacheliers, Emile Boutroux, wird dann an der Ecole Blondels eigentlicher Lehrer. Blondel übernimmt von ihm, neben wertvollen methodologischen Einsichten, vor allem seine antipositivistische, im Hintergrund kantianische Wissenschaftstheorie. Soweit Blondels indirekte Begegnung mit der theoretischen Philosophie Kants, die allerdings bei Lachelier und Boutroux schon stark aus der Perspektive der praktischen Philosophie gesehen wurde. Mit der praktischen Philosophie Kants kommt Blondel jedoch vor allem durch seinen andern, noch wichtigeren Lehrer Ollé-La-

---

[17] Vgl. *Henrici*, Deutsche Quellen (Anm. 2) und „Maurice Blondel di fronte alla filosofia tedesca", in: Gr. 56 (1975) 615–638.

[18] Brief an Charles du Bos vom 22. 2. 1922, in: *Bergson*, Oeuvres, ed. du Centenaire, 1541.

[19] Vgl. die Selbstdarstellung *Blondels*, Une Enigme historique: Le ‚vinculum substantiale' d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur, Paris 1930, VII f.

[20] Brief *Blondels* an F. Pillon vom 25. 6. 1893, zitiert in: Gr. 45 (1964) 713.

prune in Kontakt, dessen Hauptwerk er ebenfalls in Dijon schon gelesen, ja in einer eigenen, pseudonym veröffentlichten Schrift reproduziert hatte[21]. Ollé-Laprune, der Philosoph der „certitude morale", mußte sich notgedrungen mit Kants praktischer Vernunft und mit seinem reinen praktischen Vernunftglauben kritisch auseinandersetzen, und sein Denken bleibt von dieser Auseinandersetzung gezeichnet. Kant selbst hat Blondel kaum über die engen Grenzen einer prüfungsmäßig auferlegten Pflichtlektüre hinaus gelesen. Zwar finden sich im Nachlaß ein paar Blätter Exzerpte der ersten Seiten der „Kritik der reinen Vernunft"; doch weisen sie auf keine besonders originelle Kantrezeption hin.

Die deutschen Nachkantianer hat Blondel, mit Ausnahme von Schelling (und vielleicht ein paar Seiten Fichte), nicht gelesen; auch da finden sich ein paar Blätter Schelling-Exzerpte, doch auch diese haben kaum auf die Ausarbeitung der „Action" eingewirkt. Dagegen kennt Blondel den deutschen Idealismus durch seinen Freund und Studiengenossen Victor Delbos, der gleichzeitig mit Blondel seine eigene These über „Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme" ausarbeitet. Blondel hat dieses Werk in zwei aufeinanderfolgenden Fassungen im Manuskript gelesen, und er sieht deshalb den deutschen Idealismus im Sinne von Delbos als eine logische Fortentwicklung des Spinozismus und als Heilsphilosophie; er sieht im Ästhetizismus und Nihilismus seiner Zeit eine weitere Fortentwicklung des spinozistisch verstandenen Idealismus. Entscheidend ist dabei, daß Delbos zufolge nach Hegel das, was bisher eine metaphysische Theorie war, in bloße Methodologie umgewandelt wurde. Diese Methodologie übernimmt Blondel als seine eigene „méthode d'immanence". Wer wissen will, was Blondels Immanenzmethode ist, muß seine Besprechung des Spinoza-Buches seines Freundes lesen[22]. Dort hat er sich so deutlich wie nie über die Hintergründe und den Sinn seiner Methode ausgesprochen – allerdings ohne zu sagen, daß er von seiner eigenen Methode spricht; denn die Besprechung ist pseudonym erschienen.

3.2 Blondel und die Nachhegelianer

Damit ist bereits etwas gesagt über Blondels Verhältnis zu seinen philosophierenden Zeitgenossen, soweit diese vom deutschen Idealismus beeinflußt sind. Nun hat die Geschichte allerdings erwiesen, daß die sich doch sehr voneinander unterscheidenden Taine und Renan weit weniger bedeutsam sind als drei andere Denker, die Blondel zur Zeit der Abfassung der „Action" nicht kannte, ja nicht einmal kennen konnte: Marx,

[21] Unter dem Namen seines Freundes *Henri Ricaud*, De la part du libre arbitre dans la certitude, Châtillon-sur-Seine 1882.

[22] *Bernard Aimant* (= Maurice Blondel), Une des sources de la pensée moderne: l'évolution du spinozisme (1894), jetzt in: „Dialogues avec les philosophes", Paris 1966, 11–40.

Kierkegaard und Nietzsche. Hat uns die „Action" trotzdem etwas zu sagen für die Auseinandersetzung mit diesen drei Philosophen? Ich meine: Ja, und gleichsam als Koda möchte ich das abschließend noch ganz kurz skizzieren.

Zu Karl Marx finden wir bei Blondel recht erstaunliche Parallelen in der Betonung der Praxis, die wichtiger ist als das theoretische Wissen, ja überhaupt erst zur wahren Erkenntnis führt. Blondel hat Marx auch in seinen späteren Jahren kaum gekannt; denn die philosophischen Schriften des jungen Marx sind erst in den Jahren veröffentlicht worden, da Blondel bereits am Erblinden war. Dennoch wäre meines Erachtens ein fruchtbarer Dialog zwischen Marx und Blondel möglich. Der Unterschied zwischen den beiden Denkern liegt nicht so sehr darin, daß Marx von der revolutionären, Blondel dagegen von der religiösen Praxis spricht; vielmehr bleibt Blondels „action" (obwohl auch sie ihre notwendige gemeinschaftlich-gesellschaftliche Dimension hat) immer Ausführung eines Willensprojekts, während im marxistischen Praxisbegriff dieses (beim jungen Marx noch durchscheinende) Willensprojekt oft übersehen wird. Die Anlehnung an die Politökonomie läßt den Praxisbegriff des historischen Materialismus zu einer verallgemeinernden Abstraktion werden, und nimmt ihm eben dadurch den Bezug auf die konkrete, „seiende" Wirklichkeit. Die angezielte Ganzheit, die klassenlose Gesellschaft wird deshalb zu einem ebenso abstrakten Begriff und kann nur noch futurisch, etwa im Sinn einer blochschen „Hoffnung" gesehen werden, während die präsentische „action" Blondels als konkret gegebene Ganzheit ein Urteil über das Gegenwärtige erlaubt – eben jenes Urteil, das in der „option" zum Tragen kommt.

In der zentralen Stellung dieser religiösen Entscheidung trifft sich Blondel zweifellos mit Kierkegaard. Doch während es Kierkegaards Bemühen ist, die religiöse Entscheidung in größtmöglicher Reinheit herauszuarbeiten und sie gegen alle anderen Lebenshaltungen abzusetzen, zeigt Blondel im Gegenteil, daß die „option", gleich der „action", immer schon inkarniert ist und inkarniert sein muß, daß sie – im wirklichen Tun – weitgehend anonym geschieht, daß sie sich dann aber ausartikulieren muß in einer religiösen *Praxis*, d. h. in kirchlicher Gemeinschaft, in sakramentaler Ritualität und in der Geschichtlichkeit der Tradition. Gemeinschaft, Sakrament und Geschichte sind nun genau die drei Dimensionen des christlichen Lebens, die wir bei Kierkegaard so schmerzlich vermissen.

Mit Nietzsche hat sich Blondel in seinen späteren Jahren und aus naheliegenden Gründen persönlich etwas auseinandergesetzt. Entwürfe zu einer Nietzsche-Vorlesung aus der Zeit des Ersten Weltkriegs sind im Nachlaß Blondels erhalten. Es wäre vielleicht einmal reizvoll, diese Vorlesung aufzuarbeiten. Was an Bezugnahmen auf Nietzsche in Blondels späteren Werken zu finden ist, bleibt episodisch und ist nicht besonders signifikant. Blondel scheint nicht gesehen zu haben (oder nicht sehen zu

wollen), wie nahe sich Nietzsches „Wille zur Macht" und seine eigene „volonté voulante" als das Tragende aller Wirklichkeit im Grunde doch stehen – wenn natürlich auch zwischen Nietzsches absoluter Autonomie und der blondelschen Heteronomie ein Abgrund klafft. Ein detaillierterer Vergleich würde zeigen, daß der „Wille zur Macht" bei Nietzsche (trotz allem Pathos der Konkretheit) im Grunde doch wieder desinkarniert ist und eben deswegen futurisch – durch und durch futurisch! – bleibt, während Blondels Wollen inkarniert, und eben deshalb auch konditioniert ist, eingebunden in eine Gemeinschaft, in eine Tradition, weswegen es auch viele Willen gibt. Wie in vielen Einzelentscheidungen doch die eine Grundentscheidung geschieht, so fassen die vielen Willen doch das eine Absolute. Die Ontologie der „action" als des im Tun inkarnierten Wollens ist im Grunde genommen eine Ontologie des Pluralismus. Daß es bei ihm einen Pluralismus nicht geben kann, ist vielleicht der eigentlich „faschistische" Zug im Denken Nietzsches – und in jenem des deutschen Idealismus. Diesen und nur diesen Zug des deutschen Denkens hat Blondel unter dem Namen der „philosophie germanique" sein Leben lang bekämpft.

ThPh 64 (1989) 179–198

Blondels Phänomenologie des Willens im Licht gegenwärtiger Erfahrung

Von Ulrich Hommes

1.

Wir sind uns wohl einig darüber, daß die moderne Welt durch und durch von Wissenschaft geprägt ist, genauer von den Methoden und Ergebnissen der exakten Wissenschaft. Auch die Philosophie orientiert sich schon seit langem vornehmlich am Faktum dieser modernen Wissenschaft. Für viele zum Beispiel gilt als ausgemacht, daß im Zeitalter der Wissenschaft kein Raum mehr sei für Metaphysik.

Unverkennbar aber ist nun eben die moderne Wissenschaft, auf die die Philosophie gegen alle Metaphysik setzen wollte, selbst in eine Krise geraten, in eine Krise, deren Ursachen keineswegs einfach technisch, ökonomisch, politisch zu erklären sind. Der Grund für das Unbehagen an der modernen Wissenschaft liegt nicht darin, daß am Wert dessen zu zweifeln wäre, was diese Wissenschaft hervorgebracht hat. Der eigentliche Grund des Unbehagens liegt vielmehr in dem Umstand, daß diese Wissenschaft gemäß dem Methodenideal exakten Wissens die Antwort auf Grundfragen des menschlichen Daseins schuldig bleiben muß. Was immer die moderne Wissenschaft leistet und wozu alles sie uns in Stand setzt, es fehlt darin etwas, das wesentlich ist für das Selbstverständnis des Menschen: Nicht durch den leisesten Wink läßt sie uns wissen, was die Bestimmung des Menschen ist und was wir gegebenenfalls zu tun haben, um dieser Bestimmung zu entsprechen. Die Wissenschaft liefert Daten und Gesetze in Hülle und Fülle, entwickelt eine Vielzahl möglicher Techniken, führt in immer kleinere Quantitäten und zu immer schnelleren Reaktionen, aber sie gibt keine Orientierung für das Leben. Sie meint zu sagen, was ist, aber sie schweigt sich aus über das, was sein soll. Sie stellt heraus, wovon man leben kann, aber sie weiß nicht wozu und wofür. In diesem Sachverhalt liegt eine der großen Herausforderungen der Philosophie unserer Tage. Albert Camus hat das in seinem „Mythos von Sisyphos" einmal so beschrieben:

> „Die Entscheidung, ob das Leben sich lohne oder nicht, das ist die Grundfrage der Philosophie. Alles andere – ob die Welt drei Dimensionen und der Geist neun oder zwölf Kategorien habe – kommt später. Das sind eher Spielereien. Zunächst heißt es hier Antwort geben. Und wenn einer mich fragt, weswegen dies Problem dringlicher als irgendein anderes ist, dann antworte ich: der Handlungen wegen, zu denen die Antwort verpflichtet."

Man kann wohl ohne allzu grobe Verkürzung sagen, daß das moderne Bewußtsein wesentlich bestimmt wird vom Anspruch des Menschen, sein eigener Herr zu sein und aus eigener Kraft zu schaffen, was zu einem guten und erfüllten Leben gehört. Was Wissenschaft im neuzeitlichen Ver-

stand leisten soll, ist von hier aus zu verstehen. Diese Wissenschaft fragt nicht, was die Welt und die Wirklichkeit selbst ist, sie bezieht sich vielmehr auf ganz bestimmte ausgewählte Momente darin. Sie beschränkt sich weithin darauf, Zusammenhänge zu entdecken, die es uns erlauben, uns wie Herren und Besitzer der Natur zu fühlen.

Es ist unbestreitbar, daß die Macht und die Stärke der modernen Wissenschaft auf eben dieser Beschränkung beruhen, die sie sich in der Art der Befragung der Dinge auferlegt. Exakte Wissenschaft abstrahiert ganz bewußt von dem konkreten Verhältnis des Menschen zur Welt – so wie von der Fülle dieser Welt selbst. Sie konzentriert sich auf das, was rational faßbar ist daran und worüber sich technisch verfügen läßt. Aber daß man unendlich vieles wissenschaftlich-technisch in den Griff bekommen kann, dies heißt doch nicht, daß man sich zu allem auf diese Weise verhalten muß oder auch nur verhalten darf.

Wissenschaft ist nicht einfach Suche nach Erkenntnis der Wirklichkeit; was Wissenschaft heißt, ist bestimmt durch das, was man von der Wirklichkeit wissen will. Immer geht es da um Betrachtung der Wirklichkeit unter ausgesuchten Gesichtspunkten. So interessiert sich Wissenschaft nicht einfach für das, was ist, sondern für das, was zu messen ist, was berechenbar ist und worüber sich verfügen läßt. Die Krise, in die die moderne Wissenschaft geraten ist, rührt von daher, daß wir immer deutlicher sehen, wie wenig wir im Grunde mit solcher Fragestellung von der Wirklichkeit selbst begreifen. Daß heute wieder Mythos und Gefühl gefragt ist, daß wir uns auf die ethischen, ästhetischen und religiösen Bezüge besinnen, dies ist Antwort darauf, daß der Mensch als Subjekt sogenannter reiner Vernunft sich selbst fraglich geworden ist. Gewiß, wir wollten unser Leben mit Vernunft führen. Immer mehr aber leiden wir an dem Widersinn, „daß die Vernunft, mit der wir unser Leben führen sollen, zur Wissenschaft gesteigert sich gegen dies Leben kehrt" – wie ein kluger Beobachter (Friedrich Tenbruck) kürzlich einmal formuliert hat.

Vor einigen Jahren schon hat Georges Bataille in einem Beitrag in der Zeitschrift „Critique" folgendes geschrieben:

> „Um sich zu konstituieren, hat der Rationalismus zwangsläufig den tiefen Sinn der Denkweisen verlieren müssen, die ihn behinderten. Aber wenn wir heute das Mögliche suchen, das vor uns liegt, dann können wir, die wir das rationale Denken nicht mehr zu errichten haben, sondern mühelos darüber verfügen, dann können wir nicht umhin, von neuem den tiefen Wert dieser verlorenen Denkweisen zu entdecken und zur Geltung zu bringen."

Man mag im Blick auf mancherlei Vorgänge unserer Tage gelegentlich auch seine Zweifel haben, ob Rationalität tatsächlich so selbstverständlich geworden ist bei uns. Aber im Prinzip wird man dem, was Bataille da formuliert hat, nur zustimmen können.

Die Verkümmerung in der Wahrnehmung der Wirklichkeit, wie die moderne Wissenschaft das zur Folge hat, ist unverkennbar. Wo Natur nichts anderes mehr ist als eine Masse, über die der Mensch verfügt, wer-

den große Teile ursprünglicher Wahrnehmung uns einfach fremd. Und so schrumpft die Fähigkeit zu sehen und zu hören, zu gehen, zu tasten und zu riechen. Und so wie derart das Verhältnis zur Natur verkümmert, so verkümmert in der Folge überzogenen Anspruchs von Wissenschaft auch das Verhältnis zum anderen Menschen. Wir verlieren zunehmend die Fähigkeit, füreinander dazusein, zu helfen und zu trösten, einander glücklich zu machen. Und ganz ähnlich ist es mit dem Bezug auf jene transzendente Wirklichkeit, die unsere Sprache von alters her das Göttliche nennt oder Gott. Auch dies wird eigentümlich wesenlos.

Offensichtlich vermögen weder die Dinge, noch der andere, noch gar Gott dazusein für uns, wenn wir ihnen jenes eingeschränkte Maß von Wahrheit und Wirklichkeit vorgeben, das die Wissenschaft praktiziert und das zur Bereitung der Weltherrschaft ersonnen ist. Wo Ausrechnung zum Prinzip erhoben wird, entfällt Erfahrung, die mehr und anderes meint und in der sich uns etwas eben von sich selbst her zeigt. Die vorherrschende Erfahrung in bezug auf die genannte Dimension ist dann nur noch die, hier überhaupt keine Erfahrung mehr zu machen, also von so etwas wie Natur, wie Mitmensch und Gott im Grunde nicht berührt zu sein, nicht getroffen zu werden und schon gar nicht verwandelt.

Geht man aber davon aus, daß für das menschliche Dasein und seinen vernünftigen und verantwortlichen Vollzug sehr wohl Entscheidendes eben auch in solcher Erfahrung aufgeht, in der Erfahrung der Schönheit der Natur, wie in der Erfahrung des Miteinanders und in der Erfahrung des Göttlichen, in der Erfahrung von Geschichte, Sprache, Kunst und Religion, muß man auch sagen, daß dem Menschen in solch einseitiger wissenschaftlich-technischer Auslegung des Daseins ganz Entscheidendes genommen wird. Denn der Mensch kann sich dann ja gar nicht mehr verstehen aus dem, was er ursprünglich ist und worin ihm das Ganzseinkönnen versprochen ist, er vermag die Ganzheit seines Lebens nicht mehr wahrzunehmen. Wer den Menschen von aller außerwissenschaftlichen Wahrheit trennt und ihm als Zugang zur Wirklichkeit einzig noch die Herrschaft von Technik und Wissenschaft läßt, der befreit den Menschen in Wahrheit nicht bloß aus Abhängigkeit, die seiner Selbstverwirklichung im Wege steht, er nimmt ihm vielmehr die Möglichkeit zu antworten auf das, was ihn alles angeht, nimmt ihm die Möglichkeit, in der Antwort auf solche Erfahrung zur Geltung zu bringen, was er eigentlich will.

Dies spüren wohl immer mehr Zeitgenossen. Was wir mit dem Fortschritt der Wissenschaft und der Perfektion der Technik so aber immer deutlicher sehen, ist gerade, daß die dort versprochene Erfüllung des Lebens ausbleibt. Diese Erfahrung beunruhigt uns zunehmend. Und diese Beunruhigung zeigt auf ihre Art, daß der Mensch sich in solcher Auslegung seines Daseins nicht richtig versteht, daß da Wesentliches des Menschseins einfach unerfüllt bleibt. Genau hierauf aber müßten wir uns

doch dann wohl auch besinnen, wenn wir uns nicht in der von Technik und Wissenschaft bestimmten Welt einfach abhanden kommen sollen. Es scheint mir überaus dringlich, das gegenwärtige Wahrnehmen und Erkennen, das Denken, Wollen und Tun wieder heranzubringen an diese Dimension der Wirklichkeit, die für die moderne Wissenschaft nicht existiert, von der sie absieht, ohne deren Kenntnis wir aber in Wahrheit nicht einmal von dieser Wissenschaft und ihren atemberaubenden Ergebnissen wirklich lebensdienlichen Gebrauch machen können.

Wenn die Philosophie für diese Wahrheit einsteht, nimmt die Philosophie der Wissenschaft nichts – es sei denn einen falschen Anspruch von Ausschließlichkeit. Aber sie bringt zur Geltung, daß es kein vernünftiges Verhalten ist, im Umgang mit der Wirklichkeit zum Beispiel vom Ethischen, Ästhetischen und Religiösen abzusehen, das heißt von gerade den Seiten nichts wissen zu wollen, die dem Menschen am verläßlichsten sagen, wer er ist und woran er sich halten kann. Der Hinweis auf die Philosophie, genauer noch: auf Philosophie als Metaphysik, ist also kein Plädoyer gegen die Rationalität des technisch-wissenschaftlichen Zugriffs auf die Welt. Aber es ist die Mahnung, sich mit dieser Rationalität nicht zufriedenzugeben, weil wir den Dingen und uns selbst sonst zuviel schuldig bleiben. Wo die Dinge nur nutzbar und machbar sein können oder aber als unwesentlich abgetan werden, wird zuviel mißverständlich, überflüssig und beliebig. Daß das Sein gut ist und daß letztlich alles gut werden kann, ist dann nicht mehr zu erkennen.

Leere, Angst und Verzweiflung, die sich im Gefolge solcher Verkümmerung verbreiten, können aber auch die Augen öffnen. Immer mehr unter uns fragen sich heute bestürzt: Soll dies wirklich alles sein? Versäumen wir nicht das Entscheidende? Gibt es nicht irgendwo Sinn, der trägt? Die Flucht, die inzwischen immer häufiger solchem Erschrecken folgt, macht auf ihre Art deutlich, wie dringend wir der Wahrnehmung dieser anderen Dimension bedürfen und wie dringend es ist, zu dieser Wahrnehmung zu verhelfen.

2.

Am schärfsten hat wohl Nietzsche den Grundzug des neuzeitlichen Denkens gefaßt als „Wille zur Macht". Zur gleichen Zeit aber, da Nietzsche mit seiner Auslegung des Seins des Seienden im Sinn des Willens zur Macht die Philosophie der Subjektivität zu vollenden beginnt, macht sich Blondel daran, dieselbe durch die Philosophie der Action von einem ursprünglicheren Verständnis des Wesens des Willens her zu überwinden. Während Nietzsche „Zarathustra" sagen läßt: „Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht; und noch im Willen des Dienenden fand ich den Willen, Herr zu sein", sieht Blondel eben in diesem Dienen, das heißt in der Absage an das Prinzip der Herrschaft „das wahre metaphysi-

sche Erfahren, das zum Sein selbst führt"[1], dasjenige, in dem das Sein nicht mehr bloß als eine vom Willen gesetzte Bedingung ist, sondern von sich her anwest.

Wenn es deshalb auch von der neuzeitlichen Theorie des Praktischen her naheliegen mag, vom Willen überhaupt als Willen zur Macht zu sprechen und anzunehmen, der Wille sei in seinem Wesen nichts anderes denn dies, so ist doch gerade an Blondels Philosophie der Action abzulesen, daß der Wille keineswegs notwendig Wille zur Macht ist, daß diese Voraussetzung vielmehr selbst bloß eine Sicherung eben der vorstellenden Vernunft darstellt. Wir verfehlen das Wesen des Willens, wenn wir es aus dem Vorstellen interpretieren in der Meinung, dies sei als solches notwendig aus dem Willen erwachsen. Die Phänomenologie des Willens, mit der Blondel die Frage nach dem Sinn von Sein zu beantworten sucht, ist selbst ein einziger Hinweis darauf, daß wir im Willen zur Macht nur eine Weise des Wollens zu fassen bekommen und überdies gerade jene, in der der Wille an seiner eigentlichen Möglichkeit vorbeigeht. Denn was den Willen in seinem Wesen bestimmt, ist nicht der von Nietzsche beschworene Zug zur Herrschaft über die Erde, sondern die Bewegung hin auf das Sein, das das Absolute ist.

Man kann das nicht oft genug herausstellen, daß Blondel mit „L'Action" von 1893 die weithin herrschende Auslegung des Seienden im Ganzen durch ein auf Wissenschaft und Technik zielendes Vorstellen kraftvoll durchbrochen hat. Blondel hat klar gesehen, daß der Mensch im Zustellen von allem Seienden auf sich selbst als die Bezugsmitte des Ganzen die für sein Wesen konstitutive Beziehung zum Sein aus dem Blick verlieren muß. Insoweit betone ich die Gegenstellung Blondels zur neuzeitlichen Philosophie sehr bewußt. Daß es da auch andere Bezüge gibt und daß das Verhältnis Blondels zur Philosophie der Neuzeit damit nicht erschöpfend beschrieben wird, steht auf einem anderen Blatt.

In jener Selbstverständlichkeit, die dem Denken zuweilen aus ursprünglichen Erfahrungen erwächst, stellt sich Blondel mit dem Beginn von „L'Action" dem neuzeitlichen Denken gerade in dem Punkt gegenüber, an dem in besonderer Weise die von Transzendentalismus und Apriorismus bedingte Verkümmerung des Metaphysischen zu erkennen ist. Sein „Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praxis", wie der Untertitel von „L'Action" lautet, hebt an mit der Formulierung jener Frage, in der sich Weltverhältnis und Selbstverständnis des Menschen zugleich bestimmen und die als Frage nach dem Grund die Frage nach dem eigenen Worumwillen des Fragenden selbst ist: „Ja oder nein, hat das menschliche Leben einen Sinn, und hat der Mensch eine Bestimmung?"[2]

---

[1] *M. Blondel*, L'Action, Paris 1893, 383 / dt.: Die Aktion, München: Alber 1965, 408 (Hier aber nach eigener Übersetzung zitiert). [2] Ebd. VII/9.

Der unmittelbare Ausgang vom Tun des Menschen, der Blondel so wichtig erscheint, meint dabei zunächst nichts anderes als den Ausgang von der konkreten Faktizität menschlichen Daseins, eine Faktizität, zu der wesentlich Bezüge gehören, die nicht aus der Subjektivität der reinen Vernunft abzuleiten sind. Wendet sich das Denken dieser Faktizität zu, dann entdeckt es mehr, als wenn es sich nur auf sich selbst richtet, denn es zeigt sich, daß das Ich des Denkens nicht jene Abstraktion des vorstellenden Subjekts ist, zu der das Denken sich genötigt sieht, solange es daran festhält, alles aus sich selbst zu bestimmen. Um das Ich des Denkens, um die Subjektivität des Subjekts genauer zu fassen, treibt Blondel die Frage weiter als die neuzeitliche Philosophie das vermochte, er sucht darin nicht die Subjektivität einfach als das Bedingende, sondern die Bedingungen, denen dies Bedingende selbst nochmals unterliegt: „Prenons ce subjectif comme tel et, dépassant le point de Kant et de Fichte, faisons la science subjective du sujet"[3]. Das eigentlich „subjektive Wissen des Subjekts", von dem Blondel in der 3. Redaktion von „L'Action" spricht, durchbricht Apriorismus und Transzendentalismus, weil es bestimmt wird durch die Einsicht, daß der Mensch nicht primär weltentwerfendes Vorstellen ist, sondern in der Welt sich findet im Sinn von Transzendenz auf das Sein als das Absolute.

Um zu sehen, welche Bedeutung Blondels Phänomenologie des Willens für die gegenwärtige Erfahrung hat, muß man sich vor allem klarmachen, daß schon aus der Verbindung der Frage nach dem Sinn von Sein mit der Frage nach dem Wesen des Handelns „Wille" hier nicht psychologisch gemeint sein kann. Wille steht in „L'Action" vielmehr für die Grundweise menschlichen Daseins überhaupt, von der her das Handeln sich als sein eigentlicher Vollzug bestimmt. Der Wille ist also nicht ein Vermögen des Menschen neben anderen, das mit diesen sich aus dem Sein des Menschen ergibt; er ist vielmehr das Sein des Menschen selbst, von dem her allererst sich so etwas wie Vermögen unterscheiden lassen, in denen dies sich selbst auslegt. Von hier aus ist es möglich, entgegen aller Unterordnung des Wollens unter das Erkennen den eigenen Akt des Willens als solchen zu bedenken, dies also, daß der Wille aus sich heraus selbst will und in diesem selbsteigenen Wollen ursprünglich praktisch ist. Das Problem der Freiheit des Willens aber ist dann nicht seine Übereinstimmung mit dem klar und deutlich Vorgestellten oder seine Bestimmung durch das Gesetz, sondern das Ergreifen einer Möglichkeit, die eben solche des Willens selbst ist.

Mir scheint, Blondels Wendung auf den Willen ist also geschichtlich zunächst von daher zu verstehen, daß Vernunft sich zu seiner Zeit vornehmlich als Vorstellen vollzog und deshalb die Frage nach dem ganzheitlichen Seinkönnen des Menschen nicht mehr zureichend entfalten

[3] *Blondel*, Projet de Thèse (Archives Maurice Blondel, Louvain-la Neuve) 60.

konnte. Eben das aber, was in der Verabsolutierung des seiner selbst sicheren und gewissen Vorstellens verlorengegangen war, schien Blondel das Bedenkenswerte. Um ihm zu entsprechen, griff er gegen das Vorstellen auf den Willen zurück, der ursprünglich selbst tätig ist und in dessen Entscheidung der Mensch sich so vollbringt, wie er von sich her sein will. Die Frontstellung, die in dieser Wendung auf den Willen liegt, richtet sich daher keineswegs gegen die Vernunft überhaupt, sondern lediglich gegen ihre Reduktion auf das bloße Vorstellen, und das heißt gegen die Verabsolutierung eben dieses Vorstellens zum einzig wesentlichen Verhalten des Menschen.

Weil der Wille hier gar nicht als ein von der Vernunft geschiedenes und neben ihr vorkommendes Vermögen gilt, sondern die Grundweise des menschlichen Daseins meint, deshalb wird die Vernunft allerdings auch nicht dem Willen nachgeordnet, sondern im Gegenteil von diesem her in ihr wahres Wesen gebracht. Zwar nimmt „L'Action" Vernunft zunächst so, wie sie sich selbst neuzeitlich gibt, als jenes Vorstellen also, in dem der Mensch sich selbst zur Bezugsmitte des Seienden als solchen und im Ganzen macht. Doch bricht die Phänomenologie des Willens dies Vorstellen gerade als eine Verkümmerung der Vernunft selbst auf, indem sie die Selbstbeschränkung auf das vom Subjekt her Sichere und Gewisse aufhebt.

Mit der Wendung auf den Willen wird daher der Vernunft nichts genommen, vielmehr gibt ihr die Philosophie der Action zurück, was sie auf dem Gang des neuzeitlichen Denkens verloren hatte. Nichts liegt Blondel ferner, als sich einem Voluntarismus zuzukehren, der alles auf einen dunklen Urtrieb zurückführt und der Vernunft von diesem her die Möglichkeit wesentlicher Einsicht bestreitet. Solcher Urtrieb wäre noch einmal etwas, das nur hervorbricht und verfügt, und von dem her nicht gedacht werden könnte, was die Phänomenologie des Willens zu erhellen sucht. Weil es in „L'Action" um das Grundgeschehen menschlichen Daseins geht, um die Bewegung hin auf das Sein als das Absolute, um das also, was vor der Unterscheidung von Denken, Wollen und Tun als einzelne Vermögen das Wesen des Menschen ausmacht, bestimmt das, was sich als wesentlicher Vollzug dann ergibt, auch das Denken, sofern dies eben nicht bloßes Vorstellen ist. Der Wille und seine Verwirklichung im Handeln werden von Blondel so wenig dem Denken und seinem Wissen und Erkennen entgegengesetzt, daß er sie geradezu das „Denken des Denkens" nennt, das heißt das, was das Wesentliche des Denkens selbst ausmacht.

Blondel hat sich deshalb selbst schon nachdrücklich gegen den Vorwurf des Irrationalismus gewandt und darauf hingewiesen, daß umgekehrt in der Verkümmerung des Denkens zum Vorstellen aus der Subjektivität der reinen Vernunft allzuviel in den Bereich des Irrationalen abgeschoben wurde. Um eben der Erkennbarkeit von Wahrheit wil-

len, die jenseits naturwissenschaftlicher Methodik und technischer Apparatur einen Anspruch geltend macht, schien es Blondel dringlich, angesichts der Perfektion moderner Rationalität einen Begriff der Vernunft zu restituieren, der der ursprünglichen Weite und Tiefe des Denkens entspricht. Der Anspruch der Philosophie der Action läßt sich deshalb auch nur von daher verstehen, daß die Phänomenologie des Willens das, was bei der transzendentalen Selbstbegründung autonomer Vernunft als unvernünftig zurückblieb, nicht als ein Außervernünftiges oder Übervernünftiges ins Spiel zu bringen sucht, sondern es aufnimmt als das Eigene und Wesentliche der Vernunft selbst.

3.

Ich möchte auch eine Bemerkung machen zur Methode der Philosophie der Action, weil naturgemäß die Frage nach der philosophischen Relevanz Blondels mit von hier aus zu beantworten ist. Die Frage, mit der „L'Action" beginnt, ist nicht eine solche, die irgendwann einmal auftaucht, sie ist vielmehr dem Menschen wesentlich und zeichnet sein Dasein vor allem übrigen Seienden aus: „Ja oder nein, hat das menschliche Leben einen Sinn, und hat der Mensch eine Bestimmung?" Schon als Frage macht dieser Beginn offenbar, daß der Mensch jenes Seiende ist, dem es in seinem Sein um dies selbst geht und daß mit seinem Dasein „die Wirklichkeit des Seins in Frage steht". Diese einzigartige Frage aber kann nur so gestellt werden, daß ihre Entfaltung aufnimmt, wie menschliches Dasein darin sich selbst auf jenen Grund hin auslegt, aus dem es in seinem Seinkönnen ist.

Um aber zu sehen, wie Blondel vom Wollen und Tun des Menschen her die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Daseins finden kann, muß man sich die Methode vornehmen, die Ansatz und Durchführung der Philosophie der Action bestimmt. Wenn wir im Blick hierauf von einer „Phänomenologie des Willens" sprechen, so soll damit keineswegs nur mit einem heute geläufigen Begriff eine ungefähre Vorstellung der Sache und der Art ihrer Behandlung gegeben werden. Es wird damit vielmehr aufgenommen, daß Blondel selbst schon – der begriffsgeschichtlichen Entwicklung in mancherlei Hinsicht voraus – „L'Action" ausdrücklich eine „Phänomenologie" genannt hat. Was das besagt, ist am besten zu fassen, wenn man für den Begriff der Phänomenologie nicht irgendwohin sieht, sondern ihn so nimmt, wie es der Verlauf von „L'Action" selbst gebietet. Darin geht es nämlich keineswegs um die Beschreibung des mannigfaltigen Wollens und Tuns des Menschen, sondern darum, „festzustellen, was unvermeidlich und notwendig ist in der gesamten Entfaltung menschlichen Handelns überhaupt"[4]. Zwar verwendet Blondel den Begriff der Phänomenologie in „ L'Action" selbst noch nicht, weil er

[4] *Blondel*, L'Action 475, 499.

fürchtete, man werde seine Sache mit der des Phänomenalismus zusammenbringen; doch taucht der Begriff in dem hier angesprochenen Sinn kurz nach der Vollendung des Werkes am 15.3.1894 in einem Brief an Albert Bazaillas auf[5], und Blondel benutzt ihn von da an wiederholt zur Kennzeichnung der Philosophie der Action überhaupt. Blondel schickt in dem genannten Brief voraus, daß es in „L'Action" einzig „um die Bestimmung der Tatsachen (gegangen sei), wie sie aneinandergebunden sind in der konkreten Entfaltung unseres Denkens und unseres Lebens"[6]. Dann aber bringt er die Methode dieser Bestimmung ausdrücklich auf den Begriff der Phänomenologie:

> „Ich habe die Folge der inneren Bestimmtheit aufgerollt, ich suchte den notwendigen Zusammenhang all der Momente herauszustellen, die in uns die Welt der Erscheinungen bilden; ich habe gezeigt, daß die ganze Entfaltung des Denkens und Tuns im anfänglichen Wollen schon enthalten ist, daß die fortschreitenden Bestimmungen, die auf unserem Leben eine der souveränen Ursprünglichkeit des freien Geistes entgegengesetzte Heteronomie lasten zu lassen scheinen, dem geheimsten Verlangen des autonomen Willens selbst gemäß sind. ...
> Ohne nach etwas zu suchen, was hinter oder vor dem Denken liegt, müssen wir vor allem wissen, was wir wirklich und unweigerlich denken. Diese Analyse des ganzen Gehalts unseres Bewußtseins habe ich zu vollbringen gesucht, ohne vorzeitig irgendeine objektive Affirmation oder an ihrer Stelle ein subjektives Vorurteil hineinzubringen. Dieser reinen Phänomenologie hat auch der entschiedenste Kritizist nichts entgegenzusetzen"[7].

Was wirklich und unvermeidlich ist in der Entfaltung des menschlichen Handelns aber, kann gemäß dem Ansatz der Frage nach dem Sinn des Daseins nur so gefaßt werden, daß man das Handeln sich von ihm selbst her zeigen läßt und daran dann abliest, was ihm als Bedingung seiner Möglichkeit wie als Voraussetzung seiner Erfüllung zugrunde liegt. Die Untersuchung des Handelns hält sich deshalb zuerst an die Vielfalt der zunächst und zumeist angetroffenen Gestalten des Wollens und Tuns, um an ihnen zum Vorschein zu bringen, was Wollen und Tun in ihrem Wesen sind. Die Frage nach dem Sinn des Daseins sucht so als Frage nach dem Wesen des Handelns die Seinsverfassung des Menschen zu entdecken, die dem alltäglichen Wollen und Tun zugrunde liegt, um von dem her, als was der Mensch sich selbst zunächst und zumeist versteht, auf das zu kommen, was er im Wollen und Tun wirklich ist.

Wenn „L'Action" daher phänomenologisch der Reihe nach all die Erscheinungen menschlichen Wollens und Tuns aufnimmt, dann geht es dabei nicht um das, was erscheint, sondern um jenes, das im Erscheinen erst sich anzeigt und zur Unterscheidung von der Erscheinung und ihrem Schein von Sein das Phänomen heißt und das, was etwas wirklich ist: „la présence de l'être dans le phénomène même"[8]. Gewiß gehört das Phänomen zur Erscheinung, insofern es das ist, was ihr zugrunde liegt, doch ist es nicht die Erscheinung selbst, weil es als das Vorgängige zu ihr in deren

---

[5] Abgedruckt in *M. Blondel*, Lettres philosophiques, Paris: Aubier 1961, 40–53.
[6] Ebd. 41. [7] Ebd. [8] *Blondel*, L'Action 370, 395.

Scheinen nur erst mitgegenwärtig ist und noch dazu gebracht werden muß, sich an ihm selbst zu zeigen. In der Erscheinung ist das Phänomen meist verdeckt, und erst seine Befreiung von ihrem Schein läßt es an ihm selbst sichtbar werden und das, was es von sich her ist, als es selbst gegenwärtig sein.

So geht es für das Ganze der Phänomenologie gerade darum, in der Erscheinung das Sein zu fassen. Dies zeigt sich deutlich schon am Aufbau des Werkes. Auf Teil I, der das Problem des Handelns herausstellt („Y a-t-il un problème de l'action?"), und Teil II, der die Unmöglichkeit einer negativen Lösung dieses Problems zeigt („La solution du problème de l'action est-elle négative?"), folgt als Teil III das große Mittelstück, in dem Blondel der „Erscheinung des Handelns" („Le phénomène de l'action") nachgeht. Im Anschluß hieran stellt Teil IV „Das notwendige Sein des Handelns" („L'être nécessaire de l'action") dar und der abschließende Teil V beschreibt dann dessen Vollendung („L'achèvement de l'action"). Gerade durch den Schritt aber von der Aufnahme der Erscheinung zur Einsicht in das Sein konstituiert sich die Phänomenologie. Der Schlußtext von Teil III sagt deshalb ausdrücklich, daß „die Kenntnis der Erscheinungen von allem Beiherspielenden gelöst wurde, um durch eine Methode, die auf das Zurückbleibende geht, dahin zu kommen, daß dasjenige offenbar wird, was im Handeln nicht mehr nur Erscheinung ist"[9]. Teil V aber nimmt diese Aussage gleich zu Beginn auf mit dem Hinweis darauf, daß es „von nun an nicht mehr um das geht, was erscheint, sondern um das, was ist"[10].

Dieser Bewegung der Phänomenologie entspricht es, wenn Blondel seine Methode „indirekt" nennt. Denn sie geht von den Erscheinungen des alltäglichen Wollens und Tuns aus, in denen noch verdeckt ist, was dies Wollen und Tun seinem Wesen nach ist, um in den Erscheinungen selbst dies zum Vorschein zu bringen dadurch, daß das zunächst und zumeist Gewollte und Getane auf das in ihm sich Anzeigende hin befragt und eröffnet wird. An dem, was zunächst und zumeist gewollt ist, zeigt Blondel, was der Wille anfänglich will und daß er dies anfänglich Gewollte im zunächst und zumeist Gewollten nicht eigentlich will.

Derart zeigt „L'Action" an den Erscheinungen des Wollens und Tuns nicht nur, für was der Mensch sich zunächst und zumeist hält und welche Antwort er handelnd auf die Frage nach dem Sinn des Daseins voraussetzt. Sie läßt an diesen Erscheinungen selbst vielmehr deutlich werden, wie die Antwort nicht irgendeine sein kann, wo die Frage nicht eine neben anderen ist, sondern jene, in der es dem Fragenden um sein eigenes Seinkönnen geht. Die Phänomenologie hat so keine andere Aufgabe, als indirekt den Menschen dazu zu bringen, wirklich „zu tun, was er will, und zu erkennen, was er weiß"[11].

[9] Ebd. 322, 347f. [10] Ebd. 323, 349. [11] Ebd. XXIV, 22.

4.

Insgesamt spielt dabei eine ganz entscheidende Rolle, daß sich von Anfang an für Blondel ein Mißverhältnis ergibt zwischen dem, was ausdrücklich gewollt ist, und dem, was vor diesem anfänglich will: Die Unterscheidung zwischen dem Wollenden und dem Gewollten. Schon im Nicht-wollen und im Wollen des Nichts, das in den ersten beiden Teilen von „L'Action" analysiert wird, bringt sich ein anderes Wollen dadurch zur Geltung, daß es diese als Negation widersprüchlich erscheinen läßt, insofern das ausdrücklich Gewollte im Gegensatz steht zu dem, was der Wille anfänglich will. Mit dem Selbstwiderspruch von Ästhetizismus und Nihilismus schon kommt diese Doppelheit des Willens zum Vorschein, die auf den Unterschied verweist von „wollendem" Willen und „gewolltem". Der Wille will anfänglich etwas anderes, als das, was er ausdrücklich will, im ausdrücklich Gewollten zeigt sich das anfänglich Wollende als Grund und Maß des Wollenkönnens überhaupt, es ist „in dem, was gewollt und getan wird, das, was will und tut"[12]. So aber ist es in allem Wollen enthalten, das heißt auch dort, wo das, worauf das anfänglich Wollende geht, im ausdrücklich Gewollten gerade nicht gewollt ist.

Derart deckt die Phänomenologie des Willens schon mit den ersten Schritten „an der Wurzel auch der unwahrscheinlichsten Negationen noch ... eine anfängliche Bewegung auf, die sich ständig durchhält, der man anhängt und die man will, selbst wenn man sie leugnet oder wenn man sie mißbraucht"[13]. Mittels der indirekten Methode, die das herauszustellen sucht, was den Erscheinungen des Wollens und Tuns ingesamt zugrunde liegt, kommt die Untersuchung auf dies anfänglich Wollende allein von der Tatsache des Wollens selbst her. Sofern der Wille will, kann er nicht wahrhaft nicht-wollen oder das Nichts wollen, weil er dann von Anfang an etwas will, das nicht nicht ist und auch nicht das Nichts.

Deshalb sagt Blondel im Blick auf diese Doppelheit des Willens von der Methode der Philosophie der Action, sie bestehe darin,

> „das, was wir zu denken, zu wollen und zu tun scheinen, mit dem zur Gleichung zu bringen, was wir in Wirklichkeit tun, wollen und denken: so daß noch in den künstlichen Negationen und den ausgesuchtesten Zielen sich die tiefen Affirmationen und die unbezwingbaren Bedürfnisse wiederfinden, die sie enthalten"[14].

Ist nämlich diese Doppelheit erst einmal aufgebrochen, so ist aber die Bedingung der Möglichkeit für das Ganzseinkönnen des Willens überhaupt sichtbar, ist der Weg gewiesen für die allein zureichende Lösung des Problems des Handelns. Soll der Wille nämlich ganz er selbst sein

---

[12] Ebd. 323, 349.

[13] Ebd. XX, 19.

[14] Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique ... In: *M. Blondel*, Les premiers écrits, Paris: P. U. F. 1956, 39. Dt. u. d. T. „Zur Methode der Religionsphilosophie", Einsiedeln: Johannes-Verlag 1974, 144.

können, dann muß er die Übereinstimmung zwischen wollendem Willen und gewolltem Willen suchen, das heißt, er muß „in das gewollte Tun alles das aufnehmen, was im Anfang des wollenden Tuns liegt“[15].

Dennoch setzt sich das anfänglich Wollende gerade nicht von sich her einfach durch, weil es als Wollen eigens gewollt werden muß; das gewollte Wollen muß dem anfänglichen Wollen entsprechen, wenn der Wille soll wollen können, was er will. Weil der Wille ein doppelter ist, kann er zu sich selbst nur in der Überwindung der Entgegensetzung kommen, und d. h. in der Aufhebung des Widerspruchs, der in seiner Erscheinung liegt. Ganz ist der Wille erst dann, wenn das ausdrücklich Gewollte sich vom anfänglich Wollenden her bestimmt und das anfänglich Wollende sich im ausdrücklich Gewollten erfaßt.

Zwar läßt sich das, was der Wille anfänglich will, an dem ausdrücklich Gewollten gerade nicht einfachhin ablesen, weil das ausdrücklich Gewollte von der Doppelheit des Willens her nicht eine bloße Konkretisierung der Ausgerichtetheit des Wollenkönnens überhaupt ist. Doch ist nur an dem ausdrücklich Gewollten und seinem Selbstwiderspruch bzw. mit dessen Aufhebung zu sehen, ob der Wille in diesem schon das eigentlich will, was er von Anfang an will und was also das Gewollte des anfänglich Wollenden ist. Die dem Willen wesentliche Erstreckung kommt zum Vorschein, wenn alles, was er ausdrücklich will, daraufhin befragt ist, ob es das ist, was er anfänglich will, denn das anfänglich Wollende treibt über das ausdrücklich Gewollte so lange hinaus, bis es zwischen ihnen zu jener Übereinstimmung kommt, die als die mögliche Eigentlichkeit des Willens seine eigentliche Möglichkeit ist.

Damit aber, daß mit der Doppelheit des Willens sich „vor und in jedem Versuch einer noch so umfassenden Negation eine Bejahung des Seins“[16] zeigt, erweist sich der Wille gerade selbst als Wille zum Sein. Was das Nicht-wollen wie das Wollen des Nichts im Grunde bewegt, ist die Tatsache, daß der Wille nicht irgend etwas will, das ist, sondern jenes etwas, das „ist“ und das als solches „das Sein selbst“ heißt[17]. Wenn zum Beispiel für diejenigen, die sich Ästhetizismus und Nihilismus verschreiben, „Alles und Nichts Begriffe von gleicher Bedeutung sind, was heißt das anderes, als daß auf dem Grunde ihres Bewußtseins das tiefe und dunkle Gefühl lebt, daß das, was nicht mehr sein wird oder nicht mehr ist, nie richtig gewesen ist, daß das Sein in seiner Fülle der Zeit wie der Zerstörung enthoben ist; daß die Erscheinung, die sich nur zeigt, um wieder zu verschwinden, in keiner Weise ihrer unendlichen Erwartung entspricht“[18]. So enthüllt aber das, was sie verneinen, gerade die Größe dessen, was sie suchen. Der Wille will auch im Nicht-wollen und im Wollen

[15] *Blondel*, L'Action 469, 494: „réintégrer dans l'opération voulue tout ce qui est au principe de l'opération volontaire“.
[16] Ebd. 431, 457. [17] Ebd. 39, 63. [18] Ebd. 34, 57f.

des Nichts in Wahrheit nicht etwas, das nicht ist, sondern das, das selbst alles ist und von dem her allein das Problem des Handelns seine Lösung finden kann.

Auf diese Weise machen bereits die ersten Schritte der Phänomenologie des Willens offenbar, daß der Mensch ein anfängliches Wissen um das Sein hat und selbst wesentlich Wille zum Sein ist. Allein deshalb, weil wir solches Wissen um das Sein haben, und das heißt das Sein wollen, widersprechen sich die Negationen seiner Wirklichkeit selbst, denn jenes anfängliche Wissen und Wollen geht seiner Negation so vorauf, daß es als die Bedingung ihrer Möglichkeit und als Maß ihrer Gültigkeit unweigerlich mitgesetzt ist. Worum es in der Phänomenologie des Willens daher nun geht, das ist einzig jenes im Nicht-wollen und im Wollen des Nichts unausdrücklich vom Anfang her schon gewollte Sein sich als das Anfängliche selbst zeigen zu lassen, um in der Antwort auf solches Sichzeigen des Seins den Willen am Ende dann das wollen zu lassen, was er schon immer will. Wenn „L'Action" deshalb von hier aus die Frage entfaltet, was in diesem „es ist etwas" wirklich angenommen wird, dann wird dem Willen damit keineswegs ein Ziel vorgestellt, auf das hin seine Ausrichtung erfolgen könnte; die Entfaltung dieser Frage erhellt vielmehr als Ziel lediglich das, auf was er in seinem eigenen Wesen schon ausgerichtet ist. Indem die Untersuchung diesem Willen folgt, bringt sie den Willen vor eine Ausgerichtetheit, angesichts deren er sich selbst entscheiden muß, weil solche Ausgerichtetheit seine Ausrichtung selbst nicht nur nicht ersetzt, sondern gerade als den eigensten Akt des Willens, als die Verwirklichung seines Wollenkönnens fordert.

Nachdem die Frage von „L'Action" durch die in Teil I und II geleistete Destruktion ihrer Verneinung sich selbst und die Richtung ihrer Entfaltung gewonnen hat, muß Teil III nun die Erscheinungen des Wollens und Tuns darstellen, in denen der Wille sucht, was ist. Denn nur mit diesen Erscheinungen kann zum Vorschein kommen, was das „etwas" ist, das der Wille anfänglich will, und wie dies eigentlich zu wollen ist.

Dabei folgt die Untersuchung dem Willen zunächst in dem Bereich, der vom berechnenden und verfügenden Vorstellen selbst beschrieben wird und in dem der Mensch sich dessen bemächtigen zu können scheint, was ist.

> „Man will, daß etwas ist und daß dies etwas sich genügt; man will, daß das Gegenständliche sei, das Sinnenfällige, die Wissenschaft, die ganze Unermeßlichkeit der erkannten und erkennbaren Welt, mit der wir unseren Blick und unser Herz füllen, und daß es alles sei für uns. Man hofft, daß hinter dem Anschein der Erscheinung das Leben klar sei, vollkommen und befriedigend, man verlangt, daß das Handeln sich eben darin entfalte und vollende"[19].

Die große Frage freilich ist es, ob das Wollen und Tun sich zureichend verstehen läßt aus dem her, dessen der Mensch Herr werden kann, das

[19] Ebd. 40, 64.

heißt, ob es für das Problem des Handelns solch eine im engeren Sinn „positive" Lösung gibt.

Um dies festzustellen, nimmt Blondel in diesem dritten Teil von „L'Action" die ganze Reihe der Gestalten menschlichen Wollens und Tuns auf, so wie sie sich im Sinnlichen, Wissenschaftlichen, Moralischen und Sozialen ausprägen und aus der Bewegung des Willens selbst erstehen. Indem die Phänomenologie derart den verschiedenen Stufen dieser Bewegung folgt, liefert sie so etwas wie „die natürliche Geschichte"[20] menschlichen Handelns überhaupt. Denn diese Bewegung entfaltet sich „vom ersten Erwachen des sinnlichen Lebens bis zu den höchsten Formen sozialen Verhaltens" kontinuierlich gerade so, „daß die offensichtliche Notwendigkeit jeder Stufe aus einem eingeschlossenen Willen selbst hervorgeht"[21].

Der phänomenologische Fortschritt von Erscheinung zu Erscheinung, und das heißt, das Durchlaufen der Möglichkeiten des Willens geschieht daher zuletzt als ein Gang des Willens zu sich selbst, und insofern die Phänomenologie den Willen vor das Notwendige und Zureichende des Wollenkönnens bringt, ist sie selbst dieser Gang, den der Wille gehen muß, wenn er ganz er selbst sein will.

5.

Diesen Gang können wir hier nicht im einzelnen verfolgen, ich kann allenfalls andeuten, welche Erfahrung der Wille dabei mit sich selbst macht und was sich an dieser Erfahrung für die Frage nach dem Wesen des Handelns ablesen läßt. Dabei dürfen wir davon ausgehen, daß es zu Beginn der Entfaltung des Willens in der Unermeßlichkeit der erkannten und erkennbaren Welt den Anschein hat, als bräuchte der Mensch auf der Suche nach dem, was sein anfängliches Wollen erfüllt, sich nur dem hinzugeben, was sich unmittelbar ergreifen und feststellen läßt, um sein Genügen zu finden.

> „Vielleicht kann ich ohne über die Erscheinungswelt hinauszugehen und indem ich sie für alles nehme, was ist, eine vollständige Idee meines Handelns und eine befriedigende Lösung für das Problem des Lebens gewinnen. Wenn der Mensch ganz aus der Natur hervorgeht, wenn seine Taten nichts weiter sind als Systeme von Fakten gleich allen andern, wenn die Bewegung des Willens selbst haltmacht an den Grenzen der positiven Wissenschaft, ist man dann nicht dazu berechtigt, die Vorstellung des verborgenen Seins endgültig aufzugeben?"[22]

Das Eigentümliche der Entfaltung des Willens in diesem Bereich aber ist, daß sich die Reihe des Feststellens und Ergreifens gerade aus der Tatsache ergibt, daß das, was der Wille im einzelnen jeweils ausdrücklich will, dem nicht genügt, was er als anfänglich Wollender will. Immer hat der Wille zunächst ein ganz bestimmtes Ziel; er geht auf einen ganz bestimmten Gegenstand, der ihm von seiner besonderen Beschaffenheit her

[20] Ebd. 325, 351. [21] Ebd. 41, 65. [22] Ebd. 44, 67f.

erstrebenswert scheint, er stürzt sich darauf, um dann, wenn er es erreicht und festgestellt hat, sich selbst enttäuscht zu sehen. Das, nach dem er so brennend verlangte und für das er möglicherweise alles, was sein eigen ist, zu geben bereit war, ist dann, wenn es festgestellt und erreicht ist, nicht das, was es ihm zu sein schien, bringt ihm nicht, was er sich von ihm erhoffte. Gewiß erlangt der Wille darin solches, das ihm fehlte; was er so heftig erstrebte, löst sich nicht auf, wenn es da ist; doch erweist es sich von der Art, daß der Mensch nicht bei ihm haltmachen kann, weil es nicht das ist, was ihn wirklich erfüllt. Die Enttäuschung, die jede erste Erfüllung einholt, macht deutlich, daß in dem Verlangten ein weiteres Verlangen lag, und eben dies treibt selbst in ein Weiteres weiter.

So läuft der Wille von einem zum andern und dann weiter durch die ganze Reihe der Möglichkeiten, ohne daß er an irgendeinem Punkt der Reihe zur Erfüllung fände, „denn in dem, was man bisher gewollt und getan hat, ist das, was will und tut, immer noch dem überlegen, was gewollt und getan ist“[23]. Stets erlebt der Wille diese Enttäuschung, mit der sich von neuem jenes Mißverhältnis zwischen wollendem und gewolltem Willen bemerkbar macht. Im ausdrücklich Gewollten zeigt sich durch das Ungenügen das anfänglich Wollende, das noch nicht gefunden hat, was es unaufgebbar sucht.

„Es ist unmöglich, an irgendeinem Punkt diese kontinuierliche Bewegung anzuhalten, die uns durch den ganzen Bereich der Sinne, der Wissenschaft und des Selbstbewußtseins trägt. Auf jeder Stufe entdecken wir, daß ständig noch weiter zu gehen ist, zwar gewiß nicht weiter, als man will, aber weiter, als man dachte“[24].

Was an dieser Erfahrung zu lernen ist, ist jedoch nicht nur, daß der Wille als anfänglich Wollender immer über das Einzelne und Besondere des ausdrücklich Gewollten schon hinaus ist, und offensichtlich auf solches geht, das selbst weder als ein Einzelnes neben anderem vorkommt noch bloß seine Summe ist. In der Erfahrung des Ungenügens und der Enttäuschung kündigt sich vielmehr an, daß das etwas, das ist und das der Wille anfänglich sucht, im Grunde solches ist, das er von sich her, und das heißt seinem eigenen Vorstellen gemäß weder direkt noch indirekt überhaupt erreichen und feststellen kann.

Indem der Versuch des Willens, sich in der ganzen erkannten und erkennbaren Welt zu erfüllen, am Ende diese Erfahrung macht, wird die Antwort bereitet auf jene Frage, die den Versuch begleitet hat:

„Ja oder nein, gibt es für den, der sich auf die natürliche Ordnung beschränkt, Übereinstimmung zwischen dem wollenden und dem gewollten Willen? Und findet das Handeln, das die Synthese ist dieses doppelten Willens, in sich selbst, womit es sich genügen und sich bestimmen kann? Ja oder nein, wird das menschliche Leben sich auf das beschränken können, was des Menschen und der Natur ist, ohne Rückgriff auf ein Transzendentes?“[25]

---

[23] Ebd. 323, 349.
[24] Ebd. 135, 161f.
[25] Ebd. 42, 66.

Dieser Rückgriff auf ein Transzendentes erweist sich am Ende des Teils III von „L'Action" deshalb als unumgänglich, weil dem Willen das, was er von sich aus erreichen und feststellen kann, nicht genügt, und weil das, was ihm genügen könnte, offensichtlich nicht zu erreichen und festzustellen ist. Was auch immer der Wille erlangt von dem, was des Menschen und der Natur ist, es ist nicht das, was er anfänglich will, das heißt das, was das Wollen im Ganzen erfüllt. Das Ungenügen dessen aber, was er überhaupt vorzustellen vermag, verweist ihn auf das eigene Unvermögen zurück. Dies freilich ist nicht die Folge nur von Unwissenheit oder Unerfahrenheit,

> „ganz im Gegenteil, je mehr er weiß, je mehr er hat, je mehr er ist, desto größer wird die Gewißheit, daß er nicht hat, nicht ist, was er will. Man könnte geradezu sagen, der Abgrund werde nur bodenloser mit allem, was an Befriedigung der Sinne, des Geistes und des Herzens in ihn hinabgeworfen wird. Durch Freude wie durch Leid, durch Erfolg wie durch Mißlingen, durch Besitz wie Entbehrung wird er zu der unerbittlichen Feststellung getrieben: So viel auch der Wille aus seiner eigenen Kraft zu erlangen vermochte, das Tun ist noch keineswegs dem Wollen gleichgekommen, aus dem es hervorgeht, der Wille hat sich selbst noch nicht ganz gewollt."[26]

Was sich dem Willen so mit dem Unvermögen der Selbstbefriedigung zeigt, ist jedoch nichts anderes als die Tatsache, daß er in der anfänglichen Bewegung seines Wollenkönnens über all das hinaus ist, was er auf der Suche nach sich selbst bislang durchlaufen hat. Phänomenologisch bedeutet dies, daß das Wollen und Tun nicht auf diesen natürlichen Bereich beschränkt sein kann, wenn der Wille darin nie findet, was er sucht, und die Bewegung aus dem Anfang, die alles Wollen und Tun bestimmt, ihn stets noch darüber hinausträgt. „Das Ziel, an dem das um sich selbst wissende Handeln sich aus einem zwingenden Bedürfnis heraus festmachen zu müssen scheint, ist ein Absolutes, etwas Unabhängiges und Endgültiges, das außerhalb der Reihe der Erscheinungen liegt, ein Wirkliches außerhalb des Wirklichen."[27] Das heißt das, woraufhin der Wille die erkannte und erkennbare Welt schon immer überschritten hat, und was in jenem ersten „es ist etwas" bejaht wird, ist eine Wirklichkeit, die alles Wirkliche welthafter Art absolut überragt und die als solche vom Menschen her weder zu erreichen noch festzustellen ist.

Von hier aus ist zu verstehen, was es heißt, wenn Blondel das Transzendente, auf das die Phänomenologie mit dem Ende des Teils III von „L'Action" zurückkommt, ein „Übernatürliches" nennt. Zwar mußte dieser Begriff von der Vielfalt seiner möglichen Bedeutung her und nach dem Wechsel seiner tatsächlichen Verwendung zu Mißverständnissen und Kontroversen führen; doch ist all dem gegenüber festzuhalten, daß „übernatürlich" bei seinem ersten Auftauchen in der Phänomenologie des Willens aus eben deren Verlauf einen ganz bestimmten Sinn hat. Dieser Begriff hebt gegenüber jedem Anspruch erklärenden und verfügen-

[26] Ebd. 332, 358. [27] Ebd. 303, 329.

den Vorstellens dessen, was der Wille anfänglich will, die phänomenologisch gewonnene Differenz heraus zwischen dem, was der Wille vermag, und dem, wessen er bedarf, die Differenz zwischen allem welthaft Seienden und dem Sein als dem Absoluten.

Zugleich wird damit deutlich, was Blondel meint, wenn er sagt, daß „die Immanenz nur durch die Transzendenz zu begreifen ist“[28]. Wenn der Mensch feststellen muß, daß er nicht in der Lage ist, seinen Willen selbst zu erfüllen, dann wird er sich „dieser Tatsache nur infolge eines sie überholenden Anstoßes bewußt“[29]. Die Erfahrung des Scheiterns unseres Wollens und Tuns schließt selbst eine über alle Widersprüche des Lebens hinausreichende Bewegung ein. Das Ungenügen alles dessen, was der Wille erreichen und feststellen kann, und das Unvermögen, das zu erreichen und festzustellen, was er als die Erfüllung seiner selbst sucht, sind nicht „rein positive Tatsachen, die man erfassen könnte ... ohne ein Verlangen vorauszusetzen, von dem her diese Wirklichkeit, die sich an ihm bricht, das Gefühl einer schlichten Negation erweckt“[30]. Es sind Tatsachen nur aufgrund des Gegensatzes, das heißt, weil ihnen eine Bewegung vorhergeht, der sie selbst entgegenstehen. Die Leere, die der Wille in sich gräbt im Durchlaufen all der Möglichkeiten eines unmittelbaren Ausgriffs nach dem, was ist, und die ihm zeigt, daß er sich noch nicht ganz gewollt hat, wie er anfänglich will, bezeugt nur die Fülle, die er sucht. Auf solcher Suche aber hat der Wille schon das, was er nicht hat, so wie an dem, was er nicht hat, alles gemessen ist, was er hat. Deshalb kann auch von seinem Unvermögen aus nicht etwas auf eine Unmöglichkeit überhaupt geschlossen werden, die Erfahrung des Unvermögens läßt vielmehr selbst gerade die Möglichkeit zum Vorschein kommen, eine Möglichkeit, die nun gerade nicht mehr einfachhin eine solche des Willens ist, in der er vielmehr verwiesen wird an das, was sich ihm entzieht, indem es den Willen suchen heißt.

Mit großem Nachdruck stellt Blondel hier am Ende von Teil III diesen doppelten Aspekt heraus: es ist unmöglich, ein über alles Erreichte und Erreichbare hinausgehendes Bedürfnis nicht zu verspüren, und es ist unmöglich, von sich her diesem Bedürfnis zu genügen: „Es ist notwendig und es ist unvollziehbar.“[31] Der Wille muß sich erfüllen und kann es doch selber nicht; das, was er sucht, ist ihm „absolut unmöglich und absolut notwendig“[32] zugleich – und dies „zugleich“ drückt selbst die Differenz aus, von der her die Transzendenz sich erhellen muß.

Wichtig dabei ist insbesondere, daß allein aus diesem „zugleich“ selbst auch die „Notwendigkeit“ des Absoluten für den Menschen zu verstehen ist. Denn daß der Mensch des Absoluten bedarf, um zur Erfüllung seines Wollenkönnens zu gelangen, dies bezieht nun das Absolute nicht mehr in

[28] Ebd. 17, 42 [29] Ebd. 333, 359. [30] Ebd. 334, 359f. [31] Ebd. 319, 345.
[32] Ebd. 388, 412.

das menschliche Wollen ein. Solches Bedürfen verfügt nicht. Soll das Absolute vielmehr wirklich das sein, wessen der Wille bedarf, wenn er mit seiner Macht am Ende ist, dann ist es gerade das, über was sich in keiner Weise verfügen läßt. Eben dies sagt die „Notwendigkeit" aus, die das „Unmögliche" meint als das, was nicht im Vermögen des Menschen selbst liegt: ein Nötighaben, das darum weiß, daß es sich das Nötige nicht verschaffen kann und daß dies gerade deshalb das Notwendige selbst ist. Das Reden von der Notwendigkeit einer Erfüllung durch das Absolute hat also nicht nur an dessen Absolutheit seine Grenze, es empfängt aus ihr vielmehr seinen ganzen Sinn.

Das Entscheidende für die Aufnahme dieser Anzeige der Transzendenz ist gerade die Einsicht, daß der Wille den Bereich des vom Vorstellen selbst her Erklärbaren und Verfügbaren überschreitet, das heißt sich selbst als Wille zur Macht übersteigt, wenn er auf das Sein als das Absolute geht. Die Entdeckung der absoluten Differenz macht nicht nur deutlich, daß der Wille als Subjekt des Vorstellens nicht die Erfüllung findet, die er sucht, sie läßt vielmehr zugleich damit sichtbar werden, daß das vorstellende Erklären und Verfügen nicht seine eigentliche Wirklichkeit ist und dem Sichbemächtigen überhaupt das Wesentliche des Willens verschlossen bleibt.

Deshalb stellt die Verwiesenheit des Willens an das Sein als das Absolute auch nur eine Anzeige der Transzendenz dar; was entdeckt ist, ist erst deren Faktum überhaupt und dies zudem gerade so, daß aus ihrer Entdeckung jetzt sich die Frage nach dem wesentlichen Vollzug des Willens selbst erhebt. Wenn der Wille soll wollen können, was er anfänglich will, dann muß er die Transzendenz eigens vollbringen, das heißt dem von sich her nun ausdrücklich entsprechen, was er von Anfang an ist.

Denn nun ist klar, daß die Alternative, in der der Wille sich findet, wenn er erfaßt, daß er unaufhebbar auf das Absolute gerichtet ist und das Absolute doch unmöglich von sich her erreichen kann, keine andere ist als diejenige, ungeachtet des Seins in der Beziehung für sich sein zu wollen oder sich in diese Beziehung zu geben, in der er vom Absoluten her immer schon ist. Von der Notwendigkeit der Selbstannahme her kommt die Phänomenologie mit dem Eingeständnis des Einzig-Notwendigen also zu der Frage, ob der Wille das Absolute nun wirklich suchen will als das, was er von sich her nicht zu finden vermag, oder ob er ihm den Rükken kehrt und sich auf das beschränkt, was in seiner eigenen Macht liegt.

Ich breche die Erörterung der Phänomenologie des Willens hier ab – nicht weil man sich an dieser Stelle von „L'Action" sozusagen „ausklinken" könnte aus dem Ganzen. Was das Einzig-Notwendige ist, vor dem der Wille sich hier findet, oder wie die Entscheidung möglich ist, die wir ihm gegenüber zu vollbringen haben, das sind die großen Themen, denen weiter nachzugehen wäre. Aber es ist wohl deutlich geworden, warum und von woher Blondels Philosophie der Action etwas zu sagen hat ge-

rade zu jenen Fragen, die sich mit der eingangs skizzierten Erfahrung der Menschen heute stellen. Ich kann nur ermuntern dazu, im Licht dieser Erfahrung der Phänomenologie des Willens wirklich bis zum Ende von „L'Action" zu folgen.

6.

Zum Abschluß sei auf einen Gedanken hingewiesen, der mich bei der Beschäftigung mit Blondel besonders bewegt hat. Wenn man die Verkümmerung im Selbstverständnis des Menschen vor Augen hat, von der ich eingangs gesprochen habe, kann man Blondels Phänomenologie des Willens eigentlich nur verstehen als eine dringliche Aufforderung, vom Menschen endlich wieder größer zu denken. Größer denken vom Menschen – was soll das? Rühren nicht die zahlreichen Schwierigkeiten, in die sich unser Leben inzwischen verstrickt hat, gerade daher, daß wir uns zuviel zugetraut haben, daß wir uns mächtig genug wähnten, die Welt so einzurichten, daß alles uns dient und jedes Verlangen befriedigt werden kann? Versteht man „Größe des Menschen" vornehmlich von hier aus, sieht man dabei vor allem auf den Anspruch, aus eigener Kraft leisten zu können, was es braucht, damit menschliches Dasein sich erfüllt, wird man kaum Grund haben zur Aufforderung, noch größer zu denken vom Menschen. Ganz im Gegenteil – an zahlreichen Stellen begegnen wir Spuren erschreckenden Größenwahns.

Die Erfahrung von Verkümmerung – von der wir ausgegangen sind – sollte aber Anlaß sein zu fragen, ob wir eigentlich richtig denken vom Menschen, wenn wir sein Wichtigstes und Vornehmstes in dieser Kraft sehen, sich alles zu unterwerfen, wenn wir ihn als ein Wesen verstehen, das sich nur an sich selbst halten muß, um glücklich zu werden. Und weil nicht irgend etwas ausfällt, wo der Mensch sich in seinem Verhältnis zu dem, was ist, aufs Beherrschen und Verfügen beschränkt, weil vielmehr eben jene Bezüge leiden, in denen uns ursprünglich die größte Erfüllung versprochen ist, deshalb liegt es nahe zu sagen, daß nicht groß genug denkt vom Menschen, wer selbstherrlich nur auf sich selber blickt und von all dem absieht, was den Menschen über sich hinausruft. Groß genannt zu werden verdient das menschliche Dasein doch wohl nicht so sehr, wo einer es versteht, aus allem den größtmöglichen Nutzen zu ziehen, sondern wo das, was Leben ursprünglich heißt, in seiner ganzen Fülle aufgeht, wo seine höchsten Möglichkeiten sich zeigen, wo es in seine Wahrheit kommt.

Größer denken vom Menschen, dies meint also nicht, den Menschen noch mächtiger haben wollen im Sinne der Fähigkeit, möglichst alles zu machen und über alles zu verfügen. Es heißt vielmehr entdecken, daß das Wesen des Menschen, daß das Eigentliche und Entscheidende des Menschseins mit dieser Macht noch gar nicht wirklich gefaßt ist, daß der Mensch ursprünglich ganz anderes ist, daß er mehr ist. Größer denken

vom Menschen, das meint den Menschen nicht so verkümmert haben wollen, wie er sich findet am Ende aller Versuche, ausschließlich auf sich selbst zu bauen, sich nicht mit jener Karikatur zufriedenzugeben, die da übrigbleibt von unserer Sehnsucht und unserer Erwartung.

Gerade im Blick auf die Ungereimtheiten und Widersprüche der modernen Welt, im Blick auf die innere Not der Menschen heute gilt es endlich jene Beschränkung zu durchbrechen, die in unserer Fixierung liegt ganz auf uns selbst und die eigene Kraft, weil wir uns mit ihr um die Erfahrung eben jener Dimensionen der Wirklichkeit bringen, in denen uns wahrhaft Erfüllung verheißen ist. Mehr aus solch anderen Bezügen zu leben, sich von der Natur und dem Miteinander und Spuren des Ewigen anderes sagen zu lassen als nur die Bestätigung des eigenen Verlangens nach Herrschaft und Wohlleben, dies setzt voraus, daß man bereit ist, auch selbst mehr einzubringen. Da darf man nicht nur für sich sein wollen, sondern muß sich selbst anbieten und sich einsetzen, muß bereit sein, dazusein für etwas, das uns übersteigt, muß sich öffnen hin auf das, was größer ist als wir und als alles, was wir von uns her vermögen.

Manchem mag dies eine Zumutung scheinen. Aber wir sollten vor solcher Zumutung nicht länger zurückschrecken und nicht abwehren, wo solches von uns verlangt ist. Daß es Größeres gibt, als wir selbst sind, und daß wir dieses Größeren bedürfen, um ganz wir selbst zu werden, dies macht uns nicht klein, will uns nicht erniedrigen oder gar entmutigen. Indem es uns über uns selbst hinausruft, läßt es uns vielmehr wachsen, weiter werden, offener, freier, liebesfähiger. Letztlich macht überhaupt nicht das, was der Mensch von sich aus vermag, ihn wirklich groß, sondern daß ihm mehr versprochen ist, als er selbst leisten kann.

ThPh 64 (1989) 199–209

Die Vielfalt der christologischen Ansätze im Frühwerk Maurice Blondels

Von Xavier Tilliette S.J.

Es genügt, Blondels tägliche Aufzeichnungen in den *Carnets intimes*[1] durchzublättern, um zu wissen, von welchem Geist die *Action*[2] geprägt ist. Hier spricht ein von Gott und Christus erfüllter Mensch. Es kommt nur selten vor, daß ein junger Akademiker mit frömmsten Novizen wetteifert. Hier aber begleitet ein durch Andacht und Sakrament genährtes geistliches Leben tagtäglich die Arbeit an der Habilitationsschrift. Wie erschütternd sind diese glühenden Notizen! Sie haben das werdende Werk angesteckt; viele Sätze sind dorthinein übergegangen; die gleiche Inspiration findet sich hier wie dort. Die *Carnets* bilden sozusagen das verborgene, esoterische Antlitz der *Action*. Gewiß hat sich das strömende geistliche Leben der Strenge des philosophischen Faches anpassen müssen; dennoch herrscht beiderseits dieselbe Absicht im Hin- und Hergehen des Gebets zum Gedanken und der Dialektik zur Anrufung. Dazu einige Belege:

„Im Tun liegt das unerschöpflich Fruchtbare und unendlich Reiche unseres Lebens; das Wissen holt dies niemals ein; Tat ist die lebendige Lehre des WORTES, die heimliche Eingebung des heiligmachenden Geistes; im Halbdunkel des Geheimnisses, worin sie eingehüllt bleibt, vollzieht sich die Einigung des Menschen mit Gott, das Zusammenwirken der Freiheit mit der Gnade, die Hochzeit unserer Natur mit Gott ..."[3].

„Die christliche Philosophie hat noch fast nichts getan, wenn sie sich damit begnügt, den natürlichen Wahrheiten andere, höhere Wahrheiten aufzusetzen; was ist schon eine solche Nebenordnung oder Summierung, die es bei verstreuten Fragmenten bewenden läßt ... Nein, es gilt, in die innere Dramatik des Denkens einzusteigen ... und nachzuweisen, daß alles Aufgebaute zusammenstürzt, falls der Glaube nicht in den Fundamenten aufscheint, sobald man beim First angelangt ist ..."[4].

Die Philosophie Blondels schämt sich nicht, erbaulich zu sein. Im Gegenteil, darin besteht gerade ihr tieferer Sinn. Außerdem hatte die Idee einer grundsätzlich christlichen Philosophie nichts Befremdendes in einer Zeit, die Philosophen von der Art eines Bautain, Lequier, Gratry und Ollé-Laprune kannte[5].

Zwar war diese Auffassung umstritten; dennoch scheinen die diesbe-

---

[1] *M. Blondel*, Carnets intimes, Paris: du cerf 1961. Bd. 1: 1883–1894 / dt. Ausgabe u. d. T. „Tagebuch vor Gott", Einsiedeln: Johannes-Verlag 1964. – Im folgenden werden jeweils zunächst die Seitenangaben der franz. Originalausgaben, denn nach Schrägstrich diejenigen der Übersetzungen genannt, ohne daß diese durchweg zugrunde gelegt werden.

[2] *M. Blondel*, L'Action, Paris 1893 / dt. „Die Aktion", München: Alber 1965.

[3] *Blondel*, Carnets I, 231/250.

[4] Ebd. 356/377 f.

[5] Vgl. dazu: „Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts". Hrsg. Emerich Coreth u. a., Bd. 1. Graz: Styria 1987.

züglichen Diskussionen künstlich und überflüssig zu sein. Mehrmals hat Blondel sein apologetisches Vorhaben hervorgehoben, und die phänomenologische Neutralität, die man ihm zumutet, kann nur Ergebnis eines Mißverständnisses sein. Immerhin besteht die ganze Kunst in der Übertragung einer gefühlsmäßigen, persönlichen Schicht auf die Ebene einer strengen Begrifflichkeit. Aber auch eine erbauliche Philosophie bleibt Philosophie, und Blondel verwechselt die Gattungen nicht, – den philosophischen Text und das Andachtsbuch. Obwohl etliche Formeln und Sätze der *Aufzeichnungen* ins werdende Werk übergegangen sind, enthalten jene bloß sporadische Hinweise auf das Projekt bzw. auf den Zeitplan, verschweigen aber die eigentliche Bearbeitung des Stoffes. Die Ausführung folgt anderen Kriterien als dem Glaubensbekenntnis, das ihr zugrunde liegt. Blondel philosophiert wohl mit der ganzen Seele; er verstellt seine Stimme nicht, verhehlt seinen Glauben nicht; aber er hat sich zu einer strengen Zucht der Darstellung verpflichtet, die ihm verbietet, sich vor dem Ende offen zu erklären. Darin unterscheidet er sich beträchtlich von der Unmittelbarkeit eines Gratry oder Laberthonnière.

Das hermeneutische Problem der *Action* betrifft das Wesen dieser Philosophie und zuerst ihren philosophischen Gehalt. Wissenschaft der Tat, Methode der Immanenz, Apologetik der Schwelle usw. sind äußerliche Benennungen, die an keine geläufige Gattung anknüpfen. Aber die einsichtigsten Leser haben sich nicht geirrt, indem sie sie zur „christlichen Philosophie" gestempelt haben. Es gilt zu sehen, in welchem Sinn. Der Abbé Joannès Wehrlé, Blondels enger Freund und Bewunderer, befragt ihn (allerdings viel später, aber die Frage gilt rückwirkend) über seine Auffassung der Philosophie; und er antwortet selbst, indem er an Victor Delbos' Verlegenheit erinnert, daß *tatsächlich* „weder die angebliche christliche Philosophie des Mittelalters, noch die sogenannte getrennte Philosophie der modernen Zeit an die Verwirklichung des vorgetragenen Programms gedacht haben"[6]. Er fügt vorsichtig hinzu, daß sein Freund „näher der sokratischen Auffassung der Philosophie als der mittelalterlichen und neueren sei". Als aber der „Streit um die christliche Philosophie", von Émile Bréhier angeregt und geschürt, ausbricht, eilt er Blondel zu Hilfe. Die christliche Philosophie existiere nicht, hatte Bréhier entschieden: „wenn dem so ist", erwidert Wehrlé, „so ist das, was nicht existiert, was niemals existierte, was nie existieren wird, *die Philosophie* schlechthin"[7]. Er tritt also sofort für die christliche Vernunft Blondels ein, ohne die Erläuterungen abzuwarten, die der Lehrer selber gegen Bréhier geltend machen wird.

Allerdings ist er in der Zwischenzeit durch eine für seinen privaten Gebrauch verfaßte Notiz belehrt und unterrichtet worden, in der Blondel

[6] *M. Blondel; J. Wehrlé,* Correspondance, Paris: Aubier 1969, Bd. 2, 592.
[7] Ebd. 666.

die eigene Philosophie beschreibt als eine „nicht zufällig oder bloß künstlich religiöse Philosophie, sondern histologisch und angeboren, doch dergestalt, daß sie den absolut transzendenten, unnaturalisierbaren Charakter der göttlichen Gabe um so besser aufzeigt“[8]. Es ist die durch den Glauben geschulte Vernunft, die gläubig werdende Vernunft, die „Heiligkeit der Vernunft“, die diese originelle urwüchsige Philosophie kennzeichnet, jedoch so, daß dem unaufhaltsamen Gang des vernünftigen Willens zum Übernatürlichen und Transzendenten eine Nicht-Einmischung der geoffenbarten Gegebenheiten in das phänomenologische Gewebe offensichtlich entspricht. Es ist ein Anliegen Blondels, die philosophische Echtheit seines Verfahrens zu behaupten. Er hat dies erklärt und gerechtfertigt; und alles in allem muß man zugeben, daß es ihm gelungen ist, wenn er auch aus der Kenntnis des Zieles eine sozusagen magnetische Richtung heimlich für sich beibehält. Wer könnte daran zweifeln? *L'Action* ist ein großes philosophisches Buch, das breit von Wissenschaft und Metaphysik, Freiheit und Notwendigkeit, Willen und Gefühl, menschlicher Bestimmung und allgemeiner Solidarität, von der Objektivität des Phänomenalen und von der Wahrheit des Seins handelt. Der unvoreingenommene Leser ist nicht befremdet. Wo es nötig war, hat Blondel der Verknüpfung der philosophischen Entwicklung und der geoffenbarten Wahrheiten – der Verknüpfung aus Konvenienz und Homogenität – eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Dennoch geht die „Einfügung des Übernatürlichen ins Gewebe“ (in den zwei letzten Teilen)[9] der Darstellung nicht reibungslos vonstatten; mit dem Eintreten der Eucharistie und der Person Christi überschreitet der Autor anscheinend seine methodischen Prämissen; gleichfalls scheint die phänomenale Verkettung nicht völlig homogen zu sein. Aber man kann zugunsten Blondels behaupten, daß die eucharistische reale Gegenwart den Leitfaden der Apologie der Praxis und des „belebenden Buchstabens“ folgt, während die Erscheinung des *primogenitus omnis creaturae,* die freilich das Vermögen der Philosophie überschreitet, mit einem „Vielleicht“ versehen ist, einer hypothetischen Notwendigkeit also, und gleichfalls auf den durch die Gnade erhobenen Menschen, den ersten Menschen, hinweist[10].

Immerhin schließt die Verbindung der übernatürlichen und heilshaften Wahrheiten als notwendige Glieder des vollendeten Determinismus etliche Sprünge und Spannungen ein, die Auseinandersetzungen und Ratlosigkeiten hervorgerufen haben. Wiederum ist es Wehrlé, der 1936 – sich hinter dem vor kurzem verstorbenen Paul Vignaux verbergend – zu-

[8] Ebd. 624.

[9] Vgl. *X. Tilliette,* Art.: „L'insertion du surnaturel dans la trame de L'Action“, in: RPFE 111 (1986) 449–465.

[10] *Blondel,* L'Action (1893), 465; „Lettre sur l'apologétique“, in: *M. Blondel,* Premiers écrits, Paris: P. U. F. 1956, 90 A. / dt. Ausgabe: *M. Blondel,* Zur Methode des Religionsphilosophie (Theologia romanica 5). Einsiedeln: Johannes-Verlag 1974, 206, Anm.

gibt, daß folgende Aporie ihn in Verlegenheit setzt: „mit welchem Recht *genau* nehmen Sie als Philosoph den geoffenbarten Begriff der Dreifaltigkeit an, und von welchem Gesichtspunkt aus rechtfertigen Sie, in einer rein rationalen Untersuchung, das In-Betracht-Ziehen eines Fundamentaldogmas des Christentums"[11]? Er gibt dann zu verstehen, daß er für seine Person die Lösung kennt, daß er sie aber aus Blondels Mund hören möchte. Umgehend verweist der Befragte auf den Exkurs 25 der neuen Ausgabe der *Action*[12], dessen Zusammenhang augustinisch ist und der Analogien im Dienst der Theologie herstellt, d. h. von der dialektischen Gedankenführung losgelöst ist. Es handelt sich also um den klassischen Kontext der *fides quaerens intellectum,* im Unterschied zum Beweis durch das „Einzig Notwendige" der ersten *Action.*

Die Fragen der Absteckung und Verteilung sind allerdings schon im Ansatz überholt, und sicherheitshalber hat Blondel in einer berühmten Anmerkung der möglichen Anklage eines Überstiegs vorgebeugt. Er fordert aber freie Bahn in bezug auf den Hintergrund des Glaubens, der seine „Grundanliegen"[13] kennzeichnet. Mit seinem gewöhnlichen Ungestüm äußerte sich Wehrlé (1907) etwas schwärmerisch:

> „Philosoph: Sie sind es bis zum Mark; Apologet: Sie waren es, aber es ist *nebensächlich*! Was niemand verhindern wird, ist, daß Sie vor allem – vielleicht unbewußt, aber wirklich – ein großer, ein tiefer Theologe sind ... Sie haben den Grund einer ontologisch universalen und die Menschheit umfassenden Heilstheologie gelegt ... Ihre Apologie galt mir immer als der versteckte Ansatz einer Theologie, die Sie nicht als solche darlegen durften. Aber von jener Theologie haben Sie uns alle Prinzipien, alle wesentlichen Data gegeben. Glauben Sie mir! *Niemand* sieht sie, aber sie ist da und *Sie* sind ihr Urheber!"[14]

Das Loblied mußte Blondel einschüchtern, der schon von den Berufstheologen erschreckt war. In der *Action*[15] und später betont er die Trennung der Kompetenzen. Er lehnt es ab, sich eine Rolle anzumaßen, die nicht die seinige ist. Allerdings – hier war der Freund scharfsichtig – besitzt er, ohne Theologe zu sein, eine Theologie, die den philosophischen Fundamenten zugrunde liegt und sich gelegentlich zeigt. Es ist eine eingegebene, keine schulmäßige Theologie, eine aus dem Katechismus, der persönlichen Frömmigkeit und der Spiritualität entsprungene Theologie. Sie beseelt sein Leben und Denken. Eigentlich ist sie eher *Christo*logie als *Theo*logie. Blondel nennt sie seinen „Panchristismus"[16], der dann durch den „Charitismus" verstärkt wird. Er erörtert sie nicht, aber er bezieht sich auf sie wie auf einen geheimen Maßstab – dessen Tragweite die *Car-*

---

[11] *Blondel; Wehrlé* Bd. 2, 702 f. [12] Ebd. 703.

[13] Vgl. *H. Bouillard,* L'intention fondamentale de Maurice Blondel, in: RSR 36 (1949) 321–402, dt. u. d. T. „Das Grundanliegen Maurice Blondels und die Theologie", in: Sym. 2 (1952) 403–469.

[14] *Blondel; Wehrlé,* Bd. 2, 390 f.

[15] *Blondel,* L'Action 393/419.

[16] Vgl. zum Thema „Panchristismus" die Bibliographie in: *A. E. van Hooff,* Die Vollendung des Menschen (FThSt 124). Freiburg i. Br.: Herder 1983, 428, Anm. 2.

nets intimes enthüllen –, so daß Anton E. van Hooff mit gutem Recht vom Panchristismus als innerem Bezugspunkt der *Action* sprechen konnte[17]. Deswegen verblüfften die verstreuten Anspielungen einen Auguste Valensin, der um eine Erklärung bat[18] und die tiefe Lehre entdeckte, welche durch die Bedingungen einer Habilitationsschrift zu einer gewissen Latenz verurteilt wurden. Schon zu jener Zeit hätte Blondel aussprechen können, was er 1925 an Paul Archambault schrieb: „Ich ziele auf eine Lehre des Seins, des Lebens, der Persönlichkeit, ich suche die letzte Erklärung von oben nach unten und finde sie nicht in einem Panlogismus, sondern in einem Panchristismus und Charitismus[19]. Nur daß der Panchristismus eigentlich aus Motiven der Vorsicht und des Kleinmutes teilweise verdeckt und erstickt wurde. Deshalb fungiert er implizit, wie ein latenter verhohlener Bezug in der Blondelschen Philosophie. Dies geht aus prägnanten, wohlbekannten Texten hervor, auf die Blondel Wehrlé aufmerksam macht[20] – übrigens eine unvollständige Liste. Seltsamerweise erwähnt er einen frühen Abschnitt, um Seite 100 der *Action*, „Wissenschaft des Bewußtseins" betitelt[21], in dem der formelle christologische Hinweis unerkennbar ist. Als ob er das schon innige Ineinander von Subjekt und Christus, von der „subjektiven Wissenschaft" und Christi Bewußtsein beweisen möchte. Es handelt sich um ein erstes frühes Aufscheinen. Erst später, besonders im letzten Teil, entfalten sich die christologischen Elemente.

Ohne unbedingt an den Panchristismus zu denken, machte Wehrlé 1920 eine Bemerkung, die auch für die Zeit vorher zutrifft: „was man ändern sollte, ist gerade der Begriff des *Gegenstandes* des philosophischen Strebens, unter der Voraussetzung der christlichen Offenbarung. Die Philosophie kann nicht länger denselben Gegenstand wie vor Christus haben, der uns die einzige wahre Philosophie gewissermaßen gebracht hat: Ἡ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία Χριστός"[22]. Das von Simone Weil geliebte Wort stammt von Bischof Melito von Sardes. Ursprünglich hat es vielleicht eine polemische und fideistische Bedeutung. Aber „unsere Philosophie Christus" bestimmt auch eine eindrucksvolle Gestalt der christlichen Philosophie, und tief ahnend wandte Wehrlé das Motto auf Blondels Denken an. Nun, wie bezieht sich das Muster Christus selber auf die Philosophie? Es erübrigt sich zu sagen, daß wir vom spekulativen Karfreitag und vom Messias des Proletariats um Meilen entfernt sind.

---

[17] *A. E. van Hooff*, Der Panchristismus: innerer Bezugspunkt von Blondels l'Action, in: ZKTh (1987) 416–430.

[18] *M. Blondel; A. Valensin*, Correspondance /ed. Henri de Lubac, Paris: Aubier 1957, Bd. 1. 43–47.

[19] Ebd. 44. [20] *Blondel; Wehrlé* Bd. 2, 116 (1903).

[21] *Blondel*, L'Action 100–102/126–129. [22] *Blondel; Wehrlé* Bd. 2, 551.

Christliche Philosophie der Tat. Das Buch *L'Action, Die Tat* ist selbst eine Tat, die ihre Beschreibungen nicht erschöpfen. Ein zugleich strenges und beredtes Werk, kreisförmig und bruchstückhaft, immer in Bewegung, nach vorne drängend und dringend. Es ist keine Abhandlung der Philosophia prima oder der Metaphysik, noch selbst eine Verteidigung des Christentums; es ist eine Philosophie *in actu*, vorerst ohne Beinamen; wie die *Pensées* Pascals oder die *Méditations chrétiennes* von Malebranche. Über das „Grundanliegen" hat Henri Bouillard das Nötige und Wesentliche ausgesprochen[23]. Diese „Worte eines Glaubenden" ertragen die – allerdings ziemlich lockere – Zwangsjacke der philosophischen Form. Über den Ungläubigen hinaus – der die Apologie hervorruft – wendet sich Blondel an jedermann. Worum geht es beim Handeln, in der Handlung? Um das Problem der menschlichen Bestimmung, des menschlichen Geschicks, um die Suche nach dem „Einzig Notwendigen". Durch die Ungleichheit des Wollens bestimmt, durch das Pochen der Begierde und des Unendlichen getrieben, schreitet die Freiheit notwendig fort bis zur Alternative und zur Option, aber so, daß alle positiven und negativen Ziele der nicht willkürlichen Entscheidung vorweggenommen und erwogen worden sind. Deshalb liegt eine Metaphysik zugrunde, sie zeigt sich im *itinerarium vitae et actionis ad Deum.*

Die christliche Philosophie, die *aus der Tat*, der Zergliederung der Handlungen, der Philosophie des Opfers, des Leides, der Praxis, der Liebe, der Hingabe, der Gesellschaft usw. resultiert, spiegelt die Lehre Christi wider, noch mehr seine verschleierten Züge. Er ist die Tat, er ist die theandrische Tat[24], die Theandrie *par excellence.* Er ist das endliche Unendliche dessen wir bedürfen, nach dem wir trachten. Er ist die Synergie von Gott und Mensch. Gott in uns gebären, Θεοτοκοι, „Gott seines Gottes werden"[25], solche Formeln ziehen ihren ganzen Sinn aus dem Blick auf das Dasein Christi (und des eucharistischen Christus[26]). Bis in die intimste Faser ist die Tatphilosophie vom hypostatischen Geheimnis durchdrungen. Das philosophische Gesicht der *Action* ist durch die Vorstellung des Christus heimgesucht und geleitet, der als Analogon dient und sich mit der Menschengestalt deckt.

Christologische Chiffren. Wenn die Verwandtschaft zwischen Philosophie und Christus klargemacht ist, kann man nicht umhin, die christologischen Merkmale und Schemata, die immer häufiger und auffälliger den Gang der zwei letzten Teile abstecken, ins Auge zu fassen. Noch einmal sind wir weit von Hegel und der Säkularisierung entfernt; denn Blondel ist durch das Glaubensbekenntnis angezogen und gefesselt, das die Schattenrisse einer gottleidenden, gotterwartenden Philosophie beseelt. Aber bevor Christus leibhaftig auftritt, stellt er sich *sub specie* jener Titel

[23] Vgl. Anm. 13. [24] *Blondel*, L'Action 403/429. [25] Ebd. 421/447.
[26] Ebd. 449/475.

vor, die ebenso viele Vorzeichen und Abschattungen seiner Erscheinung sind: z.B. „der unbekannte und erwünschte Gast“[27], „der unbekannte und verhüllte Gast“[28] – „Gast, o schönes Wort!“, liest man in den *Carnets intimes*[29], der „unbekannte Messias“[30], und die ganze Aufzählung der Bedingungen und Forderungen einer wirklichen Offenbarung: ein Mittler, ein Fürsprecher und Hohepriester (Pontifex), ein Heiland, *„via et veritas“*[31]. Diese Merkmale sind freilich vom eigentlichen Offenbarer genommen, aber an dieser Stelle sind sie nur Vorausnahme und Vorausschau. Die christologische Sprache ist vorläufig noch nicht die Wirklichkeit desjenigen, der deren Eigenschaften annehmen soll. Übrigens läßt Blondel eine Zweideutigkeit oder eher eine Ambivalenz hinsichtlich des Bezugs bestehen. Es ist Gott oder das „Eine Notwendige“, dem die betreffenden Namen von vornherein beigefügt sind, in einer Vorläufigkeit, die mit dem „unbestimmten Übernatürlichen“[32] zusammenhängt und zugleich seine engste Verbindung mit dem christlichen Übernatürlichen aufzeigt. Ganz besonders gehören von vornherein Vermittler und Vermittlung, ohne Verdacht und Hegelianismus, zur Tat selbst, d.h. zur Dialektik und ihren Ingredienzien, den Gegenständen, schließlich zur stetigen Triebfeder der Handlung, nämlich zum „Einen Notwendigen“[33]. Dasselbe gilt vom bevorzugten Terminus *Vinculum*, universales Band, substanzielles Band, dem richtigen Schlüssel des ganzen Verfahrens. Das Vinculum ist die freiwillige Bewährungsprobe für das Zusammenwachsen von Mensch und Gott, Mensch und Christus. Deshalb ist es in der *Action* allgegenwärtig. Das christologische Wasserzeichen fällt ebenfalls auf im umgekehrten Spruch der Menschwerdung *caro Verbum facta*[34], der sich auf die Vorschriften und Behelfe des Buchstabens bezieht: es ist kein Zufall, daß dies angesichts des Sakramentes der Eucharistie geschieht.

Diese christologischen Chiffren, diese *pierres d'attente*, werden dem eigentlichen Mittler und Band auf eine für den Philosophen nicht ärgernis-erregende Weise Platz machen. Er hat seinen Gegenbilder vorgeführt. Nun heißt es sich auszuweisen, vom Weg *(via)* zum Leben *(vita)* überzugehen[35]. Damit wird Blondel einen Zipfel seiner verschleierten Theologie lüften, bei der Pierre Rousselot eine Theosophie argwöhnte[36], nämlich seines Panchristismus.

Panchristismus. Der Panchristismus betrifft zuerst den universalen Christus des Epheser- und Kolosserbriefes, den Erstgeborenen vor aller

[27] Ebd. 387/412. [28] Ebd. 309/335. [29] *Blondel*, Carnets 269/288.
[30] *Blondel*, L'Action 388/412. [31] Ebd. 398f./425.
[32] *H. Bouillard*, Blondel et le christianisme, Paris: Seuil 1961, 90, 99, 217; dt. u.d.T. „Blondel und das Christentum“, Mainz: Grünewald 1963, 106, 116, 257. Vgl. *X. Tilliette*, Art. „Maurice Blondel ou la parole d'un croyant“, in: RSR 49 (1961) 514–518.
[33] *Blondel*, L'Action 398/424, 441–442/467–468, 453/479, 459/485, 463/489.
[34] Ebd. 416/442. [35] Ebd. 399/425, 465/491.
[36] Unveröffentlichte Notizen und Aufzeichnungen im Archiv S.J. Chantilly.

Schöpfung, πρωτοτόκος πάσης κτίσεως, ein Titel, der auch Schelling begeisterte. Aber der ganze Christus ist zugleich ganz Gott und ganz Mensch, deshalb paßt er zur Forderung des „Einen Notwendigen" sowie zum Subjekt der Tat. Panchristismus bedeutet schließlich, daß alle Aspekte Christi, alle Zustände und *epinoiai* miteinbegriffen sind: Christus ist alles und Christus ist ganz, *holos (totus Christus)*, ohne Ausnahme, restlos, ohne Ansehen der Mannigfaltigkeit, der sogenannte historische Christus, vom Kind zum Gekreuzigten, der Auferstandene und Verherrlichte, das menschgewordene Wort, der eucharistische Christus, der mystische, das Haupt der Kirche. Blondel duldet keinen Verlust der unermeßlichen Reichtümer des Herrn, seine Christologie ist maximal – *semper maior*[37] – wie seine Frömmigkeit absolut christozentrisch ist.

Folglich schimmert Christus in der *Action* häufiger hervor, als er erwähnt wird. Die Entwicklung, besonders nachdem man das Feld der Moral betreten hat, behält ihn im Auge. Der reinste Sauerteig des Evangeliums wirkt darin. Die Betrachtung des Gekreuzigten, der eucharistischen Nahrung, begleitet die Wissenschaft des Opfers und das Wunder der Assimilation. So wird der Auftritt des leibhaftigen Christus vorbereitet; die einzige Stelle, an der der Panchristismus aus der Dunkelheit hervorbricht, in die Blondel ihn gebannt hat.

Dieser langsam und umständlich ausgeführte Text, der in der Handschrift auf dem Rand überläuft, bietet manche Rätsel. Selbst wenn man den Vergleich zwischen den zwei Fassungen des Kapitels ausläßt, ist man überrascht. Valensin ist nicht der einzige, der seine Ratlosigkeit zugibt. Duméry steht verwirrt da, und Bouillard verstummt bald[38].

Der Panchristismus spitzt sich zur Lehre des Emmanuel zu, Gott mit uns. Die *Tatsache* der Inkarnation wird im Sog der Sinneserscheinungen entworfen. Vordergründig ist es ein seltsamer Umweg, die Wahrheit des objektiven Daseins an „die Tat eines Seienden, das sehend das, was es sieht, sein macht, und wollend das, was es erkennt, selber wird"[39] zu knüpfen. In Wirklichkeit handelt es sich um die ganze Ordnung der Erscheinungen und um die ontologische Gediegenheit des sinnlichen Scheins; denn die Sinneserkenntnis ist der Grund und Boden aller Subsistenz, und das Subjekt ist das Vinculum substantiale der Erscheinung. *Esse est percipientis et percepti.* Eine „passive Aktivität" bezeichnet die Dinge, die mit dem freiwilligen Leiden des Subjekts zusammenhängt.

Das Subjekt ist zweifellos der Mensch, Band der Schöpfung, natürliches Licht. Aber der Philosoph erhebt sofort die Stimme, um auf Den hinzudeuten, der die lebendige Synthese ist, der durch die hypostatische

---

[37] Vgl. den Grundsatz in *Blondel*, L'Action 349/375 („maximer", 293/319 hat eine andere Bedeutung).

[38] *Bouillard*, Blondel et le christianisme 159–163/186–191; *H. Duméry*, Raison et religion dans la philosophie de l'action, Paris: Seuil 1963, 151–153.

[39] *Blondel*, L'Action 459/485.

Einung das substanzielle Band ist[40], Gott und Mensch zugleich. Es ist keine Floskel, kein Vorbehalt, wenn er mit einer möglichen Anspielung auf Schelling die mögliche Aufgabe des universalen Adam in der „schöpferischen Vermittlung"[41] der Kontingenz und des Relativen erwähnt – eine willkommene Erleichterung für die Interpretation von Duméry. Aber der Mensch an und für sich ist nur der Stellvertreter des wahren Mittlers, den Blondel als den „göttlichen Zeugen", *Amen* des Universums, „*testis verus et fidelis qui est principium creaturae Dei*", „das Maß aller Dinge"[42] begrüßt. Christus ist „das letzte Kettenglied"[43], Schluß- und Eckstein.

Solche Gedanken tauchen sehr früh auf bei Blondel, wenn man die *Carnets intimes* nachschlägt, wo er sich rücksichtslos aussprechen kann. Die christologische Konzentration der geistlichen Tagebücher wertet den Nachdruck auf den Emmanuel, den „Allesverwirklichenden" auf. Der Vers des *Cántico espiritual*, der die göttliche transzendentale Ästhetik so schön erläutert – später noch mit evidenter Zufriedenheit angeführt –, war schon im Januar 1888 dem Studenten aufgefallen[44]. Es handelt sich also um einen von Blondel anhaltend geliebten Gedanken, der gleichzeitig mit dem Terminus Panchristismus verblassen wird, doch ohne sich zu verflüchtigen. Die Anmerkung der *Lettre sur l'apologétique*[45] bestätigt nur den Ausgleich zwischen dem Adam und dem menschgewordenen Wort, obwohl es naheliegt, auf welche Seite Blondel neigt. Der eucharistische Hinweis, d. h. die andere Stelle, wo man einen gewissen Einbruch des Übernatürlichen schlechthin befürchten dürfte, bringt gewissermaßen den Gegenbeweis eines Gottes hervor, der durch den Blick seines Geschöpfes sieht: „die menschliche Natur wird fähig, denjenigen zu schaffen ... von Dem sie alles erhält", und der Mensch wird „der Gott seines Gottes".

Dennoch ist dieser „Lehrsatz der schöpferischen Liebe"[46] schwer verständlich, wenn man gleich von der Diskussion der skotistischen These vom Grund der Menschwerdung absieht. Soll man, gemäß dem euchari-

---

[40] *M. Blondel*, Une énigme historique: Le ‚Vinculum substantiale' d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme superieur, Paris: Beauchesne 1930; *ders.*, Le lien substantiel et la substance composée d'après Leibniz. Texte latin (1893). Introduction et traduction par Claude Troisfontaines, Louvain–Paris: Nauwelaerts 1972. Vgl. *Blondel*, L'Action 454–455/480–481, 461/487.

[41] Ebd. 461/487.

[42] Ebd.

[43] Ebd. 462–463/488–489.

[44] *Blondel*, Carnets Bd. 1, 125 (Anspielung); *ders.*, La philosophie et l'esprit chrétien, Bd. 1, 4. Aufl. Paris: P. U. F. 1950, 241 (Exkurs 7) fünfte Strophe des „Cántico espiritual": „Gaben auf Gaben spendend, / durchstreifte er im Fluge diese Haine; / und sich zu ihnen wendend / mit seiner Augen Scheine, / barg er sie ganz in Schönheit, in die seine." (*Johannes vom Kreuz*, Das Lied der Liebe. Übers. Irene Behn / Sämtliche Werke 3). Einsiedeln: Johannes-Verlag ²1979, 47.

[45] Vgl. Anm. 10. [46] *Blondel*, Carnets Bd. 1, 352f./374.

stischen Symbol, das Thema der Assimilation anstelle der Schau bevorzugen? Und die passive Tätigkeit, die die Dinge üben, entspricht sie symmetrisch dem aktiven Leiden des Zeugen? Blondel schreibt: freiwilliges Leiden, Duldung der vollständigen Wirklichkeit[47], ein zugleich notwendiges und freiwilliges Leiden. Soll man hier einen Hinweis auf den Todeskampf Christi wahrnehmen, als ob er den höchsten ontologischen Moment darstellt, wie P. Henrici meint? Solch eine Zuspitzung ist entbehrlich, meine ich, denn Leiden und Kreuz vollenden nur ein Leben des freiwilligen Gehorsams, ein zutiefst leidendes und tätig hingegebenes: die Fleischwerdung reicht zur Entäußerung hin. Trotzdem nimmt der Todeskampf und die Kreuzigung eine besondere Stellung in der Ökonomie der Erlösung ein, nämlich die Sünde ohne Erlaß und die Hölle festzusetzen, wie einige Betrachtungen der *Carnets* es zu verstehen geben[48]. Gethsemani ist auch die Bühne der gesteigerten „stigmatisierenden Sympathie"[49], welche das menschliche Bewußtsein Christi ausmacht. Aber die *Action* konnte nicht so weit gelangen.

Die implizite Dogmatik. In den anderen Frühschriften und im regen Briefwechsel der Zeit des Modernismus ist Blondel nicht länger vom Zwang der akademischen Philosophie abhängig, er kann sich also offen zur Lehre des Emmanuel und zum Panchristismus bekennen. Dieser wird klar und unumwunden in der *Lettre* behauptet[50], ohne daß sich Blondel auf die Wahrnehmung beruft. Auf Anhieb wird die ontologische Tragweite hervorgehoben. Die franziskanische These, daß der Emmanuel die „Zweckursache des schöpferischen Planes" ist, ist „vielleicht ein implizites Dogma"[51]. Blondel äußert den Wunsch einer dogmatischen Definition in dieser Hinsicht. Der noch vielfältig und lange anonym gebliebene Panchristismus der *Action* schlägt sich in der unübertreffbaren Menschlichkeit Christi nieder: der Philosoph faßt seine Hypothese in einem dieser bei ihm üblichen verschachtelten Sätze zusammen[52]:

> „Denn wenn es wahr ist, daß schon das geringste der sinnlichen Phänomene oder das elementarste der körperlichen Dinge als real nur verstanden werden kann, wenn man ein Element darin einschließt, das mit dem bloßen Schöpfungsdekret der Erstursache nicht hinreichend erklärt ist; wenn es wahr ist, daß wir weder unsere Tat zu Ende führen, noch unsere Fehler wiedergutmachen, noch von Gott selbst eine lebendige und reale Vorstellung haben können, ohne diesen Mittler in Anspruch zu nehmen; wenn es wahr ist, daß es nach der Lehre der hl. Therese illusorisch ist zu meinen, man müsse, um sich besser von den materiellen Dingen zu lösen und Gott ungetrübter zu finden, über das Menschsein Christi hinauszugehen – wo doch diese heilige Menschheit, ‚die nicht auf diese Stufe gestellt werden darf', in Wirklichkeit der einzige Weg wie die höchste Wahrheit bleibt, so daß ohne sie nichts auf Erden wie im

[47] *Blondel,* L'Action 461/487.
[48] *Blondel,* Carnets Bd. 1, 352–353/374.
[49] *Blondel,* Histoire et Dogme, in: Les premiers écrits 225–226 /dt. „Geschichte und Dogma", Mainz: Grünewald 1963, 95–97.
[50] *Blondel,* Lettre 42/147 f., 89–90/204-206.
[51] Ebd. 90/206. [52] Ebd. 89–90/205–206.

Himmel in seinem Grund erkannt wird –, dann scheint es, daß die Philosophie, indem sie für den Begriff der effektiven Realisierung des Ordnungsgefüges der Dinge ein Element fordert, das sowohl von der Natur wie auch von Gott als ihrem Urheber verschieden ist, etwas erhellte und rechtfertigte, was vielleicht ein implizites Dogma ist: den Emmanuel als die Finalursache des Schöpfungsplans."

Der Panchristismus, Blondels *terra firma*, ist also in der *Lettre* klar ausgedrückt. Aber vor allem während des Modernismus-Streites, der in *Histoire et Dogme* und im Briefband widerhallt, wird er brillant in seiner Fruchtbarkeit aufgewiesen. Abermals werden die Einwände und Kunstgriffe der Kritik durch die Berufung auf die Erweiterung des Seins und der Person Christi vereitelt. Der Modernismus litt unter theologischem und geistlichem Blutmangel. Gegen den zusammengeschrumpften ‚historischen' (im Sinne der Auslegung von Dokumenten) Jesus von Loisy, und daneben gegen den nebulösen Christus von Hügels, wertet Blondel den Einschlag des ganzen Christus aus, in dem alle Aspekte sich zusammenschließen. Der Irrtum des Historizismus (im modernistischen Sinne) besteht darin, daß er die Wirklichkeit mit einem Überbleibsel, mit einem Abklatsch verwechselt, der unsere menschlichen Begrenzungen nachahmt. Weder beschränkt sich das Wirkliche auf einen Belag von Voraussetzungen noch der Glaube auf überlebte Täuschungen bzw. faszinierende Fiktionen. Loisy täuscht sich, die Kirche hat keine Vertauschung von Personen vorgenommen[53], die einer Verwerfung des „übernatürlichen Geheimnisses" des Gottmenschen gleichen würde. Weniger denn je darf man den nahtlosen Rock zerreißen, Zeugnisse, Geschichte, Lehre, Dogmen, Frömmigkeit, Mystik ... alles ist aus einem Stück.

Blondel war wohl gewahr, daß der Kern des Problems – des Gottmenschen, des Menschensohnes – sich im „inneren Bewußtsein Christi", diesem „unerforschten Feld" befand[54]. In dieser Hinsicht wurde auch der Panchristismus hilfreich. Die Lösungen, die Blondel entworfen hat, um das Verhältnis des Menschen mit Gott und der Menschen mit dem Gottmenschen zu erhellen, sind bis jetzt von den Theologen ungenügend ausgewertet worden. Wie dem auch sei, ihre Originalität verbleibt unangetastet, so daß in Sachen der Propädeutik und Kritik des Glaubens dieser halbvergessene Philosoph nach wie vor Bahnbrecher ist.

[53] *Blondel*, Histoire et dogme 184/45, 228/100.
[54] Ebd. 224/95.

ThPh 64 (1989) 210–221

Methodik der Religionsphilosophie

„L'Action" (1893) im Spiegel der „Lettre" (1896)

Von Hansjürgen Verweyen

In dem folgenden Beitrag geht es um ein kleineres Werk Maurice Blondels, das unter dem etwas umständlichen Titel „Brief über die Anforderungen des heutigen Denkens an die Apologetik und über die Methode der Philosophie bei der Untersuchung des Problems Religion"[1] 1896 in sechs Folgen in der Zeitschrift „Annales de Philosophie chrétienne" erschien[2]. In diesem „Brief" kann man so etwas wie den „Discours de la méthode" sehen, den Blondel seinen „Meditationes de prima philosophia", d. h. seiner Doktordissertation „L'Action" von 1893, im Unterschied zu Descartes nicht vorausgeschickt, sondern nachgereicht hat. Dabei ist allerdings zu beachten, daß, während „L'Action" selbst als eine rein der Disziplin Philosophie zugehörige Arbeit verstanden werden will, der überwiegende Teil der Überlegungen in „Lettre" dem Gebiet der „Apologetik" – man würde heute sagen: der Fundamentaltheologie – zuzuordnen ist.

1. Das Ziel von „L'Action" und die Entstehung der „Lettre"

(1) Im Spiegel der „Lettre" soll „L'Action", Blondels frühes Meisterwerk selbst, betrachtet werden. Worum geht es in dieser Doktorthese?[3] Um eine angemessene Lösung auf die Frage nach der Hingeordnetheit des Menschen auf Offenbarung. Diese Frage war im Verlauf der scholastischen Lehrtradition und der Philosophie der Aufklärung in eine Sackgasse geraten.

Die entscheidenden Weichen hatte bereits Thomas von Aquin gestellt. Ihm zufolge spielt sich die „übernatürliche" Offenbarung (wie er erstmals formuliert) auf einem Territorium von Vernünftigkeit ab, zu dem der Mensch von Natur aus keinen Zugang hat. Daß Gott den Menschen durch eine solche Offenbarung überhaupt anspricht und in Pflicht nimmt, muß von außen her, durch „externa revelationis argumenta" – wie später das Vaticanum I formuliert[4] – gezeigt werden, insbesondere durch

---

[1] „Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux".

[2] Band 131, 337–347. 467–482. 599–616; Band 132, 131–147. 255–267. 337–350. Neudruck in: Les premiers écrits de Maurice Blondel, Paris (P. U. F.) 1956, 5–95, deutsch unter dem Titel „Zur Methode der Religionsphilosophie", übers. v. *Ingrid* u. *H. Verweyen*, eingel. v. *H. Verweyen*, Einsiedeln 1974. Hierauf beziehen sich die Seitenverweise im Text des Beitrags.

[3] Vgl. meinen Beitrag „Die ‚Logik der Tat'. Ein Durchblick durch M. Blondels ‚L'Action' (1893)", in: ZKTh 108 (1986) 311–320.

[4] Dogm. Konst. „Dei Filius", DS 3009.

Wunder als Zeichen einer göttlichen Wirkmacht, die offenkundig alle naturgesetzlichen Möglichkeiten übersteigt.

Im Zeitalter des Nominalismus war der Graben zwischen natürlicher Vernunft und Offenbarung noch tiefer ausgehoben worden. Die furchtbaren Glaubenskriege im Gefolge der Reformation taten ein übriges: als christliche Offenbarung galt, was in den einander befehdenden Kirchen jeweils positivistisch als den Glauben verpflichtend vorgelegt wurde. Diesem Zerrbild der Selbstmitteilung des *einen* Vaters aller Menschen traten die Philosophen der Aufklärung entgegen, je nach der nationalen Situation von Kirche und Theologie in verschiedener Schärfe und Intention. Bei den großen Wegbereitern des Deismus im konfessionell relativ pluralistischen England (insbesondere bei Herbert von Cherbury und John Toland) war die Suche nach einer universal verpflichtenden Vernunftreligion nicht grundsätzlich offenbarungsfeindlich. Es wurde aber nach Vernunftkriterien gefragt, an denen sich eine jede behauptete Offenbarung als sinnerschließend messen lassen muß. Bei den deutschen, von der weitgehenden Eintracht zwischen Staat und Kirche in den protestantisch regierten Ländern geprägten Philosophen, die sich im Zeichen der Aufklärung mit dem Offenbarungsproblem befaßten (vor allem Lessing, Kant und dem jungen Fichte), rückte bereits die Frage nach der Vermittlung von autonomer Vernunftreligion und Geschichte in den Vordergrund. Offenbarung galt als eine zu bestimmten Zeiten notwendige Maßnahme Gottes zur „Erziehung des Menschengeschlechts" (Lessing), bis dann die autonome Vernunft auf eigenen Füßen zu stehen gelernt hatte. Nach 1800, unter dem Einfluß der Romantik und in der Philosophie des Deutschen Idealismus, wurde Geschichte mit neuen Augen gesehen. Für Hegel sind die Weltgeschichte insgesamt als Selbstoffenbarung Gottes und die autonome Vernunft im Sinne der Aufklärung nur als ein abstraktes Moment in diesem Prozeß göttlichen Lebens zu begreifen.

In Frankreich stellte sich das Offenbarungsproblem in wesentlich härteren Konturen dar. Aufgrund der absolutistischen Verschmelzung von Thron und Altar erschien das, was die hier allein repräsentative, katholische Kirche als übernatürliche Offenbarung ausgab, als ein integrierender Teil des Gesamtsystems von Unterdrückung, zu dessen Aufhebung Philosophen wie Voltaire und die Enzyklopädisten ihren Beitrag leisteten. Für den gebildeten Franzosen des 19. Jahrhunderts war ein Ja zu kirchlich engagierter Religiosität weithin gleichbedeutend mit einem Rückfall in die Zeit vor der Revolution. Auf der Welle der Romantik konnte zwar Chateaubriands „L'Esprit du Christianisme" (1802) viele zurück in den Schoß des Katholizismus tragen. Die damit erweckten restaurativen Kräfte hatten auf die Dauer aber weder geistesgeschichtlich noch politisch eine Chance. Auch mit der Rezeption der Versöhnung von modernem Denken und Offenbarungsglauben, wie sie die Philosophie des Deutschen Idealismus darbot, tat man sich schwer. Sie spiegelte zu sehr

den Geist des gebildeten deutschen Protestantismus wider, als daß sie für das zerrüttete Verhältnis zwischen weltlicher Vernunft und Offenbarungsglauben, wie es die französische Situation bestimmte, orientierend hätte sein können.

Angesichts dieser Situation verfaßt M. Blondel „L'Action". Tief verwurzelt in einem lebendigen katholischen Glauben und, als Student an der berühmten Hochschule Frankreichs, der „École Normale", mit den geistigen Strömungen seiner Zeit aufs beste vertraut, ist sein Hauptbestreben, die beiden Pole des Offenbarungsproblems – die Übernatürlichkeit der Offenbarung und die Autonomie der menschlichen Vernunft – mit gleicher Sorgfalt in ihrer Integrität zu wahren. Die Frage nach der Hingeordnetheit des Menschen auf Offenbarung geht er in einem systematischen Ausgriff an, der wohl immer noch als unübertroffen gelten darf. Darin der in Hegels „Phänomenologie des Geistes" dargestellten Dialektik verwandt[5], werden in „L'Action" alle Äußerungen des menschlichen Handelns in einer geordneten Dynamik vorgestellt, in der eine Ursprungsbewegung des Willens („volonté voulante") alle seine Einzelsetzungen („volonté voulue") jeweils auf eine nächst höhere Stufe hin übersteigt.

Nach dem Aufweis, daß ein engagiertes Handeln überhaupt nicht zu umgehen ist (Teile I und II der „Action"), geht Blondel im umfangreichsten III. Teil das gesamte „Phänomen der Action" durch – von der ursprünglichsten sinnlichen Wahrnehmung bis hin zu den komplexesten Formen interpersonalen menschlichen Handelns und schließlich dem Versuch einer ideologischen Selbstgenügsamkeit des Geistes. Als Resultat wird in Teil IV festgehalten, daß das menschliche Handeln auf seinem eigenen Terrain nicht zur Ruhe kommt und es sich bei jedem Versuch dazu selbst zerstört, daß sich damit aber die Option für einen weiteren Schritt des Handelns auftut, in dem ein unbedingter Wille selbst sich in unserem bedingten Handeln zur Geltung brächte und dieses damit erst zu seinen eigentlichsten Möglichkeiten befreite. Das erforderte aber, sich auf eine Freiheit zu bereiten, die in unserem eigenen Willen ganz andere Ziele verfolgt, als sie in den Phänomenen des ausdrücklich von uns gesetzten Willens erreichbar sind. Es bedeutete zu leiden, daß jedes aktuell von uns gesetzte Engagement von einer in der Immanenz unseres Wollens den eigenen Willen transzendierenden Freiheit zerbrochen wird. Im abschließenden Teil V versucht Blondel aufzuweisen, daß gerade die Positivität kirchlich verkündigter Offenbarung, d.h. die Härte des sich in Einzelverfügungen kundgebenden göttlichen Willens, von ihrer Struktur her die Bedingungen jener zur Vollendung des menschlichen Handelns

[5] Vgl. *P. Henrici*, Hegel und Blondel. Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der „Phänomenologie des Geistes" und der ersten „Action", Pullach bei München 1958.

einzig notwendigen, vom Menschen her aber nicht verfügbaren Tat erfüllen würde.

(2) Bei der Verteidigung der Doktorthese an der Sorbonne konnte man nicht umhin, die philosophische Schärfe des Kandidaten anzuerkennen. Die laizistischen Gelehrten Frankreichs waren verständlicherweise insgesamt aber doch wenig beglückt von der einzigen Alternative, die Blondels systematischer Entwurf der menschlichen Freiheit zu lassen schien: hier der Katholizismus im strengen Verständnis des Ersten Vaticanums, dort die selbstverfügte Hölle. Zumindest die Anstellung Blondels an einer Universität wußte man erfolgreich zu hintertreiben. Für die Mehrzahl der Theologen, auf der anderen Seite, war das Werk einfach eine Nummer zu groß. Lebhafte Resonanz fand Blondel vor allem bei einigen jungen Leuten, die sich dann selbst um die Sache der Philosophie hochverdient gemacht haben, z. B. Léon Brunschvig (besonders als Herausgeber der Werke Pascals) und Xavier Léon (vor allem durch seine große Arbeit über J. G. Fichte bekannt). Im Überdenken dieser ersten fachkundigen Reaktionen auf sein Werk beginnen sich bereits Grundlinien der Methodenreflexion in Blondels „Lettre" abzuzeichnen[6]. Über die enge Freundschaft mit Lucien Laberthonnière und die Bekanntschaft mit Friedrich von Hügel, die ebenfalls in der Zeit unmittelbar nach dem Erscheinen von „L'Action" beginnen, lernt Blondel die theologischen Implikationen seines Ansatzes schärfer zu fassen.

Zunächst steht aber eine vertiefte Fortsetzung der philosophischen Reflexion selbst im Vordergrund. Die Doktorthese seines Freundes und Mitschülers an der „École Normale", Victor Delbos, über Spinoza und den Spinozismus[7] erschien am selben Tage wie „L'Action". Diese Arbeit war kaum weniger anspruchsvoll als die Blondels. Delbos versuchte, eine folgerichtige Entwicklung der Philosophie von Spinoza über Kant, Fichte und Schelling bis zu Hegel aufzuzeigen, eine Entwicklung, die Blondel in seiner Rezension des Delbosschen Buches[8] als Umwandlung des Pantheismus in einen absoluten Anthropomorphismus versteht. Zur Vorbereitung auf diese Rezension hat sich Blondel wohl erstmals gründlicher mit dem Deutschen Idealismus, insbesondere Hegel, beschäftigt[9]. Diese Auseinandersetzung wird zu einem großen Teil auch die Methodenreflexion in der „Lettre" von 1896 leiten.

---

[6] Nähere Angaben in: Zur Methode ... 56f. (Anm. 2).

[7] *V. Delbos,* Le problème moral dans la Philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme, Paris: Alcan 1983.

[8] Unter dem Pseudonym „Bernard Aimant". Une des sources de la pensée moderne: l'évolution du Spinozisme, in: APhC 128 (1894) 260–275, 324–341, Neudruck in: *M. Blondel,* Dialogues avec les philosophes, Paris: Aubier-Montaigne 1966, 11–40. Vgl. *C. Troisfontaines,* M. Blondel et V. Delbos, A propos de Spinoza, in: RPFE 111 (1986) 467–483.

[9] Vgl. *P. Henrici,* Deutsche Quellen der Philosophie Blondels, in: ThPh 43 (1968) 542–561, bes. 552.

Zum unmittelbaren Anlaß für die Abfassung dieser Arbeit nahm Blondel aber einen kurzen Artikel des Abbé Charles Denis[10], der „L'Action" wohlwollend neben andere zeitgenössische Beiträge gestellt und die Annahme vertreten hatte, hier würde „die christliche Apologetik auf den Boden der Psychologie" zurückverlegt (vgl. 103). Das war ein ebenso fundamentales Mißverständnis wie etwa die Vereinnahmung der transzendental-phänomenologischen Methode Husserls in die Psychologie. Hier ansetzend, glaubte Blondel die Gelegenheit günstig, um Ziel und Methode von „L'Action" für Philosophen wie Theologen verständlich darzulegen.

2. Zum Inhalt der „Lettre"

Die Abhandlung ist in drei Teile gegliedert. Ein erster Teil enthält Abgrenzungen gegenüber verschiedenen apologetischen Unternehmungen, denen Blondel keine strenge philosophische Relevanz im Hinblick auf den Kern der Offenbarungsfrage zuzusprechen vermag. Im zweiten Teil macht Blondel seine prinzipiellen Aussagen über die Methode der Religionsphilosophie. Der dritte Teil umfaßt verschiedene Anläufe, den entscheidenden Punkt für die aktuell anstehende philosophische Behandlung des Problems Religion zu umreißen, wobei Blondels Beurteilung der abendländischen Philosophiegeschichte, wie sie sich unter dem Einfluß der christlichen Offenbarung entwickelt hat, den wohl interessantesten Aspekt darstellt.

2.1. Sechs Abgrenzungen

(1) Kurz und scharf – man wird an entsprechende Aussagen bei Thomas von Aquin erinnert[11] – distanziert sich Blondel zunächst von aller Pseudophilosophie („fausse philosophie") im Dienst der Apologetik. Anderweitig bereits gesicherte Wahrheiten durch nicht an sich, sondern nur „ad hominem" gültige Argumente stützen zu wollen: das kann nur dazu führen, die Wahrheit durch einen methodischen Irrtum oder durch mangelhafte Beweisführung in Mitleidenschaft zu ziehen. Hier hilft nur eine entschiedene Askese und dürfen keine auch noch so wohlgemeinten pastoralen Rücksichten das Wort erhalten.

(2) Von bleibender Aktualität ist leider noch immer Blondels zweites Veto: gegen die Übertragung naturwissenschaftlicher Argumentation auf den Bereich der Philosophie und Apologetik. Die Zeiten einer ungebrochenen Wissenschaftsgläubigkeit sind heute angesichts der weltweit drohenden ökologischen Katastrophe zwar vorüber. Unausrottbar scheint

[10] Nouvelles tendances de l'apologétique philosophique: MM. Ollé-Laprune, Fonsegrive, Blondel, in: APhC 130 (1895) 652–656.

[11] Vgl. STh I, q. 46, a. 2 c.

aber das Bedürfnis von Theologen, dem jeweiligen Stand der Naturwissenschaften die notwendigen Lücken für Freiheits- oder Gotteserfahrungen zu entnehmen. Wenn Blondel sagt: „Die Zeit ist vorbei, da es so aussehen mochte, als habe die Mathematik, die Physik oder die Biologie eine eigentlich philosophische Tragweite" (109), so hat er sich zwar, was das Faktum angeht, geirrt. Mit seiner Deduktion der empirischen Wissenschaften aus dem Determinismus der „action" („L'Action" Teil III, 1. Schritt) hatte er aber das prinzipielle „Vorbei" solcher Methodenvermischung aufgewiesen: Die positiven Wissenschaften lassen sich innerhalb eines Gesamtsystems des menschlichen Handelns genau in ihrer Funktion und Geltung bestimmen, nicht aber darf man ihre Kategorien als Elemente einer Philosophie benutzen, der es um den Sinn des Menschen im ganzen geht.

(3) Mit seiner dritten Abgrenzung rührt Blondel an den Nerv der traditionellen Apologetik. Im Offenbarungstraktat beschränkte man sich im allgemeinen darauf, nach dem Aufweis der Nicht-Unmöglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung von seiten Gottes den historischen Tatsachenbeweis zu führen, daß eine solche Offenbarung wirklich ergangen sei[12]. Blondel markiert genau das Wesen dieser, wie er sie später[13] nennen wird, „extrinsezistischen" Argumentation – und es ist nicht gerade ein Ruhmesblatt der katholischen Theologie, wenn K. Rahner ein halbes Jahrhundert später, nach den Zeiten der „Modernismuskrise" und des „Integralismus", genau an diesem Punkte noch einmal neu einsetzen muß[14]:

> „Nein, es reicht nicht, daß es einerseits keine anerkannte Unmöglichkeit und andererseits reale Tatsachen gibt, damit die Verbindung dieses Möglichen mit jenem Wirklichen sich meinem Bewußtsein aufdrängt, meine Vernunft verpflichtet und mein ganzes Leben beherrscht. Wieso muß ich denn dieses Faktum zur Kenntnis nehmen, da ich doch an so vielen nicht weniger realen Fakten kein Interesse zu zeigen brauche? Wieweit kann ich bei einer freien Entfaltung zur Verantwortung gezogen werden? Lauter unbeantwortete Fragen, denn es genügt nicht, auf getrennten Wegen die *Möglichkeit* und die *Wirklichkeit* zu begründen, man muß darüber hinaus noch die *Notwendigkeit für uns* erweisen, uns an diese Wirklichkeit des Übernatürlichen zu binden." (112f)

Allerdings unterliegt Blondel in diesen Ausführungen einer folgenschweren Einseitigkeit, die sein ganzes Programm einer „Immanenzapologetik" in den Augen der „Fundamentaltheologen vom Fach" auf lange Zeit hinaus suspekt machen wird. Er erweckt den Anschein, als ob die Frage nach der Feststellbarkeit einer tatsächlich ergangenen Offenba-

---

[12] Vgl. *G. Heinz*, Divinam christianae religionis originem probare. Untersuchung zur Entstehung des fundamentaltheologischen Offenbarungstraktates der katholischen Schultheologie, Mainz 1984; *F.-J. Niemann*, Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit. Zur Genealogie eines Traktats, Innsbruck 1983.

[13] *M. Blondel*, Histoire et Dogme (1904).

[14] Vgl. *K. Rahner*, Hörer des Wortes, 1. Aufl. München 1941, 29f (vgl. 2. Aufl. München 1963, 34f).

rung recht sekundärer Natur sei. Ja, seine Bemerkungen zum Wesen der Wunder – „Die Wunder sind [...] nur in den Augen derer wirklich wunderbar, die bereits reif genug sind, das göttliche Handeln in den gewöhnlichsten Ereignissen zu erkennen" (114) – scheinen anzudeuten, daß die ganze Frage, wie ein Offenbarungsfaktum sich vom Faktum selbst her auszuweisen vermag, im Grund nicht methodisch adäquat angegangen werden kann und strenge Wissenschaftlichkeit nur jenem philosophischen Aufweis der Hingeordnetheit des Menschen auf Offenbarung zukommt, wie ihn Blondel initiiert hat.

(4–5) Mit der Frontstellung gegenüber dem Extrinsezismus ist es nicht getan. Man muß sich das innere Bedürfnis des Geistes schon genau anschauen, welches das Offenbarungsfaktum als für uns bedeutsam aufschließen soll.

> „Wie soll man nun diese Erwartung definieren, auf welchem Weg an diese innere Aspiration nach der Wahrheit des Gegenstandes, der sie zufriedenstellen kann, heranführen?" (114)

Diese Frage nach der rechten Methode einer Apologetik, die nicht bloß extrinsezistisch argumentieren, sondern eine Hinordnung auf Offenbarung vom Inneren des Menschen her aufweisen möchte, beschäftigt Blondel in den nächsten beiden Abgrenzungen. Die Behandlung dieses Themas ist für ihn besonders delikat, weil er hier seine eigene Methode von den Ansätzen seines Lehrers Ollé-Laprune und seines Freundes Fonsegrive abheben muß, die Charles Denis, der Direktor der „Annales", in eine Linie mit „L'Action" gerückt hatte.[15] Seine Ausführungen sind aber auch von bleibender Aktualität für die heutige fundamentaltheologische Diskussion, wo im Anschluß an die „Korrelationsmethode" Paul Tillichs sich viele der Ungereimtheiten wiederfinden, die Blondel hier bereits scharfsichtig als solche analysiert hat.

„Das Christentum als Erfüllung der höchsten Gefühlsregungen des Menschenherzens". Bei einer solchen Sicht der Dinge kann Blondel zunächst einfach auf den Romantizismus Chateaubriands verweisen: „Welchen Schutz böte die schönste Leinwand Raphaels gegen das unerbittliche Schwert der Dialektik?" (116 f) Blondels Hauptargument ist aber ein wesentlich theologisches: Wenn das Christentum als eine gefällige Ergänzung zum Menschlichen erscheint, so ist es als eine Verlängerung des Menschlichen selbst bloßer Humanismus. Der Anspruch der Übernatürlichkeit der Offenbarung und Ungeschuldetheit der Gnade fällt dahin.

Gerade in diesem Kontext unterstreicht Blondel besonders deutlich den erstphilosophischen Anspruch von „L'Action" im Unterschied zu allen Versuchen, Fundamentaltheologie auf eine hermeneutische Akkommodation des Christlichen an das jeweils geltende Sprachspiel zu reduzieren:

---

[15] S. o. Anm. 10.

„Anstatt also eine *Wissenschaft* zu begründen, eine Wissenschaft, die auf jedes Bewußtsein und jede Zeit anwendbar ist, eine vollständige und endgültige Wissenschaft der unumgänglichen Lösungen des Problems der menschlichen Bestimmung, deren Überzeugungskraft ihrer überlegenen Dialektik und der Universalität ihres Gesichtsfeldes entspringt, beschränkt man ‚das *Geschäft* des modernen Apologeten' auf die Suche nach Anpassungen." (127)

In diesem Zusammenhang ist interessant, wie Blondel das Werk des von ihm hochgeschätzten Lehrers Léon Ollé-Laprune einordnet. Hierzu trifft er (im Anschluß an Aussagen des I. Vaticanums) eine wichtige Unterscheidung:

„*Nach* dem Glaubensakt bleibt das menschliche Mitwirken dem zuvorkommenden und aus freier Gnade ergehenden Handeln Gottes koextensiv: so muß sich also ein Anteil natürlichen Lebens im übernatürlichen Leben selbst finden lassen. *Vorher* beläßt das verborgene Drängen Gottes die Vernunft und den Willen des Menschen keineswegs in einem Zustand erlaubter Indifferenz oder unschuldiger und definitiver Neutralität: so muß man dem, was man zutreffend das übernatürliche Ungenügen der menschlichen Natur nennen könnte, Rechnung tragen. Und da die Ablehnung des Zustandes, zu dem der Mensch bestimmt ist, für ihn kein bloßes Nichtvorhandensein ist, sondern ein positiver Verlust, darum muß man selbst in dem dem Glauben verschlossenen Leben noch etwas von dem finden, was abgelehnt wird." (122)

Blondel weiß seine eigene Aufgabe in der Analyse des „Vorher" – im systematischen Entfalten des Erschließungsrasters für Offenbarung in der Vernunft allgemein –, während er Ollé-Laprune mit einer Untersuchung der im bereits vollzogenen Glauben sich selbst erst eigentlich findenden Vernunft beschäftigt sieht. An diesem – im Horizont des I. Vaticanums noch schwierig zu bestimmenden – Punkte könnte man ansetzen, um von Blondel her die Brücke zur „transzendentalen Theologie" Karl Rahners zu schlagen[16].

(6) Die Abgrenzung gegenüber der scholastisch-neuscholastischen Apologetik gehört zu den mutigsten und erfrischendsten Aussagen des im Hinblick auf die geltende katholische Lehre eher skrupulösen Philosophen. Blondel stellt heraus, daß der Thomismus auf der Grundlage von inzwischen obsolet gewordenen Prinzipien argumentiert und vor allem die Frage nach der subjektiven Disposition für die Aufnahme des Glaubensobjekts vernachlässigt. Auf den Platz, den Blondel der Scholastik innerhalb der abendländischen Geistesgeschichte einräumt, werden wir kurz beim Blick auf den III. Teil der „Lettre" eingehen.

2.2. *Philosophie des Übernatürlichen?*

Im zweiten Teil der „Lettre" versucht Blondel, den methodischen Kernpunkt von „L'Action" in aller Schärfe zu umreißen. Auf der einen Seite, so stellt er gleich zu Eingang heraus, ist Grundbedingung des modernen Denkens der Begriff der *Immanenz*, der Gedanke,

[16] Vgl. hierzu bes. *A. Raffelt*, Spiritualität und Philosophie. Zur Vermittlung geistig-religiöser Erfahrung in Maurice Blondels „L'Action" (1893), Freiburg 1978.

„nichts könne in den Menschen eingehen, was nicht aus ihm hervorgeht und nicht in irgendeiner Weise seinem Expansionsbedürfnis entspricht. Es gibt für ihn weder als historisches Faktum noch als tradierte Lehre noch als von außen auferlegte Verpflichtung etwas Wahres, das zählt, ein Gebot, das annehmbar wäre, falls es nicht in irgendeiner Weise autonom und eingeboren ist. – Auf der anderen Seite aber ist christlich oder katholisch nur, was *übernatürlich* ist – nicht bloß transzendent im einfach metaphysischen Wortsinn (denn schließlich kann man auch Wahrheiten und Wirklichkeiten annehmen, die höherer Art sind als wir, deren Bejahung trotzdem immanent ist, insofern sie aus dem Grund unseres Selbst hervorgehen) –, sondern im eigentlichen Sinn übernatürlich; d. h. daß es dem Menschen unmöglich ist, das aus sich hervorzuholen, was dennoch seinem Denken und Wollen auferlegt werden soll." (137 f)

Dann liegt der Angelpunkt des Ganzen aber in folgendem:

„alles, was wir aus uns selbst hervorholen, enthält nicht das, was wir empfangen müssen. Und nie werden wir auf diesem Wege der wahren Schwierigkeit begegnen, ihr vielmehr den Rücken zukehren, da nicht das Objekt oder das Geschenk, sondern die Form und das Faktum des Geschenktseins das eigentliche Hindernis ist. Selbst wenn wir (das Unmögliche einmal vorausgesetzt) aufgrund einer wahrhaft genialischen Anstrengung fast den gesamten Buchstaben und Inhalt der geoffenbarten Lehre einholen würden, hätten wir noch nichts, schlechterdings nichts vom christlichen Geist, denn der ist nicht aus uns. Ihn nicht als empfangen und geschenkt, sondern als von uns gefunden und ausgegangen zu besitzen, heißt, ihn überhaupt nicht besitzen. Das eben ist das Ärgernis der Vernunft. Genau darauf muß man im Gespräch mit unseren Zeitgenossen, die sich vom Denken leiten lassen, achten, um an den wunden Punkt des philosophischen Bewußtseins zu rühren." (139)

Gerade für dieses dem Menschen völlig Ungeschuldete und Unverfügbare muß man nun aber, um das Offenbarungsproblem angemessen zu behandeln, im Menschen eine strenge philosophische Notwendigkeit aufweisen.

„Handelte es sich bei dem Christlichen nur um eine beliebig auf unsere Natur und Vernunft aufgesetzte Überzeugung oder Praxis, könnten wir uns ohne diese Zugabe in unserer ganzen Fülle entfalten und stünde es uns frei, uns überlegt und ungestraft dem Bedrängenden der übermenschlichen Gabe zu versagen, so gäbe es keinerlei einsichtige Kommunikation zwischen den beiden Stockwerken, deren eines, vom Standpunkt der Vernunft her betrachtet, immer noch so wäre, als bestünde es nicht. Nicht steigen würde nicht heißen: fallen. Auf die Ehre einer höheren Berufung verzichten hieße, auf dem mittleren Niveau verharren, zu dem der Mensch sich aus eigener Kraft erhebt. Auf diese Weise ließe sich für die Philosophie angesichts einer Offenbarung überhaupt kein Problem stellen. Wenn aber die Offenbarung uns sozusagen bei uns selber aufsucht und uns bis in unser Innerstes hinein verfolgt; wenn sie die neutrale oder negative Haltung als positiven Abfall und als eine Form schuldhafter Feindseligkeit betrachtet, wenn die in unserer Begrenztheit liegende Armut fähig ist, sich eine solche Verschuldung zuzuziehen, daß die Ewigkeit für sie zahlen muß: dann erfolgt Begegnung, dann bricht die Schwierigkeit auf und ist das Problem gestellt. Wenn die Forderungen der Offenbarung wirklich begründet sind, dann kann man nicht sagen, daß wir bei uns selber völlig im Eigenen weilten. Und von dieser Unzulänglichkeit, dieser Unfähigkeit und diesem Angefordertsein muß es im Menschen als bloßem Menschen eine Spur geben und einen Widerhall noch in der autonomsten Philosophie." (141 f)

Dies alles gilt es nun nicht nur sporadisch an einzelnen Phänomenen des Geistes zu zeigen, sondern in einer systematischen Analyse des gesamten Spielraums menschlichen Handelns aufzuweisen:

„Es gilt, den Gesamtzusammenhang (série intégrale) unserer unvermeidlichen Ideen und zusammengehörigen Begriffe zu entfalten, unabhängig von den offensichtlichen Verstümmelungen oder partiellen Einschränkungen, welche der oberflächliche Eingriff überlegter Entscheidungen, wie sie durch die Befangenheit von ontologischen und sittlichen Problemen zustande kommt, in diesen Zusammenhang einzutragen scheint. – Die Immanenzmethode wird also einzig darin bestehen, im Bewußtsein selbst das, was wir anscheinend denken, wollen und tun, in Beziehung zu bringen mit dem, was wir wirklich tun, wollen und denken; dergestalt daß sich noch in den künstlichen Negationen oder den künstlich gewollten Zielen die tiefen Setzungen und unzähmbaren Bedürfnisse, die darin impliziert sind, wiederfinden lassen." (143 f)

Was heißt im Sinne dieser philosophischen Aufgabe dann das Wort „notwendig" im Hinblick auf Offenbarung?

„Notwendig ist, daß die Gedanken und Akte eines jeden, auf eine Weise, deren jeweilige und konkrete Bestimmung für den Einzelnen unmöglich festzulegen ist, gesamthaft so etwas wie ein Drama ergeben, dessen Lösung nicht eintritt, ohne daß sich im Bewußtsein früher oder später die entscheidende Frage gestellt hätte. Durch den bloßen Gebrauch jenes Lichts, ‚das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt', und durch die Verwendung seiner Kräfte findet sich jeder sozusagen veranlaßt, sich über das Problem seines Heils zu äußern. Denn um selbst die einfachste reflexe Aussage über die Realität der Objekte zu machen, aus denen sich unser Denken aufbaut, um wissentlich auch nur den elementarsten der Akte zu setzen, die in den Determinismus unseres Wollens eingehen, muß man implizit durch den Punkt hindurch, wo die Wahl möglich und, mangels anderer Erleuchtung, notwendig und entscheidend wird, die Wahl zwischen dem Anruf (sollicitations) des verborgenen Gottes und dem Antrieb (sollicitations) des stets offenkundigen Egoismus." (149 f)

Jeder, dem das Werk K. Rahners vertraut ist, weiß, daß man im Rahmen einer solchen Argumentation kaum an dem Problem des sog. „übernatürlichen Existentials" vorbeikommt. In der Tat finden sich in diesem Zusammenhang höchst interessante Äußerungen Blondels, die in jene Richtung weisen. Gehen wir aber nicht hierauf, sondern nur noch kurz auf den III. Teil der Untersuchung ein.

2.3. Die Methode von „L'Action" als Konsequenz der abendländischen Philosophiegeschichte

Blondel hat nicht nur (in „L'Action" selbst) versucht, die Frage nach dem Verhältnis von autonomer Vernunft und übernatürlicher Offenbarung einer angemessenen Lösung zuzuführen, und sich dann (in Teil I und II der „Lettre") bemüht, die adäquate Methode für dieses Unternehmen näher zu bestimmen. Er versteht sein Werk darüber hinaus als konsequente Weiterführung der abendländischen Philosophiegeschichte. Diesen „Kairos" des gegenwärtigen Denkens will er nun im ersten Abschnitt von Teil III der „Lettre" aufweisen: „Wie sich die autonome Philosophie unter dem immanenten Einfluß des religiösen Problems gewandelt und bestimmt hat".

Nach Aristoteles begreift der ‚νοῦς', die göttliche Kraft der Spekulation im Menschen, grundsätzlich den ganzen Kosmos, bis hin zum Göttlichen selbst. In der Phase der Assimilation der aristotelischen Philoso-

phie durch das Christentum wurde sich die menschliche Vernunft zunächst gar nicht bewußt, daß sie ihren obersten Platz an den Glauben und die Theologie abtreten mußte. Dadurch, daß die Vernunft sich mit den Gehalten einer Offenbarung beschäftigen konnte, von deren Weite und Reichtum sie nicht einmal geträumt hatte, fühlte sie sich eher erhöht denn erniedrigt. Aber das harmonische Miteinander von Glauben und Vernunft, wie es in der Scholastik erreicht schien, wurde von der Reformation als Scheinfriede entlarvt. Gab es nach Thomas von Aquin einen Zwischenbereich, wo sich Glaube und Vernunft begegneten, so wurde dieser Zwischenbereich nun eliminiert und die übernatürliche Ordnung ohne Verbindungsglied *neben* die natürliche gesetzt. Es konnte nicht ausbleiben, daß die wieder ganz auf eigene Füße gestellte Philosophie sich ihres ursprünglichen Anspruchs auf das Ganze erinnerte, den sie nie grundsätzlich aufgegeben hatte. Dieser Anspruch mußte sich nun aber zur Gegnerschaft gegen den Glauben entwickeln; denn durch die Scholastik einmal in die Tiefen des göttlichen Geistes eingeführt, sah die Vernunft natürlicherweise diese Tiefen als zu ihrem Herrschaftsbereich gehörig an. So ist das Christentum im Grunde selbst an dieser schließlichen Feindschaft der Vernunft schuld, da es sie in seine Geheimnisse initiiert hatte, ohne den griechischen Anspruch der Spekulation auf das Ganze zu entmythologisieren.

Zunächst zwar schien die Vernunft froh, den scholastischen Ballast theologischer Spekulation los zu sein, und fand in der Entwicklung der Naturwissenschaften ein reiches Betätigungsfeld. Bald aber gewann sie den Begriff ihrer Totalität wieder, die nichts außer sich dulden konnte – im Pantheismus Spinozas noch als ein verkappter Anthropomorphismus, über die Vermittlung Kants dann schließlich als bewußt subjektiver Monismus. Blondel erwähnt hier nur den Namen Schelling. Offenbar hat er in dem ihm bekannten „System des transzendentalen Idealismus" von 1800 das Verbindungsglied zwischen Fichtescher Ichphilosophie und Hegelscher Identitätsphilosophie gesehen und darin die durch das Christentum hindurchgegangene Vollendung des Aristotelismus: das alles in sich einschließende ontologische System der menschlich-göttlichen Spekulation.

Demgegenüber vermag Blondel in der Reduktion der Philosophie auf den Phänomenalismus (durch Hippolyte Taine) einen entscheidenden Fortschritt zu erkennen. Er bemängelt nur das positivistisch verengte Verständnis des Determinismus des menschlichen Phänomens und die Tatsache, daß hier die Philosophie noch nicht bis zur radikalen Anerkenntnis ihrer Insuffizienz vorgedrungen sei. Dies nun sei die letzte, von Blondel selbst in Angriff genommene Aufgabe der Philosophie.

Der Phänomenalismus, die Erkenntnis, daß uns nur Bewußtseinszustände gegeben sind und das Denken in keinem seiner Schritte diese inneren Phänomene überschreiten kann, ist für Blondel die wichtigste

Errungenschaft modernen Denkens. Hier wird die Selbstgenügsamkeit der aristotelischen Ontologie, aber auch ihre Variante des subjektiven Monismus (wie Blondel sie in der Philosophie von Spinoza bis Hegel zum Durchbruch gekommen sieht) als ungerechtfertigter Schritt von der logischen Ordnung zur Realität des Seins entlarvt. Aber gerade die Geschichte des „Spinozismus" hat gezeigt, daß man nicht ungestraft das Problem Religion aus der Philosophie ausklammert. Die einzig konsequente Lösung besteht darin, die Analyse der wirklich integralen Ordnung der Phänomene konsequent bis zu dem Punkt hin zu führen, wo die Verwiesenheit der gesamten „action" auf ein Sein deutlich wird, das sie sich selbst nicht zu geben vermag.

Philosophiegeschichtsschreibung als Rechtfertigung der eigenen Philosophie? – das erinnert sehr an Hegel. Man wird abwägen müssen, inwieweit die im einzelnen hochinteressanten Analysen philosophiegeschichtlicher Umbrüche schließlich nicht doch in eine „Aufhebung" der Philosophiegeschichte münden. Aber das kann nicht Gegenstand dieses Beitrags sein, der nur einen ersten Einblick in das äußerst lebendige und subtile Spektrum denkerischer Leistung geben sollte, das die „Lettre" umfaßt.

ThPh 64 (1989) 222–236

Geist und Buchstabe

Blondels Verständnis konkret-lebendigen Erkennens

Von Josef Reiter

Die folgenden Überlegungen greifen eine im Rahmen des Blondelschen Denkens sicherlich gewichtige Thematik als genuin philosophische Herausforderung auf. In der gebotenen Kürze können freilich nur einige Aspekte und auch diese nur im primären Bezug auf einige Originaltexte unter Ausklammerung sachlich einschlägiger Forschungsliteratur erörtert werden. Die folgende Exposition trägt deshalb bewußt den Charakter persönlicher Lese-Erfahrungen, die sich zwar – wie ich hoffe – kohärent verdichten, aber nicht den expliziten Anspruch auf strikte Systematik in vertikaler und horizontaler Sicht erheben. Dabei wird gerade die ernsthafte Rede von der connaissance réelle auf abstrakte Gedankengänge nicht verzichten können.

Vor der inhaltlichen Erörterung sei eine kurze Vorbemerkung gestattet. Die Formulierung „Geist und Buchstabe" erweckt normalerweise rein assoziativ eine Wertung, wonach die Priorität eindeutig dem Geist zukommt. Auch wenn wir etwa die Redewendung: „etwas nach Geist und Buchstabe erfüllen" gebrauchen, sehen wir im Geist das Prinzip der Verlebendigung, wodurch der Buchstabe erst seine echte – aber doch immer nur sekundäre – Wertigkeit und Notwendigkeit gewinnt. Dabei mag in unserem Kulturkreis auch ein popularisierter Satz des Apostels Paulus (vgl. 2 Kor 3,6 u. 7) mitspielen, wonach es ein Kennzeichen des Neuen Bundes sei, daß seine Mitglieder nicht „Diener des Buchstabens", sondern „Diener des Geistes" seien; „denn der Buchstabe macht tot, der Geist aber lebendig." Daß eine andere Bibelstelle (Mt 5,17f.) die Erfüllung von „Gesetz und Propheten" buchstäblich an „Jota oder Häkchen" bindet, wird allzu leicht vergessen.

Demgegenüber sei auf ein Zitat Blondels verwiesen, das die Anregung für den Titel meiner Überlegungen gab: „De la lettre à l'esprit, du dogme au précepte, il y a un échange perpétuel et une intime solidarité. La lettre c'est l'esprit en action".[1]

Der Buchstabe erhält hier nicht nur den Status einer notwendigen Bedingung im Verhältnis zum Geist als dessen Notbehelf und Krücke, sondern wird – gleichsam als Ernstfall des Geistes – zu einem „co-principe" der Verlebendigung. Es sei mit diesem nicht weiter entfalteten Zitat nur der atmosphärische Hintergrund angedeutet, vor dem sich die folgende Argumentation in vier Schritten abspielt.

[1] *M. Blondel*, L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique, Paris 1893, 404.

1) Der Beginn des Blondelschen Philosophierens von diesseits seiner selbst

Eine erste Etappe des Fragens zielt auf die Motivation des Blondelschen Denkens. Es ist im vorliegenden Problemzusammenhang sehr aufschlußreich, wenn Blondel das große philosophische Bedürfnis unserer Zeit als „refaire la synthèse de l'intelligence" beschreibt[2]. Dies bedeutet: das diskursive Denken ist mit der Intuition ins Gleichgewicht zu bringen; die Glieder eines selben Organismus dürfen nicht isoliert oder gar geopfert werden; die legitime, notwendige und heilsame Rolle des discours und der connaissance réelle ist aufzuzeigen.

Darüber hinaus gelte es – abweichend vom gängigen Verständnis – zu unterstreichen: die Interrelation der verschiedenen Formen der intelligence; die Unterordnung der verschiedenen Rollen und Funktionen; die Dienste, die die connaissance réelle in ihren höchsten Phasen vom analytischen und diskursiven Denken erwarten kann und muß.

An dieser Aufgabenbestimmung wird der in der Tradition abendländischen Philosophierens stehende Leser oder Hörer wohl zunächst nichts prinzipiell und direkt Anstößiges finden. Eine allzu starke Betonung der Intuition könnte zwar gelegentlich auf ein Ausweichen vor der Nüchternheit der Rationalität hindeuten und somit Verdacht erwecken. Doch Blondel unterstreicht ja, wie wir sahen, die legitime, notwendige und heilsame Rolle des begrifflich-analytischen Diskurses, anerkennt seine Korrekturfunktion. Doch Mißtrauen auslösen könnte die zuletzt genannte Zubringerpflicht des Diskurses im Verhältnis zur connaissance réelle. Hier wird eine Statusdifferenz sichtbar. Zeichnet sich in diesem hierarchischen Gefälle eventuell eine neue Form von domina-ancilla-Konstellation ab? Für Blondel jedenfalls ist begriffliche Erkenntnis (connaissance notionnelle) nicht identisch mit connaissance réelle und stellt in ihrer Andersartigkeit offensichtlich auch nichts qualitativ Gleichwertiges dar.

Dies mag nun freilich Neugier, Vorsicht und Mißtrauen selbst dort hervorrufen, wo man nicht unter traumatischen Erinnerungen an eine bestimmte historisch-systematische Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie leidet. Denn seit den Tagen der Griechen gehört es zum Selbstverständnis des Philosophierens, daß Theoria ein καθ' αὐτό darstellt, also ein Telos in sich selbst. Dies schließt Anwendungsbezogenheit nicht aus: aber Verzweckung, Funktionalisierung, Um-zu-Relation etc. haben mit der Theoretizität, also der inneren Stimmigkeit und Ausgewiesenheit der Theoria – zumindest unmittelbar – nichts zu tun. In dieser „klassischen" Konzeption stellt folglich nicht der Begriff als solcher, sondern vielmehr unser Zurückbleiben hinter dem Begriff das Problem dar.

[2] *M. Blondel*, Le procès de l'intelligence, 278, in: Le procès de l'intelligence, Paris 1922, 217–306.

Was Hegel mit der „Anstrengung des Begriffs" fordert, läßt sich deshalb bei jedem der großen Denker aufzeigen.

Blondel aber stellt den Vorrang der connaissance réelle geradezu programmatisch heraus. Der vollständige Titel seines ersten großen und sogleich fundamentalen Werks lautet bekanntlich: „L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique" (1893). Ähnlich fragt er zu Beginn von „Le point de départ de la philosophie", ob Philosophie eine unmittelbare – wenngleich implizite Co-Struktur menschlichen Lebens und Tuns sei, also eine „dimension populaire et universelle" darstelle oder im Gegenteil eine „technische", rein fachwissenschaftliche Disziplin von hohem Abstraktionsgrad für Spezialisten und Eingeweihte. Im Grunde ist hier bereits die Spannung von Prospektion und Reflexion angeschnitten. Das Ergebnis des ersten, kritischen Teils dieser Abhandlung verdichtet sich für Blondel in einer erneuten Frage, genauer in einem Dilemma: „Comment définir le point de départ de la philosophie de la manière à ne compromettre, par la première orientation de ses recherches, ni sa valeur intellectuelle, ni la portée réelle, ni son efficacité pratique? Comment resterait-elle à la fois science et vie, en étant tout ensemble technique et populaire?[3]

Hier wird das Motiv einer Denkbemühung ausdrücklich, die vom eigenen inneren Imperativ her „science et vie" bleiben will und muß. Blondel erstrebt nicht eine Theorie um bloßer Theorie in immanenter Stimmigkeit und Stringenz willen; es geht ihm weder um bloß innertheoretische Funktionalisierung noch um außenbestimmten Pragmatismus gängiger Art. Vielmehr wird ihm sein christlicher Glaube über alle sozio-kulturelle Vorgegebenheit hinaus zur denkerischen Pro-vokation: „Mais vivant en chrétien, je cherche comment je dois penser en philosophe."[4] Mit diesem verpflichtenden rationalen Anspruch des Christentums – genauer: dessen, was er unter „Katholizismus" versteht – verbindet sich der Gedanke der dringend gebotenen réhabilitation du concret, d. h. des Direkt-Unmittelbaren, des Einzelhaft-Einzigartigen, des lebendigen Buchstabens, der sakramentalen Praxis[5].

Blondel legt Wert auf die Integralität seines Anliegens: „Je n'ai d'autre dessein que de vivifier, de voir en action, de mettre en valeur les vérités les plus théoretiquement certaines mais aussi les plus pratiquement stimulantes."[6] In der Perspektive eines durchaus aufrichtigen und soliden Glau-

[3] *M. Blondel*, Le point de départ de la recherche philosophique, 337, in: APhC 151 (1906) 337–360 und 152 (1906) 225–249. – Vgl. ebd. 356; „La science pour la science, la vie pour la vie, ce sont deux formules également mensongères".

[4] Vgl. *P. Archambault*, Vers un réalisme intégral. L'œuvre philosophique de M. Blondel, Paris 1928, 40.

[5] L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel. Propos recueillis par Frédéric Lefèvre, Paris 1928, 66.

[6] *M. Blondel*, L'Être et les êtres. Essai d'ontologie concrète et intégrale, Paris 1935, 134. – Vgl. dazu *Blondel*, Le point 227: „La considération de l'aspect spéculatif nous conduira donc

bens könnte sehr wohl die Frage auftauchen, ob denn die „Anstrengung des Begriffs" wirklich unbedingt nötig sei. Bereits Malebranche hatte in „De la recherche de la vérité" geschrieben: „la méthode la plus courte et la plus assurée pour découvrir la vérité, et pour s'unir à Dieu de manière la plus courte et la plus parfaite qui se puisse, c'est de vivre en véritable Chrétien:"[7] Nun stellte diese Aussage auch bei Malebranche, wie sein ebenso umfassendes wie großartiges denkerisches Werk zeigt, nicht das letzte Wort dar. Auch Blondel respektiert natürlich die Forderung „de vivre en véritable Chrétien"; doch sie umreißt in dieser einfachen Unmittelbarkeit nicht das, was uns als Optimum möglich und somit als geschichtlich-aktuelle Aufgabe geboten ist. Deshalb kommt der praktizistisch-fideistische Verzicht auf Reflexion weder für Malebranche noch für Blondel als eine ernsthafte und „humane" Möglichkeit in Betracht.

Dennoch bleibt zu fragen: braucht Blondel etwa Reflexion und Philosophie für seinen Glauben, weil dieser nicht fest genug ist und einer intellektuellen Krücke bedarf? Dies hieße freilich sowohl den Glauben als auch das begrifflich-rationale Denken mißbrauchen und diskreditieren, abgesehen davon, daß es sich nur um eine groteske Selbsttäuschung des Glaubenden handeln könnte: denn einem lahmenden Glauben kann auch durch die Forschheit eines sich begrifflich artikulierenden Klärungswillens nicht auf die Sprünge geholfen werden, wenn ich einmal so salopp formulieren darf. Blondels Motiv – im Sinne der einzig entscheidenden Frage – zielt demgegenüber auf das Ganze konkreter Menschlichkeit: „Il s'agit du tout de l'homme; ce n'est donc pas dans la pensée seule qu'on doit le chercher. C'est dans l'action qu'il va falloir transporter le centre de la philosophie, parce que là se trouve aussi le centre de la vie."[8] In dieser Perspektive beginnt das Blondelsche Philosophieren von diesseits seiner selbst, d.h., es möchte in der Dynamik des Wirklichen und des Lebens selbst ansetzen ohne jede vorzeitige Bezugnahme auf ein „au-délà" im Sinne etwa der platonischen Ideen oder des absolut Unendlichen. Mit der eben angeführten Verlagerung des Zentrums der Philosophie in die action befinden wir uns aber schon mitten in einem zweiten Fragefeld, das ich unter dem Titel „Die praktische ‚Voreiligkeit' des Handelns" erörtern möchte.

à la vérité de l'aspect pratique; la considération de l'aspect pratique nous fera voir la réalité de l'aspect spéculatif et la valeur substantielle de la pensée. Par cette réciprocité même le problème, on l'espère, semblera résolu".

[7] *N. Malebranche,* De la recherche de la vérité. Ed. G. Rodis-Lewis, Paris 1962/64, Bd. II, 454.

[8] *Blondel,* L'Action XXIII. Die action als Fundamentalgeschehen menschlicher Wirklichkeit erfordert – vgl. ebd. 296 – die ganzheitliche Perspektive eines jeden Erhellungsversuchs: „*Ni* l'on ne doit séparer la pensée de la vie qui entretient sa fécondité; *ni* l'on ne doit réduire la métaphysique à n'être qu'un prolongement de l'ordre empirique et comme un luxe superflu ou une impasse, à l'écart du courant général de l'activité volontaire; *ni* l'on ne doit en faire un absolu substantiel, un objet définitif et fixe."

2) Die praktische „Voreiligkeit" des Handelns

Die Frage nach dem Ganzen des Menschen geht nach Blondel hinsichtlich ihres Ansatzes wie ihrer Explikation in die Frage nach der action über. Folglich stellt sich „le problème de l'action" vor aller partikularen Bestimmung durch irgendein moralisches Postulat, eine intellektuelle Vorgegebenheit oder eine hypothetische Vorstrukturierung: „Ce n'est donc pas *une* question particulière, une question comme une autre qui s'offre à nous. C'est *la* question, celle sans laquelle il n'y en a point d'autres. Elle est si première que toute concession préalable serait une prétention de principe."[9]

Naheliegende Bezüge zur Philosophiegeschichte seien übergangen[10]. Achten wir vielmehr auf die nunmehr auch theoretisch mit Nachdruck explizierte praktische Voreiligkeit des Handelns. Der Ausdruck ist in Anlehnung an Hegel gewählt, erhält freilich in bezug auf Blondel einen teilweise anderweitigen und fundamentalen Stellenwert. Man kann – ganz global – die Hegelsche Logik als die Selbstauslegung des schon erreichten Wissens betrachten, in dessen Selbstergreifungsprozeß sich freilich eine Angewiesenheit des Logos auf sprachliche Ausdrücklichkeit zeigt. Denn, wie Hegel ausführt: „die Denkformen sind zunächst in der Sprache des Menschen herausgesetzt und niedergelegt"; deshalb geht die Sprache in alle entäußernde und verinnernde Tätigkeit des Menschen ein. Dank dieser „Voreiligkeit" bildet die Sprache die notwendige, wenn auch nicht zureichende, selbst noch „vorgeschichtliche" Bedingung der Selbstbildungsgeschichte des Geistes und seiner Erscheinungsformen. Die Sprache ist „gleichsam der Leib des Denkens"[11].

Cum grano salis kann man dies auf Blondel übertragen und von der praktischen Voreiligkeit des Handelns sprechen. Sie meint nicht ein zeitliches Prius in einer empirisch konstatierbaren Reihung. Vielmehr ist eine „ontologische" Dimension des Vollzugs – wobei man gerade hier mit der Benennung „ontologisch" nicht fälschlicherweise Statik und leere Allgemeinheit assoziieren darf – gemeint, in der Vorfindlichkeit und Verbindlichkeit im Sinne der Einheitsstiftung und In-Pflichtnahme ineinander übergehen. Die action ist demnach die Bedingung der Möglichkeit humaner Lebens-Einheit und Lebens-Ganzheit: freilich schon immer gelebte – wenngleich nie endgültig zureichend realisierte – Bedingung der Möglichkeit. Handeln meint demnach nicht eine partikulär-spezifische Äußerungsform des Menschen, sondern dessen fundamentale Seinsverfas-

[9] Ebd. XXIf.

[10] Vgl. z.B. bei *Plato* (Politeia, V, 18, 19, 20) das – in Analogie zum Eros entfaltete – Ganzheitspostulat des philosophischen Aktes, der den „wahren Philosophen" von den übrigen Leuten („Schaulustigen", „Praktikern", „Liebhabern von Kunstfertigkeiten") unterscheidet.

[11] Vgl. *G. W. F. Hegel*, Sämtliche Werke. Ed. H. Glockner, IV, 21; XI, 100; VIII, 328.

sung; der Mensch ist, sofern er überhaupt ist, schon immer handelndes Wesen: „J'agis, mais sans même savoir ce qu'est l'action, sans avoir souhaité de vivre, sans connaître au juste ni qui je suis ni même si je suis."[12] Von dieser Grunderfahrung her kann Blondel dann natürlich urteilen, daß z.B. die cartesische Problematik der Selbst- und Fremdvergewisserung, erst recht die transzendentalphilosophische Konstitutions-These eine wichtige sekundäre Dimension aufgreifen, die jedoch mit deren ursprünglicher Ermöglichung nicht verwechselt werden darf. Doch diese wäre ein Sonderfeld der Erörterung.

Blondels Frage zielt nicht auf Konstatation und Systematisierung empirischer Erscheinungsformen des Handelns durch soziologische und sozialpsychologische Standardisierungen, deren Nützlichkeit auf sekundärer Ebene in keiner Weise bestritten wird. Auch die Blondelsche Untersuchung setzt zunächst und in der methodologisch allein zulässigen Form bei einzelnen Handlungen an. Blondel bezeichnet sich deshalb – leicht mißverständlich – auch als „phénoméniste" und nicht nur als „phénoménologue". Indem er aber die allem Handeln immanente Finalität ernst nimmt, die sich nicht in bewußt-rationaler Zwecksetzung erschöpft, führt ihn der offenkundige Sinnanspruch des Handelns jeweils weiter. Die Frage nach Sinn und Struktur des menschlichen Handelns betrifft deshalb das menschliche Leben überhaupt, wie die lapidar-wuchtige Eingangsfrage der „Action" belegt: „Oui ou non, la vie humaine a-t-elle un sens, et l'homme a-t-il une destinée?"[13] Ähnlich formuliert Blondel in „Le point de départ de la philosophie": „Dès son point de départ la recherche spécifiquement philosophique doit se distinguer de l'expérience commune et des sciences proprement dites qui s'attachent à des objets: car ce n'est pas à un objet particulier que la philosophie commence, mais à une façon totale de considérer le problème de la destinée et la question de l'être."[14]

Diese im Selbstverhältnis des Handelnden nicht eliminierbare Sinndimension unterscheidet die Blondelsche Philosophie der action von jedweder distanziert-neutralen Theorie des Handelns und erst recht von gängigen pragmatischen Deutungsmustern. Als Ursprungs- und Bestimmungsort gelebten Lebens erhält die action universale kriteriologische Relevanz und Schärfe: „Ce qui n'a aucun rapport avec ma destinée n'existe pas pour moi; mais aussi je n'existerais pas pour moi-même, sans la puissance d'abstraire du *continuum* primitif de la conscience et de la sensation les objets dont j'ai raison, pour soutenir mon analyse, d'affirmer *qu'*ils sont, même quand je ne sais que rudimentairement *ce* qu'ils

[12] *Blondel*, L'Action VII.

[13] Ebd. VII. – Vgl. ebd. 296: „Toute grande philosophie, loin d'être une simple construction de l'esprit, a son principe et sa fin dans une conception de la destinée humaine: la pratique l'oriente, et elle oriente la pratique à son tour."

[14] *Blondel*, Le point 248.

sont et ce que c'est qu'être."[15] Hier wird nicht der Standpunkt eines absoluten Ich in abstruser, popular-sensualistischer Verflachung propagiert. Vielmehr wird unterstrichen, daß der Ursprung von Bedeutung in einer Dimension von radikal einzelhafter Betroffenheit wurzelt, die intellektueller Vergegenwärtigung, Differenzierung und Analyse vorausliegt und doch dieser Vollzüge und damit auch des Mediums des Allgemeinen bedarf, um konkrete Bedeutung werden zu können.

Hier wäre im einzelnen die innere Architektur eines doppelten – oder genauer: eines je in sich gedoppelten Wollens – zu untersuchen: nämlich die basale Selbst- und Seinsbejahung eines Grundwollens in der Spannung von volonté voulante (bzw. le volontaire) und volonté voulue. Begnügen wir uns mit dem Resultat, wonach im Mit- und Ineinander dieser zwei Tendenzen sich der Selbstvollzug des Menschen realisiert. Der Grund dafür liegt letztlich darin, „que l'action ne saurait être partielle, abstraite ou provisoire, comme peut l'être la science. Nous agissions réellement sub specie totius."[16]

Führt aber dieser Aspekt des Ganzen nicht zu einer formalen Verabsolutierung der action, somit zu deren Generalisierung, Derealisierung? Blondel geht es jedoch nicht um einen Fixpunkt für Deduktion und Reduktion, sondern um die Aufdeckung der inneren Finalität des Wirklichen: „Cet ordre métaphysique n'est point hors du vouloir comme une fin étrangère à atteindre, il est en lui comme un moyen de passer outre. Il ne représente pas une réalité absolue et universelle, mais l'aspiration universelle d'une volonté particulière. Chaque pensée humaine est donc une métaphysique, et une métaphysique singulière et unique."[17] Es geht nicht um die illusionär-anmaßende Selbsterfüllung oder Selbstaufhebung eines (in sich widersprüchlichen) abstrakt-universellen Willens: Ganzheit wird vielmehr allein in bezug auf einen je bestimmten Menschen zur absoluten Forderung.

Auf diese Weise vermag Blondel Partikularität und Universalität im konkreten Menschen zu verbinden; er entdeckt den absoluten Wert „du réel en tant que tel", indem er es an seiner eigenen présence bemißt: Vergangenheit und Zukunft bedeuten dann nicht petrifizierenden Determinismus oder entfremdende Illusion, sondern entgrenzende Momente des Realisationsprozesses. Dies besagt bezüglich der Aufgabe des Menschen im allgemeinen und des Philosophen im besonderen: „Au lieu donc de poursuivre *derrière le donné* un fantôme toujours fuyant, il faut découvrir

[15] Ebd. 357.

[16] *Blondel*, L'Action 292. – Vgl. *Blondel*, Le point 227f.: Es werde allgemein akzeptiert, daß „le jugement du philosophe porte sur le tout"; es bleibe aber offen, ob man die Bedeutung dieser „condition *sine qua non* de la recherche philosophique" zureichend erfaßt habe; und selbst wo dies in der nötigen Strenge geschehe, gelte es zu fragen, „si, à la lettre, cette condition est réalisable, si elle est intelligible?"

[17] *Blondel*, L'Action 293.

dans le donné même une richesse de réalité toujours obscurément présente. Le problème de l'être n'est pas liminal; et à vouloir traiter de la valeur objective de la connaissance comme d'une généralité spéculative on se condamne à ne trouver dans les êtres que des entités." Die prinzipielle erkenntnistheoretische Konsequenz daraus lautet dann: „Il n'y a point de connaissance absolue du relatif si ce n'est pas du point de vue du tout." [18]

3) Die Einheitsstiftung des Erkennens

Wie eine solche absolute Erkenntnis des Relativen unter Bedingungen der Endlichkeit überhaupt möglich sei, soll in einem dritten Punkt unter dem Leitmotiv der Einheitsstiftung des Erkennens kurz behandelt werden. Für Blondel bezeugt sich die prinzipielle Einheit des Erkennens in der qualitativen Pluralität seiner Entfaltung. Einzelheiten – die zudem allzu schnell in mehr historisch bedingte Streitfragen verstricken könnten – müssen übergangen werden. Eine stichwortartige Aufzählung mag genügen [19].

Erkennen stellt für Blondel nicht einen monolithischen Block dar, sondern als „synthèse de l'intelligence" einen höchst dynamischen Vollzug von unterschiedlichen Formen und Intensitäten. Blondel unterscheidet demgemäß cognitio per inclinationem, cognitio per comprehensionem, cognitio per passionem, cognitio per actionem et synergiam und schließlich als oberste Stufe cognitio per connaturalitatem. Diese ist identisch mit der connaissance réelle und zielt auf das Konkrete und Singuläre. Sie wird auch als connaissance par amour beschrieben, weil sie sich – trotz oder gerade wegen ihrer integralen Vernünftigkeit – als Einheit von Einsicht und Anerkenntnis konstituiert. Kurz gesagt: die connaissance réelle charakterisiert sich durch die Verknüpfung von Intellekt, Wille und Affektivität [20].

In dieser Perspektive bedeutet Erkennen nicht ein theoretisches Zugreifen, Angreifen und Eingreifen von außen her. Erkennen meint weder einen spekulativen Vorgriff noch eine abstrakte Re-konstruktion. Vielmehr gilt: da alles Sein in einem innerlichen, ursprünglichen Selbstverhältnis steht, ist es schon je in seiner Ganzheit und begrifflich nicht einholbaren Einzelhaftigkeit aufgewiesen. Die connaissance réelle bedarf deshalb nach Blondel keiner übernatürlichen Komponente, erst recht schließt sie keine naturalistisch-irrationalen oder magisch-technizistischen Tendenzen ein. Als oberste Stufe des Erkennens ist die connaissance réelle von Anfang an virtualiter das Prinzip aller Erkenntnisfor-

---

[18] *Blondel*, Le point 231.

[19] Vgl. *Blondel*, Le procès 263 ff.

[20] Differenz und Nähe dieser Konzeption zur Mystik können hier nicht erörtert werden. Doch sei darauf verwiesen, daß für *Blondel* – vgl. Le problème de la mystique, 43 und 63, in: Qu'est-ce que la mystique?, Paris 1925, 1–63 – der Mystiker ein freies, vernünftiges und würdiges Wesen, ja „der Vernünftigste unter den Menschen" ist.

men: insofern ist sie a priori weiter und universaler als alles begrifflich-abstrakte Denken, zugleich aber gefüllter und konkreter. Denn von dem dem Leben selbst immanenten Anspruch her gilt: „La vie morale est une expérimentation métaphysique. En elle tout doit être absolu, universel, éternel."[21]

Wie lassen sich bei der herausgehobenen Stellung der connaissance réelle dann Ort und Funktion des begrifflich-abstrakten Denkens bestimmen? Kommt ihm überhaupt ein realer Seinsbezug zu? Stellt es – bildlich ausgedrückt – nur eine Treppenstufe dar, die zu dem, wozu es den Weg ermöglicht, selber nichts Wesentliches beiträgt? In diesem Fall müßten alle Erkenntnisformen in Äquivozität auseinanderfallen. Für Blondel jedoch konstituiert die action dank ihrer integralen und effektiven Dynamik auch die Einheit der intelligence und des sie vollziehenden Menschen: „L'action est éminemment synthétique, nourrie d'idées et des sentiments. L'action est une définition concrète, non une analyse abstraite de l'idée"; d. h., die action ist „la synthèse de ce double vouloir", denn in ihr „s'opère la synthese de notre être et des êtres"[22]. Freilich gilt auch umgekehrt: „la théorie agit sur la pratique; car la pensée est une forme de l'action dont elle fait une volonté libre"[23].

Es bleibt bei der eindeutigen Privilegierung der connaissance réelle – mit der Stoßrichtung gegen Rationalismus und z. T. auch Neo-Thomismus als Formen eines unzulässigen Reduktionismus, aber auch gegen die Naivität eines empiristisch-naturalistischen Psychologismus. Denn in dynamisch-genetischer Perspektive erweist sich für Blondel die connaissance réelle selbst als „la synthese de l'intelligence" oder doch wenigstens als deren prinzipieller Kern: „Nous ne savons que ce que nous avons fait. C'est que nous portons la lumière là où nous agissons."[24] Blondel bindet – neuzeitliche Bestrebungen (man denke z. B. an Fr. Bacon oder G. Vico) der Sache nach aufnehmend und zugleich verwandelnd – Tun, Können und Wissen in eine Einheit. Die Stiftung dieser Einheit erfolgt aber, wenn ich so formulieren darf, „von oben" her. Die authentische Einheit der intelligence entfaltet sich in unterschiedlichen Vollzügen, die jedoch in einem hierarchischen Verhältnis stehen[25]. Die unteren Realisierungsweisen der intelligence sind möglich und real allein durch die wirksame

[21] *M. Blondel*, Carnets Intimes, t. I, Paris 1961, 156.

[22] Ebd. 43f.; *Blondel*, L'Action 42; *Blondel*, Le point 248. – Vgl. *Blondel*, Carnets I, 97: „Sans méconnaître que la pensée éclaire l'action je voudrais montrer que c'est *l'action* surtout qui éclaire la pensée."

[23] *Blondel*, L'Action 119.

[24] Ebd. 114. – Dabei ist freilich – vgl. *Blondel*, Le point 239f. – gegen anti-spekulative Mißverständnisse im Sinne eines naiven Pragmatismus „cet aspect complémentaire" zu beachten: „Les nécessités de la pensée nous ont conduit à l'action; les besoins de l'action nous ramènent à la pensée, sans que désormais nous ayons à redouter d'être dupes de la réflexion fragmentaire."

[25] Vgl. *Blondel*, Le procès 281.

Präsenz der höheren Virtualitäten: die oberste Funktion der intelligence setzt in uns die reale Praxis der subalternen Potenzen, das Durchqueren der Zwischenphasen voraus; darüber hinaus eliminiert die connaissance réelle selbst am Gipfel ihrer Vollkommenheit nicht das Werk der vorhergehenden unvollkommenen cognitio per speculum et phantasmata, in aenigmitate, ohne deren Nützliches und Unerläßliches zu bewahren. Die Einheit des Intellekts in der Vielfalt und Vielgestaltigkeit seiner Vollzüge wird weder in Bezuglosigkeit zerspalten noch auf die fragile psychisch-physiologische Subjekteinheit des je faktisch vorfindbaren Menschen verkürzt. Dies bedeutet z. B.: Diskurs und Intuition sind in vielfältiger Weise aufeinander verwiesen; folglich kann es unsererseits nicht um die Wahl zwischen miteinander nicht verträglichen Vollzügen gehen, sondern allein um die – situativ gewiß differenzierte – Praxis ihrer fundamentalen Solidarität.

Mit dieser Konzeption wendet sich Blondel, wie er wiederholt betont, gegen den cartesischen Rationalismus, den Idealismus Spinozas, den Kritizismus Kants, aber auch gegen den Positivismus Comtes sowie gegen Empirismus, Vitalismus und andere „Feinde" mehr, an denen es Blondel nicht mangelt. Im Kampf insbesondere gegen Anmaßungen und Defizienzen der begrifflich-abstrakten Erkenntnis nimmt Blondel dabei selber die „prétentions" des modernen Geistes durchaus auf: „Faire entrer dans le champ de la connaissance et de la puissance humaines tout ce qui nous semble d'abord le moins accessible (énergies de la nature, forces occultes, apparents miracles même), fonder la vie individuelle ou sociale sur la Science seule, se suffire; c'est bien l'ambition de l'esprit moderne."[26] Doch „son désir de conquête universelle" wird in dem Maße verspielt, wie er in Selbstüberschätzung das eigene Erkennen zum Maß des Wirklichen selber macht. Doch nicht falsche Anpassung, sondern gerade unabweisbare denkerische und auch glaubensmäßige Erfordernisse verbieten nach Blondel dem ehrlich Philosophierenden, sich aus der modernen Denkgeschichte zu verabschieden. Deshalb gilt es für Blondel, in allem Sein, Tun und Erkennen jenes Ungenügen aufzuspüren, das nicht lähmende Isolierung bedeutet, sondern weitertreibende – zu „promotion" und „multiplication" führende – Notwendigkeit. Erst wo begrifflich-rationales Erkennen sich nicht mehr nach dem Modell eines reproduzierenden oder assimilierenden Spiegels vollzieht, vermag sich asymptotisch die Einheit der intelligence zu realisieren, in der die Differenz zum „Objekt" sich zur Teilnahme an diesem Objekt wandelt.

Dazu bildet die Anerkennung des Anderen in seiner Andersheit – Blondel rührt hier in nuce an entscheidende Gedanken von E. Levinas – eine wesentliche Voraussetzung: „Voilà pourquoi l'amour avide et besogneux est un organ de connaissance. Car si tout sujet, en son fond, est

[26] *Blondel,* L'Action 44.

réflexion, raison, liberté, il ne peut être connu vraiment que comme tel; et il ne l'est en effet que dans la mesure où il est voulu. La seule manière de le comprendre, c'est de l'aimer."[27] Recht verstandener „Egoismus" und „Altruismus" erweisen sich dann als „un sentiment", denn: „Le même mouvement qui me porte à vouloir qu'un autre soit comme moi, me conduit à vouloir qu'il reste autre pour moi, parce que précisément je souhaite de lui ce qu'il a d'incommunicable. C'est ce mystère, cet infini de sa vie qui m'attire d'autant plus que je le pénètre moins." Mit anderen Worten: der Respekt der Integrität des Anderen und meiner selbst stellt unser personales Sein und Leben unter das Kriterium unserer gemeinsamen Aktion[28].

Diese Einheit realisiert sich positiv und effektiv in der connaissance réelle; in ihr vollbringt die intelligence in souveräner und schöpferischer Initiative ein wahrhaft „göttliches Werk". Deshalb sieht Blondel in dieser Konzeption den besten Weg, dem unaufgebbaren Anspruch der modernen Philosophie auf Einheit von Reflexion, Vernunft und Freiheit in authentischer Weise gerecht zu werden.

Hier muß freilich vermerkt werden, daß der Dynamismus des realen Seins für Blondel auch unserem Denken verbietet, vorzeitig und willkürlich haltzumachen und Halt zu suchen: „L'égoisme est toujours faiblesse; il tout être universel; il faut être vraiment plus que cela, il faut être surnaturel, pour être vraiment fort et libre."[29] Anders formuliert: Die Philosophie hat nach Blondel notwendigerweise „diesseits ihrer selbst" zu beginnen, zu ihrer Integralität gehört es aber zugleich, auch von jenseits ihrer selbst her zu sich selbst provoziert zu sein.

Hier auftauchende Fragen, Zweifel und entsprechende Klarstellungen würden eine eigene größere Abhandlung erfordern, doch mag und muß hier eine kurze abschließende Problematisierung genügen.

4) Äußere Regel und innere Freiheit

Es bleibt die Frage, ob Blondel im Blick auf die begrifflich-abstrakte Erkenntnis – bei aller Betonung ihrer Nützlichkeit und Notwendigkeit – nicht zu einseitig auf ihre Grenzen und Defizienzen geachtet hat. Liegt hier ein durchgängig philosophisches Denken vor, oder ist es nicht doch von Anfang an von irgendwelchen Theologumena gesteuert? Kommt nicht Blondel, im Gegensatz zu meinen anfänglichen Ausführungen, doch von „jenseits" der Philosophie her? In diese Richtung könnte eine kurze, aber ungemein aufschlußreiche Bemerkung zur Vinculum-Problematik deuten: „Que suppose la faculté qu'a l'intelligence de se surpasser

[27] Ebd. 248. – Vgl. dazu ebd. 443: „L'être est amour; l'on ne connaît donc rien si l'on n'aime. Et c'est pour cela que la charité est l'organe de la parfaite connaissance."
[28] Ebd. 249.
[29] *Blondel,* Carnets I, 220.

elle-même par la connaissance du mystère? Le Vinculum (je désigne par ce mot l'idée qui me hante toujours, la supériorité, la nécessité et l'avantage de la lettre. La lettre, le verbe de Dieu, soutient et dépasse l'esprit de l'homme)."[30]

Was besagt dies für die hier verhandelte Problematik? Einleitend wurde gerade der Beginn des Blondelschen Philosophierens von diesseits seiner selbst betont. Er will sich nicht auf Vorhaben einlassen, die eine Berufung auf ein „Jenseits" bedeuten. Es geht vielmehr um den realen Menschen in einer bestimmten Problemsituation: insofern von ihm her und auf ihn hin die Frage nach Sinn und Ganzheit (intégrité) gestellt wird, verbleibt er im Diesseitsbereich der Welt. Jetzt aber hat sich die Fragestellung doch etwas gewandelt. Die Darlegung über die „synthèse de l'intelligence" erwies diese in der Sicht Blondels als Einheitsstiftung von oben her. Diese apriorische Durchgriffenheit von oben her bringt ja in die Stufenleiter des Erkennens jenen charakteristischen Zug auf das Unendliche hin, der nicht isoliert als Aufstieg von unten nach oben gedeutet werden darf.

Hier könnten tatsächlich Zweifel am philosophischen Charakter dieses Denkens auftauchen: philosophiert Blondel originär oder versucht er – in subjektiver Redlichkeit –, gleichsam von jenseits der Philosophie her zu philosophieren? Könnte es nun nicht sein, daß er gerade dadurch, daß er auch von jenseits der Philosophie her philosophiert, restlos in die Welt getaucht, in sie inkarniert wird? Und dies in einer Weise, die die Flucht vor sich und der Welt nicht mehr zuläßt, in einer Weise, die alle idealistischen Auswege durch die Konkretheit und Härte des Buchstabens versperrt hat. Wenn es so wäre, bliebe Blondels Denken sicherlich für heutige und künftige Zeiten bedeutsam. Er wäre dann allerdings, wenn ich so sagen darf, „philosophe malgré lui", was die persönliche Authentizität seines Philosophierens und die sachliche Unumgehbarkeit der Philosophie überhaupt möglicherweise noch stärker hervortreten ließe.

Blondel nimmt im Grunde den cartesischen Gedanken der Methode auf, formt ihn aber entscheidend um. Bei Descartes führt letztlich ein Freiheitsakt zur Methode. Die vier Regeln des Discours z. B. erhalten ihren Charakter als Regeln und damit ihre Effektivität und Suffizienz gleichsam von der Metaregel des vorgängigen Entschlusses zur Vernünftigkeit: „je crus que j'aurais assez des quatre suivants, pourvu que je prisse une ferme et constante résolution de ne manquer pas une seule fois à les observer."[31] Ziel ist natürlich nicht die Aufhebung der Freiheit, sondern gerade ihre Sicherung durch die Methode: dennoch eröffnet diese eine Dimension der Erdenkbarkeit und Ausdenkbarkeit, ja der schlechthinnigen Erzwingbarkeit. Methode garantiert Fortschritt: „il n'y en peut avoir

[30] Ebd. I, 45.
[31] *R. Descartes*, Discours de la méthode, II, 6.

de si éloignées [sc. choses], auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre."[32]

Anders liegt die Sache bei Blondel. Hier führt primär die Erfahrung der dem „menschlichen" Leben als solchem immanenten Notwendigkeit zur Freiheit: diese verstanden als Entscheiden-können und Entscheiden-müssen. Sollte diese Freiheit allerdings zwischen von vorneherein ungleichwertigen Alternativen zu wählen haben – z.B. zwischen der von connaissance réelle und begrifflich-abstrakter Einsicht –, so wäre ihr die originäre Entscheidungskompetenz sogleich wieder genommen. Denn es stünde ja prinzipiell schon immer fest, wie die Entscheidung eigentlich ausfallen müßte. Wir stoßen diesbezüglich bei Blondel auf ein – zumindest in meinen Augen – gewisses Dilemma, eine Spannung. Einerseits unterstreicht er nachdrücklich die Dimension der Freiheit, der Vernünftigkeit und der Indispensabilität der Reflexion. Andererseits ist der Eindruck nicht völlig abzuweisen, daß doch von Glaubenserfahrungen und selbst mystischen Erlebnissen her eine philosophische Struktur provoziert, inszeniert und normiert wird[33]. Der Aufbau der „Action" stellt keinen Logizismus der „an sich" richtigen und nötigen Entscheidung dar: nach Blondel gibt es zwar Fortgang und Übergang, aber nicht erzwingbaren Fortschritt von einer Stufe zur anderen. Müßte Blondel deshalb nicht auch konsequent anerkennen – und teilweise geschieht dies auch: mehr in der Form der Praxis als in theoretischer Ausdrücklichkeit –, daß alle Stufen des Erkennens in ihrer Art legitim und ganzheitlich sind? Daß ich etwa auf der Stufe des begrifflich-rationalen Denkens auf dieser Ebene zureichend denke, schließt ja Erkenntnis durch Liebe nicht aus. Wer zur Stufe der connaissance réelle gelangt ist, mag auch – zumindest im Selbstverhältnis – die Fundierung der Wahrheit, Theoretizität etc. noch besser als vorher aufzeigen können. Aber folgt daraus die doch durchgängig insinuierte Notwendigkeit des Schrittes von dieser begrifflich-abstrakten Erkenntnis zur connaissance réelle hin? Blondel selbst erklärt ja wiederholt, daß der Schritt von einer Stufe zur anderen nicht erzwingbar ist. Absolute Notwendigkeit und absolute Unmöglichkeit sind und bleiben ineinander verschlungen: „Impossibilité de s'arrêter, impossibilité de reculer, impossibilité d'avancer seul: de ce conflit qui s'élève en toute conscience humaine, jaillit forcément l'aveu de ‚l'unique nécessaire'. Qu'on sache ou non le nommer, c'est la voie où il est impossible de ne pas passer."[34]

Blondel selbst übersetzt uns diesen paradoxen Befund in die präzise Situations- und Aufgabenbeschreibung eines zeit-gerechten Philosophie-

[32] Ebd. II, 11.

[33] *Blondel*, L'Action 338.

[34] *Blondel*, Le point 239: „Ce qu'il importe donc souverainement de comprendre, c'est que la philosophie n'a pas sa fin en soi; c'est que, du principe au terme de son investigation, elle n'a qu'un rôle de précurseur et pour ainsi dire d'entremetteuse ...".

rens. Wirkliches Denken gewinnt seine Freiheit – und ohne sie verdient es seinen Namen nicht! – nur in der je neu zu leistenden Versöhnung mit dem unaufgebbaren Gedanken einer regulativen Wahrheit und der unüberspringbaren Härte der sich durchhaltenden Realität. Dies bedeutet aber in praxi, daß die Einheit des denkenden Subjekts ebenso wie die des gedachten Objekts durch Freiheitsakte konstituiert wird und daß gerade das Kriterium einer verpflichtenden Wahrheit unerschöpfliche Verschiedenheit entbindet. Mit anderen Worten: alle strukturierte Einheit verdankt sich letztlich und zuinnerst dem verantwortlichen Zusammenspiel von äußerer Regel und innerer Freiheit.[35]

Die Orientierung an der Unbeliebigkeit einer regulativen Wahrheit und einer widerständigen Wirklichkeit versetzt das denkende und handelnde Subjekt keineswegs in entfremdende Äußerlichkeit, sondern in die konkrete Dimension je „entäußerter" Wahrheit, die folglich von unserer endlichen Erkenntnisstruktur her nur Wahrheit an der Grenze und somit begrenzte Wahrheit sein kann. Dies bedeutet zugleich: Wahrheitsrelevanz gewinnt die Entäußerung des Subjekts nur dadurch, daß diese ein genuines und integrales Moment des Selbstvollzugs eben dieses Subjekts darstellt. Dies gegen einige zu statische und verkürzende Konzeptionen neuscholastischer Provenienz aufzuzeigen, war ja für Blondel ein dringendes Anliegen. Wird freilich dieser Subjektcharakter einseitig betont oder gar verabsolutiert, geraten wir in einen spekulativen Konstruktivismus, der im Ausgang von einem dünnen und abstrakten Prinzip – wie Blondel mit einem treffenden Bild verdeutlicht – die „Pyramide mit der Spitze nach unten" bauen will; dagegen gilt es nicht einfach eine theoretische Gegenthese, sondern die Einforderung höchster Vernünftigkeit durch die Praxis des Lebens zu stellen: „il nous faut nous appuyer largement au sol de la pratique et nous élever en nous humiliant, par un progrès d'autant plus sûr et rapide que le fondement sera plus élargi, que le haut s'étrécira davantage. Tout l'effort doit tendre à bien faire ce que la vie la plus commune comporte chaque jour. Le reste, l'extraordinaire est facile, engageant, vivement enlevé."[36]

Kein Zweifel, dieser Text bezeugt, stellvertretend für viele andere mögliche Belegstellen, das spannungsreiche In- und Miteinander von äußerer Regel und innerer Freiheit. In der diese Abhandlung leitenden Terminologie ausgedrückt: Blondel weiß, daß es Aufgabe des menschlichen Geistes ist, im Buch der Welt und die Welt selbst zu lesen und im Buchstabieren der Wirklichkeit sein Selbstverhältnis zu realisieren. Die Metapher „Buchstabe" meint folglich nicht nur das verschriftlichte Wort, sondern auch das gelebte Leben, nicht nur das gemeinschaftlich gelebte

[35] Vgl. *M. Blondel*, L'unité intellectuelle et morale de la France, 431, in: APhC 123 (1892) 421–443.

[36] *Blondel*, Carnets I, 312.

Wort Gottes, sondern auch die Mühsal der begrifflich-rationalen Erkenntnis.

Angesichts der exklusiven Privilegierung der realen Erkenntnis erhebt sich dennoch die Frage, ob Blondel – entgegen seiner prinzipiellen Einsicht und ureigensten Intention – nicht doch etwas vorschnell die dem Geist auferlegte Notwendigkeit des Buchstabierens überspringt, d. h., ob er bei aller bekundeten Wertschätzung der begrifflichen Erkenntnis diese nicht doch unterschätzt im Verhältnis zur „höheren" realen Erkenntnis. Demgegenüber gilt es – ohne trotziges oder resigniertes Sichverschließen in schlechte Immanenz –, den Eigenwert des begrifflich-rationalen Erkennens zu reklamieren. Ist es nicht unter den Bedingungen der Endlichkeit ein gemäßer und zureichender Weg, um den unerschöpflichen Text der Wirklichkeit zu buchstabieren? Praktiziert es im Bewußtsein seiner begrenzten Zugriffsmöglichkeiten und seiner präzisierenden Ausschnitthaftigkeit nicht die nötige Selbstbescheidung, stellt es sich somit nicht gerade im Fragment auf intensivste Weise dem Anspruch des Ganzen? Verlangt nicht der originale Ansatz Blondels selbst, auf einseitige Privilegierung von Erkenntnisformen zu verzichten und statt dessen die Solidarität aller Erkenntnisformen, insbesondere die des begrifflich-rationalen Diskurses und der auf ganzheitliches Erfassen ausgerichteten Intuition, zu respektieren? Dann wird die Konzeption Blondels auch und gerade für den, der ihm auf dem Weg des „pan-christisme" oder des „charitisme" nicht folgen will oder kann, ihre philosophische Dignität als denkerische Herausforderung bewahren, weil hier – ich darf ohne Sinnverfälschung eine Aussage Blondels über ihren spezifischen Kontext hinaus verallgemeinern – aus der verbindlich-verbindenden Einsicht heraus gelebt und gedacht wird: „L'esprit sans la lettre n'est plus l'esprit."[37]

[37] *Blondel*, L'Action 422.

ThPh 64 (1989) 237–251

Blondel, deutsch

Übersetzungen und deutschsprachige Arbeiten zum Werk Blondels Eine Übersicht

Von Albert Raffelt

Zum hundertsten Geburtstag Maurice Blondels (1861–1949) hat Ulrich Hommes in seinem Aufsatz „Maurice Blondel und die deutsche Philosophie der Gegenwart“[1] über die Übersetzungen von Büchern Blondels ins Deutsche sowie über die deutschsprachigen *philosophischen* Arbeiten zum Werk Blondels berichtet und dessen Denken mit der deutschsprachigen Gegenwartsphilosophie – d. h. vor allem der durch Heidegger geprägten Phänomenologie – in Beziehung gesetzt. Die folgende Übersicht will nach einem Vierteljahrhundert die ersten beiden Punkte fortsetzen und die Darstellung vor allem um Aspekte der *theologischen* Rezeptionsgeschichte Blondels ergänzen.

1. Übersetzungen

Die von Hommes vermißte Gesamtübersetzung der *Action* wurde inzwischen durch Robert Scherer vorgelegt: *Die Aktion (1893): Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik*[2]. Ungeachtet problematischer Seiten dieser Übersetzung in sprachlicher und sachlicher Hinsicht[3], bleibt sie eine wichtige Vorgabe für die Aneignung dieses Blondelschen Grundwerks in Deutschland und ist sie gewissermaßen auch die Krönung des großen, Blondel gewidmeten Übersetzungswerkes von Robert Scherer[4]. Eine revidierte Neuausgabe wäre zur Centenarfeier dieses Werkes dringend zu wünschen. Gemäß modernen editorischen Techniken sollte sie zudem wohl eine Aufschlüsselung wenigstens der direkten, von Blondel aber nicht belegten Zitate aus der zeitgenössischen Literatur und Philosophie (Barrès, Bourget, Renan usw.) enthalten. Die in Vorbereitung befindliche Blondel-Gesamtausgabe bei den Presses Universitaires de France durch Cl. Troisfontaines und die von P. Henrici vorbereitete Edition der Notizen Blondels (Notes semailles) dürften dies ermöglichen und dem deutschen Leser über den historischen Kontext manche Wendung leichter zugänglich machen. Bleibt noch zu erwähnen, daß die schöne Auswahl aus dem Werk durch P. Henrici u. d. T. *Logik der Tat* in zweiter, um einen Literaturnachtrag ergänzter Auflage erschienen ist[5].

Daß eine der Hauptquellen Blondels sein eigenes geistliches Tagebuch war, zeigt dem deutschsprachigen Leser die ausgezeichnete Übersetzung der französischen Auswahl aus den Entstehungsjahren der *Action* durch Hans Urs von Balthasar: *Tagebuch vor Gott*[6]. Der deutsche Titel dieser „Carnets intimes“ drückt ihren Gehalt gut aus: Sie reflektieren vor Gott das Leben und die Arbeit Blondels, wobei sich der spirituelle Rahmen des französischen Katholizismus des 19. Jahrhunderts nicht leicht erschließt.

Die epochemachenden Aufsatzfolgen Blondels zur Methode der Apologetik, die das Konzept der sog. „Immanenzapologetik“ entwickelten (Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux, 1896), und zum Problem Dogma / Geschichte (Histoire et dogme, 1904) sind inzwischen ebenfalls auf deutsch vorgelegt worden: *Zur Methode der Religionsphilosophie*[7] bzw. *Geschichte und Dogma*[8].

---

[1] *U. Hommes*, in: PhJ 69 (1962) 255–281.

[2] *R. Scherer* (Übers.) (Freiburg – München: Alber 1965).

[3] Vgl. dazu *P. Henrici*, in: ThRv 66 (1968) Sp. 506–508.

[4] Zu den weiteren Arbeiten Scherers zum Werk Blondel vgl. *Hommes*, in: PhJ 69 (1962) 255–281, passim, sowie ebd. 221–254 *Scherers* Aufsatz: Der philosophische Weg Maurice Blondels.

[5] *Henrici* (Übers.) (Einsiedeln: Johannes-Verlag 1987).

[6] *H. U. von Balthasar* (Übers.) (Einsiedeln: Johannes-Verlag 1964 – Nachdruck 1988).

[7] *H. Verweyen* (Einf.); *I.* u. *H. Verweyen* (Übers.) (Einsiedeln: Johannes-Verlag 1974).

[8] *J. B. Metz* u. *R. Marlé* (Einf.); *A. Schlette* (Übers.) (Mainz: Grünewald 1963).

Von den umfangreichen Korrespondenzen erschien nur der *Briefwechsel* zwischen Blondel und Pierre Teilhard de Chardin auf deutsch[9], und es ist kaum realistisch anzunehmen, daß sich ein Verleger an die wichtigen Bände der Briefwechsel mit A. Valensin, J. Wehrlé, H. Bremond, L. Laberthonnière oder auch nur die Auswahl der *Lettres philosophiques* wagen könnte. Gleiches dürfte für die große Tetralogie des späten Blondel gelten, von der in der Schererschen Übersetzung nur die beiden voluminösen Bände *Das Denken*[10] vorliegen. So bleibt nur noch zu hoffen, daß wenigstens einige der wichtigen frühen Aufsätze (z. B. L'illusion idéaliste, 1898; Principe élémentaire d'une logique de la vie morale, 1903, Le point de départ de la recherche philosophique, 1906) oder vielleicht auch die interessanten philosophiegeschichtlichen Arbeiten[11] Übersetzer und Verleger finden und die oben genannten zentralen Frühwerke, die weitgehend vergriffen und damit nur noch über Bibliotheken erhältlich sind, wieder zugänglich gemacht werden.

2. Frühe Aufmerksamkeit

Die theologische Rezeption Blondels in Deutschland setzte ebenso wie die philosophische, wo A. Lasson[12] den genialen Wurf der *Action* und R. Eucken[13] die Bedeutung der *Lettre* herausstellten, schon sehr früh ein. Es ist schade, daß das damalige konfessionelle und kirchenpolitische Klima Blondel eine Mitarbeit an deutschen philosophischen Zeitschriften wie den Kant-Studien nicht opportun erscheinen ließ. Philosophischerseits verfolgte I. Benrubi mit positiver Aufmerksamkeit Blondels weitere Arbeiten. Da Benrubi „Die religiöse Bewegung der Gegenwart in Frankreich"[14] insgesamt und Blondel damit im Kontext des Modernismus besprach, war dies allerdings für die katholische Rezeption letztendlich wiederum weniger dienlich. Durch die Darstellung in Benrubis Buch *Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich*[15] war die Vorgabe für die schulmäßige Behandlung Blondels in Deutschland (z. B. im „Ueberweg") gegeben.

Theologischerseits waren es die „Apologeten", die Blondels Vorstöße gleich wahrnahmen. Berichterstatter über „Neue Tendenzen der philosophischen Apologetik" war Paul Schanz[16]. In seiner Monographie *Über neue Versuche der Apologetik gegenüber dem Naturalismus und Spiritualismus*[17] faßte er seine verschiedenen Aufsätze zusammen. Der Vorzug der Arbeit von Schanz besteht darin, daß er eine wirkliche Kenntnis der Blondelschen Schriften beweist. Die *Lettre* wird in ihrer kritischen Analyse der traditionellen Konzeptionen wohlwollend zitiert. Blondels Mut, die zeitgenössische Philosophie nicht nur als Krankheitsphänomen zu sehen, wird deutlich; ein leichtes Überlegenheitsgefühl des Tübingers gegenüber der ‚schematischen' romanischen Theologie wirkt sich positiv für Blondel aus. Schanz ist sogar auf den Panchristismus Blondels und seine erkenntnismetaphysischen Konsequenzen aufmerksam. Im übrigen zitiert er positiv unterschiedliche Partien der *Action;* sein Kenntnisstand beschränkt sich also nicht auf die apologetische Thematik im engeren Sinne.

Was die Gesamtbeurteilung – neben leichten Reserven passim – anbelangt, so wird die Blondelsche Methode – wie eigentlich bei allen Zeitgenossen – auf das moralisch-psychologische Gebiet zentriert und als Wiederholung des alten augustinischen Gedankens des *Fecisti nos ad te, Domine; et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te* bestimmt. Das weitere Referat zeigt aber, daß Schanz den sozusagen empirisch-phänomenologischen Gehalt der Methode Blondels wohl versteht und die Blondelsche Zu-

[9] *H. de Lubac* (Komm.); *Scherer* (Übers.) (Freiburg – München: Alber 1967).
[10] *Scherer* (Übers.) (Freiburg – München: Alber 1953 u. 1956).
[11] Gesammelt u. d. T. „Dialogues avec les philosophes" (Paris: Aubier 1966).
[12] *A. Lasson,* in: ZPPK 104 (1894) 241–244.
[13] *R. Eucken,* in: Beilage zur „Allgemeinen Zeitung" Nr. 139, 25. 6. 1897, 1–3.
[14] *I. Benrubi,* in: RG 3 (1909) 69–82.
[15] *Ders.* (Leipzig 1928) 496–500.
[16] *P. Schanz,* in: ThQ 78 (1896) 402–428.
[17] *Ders.* (Regensburg: Nationale Verlagsanstalt 1897).

spitzung der Frage nach dem Übernatürlichen richtig einordnet. So wird man insgesamt das Referat von Paul Schanz unter seinen konkreten Bedingungen wohl als eine gute Interpretationsvorgabe bezeichnen können, auch wenn derlei Übersichten verständlicherweise nicht in die Tiefe gehen. Es ist pikant, daß Blondel zur gleichen Zeit die Apologetik von Schanz kritisch besprochen hat.

Auch H. Schell widmete Blondel in seiner *Apologie des Christentums I: Religion und Offenbarung*[18] mehrere Seiten und stellte die „psychologisch-voluntaristische Methode der neuesten französischen Apologetik" sympathisch und mit einigem Pathos dar. Schell fährt dort fort, „daß die psychologisch-voluntaristische Apologetik der Aktion nicht im Gegensatz zur Apologetik des Intellektualismus und der Vernunft das Ideal des Geistes und der Gottgemeinschaft der Gottes- und Nächstenliebe erzielen kann. Die Mitteilung der Wahrheit ist das Band, das die Geister verknüpft, der Lebensinhalt der Liebe. Dann gilt: Niemand lebt und stirbt für sich allein; alle sind Glieder einer geistigen Gemeinschaft; alle können und sollen durch ihre Lebensarbeit die eine Geistesnahrung, die Wahrheit in den verschiedenen Formen dem Ganzen vermitteln." Es ist nicht ganz klar, ob Schell damit kritisieren, ‚weiterführen' oder durchaus noch beschreiben will. Es ist aber kein Wunder, daß ein so eigenständiger Denker wie Schell kaum grundlegend neue Impulse durch Blondel erfahren und diesen wohl auch weniger als Schanz rezipiert hat. Wichtig bleibt die geistige Offenheit, die vor der Zeit des Modernismus noch gegeben war.

Von schulmäßigen neuscholastischen Positionen aus schien Blondels Denken freilich weniger akzeptabel. Christian Pesch referiert unter dem Titel „Christentum und Immanenzphilosophie" in seiner Broschüre *Alte und neue Apologetik*"[19] Teile der *Lettre* Blondels von 1896 und greift dabei auch auf die *Action* zurück. Leider ist Pesch zu stark auf die pars destruens der Blondelschen Darstellung (... will „die alte Scholastik für immer begraben" etc.) ausgerichtet. Den methodischen Ansatz Blondels erfaßt er dagegen nicht. Sätze wie „In dem modernen Denken ist die Idee der Immanenz vorwiegend" sind letztlich doch ahnungslos. Blondels Denken wird zurückgeführt auf die von diesem in seiner von Pesch referierten *Lettre* gerade kritisierte existentielle Bedürfnisapologetik. Zustimmend zitiert Pesch die Blondel-Kritik des Dominikaners Schwalm und des Abbé Gayraud und sieht – im Gefolge von Le Bachelet – nur einen Sinn ad hominem im Blondelschen Konzept, wobei aber gilt: „sollte die Seuche der Immanenzphilosophie unter Leuten, die so gut gestimmt sind, in Frankreich eine derartige Ausdehnung gewonnen haben, daß man eigens für sie diese Art von Apologetik ersinnen mußte?" Fazit: „Unter den neuapologetischen Versuchen ist der von Blondel entschieden der verunglückteste und unbrauchbarste".

Damit sind die Weichen schon gestellt, durch die Blondel in den Zusammenhang „gefährlicher" neuer Bestrebungen und schließlich in den Komplex des „Modernismus", der „Summe aller Häresien" (D 2105, DS –) eingeordnet wurde. Pesch selbst bleibt Blondel auf der Spur. In seinem einflußreichen Werk *Glaube, Dogma und geschichtliche Tatsachen: eine Untersuchung über den Modernismus*[20] ist unter den „Neueren Ansichten über das Verhältnis des Glaubens zu geschichtlichen Tatsachen" auch „Moritz Blondel" referiert. Allerdings beginnt Pesch damit, Blondels *Histoire et dogme* mit Laberthonnnières *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec* gleichzusetzen und ihm zu bescheinigen, daß er nur „die Verwirrung noch vermehrt" habe. Wie in seiner vorgenannten Schrift zitiert Pesch auch hier gleich die unmittelbare französische Kritik, vor allem die anonyme Diskussion im *Bulletin de littérature ecclésiastique* aus Toulouse, so daß es nicht einmal zu einer klaren Darstellung kommt. Da die Schrift von Pesch auch auf italienisch erschien, wurden ihre aus polemischer Sekundärliteratur unkorrekt bezogenen Informationen leider zur verbreiteten Meinung über Blondel.

Für die quasi-offizielle deutsche Modernismus-Historiographie liegen die umfang-

---

[18] *H. Schell* (Paderborn: Schöningh 1901) bes. XXI–XXIII.

[19] *C. Pesch* (Freiburg: Herder 1900) (*Ders.:* Theologische Zeitfragen 1) (StML 76) 107–114.

[20] *Ders.* (Freiburg: Herder 1908) (*Ders.:* Theologische Zeitfragen 4).

reichen Monographien von Julius Beßmer: *Philosophie und Theologie des Modernismus*[21] und Anton Gisler: *Der Modernismus*[22] vor. Beßmer, der Blondel nur einmal unter „sehr gutgesinnten Apologeten" nennt, die keinen Sinn für das Denken der Alten haben, führt seine Immanenzapologetik auf I. Th. Hecker (den Vater des „Amerikanismus") zurück und apostrophiert sie als Bedürfnisapologetik („daß ... seine [scil.: des Menschen] innersten seelischen Bedürfnisse und sozialen Inspirationen gerade durch das Christentum, und zwar nur in der katholischen Kirche befriedigt würden"). Gisler dagegen widmet Blondel ein eigenes Kapitel „Die moderne Apologetik bei den Franzosen: Blondel". Er sieht eine negative Seite: Ablehnung der Metaphysik, Agnostizismus, Kantianismus, – und eine positive Seite der Neuapologetik: die „Immanenz- oder Bedürfnis-Apologetik" bei Blondel, deren Pendant die „Wert- oder Sozialapologetik" bei Ollé-Laprune, Fonsegrive, Brunetière ist. Einen breiten Teil der Darstellung nimmt das Umfeld ein. Für Gisler ist Bergson der Vater der hier benutzten neuen Philosophie, die sich der Spekulation abgewandt hat und „vorwiegend auf energisches Tun [sic!] abzielt" bzw. „die von der Handlung *(action)* als dem sichersten und beliebtesten [sic!] Prinzip ausging". Erstaunlicher als solche Inkorrektheiten ist, daß Gisler die eindeutige und geradezu umständliche Differenzierung Blondels zwischen Immanenzbegriff, -prinzip und -methode mißachtet. Kein Wunder, daß ein Zitatenmosaik der Sache nicht gerecht wird und das Ganze darauf hinausläuft, den „Weisen von Königsberg" hier viel „Geist von seinem Geiste" finden zu lassen. Das Fazit zur gesamten „modernen Apologetik" ist, daß „sie von falschen Grundlagen ausgeht und sich daher als ohnmächtig erweist". Die salvierenden Klauseln („Wir sind weit entfernt, der Immanenzmethode jeden Wert abzusprechen") wirken dann aufgesetzt. Immerhin zählt auch Gisler die Neuapologetik nicht dem „eigentlichen Modernismus" zu!

Angesichts der Mängel der katholischen Auseinandersetzung verwundert es nicht, daß Blondels Philosophie nach Karl Holl[23] das Dogma zu etwas „Abgeleitetem, einem bloßen Hilfsmittel" macht. In den Texten hat dies keinen Anhaltspunkt.

Der Abschnitt „Die Aktionsphilosophie Maurice Blondels als metaphysisch-psychologische Vorstufe des Pragmatismus" in Paul Simon: *Der Pragmatismus in der modernen französischen Philosophie*[24] zeigt mit seiner Überschrift schon die Tendenz dieser Interpretation an: eine antiintellektualistische Philosophie mit einem instrumentalen Wahrheitsbegriff, religionsphilosophisch ‚eine Art Fideismus'. Die Einzelinterpretationen sind oft stark verzeichnend.

Die Monographie *Wege der Glaubensbegründung nach der sogenannten Immanenzapologetik* von Eugen Seiterich[25] bekam in Deutschland ‚klassischen' Rang. Das ist darin begründet, daß sie die fundamentaltheologische Rezeption bzw. Beurteilung der Philosophie Blondels in Deutschland im Rahmen der traditionellen Neuscholastik gewissermaßen abschließt. Sie zeichnet sich vor allem durch breite Quellenkenntnis und umfangreiche Referate aus, die gegenüber Blondel einen prinzipiell wohlwollenden Standpunkt einnehmen. Zwar werden die traditionellen Vorwürfe – etwa des Agnostizismus oder des Phänomenismus – wiederholt. Angesichts der Breite der Dokumentation fällt dies allerdings nicht so negativ ins Gewicht. Zudem benutzt Seiterich die Vorsicht des späteren Blondel, um dessen Position akzeptabler zu machen, z. B. hinsichtlich des beargwöhnten ‚Phänomenismus' Blondels, den dieser etwa in seiner Reprise der *Lettre* in dem Buch *Le problème de la philosophie catholique*, 1932, ausgemerzt hatte. Weiterhin wird der *philosophische* Anspruch Blondels beachtet, allerdings um die Reichweite seines Denkens damit reduktiv zu interpretieren: „Wäre von vornherein klar gesagt worden, daß es sich *nur* um eine philosophische Behandlung des religiösen Problems und nicht um eine Form der Apologetik bzw. nur um eine Vervollständigung der Apologetik handle, so wäre wohl eine ganze Reihe hitziger Kontroversen unnötig

[21] *J. Beßmer* (Freiburg: Herder 1912).
[22] *A. Gisler* (Einsiedeln: Benziger ³1912).
[23] *K. Holl*, Der Modernismus. 6.–10. Taus. (Tübingen: Mohr 1925 [RV IV, 7]).
[24] *P. Simon* (Paderborn: Schöningh 1920) 58–67.
[25] *E. Seiterich* (Freiburg: Herder 1938 [FThSt 49]).

gewesen" (79), – als wenn der Titel der *Lettre* (s. o.) noch umständlicher und exakter hätte formuliert werden können! Die diversen Kritiken an Blondel werden sodann von Seiterich ausführlich dargestellt. Angesichts des Niveaus der Arbeit ist es allerdings erstaunlich, daß nicht einmal eminente Fehldeutungen beanstandet werden. Den Grund wird man darin sehen müssen, daß auch Seiterich den eigentlichen methodischen Anspruch Blondels nicht sieht und sein Werk nicht in der Sinnrichtung neuzeitlicher Philosophie liest. Immerhin bleibt ein Ansatzpunkt positiver Aneignung der Diskussionen um die Immanenzapologetik bei Seiterich unter dem Stichwort „Vertiefung und Ergänzung" der traditionellen Apologetik bestehen, eine Einordnung, die man leider bis in neuste Handbücher finden kann, wenn etwa behauptet wird, daß die „Immanenzapologetik" in einer „integralen Apologetik", wie sie das ältere Handbuch von Lang vertritt, aufgehoben sei ...

3. Rezeption und Neuansatz der Interpretation

Eine genuine Vermittlung Blondelschen Denkens leistete die *nouvelle théologie* bzw. die Lyoner Theologenschule, die über Valensin und de Lubac ja direkte Beziehungen zu Blondel hatte. Vor allem ihr Neuansatz in der Gnadenlehre ist ohne die Anstöße Blondels nicht denkbar. Durch die Übersetzung von Henri Bouillards Aufsatz „Das Grundanliegen Maurice Blondels und die Theologie" durch den unermüdlich für Blondel engagierten Robert Scherer[26] stand ein maßgeblicher Text dieser Interpretationslinie in Deutschland seit den 50er Jahren zur Verfügung. Kurz zuvor (1950) war die *Action* von 1893 – 57 Jahre nach ihrem Erscheinen! – überhaupt erst wieder neu aufgelegt worden. Mit Bouillards Deutung des christlichen Denkens, blondelianischer gesagt: der katholischen Philosophie Blondels wurde freilich, wie sich später zeigte, eine neue Kontroverse initiiert. Sie ist in dieser Schrift schon angelegt, wenn Bouillard schreibt: „Das Werk Blondels ... bietet uns eine *reflektierte Idee vom menschlichen Geschick* und damit von der Welt im Licht des Glaubens. Es ist eigentlich eine christliche Anschauung vom Menschen und von der Welt. Wenn sie weder reine Philosophie noch im strengen Sinne Theologie ist, gibt es einen Ausdruck, der geeigneter ist, sie unter ihrem doppelten rationalen und christlichen Aspekt zu bezeichnen?" (456). Bouillard entlehnt dafür von den Kirchenvätern die „ratio fidei". Er sieht bei Blondel selbst eine Zweideutigkeit: dem Versuch der *Action,* das Gebiet der Philosophie auszuweiten, folgte in der *Lettre* die Bemühung, den philosophischen Charakter dieser Ausweitung zu zeigen. Dadurch kommt nach Bouillard eine „Störung des Gleichgewichts" in seinen Entwurf. Die spätere Kontroverse Bouillards mit Henry Duméry – der eine streng philosophische, ‚phänomenologische' Auslegung der *Action* durchführen will und Bouillards Interpretation der mehrstufigen Genese der Idee des Übernatürlichen bestreitet – ist in dieser Deutung grundgelegt. Aber auch die hermeneutischen Voraussetzungen anderer Interpreten sind durch unterschiedliche Wertungen des philosophischen bzw. glaubensmäßigen Impulses im Werk Blondels geprägt[27].

Hatte die deutsche Forschung gegenüber der französischen Diskussion bislang keine wesentlichen und eigenständigen Beiträge zur Blondelinterpretation vorzuweisen, so änderte sich dies durch die Arbeiten von Peter Henrici. Seine Monographie *Hegel und Blondel* gehört noch in den Zeitraum des Forschungsberichtes von U. Hommes und ist dort bereits besprochen. Epochemachend für die Blondelinterpretation war darüber hinaus insbesondere Henricis grundlegender Aufsatz „Glaubensleben und kritische Vernunft als Grundkräfte der Metaphysik des jungen Blondel"[28] mit seiner These, daß

---

[26] *Scherer* (Übers.), in: Symposium 3 (1952) 405–469.

[27] Wir übergehen hier die ausgezeichnete Übersetzung von *Bouillards* Buch „Blondel und das Christentum", Mainz: Grünewald 1963, durch *Max Seckler.* Das Buch löste in Frankreich die angedeutete Diskussion über die rechte Deutung der Genese der Idee des Übernatürlichen in der „Action" und der philosophischen Methodik Blondels überhaupt zwischen Bouillard und Duméry aus. Vgl. von *Bouillard* auch seine Aufsatzsammlung „Logik des Glaubens" (Freiburg i. Br.: Herder 1966 [QD 29]), bes. 114–136.

[28] *Henrici,* in: Gr. 45 (1964) 689–738.

nicht so sehr die Dogmen als die Spiritualität des Christentums als Apriori über dem Denken Blondels stehen. Genauerhin unterscheidet Henrici drei Stadien im Werk Blondels: „Die Urgegebenheit sind seine geliebten Glaubensüberzeugungen, die ... zur vernunftmäßigen Entfaltung in einer Philosophie der Tat drängen, ohne sich jedoch selbst begrifflich-philosophischen Ausdruck geben zu können. Blondel begegnet dann auf dem Lyzeum der Vinculumtheorie [d. h. der von Leibniz anläßlich einer Diskussion über die Eucharistie entwickelten Hypothese der Substanzenverbindung bzw. einer ‚Transsubstantiation': *ex pluribus substantiis oritur una nova*], die in einer Art prästabilierter Harmonie seine eigenen Überzeugungen und Bestrebungen auszusprechen scheint. Er vertieft sich deshalb in diese Theorie und entwickelt sie weiter, wobei das Leibniz'sche und das Blondel'sche Gut nur noch schwer voneinander zu scheiden sind. Blondel nimmt zwei Vincula an: das Tun des Menschen und die Menschwerdung Gottes; aus der Entfaltung des einen entsteht die *Action*, während die Darstellung des anderen, der Panchristismus, nicht über Andeutungen hinauskommt. Viel später erst begegnet Blondel dem Kritizismus Kants; und da erlaubt ihm der Rückgriff auf Leibnizens Idealismus, Kants Absichten und Schwierigkeiten weitgehend Rechnung zu tragen und das Vinculum als echte Überwindung (und nicht bloß Abweisung) des Kritizismus darzustellen" (715 f.). Auf diesem Hintergrund analysiert Henrici die Metaphysik des dunklen letzten Kapitels der *Action* und entwickelt Blondels „Seinsdenken". Die „Metaphysik zweiter Potenz" des letzten Kapitels der *Action* ist ja der Versuch, in den „Phänomenen" das Sein zu finden, das sich nicht dem „vorstellenden Denken" (wie die von Heidegger inspirierten Ausleger es nennen werden) öffnet, sondern im Faktum gegenwärtig ist.

Meine eigene Arbeit *Spiritualität und Philosophie: zur Vermittlung geistig-religiöser Erfahrung in Maurice Blondels „L'Action" (1893)*[29] sehe ich im Gefolge von Henricis grundlegendem Artikel. Sie ist ein Versuch, den Vermittlungsprozeß zwischen der Spiritualität Blondels, die sich in den „Carnets intimes" ausspricht, den philosophischen Lehrern (bes. L. Ollé-Laprune, J. Lachelier) und dem intellektuellen Milieu des fin de siècle (Barrès, Renan usw.), in das Blondel hineinsprechen wollte, an wesentlichen Punkten zu verdeutlichen[30].

Henrici hat die systematischen Implikationen seiner Exegese vor allem in seinem Aufsatz „Zwischen Transzendentalphilosophie und christlicher Praxis"[31] weiter an Blondel exemplifiziert. Der Aufsatz skizziert, wie Blondel eine Philosophie der menschlichen Bestimmung – Ethik und Religionsphilosophie in den traditionellen Termini – ansetzt, dabei zur Untersuchung des Lebensvollzugs fortschreitet und im Gefolge der neuzeitlichen Philosophie eine Methodik immanenter Kritik, eine „Befragung des Thatgeschehens auf seine Ganzheit hin" entwickelt, die er originell in der Lehre vom doppelten Wollen formuliert. Parallel zur Transzendentalphilosophie fragt er nach den Möglichkeitsbedingungen, „unterscheidet sich aber sehr radikal von der Transzendentalphilosophie, insofern diese (durchaus einsichtigerweise) der Ansicht ist, nur Gewußtes und Wißbares wissen zu können, während Blondel das philosophisch Entscheidende gerade in einem so sehr *Nicht*wißbaren sieht, daß es *als* Gewußtes (d. h. als ‚idée de ...') philosophisch nicht mehr entscheidend wäre: im wirklichen Geschehen der That bzw. des Wollens". Henrici erläutert die originelle „Logik der That", zu der Blondel gelangt, die Ausschluß und Entscheidung, das Setzen *absoluter* Unterschiede *im* Relativen bedenkt und „den kontradiktorischen Gegensatz (und damit die Metaphysik) in die Phänomenwelt" (342) einführt. Hier setzt auch die *antignostische* Religionsphilosophie Blondels an, die wie „das un-denkbare Thatgeschehen" nun auch „das ebenso un-denkbare Christentum philosophisch zu bedenken" sucht und zu einer Theorie der religiösen Praxis (die sie selbst natürlich nicht ist) führt.

Sozusagen auf eigene Rechnung hat Henrici in seiner Skizze „Die metaphysische Di-

[29] *A. Raffelt* (Freiburg: Herder 1978 [FThSt 110]).

[30] Vgl. auch *Raffelt*, „Opfer und Selbstbejahung: Implikationen der ‚Immanenzapologetik' Maurice Blondels", in: IKaZ 7 (1978) 323–339.

[31] *Henrici*, in: PhJ 75 (1968) 332–346.

mension des Faktums" (1968)[32] seine von Blondel inspirierte systematische Position ausgeführt. Er plädiert für eine „Philosophie des Willens, der Tat und der Liebe", die auf der „Strebensintentionalität des Menschen" gründet und das Manko der klassischen Metaphysik, die die zentrale Stellung der Geschichtlichkeit verkannt hat, überwindet. Die Skizze Henricis ist ein Versuch, Blondels Philosophie von ihren genuinen Intentionen her ins philosophische Gespräch zu bringen.

Henrici verdanken wir im übrigen auch die beste historische Einführung und Übersicht zum Werk Blondels[33]. Es wäre sehr zu wünschen, daß seine verschiedenen Blondelarbeiten endlich in einem Sammelband erscheinen.

Eine Vorstellung der Arbeiten von Henrici und der im folgenden zu nennenden wesentlichen Monographien macht es nötig, auf die hermeneutischen Voraussetzungen der jeweiligen Interpreten besonders zu achten. Die ältere deutschsprachige Literatur zu Blondel war mit ganz wenigen Ausnahmen (Benrubi, Eucken, Lasson) aus theologischem Interesse geschrieben. Ihr hermeneutisches Raster bietet die „Neuscholastik" des ausgehenden 19. bzw. beginnenden 20. Jahrhunderts in einer recht schulmäßigen Form. Das ergibt klare Vorgaben für das Verstehen und eine eindeutige Eingrenzung der Reichweite der Blondelschen Philosophie sowie eine relativ schematische Festlegung kritischer Punkte. Diese einheitlichen Voraussetzungen sind in der neueren Literatur nicht mehr gegeben. Es zeigen sich vielmehr sowohl verschiedene Erkenntnisinteressen und verschiedene Perspektiven, unter denen das Werk Blondels in seinem philosophischen Rang gedeutet bzw. philosophiegeschichtlich situiert wird. Auch in methodischer Hinsicht gibt es große Unterschiede. Daher sind diese Arbeiten auch nicht ohne weiteres untereinander vermittelbar. Ihre produktiven Leistungen tendieren u. U. in verschiedene Richtung. Sie vollziehen häufig verschiedene Punkte des Werkes unterschiedlich intensiv nach.

Während Henrici Blondels Philosophie etwa von der denkerischen Genese her angeht, von hier aus die Perspektive Blondels zu bestimmen sucht und seine Leistungen innerhalb der konkreten „Denkgeschichte", an der Blondel teilnimmt, ortet und erst von da aus seinen eigenen systematischen Entwurf ansetzt, interpretiert Gertrude Polzer: *Kritik des Lebens: Das Menschenbild der Frühschriften Maurice Blondels*[34] die Philosophie Blondels in einem „klassischen" Rahmen. Das beginnt beim Einsatz mit der erkenntnistheoretischen Fragestellung (*L'Action* 45). Von hier aus werden in einem materialreichen Durchgang die Themen Geist/Körper, Wille/Freiheit und Gottesidee in der *Action* analysiert. Viele Kurzschlüsse der zeitgenössischen Diskussion werden richtiggestellt. Unter Beiziehung der bislang unveröffentlichten verschiedenen Redaktionen der *Action* und der Notizen Blondels zu diesem Werk gelingt es der Verfasserin, wesentliche Verbindungen Blondels zur „philosophia perennis", zu Plato[35], Aristoteles, Augustinus, Thomas, Leibniz, Malebranche usw. aufzuweisen; allerdings eben prononciert zur vorkantischen Philosophie, während die Vergleiche mit Kant durchweg kritisch ausfallen. Das Schlußwort über „Die Tat – ‚vinculum substantiale' des menschlichen Lebens" spricht das auch aus: „Sein besonderes Anliegen ..., in der action den Menschen ganzheitlich in den Griff zu bekommen, offenbart die tiefe Verbundenheit mit der philosophischen Tradition. Um auf die alten Probleme der Einheit in der Vielheit, der geistigen Erkenntnis von empirischen Gegebenheiten, des Verhältnisses von Geist und Materie eine neue Antwort zu suchen, greift er auf Leibnizens Ge-

---

[32] Wiederabgedruckt in *Henrici,* Aufbrüche christlichen Denkens, Einsiedeln: Johannes-Verlag 1978 (Kriterien 48) 27–35 und in „Metaphysik", Darmstadt: Wiss. Buchges. 1977 (WdF 346) 370–377.

[33] *Henrici,* Maurice Blondel (1861–1949) und die ‚Philosophie der Aktion', in: Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Bd. 1, Graz: Styria 1987, 543–584. – Von *Henricis* deutschsprachigen Aufsätzen vgl. noch bes. „Deutsche Quellen der Philosophie Blondels?", in: ThPh 43 (1968) 332–346 sowie „Maurice Blondel als Leibniz-Schüler", in: Studia Leibnitiana, Suppl. 5 (1971) 156–168.

[34] *G. Polzer* (Würzburg: Triltsch 1965 [FNPG NF 16]).

[35] Vgl. dazu auch ihren schönen Aufsatz „Platos ‚Philebos' in Blondels ‚Action'", in: K. Flasch (Hrsg.): Parusia, Frankfurt: Minerva 1965, 471–485.

danken des vinculum substantiale zurück, durch das, wie er meint, Kants erste Antinomie gelöst ist, denn mit Hilfe eines substantiellen Bandes können Einheit und Vielheit in ihrer spezifischen Eigenart gewahrt werden" (181). Sensu positivo wird man diesen Aussagen nicht widersprechen können. Aus der Tendenz dieser sympathischen Arbeit gelesen zeigen sie aber zugleich deren Grenze: Sie sucht Blondel aus der vorkritischen Philosophie, nicht aus der Sinnrichtung der Philosophie des 18./19. Jahrhunderts her zu deuten. Im einzelnen ließe sich das an der Interpretation diverser Einzelthemen aufweisen[36]. Die Legitimität einer solchen Interpretation soll hier nicht bestritten werden. Sie hat sogar eine gewisse Rechtfertigung in Blondels eigener Entwicklung. Diejenigen Interpreten, die sich vor allem an das „Frühwerk" Blondels halten, treffen freilich im allgemeinen andere Entscheidungen ...[37].

Dies gilt z. B. für die ausgezeichnete Münchener Habilitationsschrift von Ulrich Hommes, die erweitert u. d. T. *Transzendenz und Personalität: Zum Begriff der Action bei Maurice Blondel*[38] erschienen ist. Hommes ist nicht primär an materialen philologisch-historischen Details und Querverweisen interessiert, obwohl seine Arbeit selbstverständlich gut dokumentiert ist und auch den Blondelschen Nachlaß einbezogen hat. Er sucht vielmehr den Gedanken Blondels als sinnvollen Beitrag in der nachcartesianischen/nachkantischen Philosophie zu deuten und in ein ‚denkendes Gespräch' hineinzunehmen. Der Verstehensrahmen wird aus der deutschen Gegenwartsphilosophie, näherhin aus der durch Heidegger geprägten und durch die dialogische Philosophie sensibilisierten Phänomenologie (Hommes' Lehrer Max Müller wäre zu nennen) gewonnen.

Hommes liest Blondel dabei als ‚neuzeitlichen' Denker, der aber die neuzeitliche Subjektivitätsphilosophie am Ende des 19. Jahrhunderts auf eigenständige Weise *kritisch* aufarbeitet. Blondels Leistung wird darin gesehen, daß er „die herrschende Auslegung des Seienden im Ganzen durch ein auf Wissenschaft und Technik zielendes Vorstellen kraftvoll durchbrochen hat eben in Richtung auf jenes neue Verständnis der Transzendenz des Menschen, das wir heute ein personales nennen" (5). Die Blondelsche Philosophie wird nun in den Themenfeldern Freiheit, Wille, Transzendenz, Gott in diesem Rahmen gedeutet.

Da Hommes seine Auslegung in diesem Heft selbst vorstellt und weiterführt, kann das Referat hier abbrechen. Im Vergleich zu den theologischen oder doch theologisch inspirierten Arbeiten zu Blondel ist bei Hommes das säkulare universitäre Klima Umfeld und Adressat. Transponiert auf unsere Zeit entspricht dies ja auch Blondels eigener Absicht. Gegenüber den meisten Monographien zu Blondel – im allgemeinen sind es ja Dissertationen –, ist an Hommes' Arbeit die souveräne Art mitreißend, mit der hier eine große Philosophie in eine denkerische Auseinandersetzung hineingenommen wird. Daß die Blondelphilologie gewisse Seiten der Blondelschen Spiritualität und Philosophie vermißt, ist aus der Absicht des Autors begründet und Ausweis der verschiede-

---

[36] Vgl. zur Problematik der „zwei Willen" etwa *Raffelt*, Spiritualität 115 ff.

[37] Die Kölner Dissertation von *D. Esser*, Der doppelte Wille bei Maurice Blondel: Das Grundanliegen seines philosophischen Denkens (Mönchengladbach 1960: Kühlen) ist hier nur kurz zu erwähnen. Sie ist in der Darstellung unzutreffend den anderen zu nennenden Arbeiten unterlegen und in der Deutung inkorrekt und m. E. widersprüchlich (vgl. S. 93: „Blondel hat sein Wunschziel nicht erreicht. Er kam philosophisch nicht zum christlichen Gott, da er kein Streben aufzeigen konnte, das allein vom Menschen aus zum Übernatürlichen geht." – S. 94: „Ist also Blondels Versuch völlig nutzlos? Gewiß nicht ... Blondel bestätigt uns, daß wir mit unseren Kräften das Übernatürliche nicht erreichen." „... doch will er das Subjekt vorbereiten. Der Glaube ist nicht aufzunötigen, aber die rationale Bewegung der Philosophie [!] soll sich von selbst dem Christentum zuwenden." – S. 95: „Was Blondel erreicht hat, ist dies, daß von ihm eine Anregung ausgeht. Man kann nicht mehr achtlos am Übernatürlichen vorbeigehen oder es aus den Fragen der Philosophie ausklammern." usw.).

[38] *Hommes* (Frankfurt: Klostermann 1972 [PhA 41]). Vgl. auch *Hommes*, Erkenntnis und Entscheidung in der Philosophie der Action, in: PhJ 77 (1970) 99–116; *Ders.*, Das Sprechen von Gott: Zum ontologischen Argument in Blondels Philosophie der Action, in: AAns 4, 1 (1975) 309–316.

nen Zugangsmöglichkeiten zu solch einem Werk[39]. Ein gewisser „Überschuß" des Christlichen in Blondels Philosophie, Einsprengsel der Spiritualität des 19. Jahrhunderts u. ä., mit deren Einbringen in den philosophischen Diskurs andere Interpreten viel Mühe haben, bleiben hier eher am Rande. Und dies bewußt: Hinsichtlich der Spannung, die hierbei in Blondels Werk besteht, wird eine eindeutige Option vorgenommen. Blondel wird auf eine philosophische Gegenwartsposition hin gelesen und sozusagen in deren Genese integriert. An vielen Beispielen ließe sich dies verdeutlichen. So wird etwa der thematische Komplex Entsagung, Abtötung, Leid, Tod (vgl. 221 ff.) nicht aus seinem spirituellen Kontext entwickelt (mit dem übrigens auch theologische Interpreten sich schwer tun), sondern unter dem Stichwort ‚Hingabe als Geschehenlassen' in die Rubrik ‚Abwehr des Subjektivismus, Transzendentalismus, Apriorismus des neuzeitlichen Denkens' eingeordnet. Unter dem Stichwort der ‚ontologischen Affirmation' (bes. 228 ff.) ließe sich diese Eigenart der Interpretation weiter konkretisieren.

Soll die Philosophie Blondels lebendig bleiben, so wird es nicht nur auf philologische Einzelexegesen ankommen, sondern auch die Leistungsfähigkeit des Blondelschen Denkens im Kontext der Gegenwart zu prüfen sein. Die Arbeit von Hommes ist *ein* wesentliches Beispiel dafür.

In demselben universitären Umfeld verfaßt ist die Münchener Dissertation von Juan Carlos Scannone: *Sein und Inkarnation: Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels*[40]. Auch hier spürt man das nachheideggersche phänomenologische Denken im Hintergrund. Die Arbeit ist aber insofern anders geartet, als sie stärker auf einer referierend-interpretierenden Ebene bleibt, wenngleich der Sprachduktus schon eine deutliche interpretative Vorgabe ist. Es handelt sich um eine Untersuchung über das „Vinculum substantiale", das in der Genese des Blondelschen Denkens, in seinen historischen Voraussetzungen und in der Ausarbeitung von Blondels früher Leibniz-Deutung dargestellt wird. Blondels Versuch wird sodann in die neuzeitliche Denkgeschichte eingeordnet (Stichworte: Übernahme des anthropozentrischen Ansatzes der Subjektivitätsphilosophie und Aufweis von deren Teilwahrheit bei gleichzeitigem Ungenügen); sodann werden der Begriff der „action", die philosophische Methode und der Gottesbeweis bei Blondel (u. d. T.: „Die anfängliche Gegenwart des Seins") untersucht. Ihr sachlich-systematisches Zentrum hat die Arbeit in der Interpretation der *option*, der Logik der Aktion: „Die Option ist also der Mittelpunkt des dreieinen Geschehens der Seinsmitteilung als Wahrheits-, Seins- und Lebensmitteilung. Die senkrechte Bewegung der ‚Inkarnation' (d. h. des gebenden Abstiegs und des entgegennehmenden Aufstiegs) durchkreuzt im Augenblick die waagerechte Bewegung der Zeit (insofern diese sich zwischen dem durch Retro-spektion er-innerten Anfang und dem durch Pro-spektion erwarteten Ende ausstreckt), die sie durch ihren Ent-zug gründet. Der Kreuzungspunkt beider Bewegungen ist die Option, durch die im Hier und Jetzt das universal Konkrete als das Band, das Alles mit Allem vermittelt, sich ereignet" (196). Stil und Sinnintention des Buches werden m. E. in diesem Zitat gut deutlich. Es mischt die Begrifflichkeit des späteren Blondel mit der *Action*, entwickelt – im Kapitel über die Gottesbeweise schon durchgeführt – eine triadische Struktur der Seinsmitteilung – Sein, Erkennen, Tun – und gelangt von da zu einer ontologischen Interpretation der Option, gegen die P. Henrici Bedenken angemeldet hat, insofern hier eine „allgemein philosophische ‚Partizipationserfahrung'" angezielt ist, nicht aber die bei Blondel im Hintergrund stehende – wenn auch durchaus *anonym* mögliche Glaubenserfahrung (inwieweit in dieser potentiellen Anonymität nicht doch eine Vermittlungsmöglichkeit der Auslegungen besteht – zumindest eine theologische –, wäre zu fragen)[41]. Es zeigt sich hier m. E. aber wieder, daß die eigentlichen Differenzen in der unterschiedlichen Hermeneutik der Interpreten liegen. Auch Henrici zeigt das in Wendungen wie „Ebenso weiß Sc ...", „den Sc zwar kennt ..." o. ä.

Durch die späteren Arbeiten Scannones – die nicht mehr der deutschen Auseinander-

[39] Vgl. *Henricis* Auseinandersetzung mit Hommes, in: PhJ 81 (1974) 214–219.
[40] *J. C. Scannone* (Freiburg: Alber 1968 [Symposium 27]).
[41] Vgl. *Henrici*, in: ThRv 67 (1971) Sp. 129.

setzung zugehören – ist die Philosophie des Tuns von Maurice Blondel auch im lateinamerikanischen Kontext gegenwärtig.

Die Freiburger Dissertation von Anton van Hooff: *Die Vollendung des Menschen: Die Idee des Glaubensakts und ihre philosophische Begründung im Frühwerk M. Blondels*[42] spielt eine weitere methodische Möglichkeit der Blondel-Deutung konsequent durch. Van Hooff lehnt sich terminologisch eng an die Strukturontologie Heinrich Rombachs an. Seine Kategorien sind aber nur bedingt von hier aus bestimmt. Sachlich gesehen bleibt die Deutung bei aller Beziehung letztlich doch wohl der Rombachschen Intention fremd, jedenfalls hinsichtlich der – s.v.v. – ‚relativistischen' Konzeption Rombachs, für die „das Wahrheitskriterium der Philosophie einzig und allein in der historischen Kontextualität zu suchen" ist[43].

Van Hooff erarbeitet radikal eine „immanent-systematische Deutung". Eben dazu dient letztendlich das Strukturmodell Rombachs: aus dem Werk Blondels selbst die ‚Struktur' zu erheben, die dessen Gedanken in seinen vielfältigen Bezügen zu klären erlaubt. Inhaltlich konkret gesagt: „die Strukturgenese der ‚action' als Struktur menschlicher Existenz überhaupt freizulegen" (20). Dabei geht es gerade um die spezifisch Blondelsche ‚pensée pensante', ein Denken, von dem van Hooff schreibt: „Es führt immerfort über sich selbst als bloß Gedachtes hinaus; es fordert ein persönliches Engagement, um in seine ständige Wechselwirkung mit der ‚action' vordringen zu können, eine Wechselwirkung, die beide, sowohl ‚action' wie Denken, und deshalb auch unser mit- und nachvollziehendes Denken konstituiert" (19). Van Hooff setzt sich implizit sowohl von einem historisch-genetischen oder einem kontextuellen Zugang ab wie von einer Interpretation Blondels auf eine außer ihr liegende philosophische Position oder auf gegenwärtiges Philosophieren hin. Das Verfahren erlaubt es, bei den strittigen Interpretationsfragen die Stimmigkeit der „Konstruktion" des Blondelschen Gedankens zu verdeutlichen (wogegen eine Interpretation aus dem genetischen oder historischen Kontext leichter und vielleicht auch vorschnell Brüche konstatiert). Beispiel ist etwa sein Beitrag zur Frage der ‚Notwendigkeit' des Übernatürlichen im Gedanken Blondels. Van Hooff wendet sich sowohl gegen Duméry's ‚Konzeptualisierung' der Idee des Übernatürlichen wie Bouillards ‚Zerstückelung' des Prozesses seiner Genese: „Das Problem, das Blondels Philosophie bewegt, betrifft nicht die übernatürliche Wirklichkeit an und für sich. Vielmehr geht es ihm darum, die Verwiesenheit auf das jenseits seiner Möglichkeiten sich befindende Übernatürliche im Menschen selbst aufzuweisen, da dieses Übernatürliche mit dem Anspruch auftritt, der Mensch habe sich ihm auf Leben und Tod zu überantworten. Diese Verwiesenheit läßt sich nicht aufweisen, wenn wir bei den Ideen als Konzeptualisierungen des tatsächlichen Natürlichen und Übernatürlichen ansetzen. Werden die Ideen als in sich abgeschlossene, selbständige Wesensstrukturen aufgefaßt, dann können sie einander nur radikal ausschließen; es wäre unmöglich, die de facto gegebene Einheit der Natur und des Übernatürlichen zu bedenken. Der Aufweis kann nur dann erbracht werden, wenn die Idee des Übernatürlichen bereits in ihrem Erscheinen als solchem die Verwiesenheit offenlegt, und gerade dies gelingt Blondel. Er setzt dazu nicht bei bloßen Begriffen an, sondern bei der ganzheitlichen Wirklichkeit der ‚action', deren Ganzheitlichkeit sich im Determinismus analytisch entfaltet und somit zur Erscheinung gelangt. Die Ideen des einen und selben, genetisch entstandenen Determinismus sind zwar konträr, aber sie verdrängen einander nicht. Das ‚vinculum' der Strukturgenese, d.h. das ‚vinculum' der apriorischen ‚action', bindet sie zu einer unauflöslichen Einheit zusammen, die es erst ermöglicht, ihre unrückführbaren Differenzen zu erfassen ... Unseren Standpunkt können wir folgendermaßen zusammenfassen: Blondel ist imstande, gerade als Philosoph der Idee des Übernatürlichen seine Aufmerksamkeit zu widmen, weil diese Idee nicht von außen her an sein Denken herangetragen ist, sondern sich unausweichlich aus seinem formellen Denkweg ergibt. Die Diskussion um die Idee des Übernatürlichen kann nicht entschieden werden, wenn wir den Schwerpunkt der Diskussion in dieser Idee als

[42] *A. van Hooff* (Freiburg: Herder 1983 [FThSt 124]).

[43] *H. Rombach,* Die Gegenwart der Philosophie (Freiburg i. Br.: Herder ³1988) 5.

solcher ansiedeln. Vielmehr sollen wir die Strukturgenese des Blondelschen Denkens in den Mittelpunkt rücken" (321–323). Die Auslegung van Hooffs kann hier nicht an weiteren Beispielen exemplifiziert werden[44]. Immerhin gilt wohl, daß der Ausweis der Stringenz und die Wahrheit des phänomenal Gesehenen eigens zu vermitteln sind, so daß die verschiedenen Auslegungsweisen letztendlich nicht diastatisch nebeneinanderstehen.

Die Arbeit van Hooffs ist hier als philosophische Blondelinterpretation eingeordnet worden, obwohl ihr Rahmen fundamentaltheologisch durch die Frage nach dem Glaubensakt bestimmt ist, „die Frage, ob und wie die christliche Offenbarung vom Menschen überhaupt vollzogen werden kann" (17). In der Stringenz des Nachvollzugs der Konstruktion der Blondelschen *Action* hat sie aber der philosophischen Blondeldeutung wichtige Impulse gegeben.

Die verschiedenen methodischen Möglichkeiten müssen hier letztlich nebeneinander stehen bleiben. Sowohl der genetische oder historische Zugang, als auch die denkende Übernahme Blondels in ein philosophisches Gespräch, als auch der immanentstrukturale Nachvollzug beweisen ihre produktiven Möglichkeiten. Anhand derer wird man die Leistungsfähigkeit der verschiedenen methodischen Wege beurteilen.

4. Die fundamentaltheologische Relevanz Blondels

Die unerledigten Fragen des Modernismus wie die durch lehramtliche Monita gebotene „Vorsicht" gegenüber der sog. „Immanenzapologetik"[45] bewirkten, daß die einschlägigen Blondelschen Grundschriften bis in die 60er Jahre sozusagen immer noch als zeitgenössische Beiträge zu einer aktuellen Diskussion gelesen werden konnten.

„Wiederentdeckt" wurden die fundamentaltheologischen Beiträge Blondels anhand des Problems der „Dogmenentwicklung". Herbert Hammanns widmet *Histoire et dogme* etwa einen Abschnitt in seiner Arbeit über *Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung*[46]. Die Darstellung ist zwar wohlwollend, die Reserven rühren aber von einem zu eingeschränkten Verständnis von Blondels Begriff christlicher Praxis her. Winfried Schulz: *Dogmenentwicklung als Problem der Geschichtlichkeit der Wahrheitserkenntnis*[47] referiert die Thesen von *Histoire et dogme* nicht ohne Sympathie. – In seinem mit Karl Rahner verfaßten Artikel „Geschichtlichkeit der Vermittlung"[48] hat Karl Lehmann besonders auf dem Blondelschen Beitrag zur Lösung des Problems ‚Dogmenentwicklung' insistiert.

Durch zwei umfängliche Monographien ist inzwischen die Blondelsche Dogmenhermeneutik in einem breiteren Rahmen als dem der Problematik „Dogmenentwicklung" dargestellt worden. Schließlich hat sich Blondel seit der *Action* mit dem Problem „Dogma" befaßt und nicht erst seit *Histoire et dogme:*

Die Arbeit von Otto König: *Dogma als Praxis und Theorie: Studien zum Begriff des Dogmas in der Religionsphilosophie M. Blondels vor und während der modernistischen Krise (1888–1908)*[49] hat das Verdienst, den Rahmen der Diskussion zu erweitern, indem sie zum einen den ursprünglichen Ansatz des Blondelschen Denkens miteinbezieht, zum anderen die Diskussion mit E. Le Roys Versuch, den Sinn der Dogmen auf

---

[44] Vgl. zu dieser Arbeit *Raffelt*, in: ThPh 61 (1986) 276–278.

[45] Vgl. die Enzyklika „Pascendi", bes. D 2103, DS –: „Hic autem queri vehementer Nos iterum oportet, non desiderari e catholicis hominibus, qui quamvis *immanentiae* doctrinam ut doctrinam reiiciunt, ea tamen pro apologesi utuntur".

[46] *H. Hammann* (Essen: Ludgerus 1965 [BNGKTh 7] 86–90).

[47] *W. Schulz* (Roma: Gregoriana 1969 [AnGreg 173, B 56] 160–170).

[48] *K. Lehmann / K. Rahner*, in: MySal I, 1965, 727–787, bes. 752–754.

[49] *O. König* (Graz: Inst. f. Ökumen. Theologie und Patrologie 1984 [GThSt 9]), vgl. auch *Königs* Aufsatz „Was ist ein Dogma? Zur Diskussion zwischen E. Le Roy und M. Blondel um eine ‚pragmatische' Interpretation des kirchlichen Dogmas", in: ThPh 52 (1977) 498–524 und zum Kontext: *Raffelt*, Age ut intelligas: Eine Skizze zur pragmatischen Dogmenhermeneutik im französischen Modernismus, in: W. Löser ... (Hrsg.): Dogmengeschichte und katholische Theologie (Würzburg: Echter 1985, ²1988) 251–274.

das Pragma zu reduzieren, untersucht und damit den modernistischen Kontext über die Diskussion mit Loisy hinaus erweitert. Was ersteres anbelangt, so ist besonders die Aufarbeitung des wissenschaftstheoretischen Konventionalismus (bes. P. Duhems) wichtig, dem Blondel die Grundkonzeption des Wissenschaftskapitels der *Action* verdankt. Die konventionalistische Theorie erlaubt keinen Totalitätsanspruch, keine Suffizienz der Wissenschaft und ermöglicht so gegenüber positivistischer Wissenschaftstheorie eine adäquatere Fragestellung des Verhältnisses von Glaube und Wissen, Theologie und Philosophie. Schon hier zeigt sich allerdings, daß eine Radikalisierung des Konventionalismus, wie sie Le Roy vornehmen wird, zu einer erneuten Diastase von Vernunft und Glaube führen muß. Die Blondelsche Philosophie des Tuns, der König im Blick auf die Dogmenproblematik und damit auf Blondels Fragestellung nach einer christlichen Praxis nachgeht, ist dagegen nicht mit den Schlagwörtern Pragmatismus, Antiintellektualismus etc. zu fassen. Es ist zwar verständlich, daß die frühe Diskussion und die älteren Arbeiten Mühe hatten, die Differenzen zu ‚ähnlichen' Positionen (etwa zu Bergson) zu erkennen. Die Eigenständigkeit und Differenziertheit Blondels läßt sich heute aber immer klarer verdeutlichen. Die Blondelsche Zielrichtung, sein Bedenken einer die verschiedenen individuellen wie gemeinschaftlichen Einzelvollzüge umfassenden christlichen Praxis bietet einen philosophischen Rahmen, der die hermeneutischen Grundfragen der Theologie differenziert einzuordnen vermag. Es fällt bei König angenehm auf, daß er auch der Position Le Roys gerecht zu werden versucht, die ja in ihrer plakativen Ungeschütztheit sehr leicht angreifbar, aber letztendlich doch nicht ohne das berühmte Körnchen Wahrheit gegenüber rein intellektualistischen Dogmentheorien ist.

Für die sozusagen ‚berühmten' Blondelschen theologischen Themen, z. B. zu der „Hypothese der Notwendigkeit einer Praxis des Übernatürlichen, eines Umgangs mit dem lebendigen Gott in den kontingenten Erscheinungen sakramentaler Zeichen und Symbole" (233), bietet Königs Arbeit somit einen neuen Kontext aus der Zeit nach der *Action*. In der Duméry-Bouillard-Kontroverse nimmt er eine vermittelnde Stellung ein, bei der sich m. E. das *theologische* Erkenntnisinteresse zeigt (van Hooffs Klärungen wären hier einzubringen). In Ansätzen sucht er über seine historische Fragestellung hinaus auch eine Transposition der Blondelschen Thematik auf heutige Diskussionsfelder zu leisten (vgl. etwa 237 ff.). Für die Blondel-Philologie ist insbesondere auch die Analyse des „Dossier Le Roy" und der Abdruck von Notizen Blondels zu Le Roy von Interesse.

Ebensowenig wie von König selbst kann hier von uns unter seine Arbeit „ein einfacher Schlußstrich gezogen werden, unter dem mit einem Blick ein klares Ergebnis abgelesen werden könnte" (399). Die Leistung Blondelscher Dogmenhermeneutik nach König sei daher zitatweise referiert: „Blondel hat ..., und das erscheint als seine eigentümliche Leistung, die Dogmen des Christentums in die Perspektive einer gesuchten Vollendung subjektiver Freiheit gestellt; sie erscheinen als Bedingung der Möglichkeit menschlicher Selbstverwirklichung in Freiheit. Damit entspricht das Dogma in all seiner Unableitbarkeit einer schon vorhandenen präzisen subjektiven Erfahrung und einem ganz konkreten subjektiven Wissen. Der auch für die gegenwärtige Theologie wichtige und interessante Beitrag liegt damit in der Erkenntnis, daß die (heute als obsolet empfundene) spekulative Dogmatik nicht etwas anderes und äußerlich Hinzukommendes ist, sondern einem individual wie sozial erhebbaren *moralischen* Dogmatismus korreliert. Damit sind zwei negative Grenzziehungen gesetzt: gegen ein zu flach liegendes Erfahrungskonzept, wie es im Positivismus und Neopositivismus etwa formuliert wird; und gegen eine rein theoretische Dogmatik, die die menschlichen Erfahrungen abstrahierend übergeht" (400).

Gerhard Larcher zeigt in seiner Monographie *Modernismus als theologischer Historismus: Ansätze zu einer Überwindung im Frühwerk M. Blondels*[50] zwar eine umfassende Kenntnis des *gesamten* Blondelschen „Frühwerks", konzentriert sich dabei aber auf die Auseinandersetzung Blondels mit Loisy und ihren Annexen (z. B. die Diskussionen mit

[50] *G. Larcher* (Frankfurt: Lang 1985 [EHS XXIII, 231]).

von Hügel). Daß der Modernismus eher als Folie erscheint und weniger ad bonam partem interpretiert wird, ergibt sich aus der Anlage der Arbeit. Für die Blondelforschung im engeren Sinne scheint mir vor allem die Fülle sorgfältiger Analysen im zweiten Teil von Bedeutung zu sein, der außerordentlich differenziert die Positionen und Fragestellungen in den vor allem in Korrespondenzen geführten Auseinandersetzungen zwischen dem Blondel-Kreis und Loisy bzw. von Hügel darstellt. Blondel kritisiert sicher mit Recht die philosophischen Voraussetzungen einer Exegese, die entweder positivistisch oder organologisch-lebensphilosophische Modelle ihrer Deutung des Traditionsprozesses zugrunde legt. Das Etikett ‚historicisme' ist mit dem Begriff ‚Historismus' in einen weiteren Rahmen transponiert, wie auch Larcher schreibt. Doch ist die Ausweitung sachlich legitim. Sie erlaubt es, den Beitrag Blondels im Zusammenhang heutiger hermeneutischer Fragestellungen zu lesen.

Systematisch liegt der Schwerpunkt der Arbeit von Larcher im dritten Teil, der – wiederum unter Verarbeitung umfangreichen historischen Materials – Blondels Beitrag zu einer Hermeneutik der Tradition ausarbeitet. Nicht nur in der Terminologie rezipiert Larcher dabei vor allem die Gadamersche bzw. Nach-Gadamersche hermeneutische Diskussion in Deutschland, deren Schlüsselbegriffe – etwa ‚Wirkungsgeschichte' – sich verblüffend gut mit Blondelschem Denken füllen lassen. Ein Zitat zum Stichwort ‚Tradition als Wirkungsgeschichte Christi' mag die Sinnrichtung der Arbeit charakterisieren: „So ungewöhnlich und radikal Blondels gegen den Historismus gerichteter Versuch, sich eines geschichtlichen Christus als Mitte des Glaubens zu vergewissern, anmuten mag, so wenig ist er doch müßige Spekulation. Persönliche Christusfrömmigkeit, ja Christusmystik und die theologische Frage nach Wahrheit und Identität in Geschichte bedingen sich gegenseitig. Wenn Blondel also von Hügel gegenüber beteuert: ‚Je crois à l'identité et à l'unité foncière de tous les Christ de la Tradition, à celui de Marc, à celui de Jean, à celui d'Athanase et d'Augustin et de Thomas et de Thérèse et de Marguerite-Marie' ist es ihm nicht darum zu tun, irgendein äußeres Detail zu einem ‚historischen Jesus' hinzuzuerfinden, oder eines solchen gleichsam in einer kollektiven überlieferungsgeschichtlichen ‚reductio in mysterium' seines göttlichen Persongeheimnisses als einer realen, die Zeit der Geschichte tragenden und die Tradition der Kirche normierenden ‚sympathie stigmatisante' innezuwerden. Wenn dazu ein prüfendes Einarbeiten des subjektiven Erfahrungskriteriums in den geschichtlich verbürgten und gemeinschaftlich getragenen Verständigungszirkel der Tradition zugleich ein Weitergehen in diesem Überlieferungsgeschehen einschließt, dann bemißt sich auch ein ‚Gelingen' nicht an willkürlicher Introspektion, sondern an seiner diesen Geschichtsprozeß auf Zukunft hin aufschließenden Kraft bei gleichzeitiger Vertiefung des Gedächtnisses Jesu Christi vermittels aller Zeugnisse der Überlieferung. Tradition als Träger einer ‚théologie expérimentale' entbirgt erst im je neuen prospektiven Ausgriff die Sinnfülle und Integrationskraft ihres Ursprungsimpulses. Eine ‚Bewahrheitung' des unerhörten, geschichtswirksamen Anspruchs der Gottunmittelbarkeit Jesu in ihrer fortwirkenden Präsenz in Geschichte als Anerkennungsbewegung Gottes selbst ist uns also nur zugänglich im liebenden Weitergeben seiner bewußten Hingabe. In solchem Zeugnis ist immer zugleich ein Rückstoß auf seinen es ermächtigenden Ursprung eingeschlossen. Wir erkennen also Christus primär im Fleisch seiner Zeugen ..." (253).

Auch wenn man – gerade in einer Zeit, welche die Methodik der historischen Kritik von vielen Seiten wiederum für suspekt erachtet – die Leistungen der sog. modernistischen Exegese für bedeutender hält, als es vielleicht hier vorausgesetzt wird, bleiben deren Grenzen sichtbar und bleibt es eine Aufgabe, eine umfassende Hermeneutik der christlichen Tradition zu entwickeln. Dazu leistet Larchers Arbeit einen materialreichen und systematisch durchreflektierten Beitrag. Als ‚Blondelianer' stimmt man gern seiner These zu, „daß die These von der Tradition – als einer in der getreuen ‚pratique littérale' zu ergreifenden und zu kontinuierenden Wirkungsgeschichte Christi – und nicht irgendeines frühchristlichen Glaubensbewußtseins oder Gemeindebedürfnisses – einen der fundamentaltheologisch wichtigsten Beiträge Blondels im Modernismusstreit bedeutet" (259).

Die Ende 1988 erschienene Bonner Dissertation von Christoph Theobald: *Maurice Blondel und das Problem der Modernität: Beitrag zu einer epistemologischen Standortbe-*

stimmung zeitgenössischer Fundamentaltheologie[51] hat vom Umfang und von der Sache her das Gewicht einer großen französischen „Thèse". Der Autor gehört dem Jesuitenorden in Frankreich an und steht so auf der Schwelle zwischen französischer und deutscher Blondelauslegung. Eine Einordnung in die deutsche Forschung soll einer eigenen Rezension vorbehalten bleiben. Nach Durchsicht des Bandes kann man jedenfalls sagen, daß Theobald ein komplexes Ziel verfolgt. Es geht ihm um eine Ortsbestimmung der Fundamentaltheologie heute. Dazu scheint ihm als historischer Bezugspunkt das Modell „Blondel" besonders geeignet, da es die Problematik der „Modernität" theologischen Denkens exemplarisch, wenn auch in historischer Distanz, zu interpretieren erlaubt. „Modernismus" wiederum ist ein Problemzusammenhang im Rahmen innerhalb von „Modernität", die Modernismuskrise das Auseinanderbrechen eines gemeinsamen innertheologischen Verständnishorizontes. Theobald interpretiert den ganzen Komplex mit Hilfe einer historischen Epistemologie, wie sie in Frankreich seit Bachelard entwickelt worden ist, und unter Verwendung kommunikationstheoretischer Denkmuster, wie sie sich bei Habermas finden. Dies ergibt abermals eine neue Variante der Blondel-Hermeneutik.

Die drei Teile der Arbeit behandeln: „1. Die philosophische Rede Blondels unter dem Anspruch der Kommunikation. Erste Eröffnung einer historischen Distanz zwischen Blondels eigenem Verständnis und unserer heutigen Interpretation seines Frühwerks", „2. Die philosophische ‚Epistemologie' Blondels auf dem Prüfstand der Natur- und Humanwissenschaften. Von einem vitalistischen Evolutions- und Geschichtsbegriff zu einem linguistisch orientierten Verständnis von Transformation" und „3. Zeitgenössische Fundamentaltheologie im Horizont epistemologischer Transformationen. Von der Modernismuskrise zur gegenwärtigen Grundlagenkrise in der Theologie".

Der vielschichtigen Absicht des Buches entspricht eine Vielschichtigkeit in der konkreten Analyse und Argumentation, die ständig von einem Gegenwartshorizont her Sachkritik einbringt und – das ist in der Blondel-Literatur in dieser Weise wohl singulär und originell – zu einer *theologischen* Kritik des Blondelschen Konzepts führt – unter Beiziehung französischer Theologie, aber auch etwa E. Jüngels, in Auseinandersetzung mit J. B. Metz und J. Moltmann usw. Aus dieser Sachdiskussion die Blondelschen Fäden wiederum herauszuziehen und u. U. auch andere Aspekte des Werks einzubringen, ist konkret nicht immer leicht.

Beeindruckend ist, welche gewaltige Literaturmengen Theobald verarbeitet, und das nicht nur aus der Blondel-Forschung, sondern in umfassender Weise aus Theologie und Philosophie. Für die deutsche Blondelforschung ist höchstens bedauerlich, daß das Buch von Larcher nur zweimal peripher in Anmerkungen vorkommt, aber nicht eigentlich verarbeitet ist, obwohl dies sachlich wohl von Interesse wäre, doch lag es vermutlich dem Redaktionstermin zu nahe. Nach der Arbeit von Theobald wird man jedenfalls nicht nur das Modernismusproblem erneut zu diskutieren haben.

In der deutschen *evangelischen* Theologie ist die Blondelsche Fragestellung nicht rezipiert worden. Das mag für seine Zeit am *catholica non leguntur*, an der romanischen Herkunft, an einer grundsätzlichen Abneigung gegen Fundamentaltheologie liegen, ist aber insofern doch verwunderlich, als Blondel katholischerseits, wenn auch in ganz anderer Weise, das leisten wollte, was die große ‚protestantische Philosophie' des Idealismus ihrerseits getan hat: den Gehalt des Christentums denken. Im außerdeutschen Sprachraum gab es mehr Aufmerksamkeit[52]. Immerhin hat Christofer Frey in seinem Aufsatz „‚Natur' und ‚Übernatur' im französischen Sozialkatholizismus, exemplarisch dargestellt an Gedanken Blondels und Chenus"[53] und in seiner Dissertation *Mysterium der Kirche – Öffnung zur Welt*[54] auf Blondel aufmerksam gemacht. Die Perspektive in seinem Aufsatz ist eine sozialethische. Er sieht ein traditionelles Natur-Übernatur-Schema als Hilfsmodell einer konservativen Gesellschaftspolitik und kann Blondels

[51] *C. Theobald* (Frankfurt a. M.: Knecht 1988 [FTS 35]).

[52] Vgl. z. B. *M. F. J. Marlet,* Grundlinien der kalvinistischen ‚Philosophie der Gesetzidee' als christlicher Transzendentalphilosophie, München 1954 (MThS 8).

[53] *C. Frey,* in: ZEE 13 (1969) 274–290.

[54] *Ders.* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1969 [KiKonf 14]).

„Überwindung der Zwei-Etagen-Metaphysik", seine scharfe Kritik eines Autoritarismus und seine Unterstützung des Sozialkatholizismus in seinen mit ‚Testis' gezeichneten Artikeln über *La Semaine sociale de Bordeaux et le Monophorisme*, 1909/10, gerade in diesem Kontext positiv würdigen. Seine Monographie bietet ein umfassendes Panorama neuerer französischer katholischer Ekklesiologie, in deren Rahmen Blondel verständnisvoll eingeordnet ist.

Wenigstens am Rande sei noch darauf aufmerksam gemacht, daß der Vergleich Blondels mit parallelen Erscheinungen christlichen Denkens[55], mit Gegenpositionen[56] oder mit anderen zeitgenössischen Versuchen[57] ein neues reizvolles Thema ergäbe.

5. Zur Situation

Blondel ist nicht nur dort gegenwärtig, wo er zitiert wird. Neben der Tradition der *nouvelle théologie* ist seine hintergründige Wirkungsgeschichte über die Linie der Löwener Jesuitenphilosophie (P. Scheuer, J. Maréchal) nicht zu unterschätzen, die auch aus Karl Rahner einen „anonymen Blondelianer" gemacht hat[58].

Fragt man, wo Blondel in der heutigen Fundamentaltheologie – außer in Dissertationen – wirklich in systematischen Grundfragen präsent ist, so wird man vor allem Hansjürgen Verweyens Versuch einer transzendentalphilosophischen Grundlagenreflexion in der Fundamentaltheologie nennen müssen. In seiner umfangreichen und kritischen Einführung zu Blondels *Lettre* hat er zu dem Blondelschen fundamentaltheologischen Grunddokument Stellung genommen und gleichzeitig auch kritische Abgrenzungen gegenüber dem sachlich weitgehend parallelen Versuch Rahners vorgenommen[59]. Aber auch Max Secklers Beitrag im Offenbarungstraktat des von ihm mitherausgegebenen *Handbuchs der Fundamentaltheologie*[60] befindet sich in der Spur des Blondelschen Gedankens, und die *Fundamentaltheologie* von Heinrich Fries[61] referiert in Bouillards Deutung den Blondelschen Ansatz. Daß anderswo manchmal – neben bloßer Darstellung und schmückendem Zitat – eine problematische Auslegungsgeschichte auch heute noch zweifelhafte Zuordnungen produziert, wurde schon gesagt.

Zum Stand der Blondel-Studien in Deutschland gehört auch, daß es endlich Anfänge eines Diskussions-Forums in zwei Akademietagungen gegeben hat. Die Rabanus-Maurus-Akademie in Wiesbaden-Naurod hat im Januar 1986 unter dem Titel „Heiligkeit der Vernunft" hierbei einen Anfang gesetzt[62], und die Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg hat im Oktober 1987 unter dem Titel „Maurice Blondel – Philosoph der ‚action'" die Anregung fortgeführt[63]. Hoffentlich ist damit eine Tradition begonnen!

---

[55] Vgl. etwa *K.-H. Menke*, Deontologische Glaubensbegründung: A. Rosmini (1797 bis 1855) und M. Blondel (1861–1942), in: ZKTh 109 (1897) 153–172 sowie *Menke*, Vernunft und Offenbarung nach A. Rosmini (Innsbruck: Tyrolia 1980 [Innsbr. theol. Studien 5]).

[56] Vgl. *J. Reiter*, Intuition und Transzendenz: Die ontologische Struktur der Gotteslehre bei J. Maritain, München: Pustet 1967 (Epimeleia 9).

[57] Vgl. etwa *A. Gläser*, Konvergenz: Die Struktur der Weltsumme P. Teilhard de Chardins, Kevelaer: Butzon & Bercker 1970 (ESt NF 4).

[58] Direktere Kenntnis von Blondels (Spät–!)Philosophie hatte Karl Rahner nach eigenen Aussagen nur durch die zu seiner Zeit als Redaktionssekretär der „Zeitschrift für katholische Theologie" veröffentlichte Arbeit von *W. Warnach*, Sein und Freiheit: Blondels Entwurf einer normativen Ontologie, in: ZKTh 63 (1939) 273–310, 393–427.

[59] Vgl. auch seinen Aufsatz in diesem Heft.

[60] *M. Seckler* (Bd. 2, Freiburg i. Br.: Herder 1985).

[61] *H. Fries* (Graz: Styria 1985 u. ö.)

[62] Vgl. die veröffentlichten Referate von *H. Verweyen*, Die ‚Logik der Tat': Ein Durchblick durch M. Blondels ‚L'Action', in: ZKTh 108 (1986) 311–320; *A. van Hooff*, Der Panchristismus: Innerer Bezugspunkt von Blondels L'Action, in: ZKTh 109 (1987) 416–430; *J. Splett*, Dialektik des Tuns – Dialogik – Person-Sein in trinitarischer Analogie: L'Action (Blondel) als con-dilectio (Richard v. St. Victor)?, in: ThPh 61 (1986) 161–175.

[63] Die Erstfassungen der in diesem Heft veröffentlichten Aufsätze entstammen dieser Tagung.

Buchbesprechungen

1. Biblische Theologie

Texte aus der Umwelt des Alten Testamentes. In Gemeinschaft mit *Rykle Borger u. a.* hrsg. von *Otto Kaiser.* Bd. I: Rechts- und Wirtschaftsurkunden; Historisch-chronologische Texte. Lfrg. 5: *Manfred Dietrich, Hans Martin Kümmel, Oswald Loretz* und *Heinrich Otten:* Historisch-chronologische Texte II. Gütersloh: Mohn 1985. S. 451–520.

Dies ist die vorletzte Lieferung des 1. Bandes. Zum Gesamtwerk und früheren Lieferungen vgl. in dieser Zeitschrift 58 (1983) 238; 60 (1985) 573f. *H. M. Kümmel* hat Texte aus dem Hethiterreich bearbeitet (455–495). Hier liegen aus dem alten Orient bekanntlich die deutlichsten Vorläufer eigentlicher Geschichtsschreibung vor. Die Annalen Hattusilis I. sind erstmalig sowohl in der akkadischen als auch in der hethitischen Fassung auf deutsch gemeinsam übersetzt. Für die „Apologie" Hattusilis III. hat K. die neue Übersetzung von *H. Otten* übernehmen können. Die Textreihe wird abgeschlossen durch zwei erst 1961 gefundene Berichte von der Unterwerfung Zyperns durch Suppiluliuma II. Es folgen von *M. Dietrich* und *O. Loretz* besorgte Texte aus dem syrischen Raum der 2. Hälfte des 2. Jt (496–520). Dabei wurden, von einigen Amarna-Briefen abgesehen, Texte bevorzugt, die erst nach dem 2. Weltkrieg aufgetaucht sind. So sofort am Anfang die rückwärtslaufende ugaritische Königsliste RS 24.257, dann eine Reihe von Texten, die die Geschichte von Alalah erhellen (darunter natürlich die nach dem neuesten Stand der Erörterung übersetzte Idrimi-Stele). Aus den Briefen aus Ugarit ist besonders ein Brief eines Königs an seine Mutter interessant, in dem es um eine Ehescheidung des Königs zu gehen scheint (RS 34.124), sowie die „Alischaya-Briefe" aus dem Archiv des königlichen Schreibers Rap'anu, die schon den beginnenden Seevölker-Vorstoß dokumentieren. Sehr informativ ist der bei den Ausgrabungen von Kamid el-Loz kürzlich gefundene Brief aus der Staatskanzlei des Pharao Amenophis III. an den König Zalaya von Damaskus (69:277), der nie seinen Adressaten erreichte und uns Einblick in eine Umsiedlungsaktion gibt, bei der eine Gruppe von Habiru aus dem nordsyrischen Bereich nach Nubien verpflanzt werden sollte. Hier schließen sich sachgemäß die ganzen 5 Beispiele aus der Amarna-Korrespondenz an – wahrlich wenig, wenn man die Bedeutung dieser Texte für unsere Kenntnisse des geographischen und gesellschaftlichen Raums, in dem kurz darauf die Größe Israel entstehen sollte, beachtet. Man kann hier nur unsere französischen Nachbarn beneiden, die in der großangelegten Serie „Littératures anciennes du Proche-Orient" kürzlich aus erster Kennerhand (W. L. Moran von Harvard) eine vollständige und in ihrer Kommentierung die gesamte Forschung auf den Punkt bringende Übersetzung dieses Textkorpus erhalten haben (Les lettres d'el-Amarna. Correspondance diplomatique du pharaon. Paris: du cerf 1987). Wenn man bedenkt, daß die klassische Ausgabe der Briefe durch J. A. Knudtzon 1919 noch auf deutsch erschienen war, wird deutlich, wie sich nicht nur das Zentrum der Wissenschaft, sondern auch das des wissenschaftlichen Interesses von Verlegern und Publikum inzwischen geographisch verschoben hat. Oder sollten hier auch die Spätdatierungstendenzen der neueren deutschen alttestamentlichen Wissenschaft mitspielen, in deren Sicht sich für so frühe Zeiten sowieso kein Zusammenhang mit biblischen Texten herstellen läßt? *O. Loretz,* der im hier besprochenen Werk für die Auswahl der Amarna-Briefe zumindest mitverantwortlich zeichnet, hält ja zum Beispiel alle biblischen „Hebräer"-Texte für nachexilisch (vgl. sein Buch Ḫabirū-Hebräer. Eine sozio-linguistische Studie über die Herkunft des Gentiliziums 'ibrî vom Appellativum ḫabirū. BZAW 160; Berlin: de Gruyter 1984). *O. Kaiser* weist im „Vorwort" zur Entschuldigung für die so enge Auswahl allerdings nur auf „den begrenzten zur Verfügung stehenden Raum" hin (454). N. Lohfink S. J.

Soggin, J. Alberto, *A History of Israel.* From the Beginnings to the Bar Kochba Revolt, AD 135 (Translated by *John Bowden* from the Italian). London: SCM Press 1984. xviii/436 S.

S., der gleichzeitig an der römischen Waldenser-Fakultät, an der staatlichen Universität Rom und am Päpstlichen Bibelinstitut lehrt, hat ein einjähriges Forschungsstipendium am „Institute of Advanced Studies" der Hebräischen Universität in Jerusalem ausgenutzt, um das, was bei ihm schon in vielfachen Vorlesungen über die Geschichte Israels im Laufe der Jahre herangereift war, in einem dichten, aber zugleich gut lesbar und persönlich geschriebenen Handbuch zusammenzufassen. In der hier besprochenen Ausgabe hat es schon die italienische Sprachgrenze in den englischen Sprachraum hinein überschritten. Das Buch ist mehr als einfach ein Schulbuch. Es ist eine höchst belesene Aufarbeitung der neuesten Forschung und in der Gesamtanlage ein durchaus eigener Entwurf. Auf weite Strecken erhält es noch dadurch einen besonderen literarischen Reiz, daß sein Autor es als eine Art Bekenntnis zu einer persönlichen wissenschaftlichen Bekehrung stilisiert hat. – Doch zunächst einmal ist das Werk auch ein handliches Schulbuch. Es ist übersichtlich angelegt. Bis in die einzelnen Absätze hinein ist es mit Dezimalklassifikation gegliedert. Die Typographie kommt dem leider nicht entgegen. An den richtigen Stellen werden ausgewählte bibliographische Angaben eingeblendet, wieder leider im Druck in unübersichtlicher Gestalt. Nur hin und wieder scheint ein Titel auch eine kleine Aufmerksamkeit für einen Kollegen oder ein Kompliment zu sein. Wenn es darauf ankommt, werden angeführte Titel auch charakterisiert und bewertet (16f; 32–36). Beim Lesen hört man fast noch das wohlausgewogene Italienisch dieses akademischen Lehrers in einem seiner römischen Hörsäle klingen, wenn er etwa am Anfang des Buches die literarische Quellenlage für die Geschichte Israels mit der Quellenlage für die republikanische Epoche der Geschichte Roms vergleicht (20ff). Er präsentiert auch nicht nur einfach seine Meinung, sondern informiert fast immer über die verschiedenen Ansichten, die es zu einer Sache gibt, und entwickelt daraus erst seine eigene Stellungnahme, die oft sogar ein wenig in der Schwebe bleibt. Also wirklich ein brauchbares Lehrbuch. – Die Lust am neuesten Forschungsdetail und der Versuch, sich zwischen den heute oft hart gegeneinander stehenden Schulen einen eigenen Weg zu bahnen, ohne doch irgendeine Seite einfach zu ignorieren, heben das Werk dann aber doch über das normale Schulbuch hinaus. S. kommt ursprünglich von Alt und Noth her, aber er ist auch im angelsächsischen Raum zu Hause, hat viel mit israelischen Gelehrten diskutiert und scheint schließlich ständig mit der oft etwas abenteuernden und bilderstürmenden italienischen Universitätshistoriographie vom Typ eines Giovanni Garbini konfrontiert zu sein. Im Gegensatz zu seinen früheren Veröffentlichungen zeigt er sich stark von der in letzter Zeit gewachsenen Tendenz zu literarischen Spätdatierungen beeindruckt, wenn er sich auch weigert, die Dinge im Zusammenhang dieses Buches durchzudiskutieren (90).

Man kann in dem Buch erstaunlich viel Neues erfahren, mehr als in vergleichbaren Lehrbüchern. So wertet S. etwa die sonst kaum bekannte Dissertation von J. L. Peterson aus Chicago, die mithilfe von Oberflächenforschung das Alter der in den biblischen Quellen genannten Levitenstädte bestimmt und dabei tief in die Königszeit hineingerät, gründlich aus (152). Oder er zieht weitreichende Konsequenzen aus den von N. Avigad 1976 veröffentlichten Inschriften für die Regierungsverhältnisse im persisch-griechischen Juda, obwohl er mir zu weit zu gehen scheint, wenn er vermutet, erst von der Makkabäerzeit an könne man von einer theokratischen oder hierokratischen Gesellschaftsgestalt sprechen (270f). Natürlich stößt selbst diese Belesenheit an Grenzen. So scheint S. die Bedeutung der bei manchen Forschern heute an die Stelle der Amphiktyoniehypothese tretenden Analogie zu den vor allem von der britischen „Social Anthropology" erforschten „segmentären Gesellschaften" nicht wirklich wahrzunehmen. Er kennt alles nur aus einem Buch von F. Crüsemann, während Namen wie C. Sigrist oder gar Meyer Fortes oder E. E. Evans-Pritchard fehlen. Er nimmt den Sachverhalt so vage zur Kenntnis, daß er singularisch von „the so-called ‚segmentary' society of black Africa" spricht (57). Doch im allgemeinen kann man sicher sein, aus dieser „Geschichte Israels" über den neuesten Stand der Forschung gut informiert zu

werden. Das heißt inzwischen natürlich: über den Stand von etwa 1983. – Sein eigener Weg zeigt sich vor allem in einer neuen Disposition des Stoffes. M. Noth hatte seine „Geschichte Israels" mit dem schon im Land Kanaan als Stämmebund existierenden Israel begonnen und das, was die biblische Darstellung in ihrem Geschichtsablaufschema davorstellt – Befreiung aus Ägypten, Erzväter, Bund vom Sinai –, erst anschließend unter dem Titel „Die Traditionen des sakralen Zwölfstämmebundes" auf eventuell darin enthaltene geschichtliche Kerne untersucht. In dieser Darstellungstechnik war ihm keine später erschienene „Geschichte Israels" gefolgt, obwohl man manches zu deren Gunsten anführen kann und sich bei den Darstellungen, die sich für diese Frühepoche wieder stärker an die biblische Erzählabfolge halten, trotz aller entgegengesetzten Intentionen nie ganz der fundamentalistische Beigeruch herauslüften läßt. S. läßt sich nun von Noth inspirieren, geht aber noch ein Stück weiter. Er fängt – nach einführenden Überlegungen – seine Darstellung erst mit David und Salomo an (41–85). Erst da sei wirklich dokumentierte Geschichte, mit greifbaren Personen und Ereigniszusammenhängen, zu fassen. Ja, selbst da anzufangen sei schon kühn. Er holt bei gegebenem Anlaß dann mitten in der Davidsgeschichte die Geschichte Sauls nach (47–52). Erst anschließend an David und Salomo behandelt er schließlich in einem zweiten Hauptteil des Buches die „ Traditions about the Proto-history of the People" (89–185). Hier geht er einfach die Bibel entlang: „Patriarchs" (89–108), „Eygpt and Exodus" (109–137), „Conquest" (138–171) und „Judges" (172–185). Vergleicht man mit Noth, dann sind die „Eroberung" und die „Richter" hinzugekommen, der „Bund" fällt weg. Im Zusammenhang mit dem Berg Sinai werden fast nur noch Lokalisierungsprobleme erörtert. Letzteres hängt wohl mit der heute üblichen Spätdatierung der ganzen Bundesthematik zusammen.

Obwohl S. nichts anderes als Noth zu tun scheint, wenn auch in breiterem Umfang, dürfte es nicht das gleiche sein. Noth hat die vorstaatliche Zeit, die – ob wir nun viel oder wenig, Sicheres oder nur höchst Unsicheres von ihr wissen – eine erste Periode in der Geschichte der Größe „Israel" darstellt, zunächst einmal thematisch behandelt. Die Technik des Rückblicks hat er nur für diejenigen Traditionskomplexe gewählt, deren historische Substanz wahrscheinlich oder möglicherweise sogar in den von ihm zuvor schon systematisch behandelten Zeitraum gehört und die, historisch gesehen, als Subjekt nicht „Israel", sondern Einzelgruppen haben. S. tut etwas anderes. Er unterläßt den Versuch, die erste Epoche der Geschichte Israels thematisch darzustellen. Zwar geht er dann in seinem Rückblick wie Noth die biblischen Bücher entlang und befragt sie auf ihren historischen Nachrichtengehalt. Aber das ist die Stufe der Quellenanalyse, nicht die der Rekonstruktion, die man von einem Historiker anschließend erwartet. Die Quellenbefragung selbst wirkt, von der Natur der Sache her, natürlich ziemlich destruktiv. Trotzdem bleibt neben dem als unhistorisch Ausgeschiedenen noch außerordentlich viel nicht mehr sicher Beurteilbares und schließlich auch eine Menge an historischer Substanz. Die ganze Analyse beansprucht auch fast 100 Seiten. Warum läßt sich daraus nicht eine Art positiver Synthese entwickeln? Natürlich könnte sie keine durchlaufenden Listen von Inhabern höchster Ämter oder genau datierbaren Ereignisabläufen liefern. Aber ist in dieser Hinsicht die Lage in der nachexilischen Zeit so viel besser? Und ließe sich nicht mit Kategorien der Siedlungsgeschichte, Wirtschaftsgeschichte, Geschichte von Gesellschaftsstrukturen, auch Religionsgeschichte, dennoch ein Gesamtbild skizzieren, in dem die nun doch vorhandenen Einzeltatsachen einen verständlichen Ort fänden? Natürlich wäre das nicht „Geschichte" in jener Gestalt, die wohl erst auftreten kann, wenn ein Staat da ist. Aber sollte man deshalb gar nicht von „Geschichte" sprechen können? Letztlich zeigt sich hier eine Überschätzung der Gesellschaftsform „Staat". Eine nichtstaatliche Periode von der Art der vorstaatlichen Zeit Israels wird dadurch, daß man ihr eine synthetische Darstellung verweigert, von vornherein disqualifiziert, ja annihiliert. Daß man die Analyse der für sie in Frage kommenden Quellen nicht an der rechten Stelle auf der Zeitlinie durchführt, verstärkt diesen Eindruck noch.

Was S. tut, wäre für einen Romanschriftsteller oder einen populären Vulgarisator völlig legitim, selbst wenn die erste Phase eines Erzählungsablaufs voll bekannt ist und von Leben und Detail strotzt. Es handelte sich dann um einen narrativen Trick. Man

setzt mit der eigenen Darstellung an einem Höhepunkt der zu erzählenden Handlungsabfolge ein, im Kriminalroman zum Beispiel bei der Auffindung der Leiche, und erst dann, wenn der Leser gewonnen und in Spannung versetzt ist, liefert man im Rückblick auch die vorausgegangenen Ereignisse nach. Die Bibel selbst bedient sich solcher Mittel: ich denke an das Buch Deuteronomium, wo der als Erzähler auftretende Mose am Tag vor seinem Tod dem Volk Israel zunächst die Ereignisse vom Aufbruch vom Horeb an in Erinnerung ruft (Dtn 1–3) und erst anschließend noch einmal weiter zurückgreift und die Geschehnisse am Horeb schildert, von denen aus er dann direkt zur Verkündigung des deuteronomischen Gesetzes überleiten kann (Dtn 5 und 9–10). Doch die Frage ist, ob eine derartige literarische Technik, und zwar bezüglich der vollen ersten Epoche der Existenz eines Volkes, bei einer nüchternen historischen Gesamtdarstellung angebracht ist. Läuft sie dann nicht doch auf eine narrative Abwertung hinaus? Und das vor allem, wenn sie sich darauf beschränkt, die Quellen zu analysieren, also gewissermaßen nur metanarrativ aufzutreten? – Durch die Ausrichtung am Ablauf der biblischen Darstellung scheint mir diese Technik im übrigen, obwohl S. das sicher nicht beabsichtigt hat, in einem eigentümlichen Sinn sogar fast so etwas wie eine Konzession an den altbekannten konservativen Stil der Darstellung der Geschichte zu sein (Stichwort „external evidence"). Für sie ist es nämlich typisch, daß man es nicht fertig bringt, sich von der biblischen Textabfolge zu lösen. Eine direkte Behandlung der vorstaatlichen Zeit Israels an ihrer chronologisch richtigen Stelle hätte dazu gezwungen, sie systematisch darzustellen und zu jeder Frage alle vorhandenen biblischen Quellenbereiche gleichzeitig heranzuziehen, sich also von der biblischen Erzählfolge zu lösen. Die von S. gewählte Technik erlaubt es dagegen, beim konservativen Entlangwandern am biblischen Text zu bleiben. Im Endeffekt wird dadurch, obwohl die Analyse natürlich im Gegensatz zum traditionellen Duktus einen destruktiven Gesamtzug gewinnt und die eigene Auffassung von den geschichtlichen Fakten und Abläufen, soweit vorhanden, völlig anders ist als die biblische Schilderung, vom narrativen Grundeindruck her der biblische Ablaufentwurf dennoch als der geheime Leitfaden bewahrt. Jedes Bewußtsein braucht Leitfäden. Da auf einen Alternativentwurf verzichtet wird, bleibt der Leser für seinen Privatgebrauch im Unterbewußtsein dann wohl doch einfach bei der biblischen Periodisierung des Stoffes in Patriarchenzeit, Exodus, Wüstenwanderung, Landeroberung, Richterzeit. Er wird gerade nicht darin eingeübt, Historie und narrative Theologie zu unterscheiden. Das halte ich auch pädagogisch nicht für geschickt. – Vermutlich ist dadurch, daß die vorstaatliche Zeit Israels nicht als ganze an ihrem Ort thematisch ins Auge gefaßt wurde, auch beim Autor selbst der Blick auf sie verändert worden. Wenn es zum Beispiel gilt, daß nichtisraelitische Gruppen erst von David an unter israelitische Herrschaft kamen, dann scheinen mir religiöse Folgen dieses Vorgangs historisch von hoher Wahrscheinlichkeit. Mir ist nicht einsichtig, warum zu ihnen nicht gerade auch ein neuer Synkretismus gehört haben könnte. Dann wäre aber für die spätere deuteronomistische Sicht, nach der das Königtum auch einen religiösen Abfall vom ursprünglichen Israel brachte, durchaus eine historische Basis da. Ist es wirklich angebracht, diese Sicht so, wie es S. 67 geschieht, einfach in die Nähe des Mythos vom goldenen Zeitalter zu rücken und auf diese Weise zu diskreditieren?

Der besondere Reiz dieser „Geschichte Israels" scheint mir darin zu bestehen, daß sie es nicht zu verbergen sucht, daß sie in sich selbst entstehungsgeschichtlich stratifiziert ist. Es kommt mehrfach vor, daß man nach längeren Ausführungen über eine Sache plötzlich einen Satz liest wie diesen: „This is what our sources and the reconstruction of events on the basis of them seemed to tell us until about ten years ago. However, contrary to what I have argued in earlier works, the problem which emerges is much more complex" (so S. 67). Der Verfasser hat also nicht nur selbst in seinen Auffassungen mancherlei Bekehrungen durchgemacht (ein Bekenntnis dazu findet sich auf S. 32). Er läßt, indem er offenbar nichts von Grund auf neu verfaßt, sondern seine älteren Manuskripte nur „fortschreibt", darüber hinaus den Leser die eigene Bekehrung auch gewissermaßen nachvollziehen. Man hat als Leser, wenn man nur auch selbst zu Wandlungen bereit ist, eine Identifikationsmöglichkeit. Vielleicht, ja hoffentlich wird das Buch weitere Auflagen erleben. Und vielleicht nimmt uns der Verfasser dann wieder ein Stück Weges mit. Wohin? Wer weiß es? – Das Buch enthält am

Ende noch zwei auf dem Umschlag und der Titelseite nicht erwähnte Beiträge anderer Autoren: *D. Conrad*, „An Introduction to the Archaeology of Syria and Palestine on the Basis of the Israelite Settlement" (357–367), und *H. Tadmor*, „The Chronology of the First Temple Period: A Presentation and Evaluation of the Sources" (368–383). Beide Anhänge sind knapp, übersichtlich und gut. N. Lohfink S.J.

Knauf, Ernst Axel, *Ismael.* Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v. Chr. (Abhandlungen des deutschen Palästinavereins). Wiesbaden: Harrassowitz 1985. X/133 S.

Diese Kieler Dissertation übersteigt an Materialverarbeitung, Kompetenz des Urteils und Präzision der Darstellung durchaus das Übliche. Sie kreist um die Geschichte der in der Bibel mit dem Namen Ismaels, des Sohnes Abrahams und seiner Magd Hagar, gemeinten Stämmegruppe, die in den neuassyrischen Zeugnissen unter dem Namen Šumu'il erscheint. Doch wird auch die Geschichte der Qedar in assyrischer, persischer und hellenistischer Zeit besprochen, um die Herkunft der Nabatäer und ihre Nichtidentität mit den Ismael zuzuordnenden Nebaioth klarzustellen. Sie setzt gleichermaßen souveräne Analyse alttestamentlicher Texte, assyrischer Königsinschriften, altnordarabischer Epigraphik und antiker Historiker und Geographen voraus. Man muß dem Verfasser für dieses Werk wirklich dankbar sein. – Er kommt zu dem Ergebnis, daß es gegen Ende des 2. Jt. v. Chr. keinen „Nomadenstamm" namens „Ismael" im Süden Palästinas gegeben hat. Die historischen Ismaeliter verehrten weder einen Gott „El Roi" noch hatten sie an einem Orte Beer Lahai Roi ein Zentralheiligtum. Es war vielmehr eine protobeduinische Konföderation, die vermutlich schon Ende des 8. Jh. bestand, in der ersten Hälfte des 7. Jh. erstmalig nachweisbar ist und sich spätestens im 6. Jh. im Zusammenhang mit der ersten arabischen Wanderung aufgelöst hat. Sie umfaßte geographisch ganz Nordarabien von der *Nefūd* bis zu den Rändern des fruchtbaren Halbmonds. Ihr politisches und kultisches Zentrum war in Duma. Das Ende dieses Stämmebundes hängt mit den Gewichtsverlagerungen zusammen, die sich ergaben, als die syrisch-palästinensischen Staaten von Assur zerstört waren und Araber in größerer Zahl ins Ostjordanland und nach Südpalästina einströmen konnten.

Die biblischen Texte, vor allem in der Genesis, werden sehr gründlich ausgelegt und auf ihren historischen Gehalt hin untersucht. Dabei ordnet sich K. den neueren Tendenzen der Pentateuchanalyse zu, die der klassischen Quellentheorie skeptisch gegenüberstehen und auch eher zu späten Datierungen neigen. Hier habe ich seine Ausführungen zum Teil mit Skepsis zur Kenntnis genommen. So hängt seine redaktionsgeschichtliche Theorie für Gen 21 vor allem am Wort *grš* in 21,10 (18). Aber ist es so klar, daß dieser Terminus für eine Sklavin, die ihrem Herren einen Sohn geboren hatte, nicht verwendet werden durfte? Dieser Status Hagars wird aber in 21,9 klargestellt. Daher muß keineswegs ein P-Text aus Gen 16 vorausgesetzt werden. Auch die These, daß Gen 16 schon einer „Ergänzungsschicht zur Grundschicht des Pentateuch" (36) angehöre, scheint mir durch die Analyse nicht wirklich gesichert zu sein. Der Versuch, den Zeitansatz der Pentateuchschichten dadurch zu bestimmen, daß beobachtet wird, wann die Propheten ihre Texte aufzuschreiben begannen (35 f), scheint mir ein keineswegs zwingender Analogieschluß zu sein, da Schreiben längst im Schwange war und der erst allmähliche Übergang der Propheten zur Schriftlichkeit in dieser Institution mit ihren eigenen Handlungsstrategien und deren erst zu einem bestimmten Zeitpunkt auftretender Krise begründet ist. Außerordentlich gut und auch unsere Auslegung der Texte wirklich bereichernd scheinen mir dagegen die Ausführungen zu den priesterschriftlichen Texten über Ismael zu sein (56–81). – Das Buch ist durch gute Register doppelt brauchbar gemacht: Stellenregister für akkadische Texte, Altes Testament, Qumran, kanaanäische und aramäische Inschriften, syrische Literatur, altnord- und -südarabische Epigraphik, arabische Literatur, griechische und lateinische Literatur (117–122), Wortregister für altägyptische, kanaanäische und aramäische, altsüd- und -nordarabische Wörter (122 f), Namenregister für Götter, Herrscher, Länder und Völker, Berge, Städte und Täler, Stämme (124–128), Sachregister für Sprachen und Literaturen, Geschichte, Gesellschaft, Realien und Religion (128–130), schließlich Auto-

renregister für die zitierte Literatur (131–133). Ich habe die Register aufgelistet, um so noch einmal einen optischen Eindruck von der Qualität dieser Publikation zu geben.

N. Lohfink S. J.

Rüterswörden, Udo, *Die Beamten der israelitischen Königszeit.* Eine Studie zu śr und vergleichbaren Begriffen (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 117). Stuttgart: Kohlhammer 1985. VIII/169 S.

Diese Bochumer Dissertation (1981) ist eine gründliche Aufarbeitung aller Informationen, die wir über das Beamtentum in der staatlichen Zeit des alten Israel haben. Sie ist sauber erstellt. Jeder, der mit diesem Thema zu tun hat, wird sie als Referenzwerk zu Rate ziehen müssen. – Mit am schwierigsten bei dem Thema ist das Verhältnis zwischen den „Dienern" (*'bdjim*) des Königs und den „Beamten" (*śrjm*). Decken oder unterscheiden sich die bezeichneten Gruppen? R. führt zunächst eine Untersuchung der Bezeichnung *'bdjim* durch (Kap. 1: 4–19), dann eine solche der Bezeichnung *śrjm* (Kap. 2: 20–91). In diesem Zusammenhang werden auch mit *śr* verwandte Ausdrücke, innerhebräische Synonyme dazu und einzelne Titel verschiedener *śrjm* aus Beamtenlisten diskutiert. Das Wort *śar* nimmt im Hebräischen die Stelle ein, die in den historischen Nachbarsystemen Bezeichnungen mit dem Grundwort *rab* besetzt hatten. Kap. 3 (92–95) zieht eine Bilanz: R. kommt zu einer weitgehenden Unterscheidung der „Diener des Königs" von den „höheren Beamten". Nur ganz bestimmte Beamte gehören auch zur Gruppe der „Diener", und dann gibt es in höfisch-unterwürfiger Rede die weiter verbreitete Selbstbezeichnung als „Diener" des Angeredeten. Sonst aber ist sauber zu unterscheiden. Die „Diener des Königs" sind personal dem König zugeordnet und stehen in Beziehung zum Palast („Haus"), die höhere Beamtenschaft erscheint neben König, Priester und Prophet als eine tragende Institution des Volkes in einer gewissen Selbständigkeit. – Kap. 4 (96–114) untersucht den Randbereich: Bezeichnungen für Ämter, die nicht mit *śr* gebildet sind und deren Träger nicht zu den *śrjm* gehören. Hier wird z. B. vom *nāgîd* und vom *šōṭēr* gehandelt. Beide Funktionen hängen nicht am König und damit am eigentlich staatlichen System. Im 5. Kap., „Wirkung und Wertung des Beamtentums im Alten Testament" (115–146), sind vor allem zwei Themenkreise interessant. Einmal der Aufweis einer offenbar genauen Kenntnis der neuassyrischen und neubabylonischen Ämterbezeichnungen, und eigentümlicherweise ihrer Spiegelung ausgerechnet in der in Ägypten handelnden Josefsgeschichte. Zum andern die Auseinandersetzung mit A. Alt, der vor allem das mit Krongut belehnte und immer mächtiger werdende Beamtentum für jene Entwicklungen verantwortlich machte, die dann im 8. Jh. zur Sozialkritik der Propheten führten. Hier werden begründete Zweifel angemeldet. Die Krongut*theorie* scheint die tatsächliche Technik der Entlohnung der Beamtenschaft nicht zu erfassen. Eher muß unter Voraussetzung, daß das ganze Land als Königsbesitz betrachtet wurde, ein System der Besteuerung und des Tributs vorhanden gewesen sein.

R. scheut sich nicht, die vielen noch offenen Fragen deutlich anzumerken. Aber gerade als wohlgeordnete Untersuchung aller vorhandenen Texte wird diese Dissertation sicher lange Zeit bleibenden Wert behalten. Da die Bibelübersetzungen in der Wiedergabe der Titel zum Teil irreführend und inkonsequent sind, wird man bei der wissenschaftlichen Behandlung vieler Texte immer wieder auf dieses Buch zurückgreifen müssen. Gerade deshalb wären Register wichtig gewesen. Leider fehlen sie.

N. Lohfink S. J.

Niehr, Herbert, *Rechtsprechung in Israel.* Untersuchungen zur Geschichte der Gerichtsorganisation im Alten Testament (Stuttgarter Bibelstudien 130). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1987. 144 S.

„Die hier vorliegende Studie geht zurück auf meine Beschäftigung mit dem Recht Israels. Dabei fiel mir auf, daß bislang keine Monographie zur Gerichtsorganisation Israels existiert" (9). Das Buch hat (rechnet man die Vorfragen und die Zusammenfassung ab) zwei Teile. Im ersten (Grundzüge der Gerichtsorganisation in der Umwelt

Israels, 19–38) geht es zunächst um die Gerichtsorganisation in Mesopotamien. Durch die Ausgrabungen von Mari (heute Tell Hariri; am mittleren Euphrat), bei denen über 20 000 Tafeln gefunden wurden, wissen wir darüber Genaueres. Es lassen sich drei Bereiche der Jurisdiktion unterscheiden: „die Jurisdiktion der Ältesten und der Versammlung der Vollbürger als Vorgänger der königlichen Gerichtsbarkeit; die Jurisdiktion des Königs und seiner Beamten, die im Laufe der Zeit die gesamte Gerichtsbarkeit unter ihre Kontrolle brachten, und die von Priestern verwaltete Tempelgerichtsbarkeit, die in den schwierigen Fällen der Rechtsfindung auf den Plan trat" (125). Die Gerichtsorganisation in Syrien-Kanaan, über die wir durch ugaritische Texte informiert worden sind, hatte die gleiche Aufteilung von Jurisdiktionskompetenzen auf eine gentile Gerichtsbarkeit (Älteste und Bürgerversammlung) einerseits und eine königliche Gerichtsbarkeit (König, Statthalter, Richter) andererseits wie in Mesopotamien. Eine Tempelgerichtsbarkeit ließ sich allerdings nicht ausmachen. Der zweite Teil des Buches (Gerichtsorganisation in Israel, 39–124) hat drei Abschnitte. Im ersten (39–58) geht es um die Zeit der egalitären Stammesgesellschaft, also um das vorstaatliche Israel. N. vertritt hier (in der Nachfolge von F. Crüsemann u. a.) für die vorstaatliche Zeit Israels die Konzeption von der sog. segmentären Gesellschaft. Diese ist eine akephale (d. h. politisch nicht durch eine Zentralinstanz organisierte) Gesellschaft, deren politische Organisation durch gleichrangige und gleichartig unterteilte mehr- oder vielstufige Gruppen vermittelt ist. Diese Gesellschaftsform ist von der „Social Anthropology" (einer Schule innerhalb der angelsächsischen Ethnologie) zur Zeit der britischen Kolonialverwaltung in Afrika (etwa bei den westafrikanischen Tallensi, Konkamba und Tiv, den zentralafrikanischen Amba, Lugbara, Kiga, Gisu, Kugii und den Nuern und Dinka am oberen Nil) entdeckt worden und wurde dann auf das vorstaatliche Israel übertragen. In diesem Israel gab es drei Formen der Gerichtsbarkeit: die Jurisdiktionskompetenz des pater familias innerhalb seiner Familie, die Jurisdiktionskompetenz der Ältesten als familien- und sippenübergreifende Ortsgerichtsbarkeit und die von Priestern verwaltete Gerichtsbarkeit. Eine übergeordnete Gerichtsinstanz (also eine Zentralinstanz) gab es in dieser Zeit in Israel noch nicht. Der zweite Abschnitt (58–101) des zweiten Teiles des vorliegenden Buches handelt von der Gerichtsbarkeit in der Zeit der Monarchie. Einen jähen Wandel gab es zunächst nicht. „Der König führte als pater familias und Heerbannführer alte Traditionen der Rechtsprechung in seinem königlichen Hofstaat, zu dem die Beamten gehörten, sowie in seinem Heer weiter" (126). Allmählich geriet dann allerdings die *gesamte* Gerichtsbarkeit unter königlichen Einfluß. In der spätvorexilischen Zeit im Kontext der mit der Kultusreform des Joschija verbundenen Zentralisationsmaßnahmen wurden dann erstmalig in der Geschichte der israelitischen Gerichtsorganisation *hauptamtliche Richter* eingesetzt, die sich als Fachleute für die Rechtsprechung aus den Beamten und den Militärs rekrutierten. Ihre Aufgabe bestand darin, in der Rechtsprechung eine größere Objektivität zu sichern. Im dritten Abschnitt (101–117) geht es um die substaatliche Zeit nach dem Exil, also nach 538 v. Chr. In dieser Zeit liegt die Gerichtsbarkeit vor allem bei den Häuptern der Sippen und bei den Statthaltern. „Den größten Einfluß auf die Gerichtsbarkeit der nachexilischen Zeit übten die Priester aus. Zeitweilig konnte der Hohepriester die Gerichtsbarkeit ganz unter seinen Einfluß bringen; allerdings ließ sich in späterer Zeit eine Entmachtung des Hohenpriesters durch das Synedrion und die Gerichtshöfe feststellen" (127). – Dies ist ein sehr nützliches Buch; übrigens nicht nur für den Exegeten, sondern auch für den Kanonisten, der die Wurzeln des Kirchenrechts (hier des Prozeßrechts) nicht nur in der römischen und germanischen Kultur sucht, sondern auch im Alten und Neuen Testament. R. Sebott S. J.

Konkordanz zur syrischen Bibel. Hrsg. von *Werner Strothmann*. Der Pentateuch. Bearbeitet von *Werner Strothmann* unter Mitarbeit von *Kurt Johannes* und *Manfred Zumpe*. Teil 1: A–D; Teil 2: H–L; Teil 3: M–'A; Teil 4: P–T (Göttinger Orientforschungen; Reihe 1, Syriaca 26). Wiesbaden: Harrassowitz 1986. XII/2556 S.

Zur Anlage und grundsätzlichen Beurteilung vgl. diese Zeitschrift 60 (1985) 575 *(N. Lohfink)*. Nach den gleichen Prinzipien liegt nun, wiederum in vier gewichtigen

Bänden, die Konkordanz des Pentateuchs vor. Der Hauptunterschied besteht in der viel besseren Lesbarkeit – man erkennt hier die Fortschritte des Computer-Drucks. Voll Dank für das bisher Geleistete können wir offenbar mit Recht hoffen, daß recht bald die Konkordanz zur ganzen syrischen Bibel zur Verfügung stehen wird.

N. Lohfink, S.J.

Der tannaitische Midrasch Sifre Deuteronomium. Übersetzt und erklärt von *Hans Bietenhard,* mit einem Beitrag von *Henrik Ljungman* (Judaica et Christiana 8). Bern, Frankfurt am Main, Nancy, New York: Lang 1984. X/943 S.

B., der wenige Jahre vorher erst in zwei Bänden eine deutsche Übersetzung des Homilien-Midrasch Tanchuma-Jelamdenu zum ganzen Pentateuch veröffentlicht hat (in der gleichen Reihe, Bd. 5 und 6), fügt dem nun sehr schnell die ungefähr ebenso umfängliche Übersetzung des Midrasch Sifre Dtn hinzu. Sifre Dtn dürfte der älteste erhaltene jüdische Kommentar zum Buch Dtn sein, mit der Endredaktion im späten 3. Jh. (vgl. Strack/Stemberger, Einleitung in Talmud und Midrasch[7], 254). Das eigentliche Gesetzeskorpus Dtn 12–26 wird vollständig und in halakhischer Technik ausgelegt, vom Anfangs- und Endteil des Buches erhalten 1,1–30; 3,23–29; 6,4–9; 11,10–32; 31,14; 32–34 eine haggadische Auslegung. Es gab bisher auf deutsch nur eine unvollständige Übersetzung durch G. Kittel (1922; bis Dtn 11,28) und nochmals eine unvollständige durch H. Ljungman (1964; bis Dtn 6,4). Letztere ist in die hier besprochene Übersetzung integriert (bis S. 77). Es sei sofort ausdrücklich betont, wie erfreulich es ist, daß dieser wichtige jüdische Bibelkommentar nun in deutscher Sprache zur Verfügung steht. Man kann dem Übersetzer nicht genug dafür danken. Dazu hat er die Übersetzung auch kommentiert. Die Anmerkungen nehmen im Durchschnitt die untere Hälfte jeder Seite ein. Bei dem uns völlig ungewohnten Kommentierungsstil der Midraschim sind die hier gegebenen Erklärungen und Hinweise auf Parallelstellen unentbehrlich. Auch dafür kann man nur danken. Daß sehr häufig neutestamentliche Bezugsstellen angegeben werden und auf rabbinische Materialzusammenstellungen bei Strack-Billerbeck verwiesen wird, weist darauf hin, daß B. vor allem auch an christliche Leser und speziell an Neutestamentler als Benutzer denkt – es ist nur zu wünschen, daß diese Zielvorstellung sich erfüllt.

Allerdings muß leider auch auf Grenzen dieser Ausgabe hingewiesen werden. Zunächst hat sich der Verlag einiges geleistet. Die hebräischen Typen in den Anmerkungen sind häßlich, verschmiert und oft kaum zu lesen. Ferner muß das Buch ein zweites Mal umbrochen worden sein, wobei sich die Seitenzahlen von S. 396 ab änderten. In den offenbar schon fertiggestellten Indices wurde aber nichts mehr geändert, so daß man bei Seitenangaben über 400 zunächst 4, am Ende sogar 14 subtrahieren muß. Das ist bei dem enormen Preis des Buches eine Zumutung. – Bei der Übersetzung sind die Lemmata aus dem biblischen Text offenbar meist einfach nach einer vorhandenen deutschen Übersetzung, wohl der Zürcher Bibel, eingefügt worden. Wo der Kommentar die biblischen Wörter aufgreift, übersetzt B. diese nun oft anders, nämlich im Sinne des Kommentars. Er scheint nicht gemerkt zu haben, daß der Kommentar auch den biblischen Text anders versteht und daß er diesen natürlich entsprechend diesem Verständnis übersetzen müßte, was normalerweise durchaus möglich ist. Ein Leser, der nicht den Urtext vergleichen kann, wird nun gar nicht merken, daß der biblische Text aufgegriffen wird, und damit entgeht ihm oft der springende Punkt. – B. hält sich, sowohl was die Textgrundlage als auch was seine Kommentierung angeht, im wesentlichen an die kritische Ausgabe von L. Finkelstein, die erstaunlicherweise noch 1939 in Berlin erschienen ist, dann aber fast ganz vernichtet wurde und erst 1969 in New York durch einen Nachdruck wieder zugänglich wurde. Die Entscheidung für die Wahl dieses Textes ist wohl sinnvoll, obwohl er eklektisch ist und selbst Finkelstein sein Verfahren im Vorwort zur Ausgabe von 1969 mit kritischen Augen angesehen hat. Aber wir haben nichts Besseres, mit dieser Ausgabe arbeitet man heute normalerweise und inzwischen basiert auch die Konkordanz zu Sifre von B. Kosowsky (Jerusalem 1970) auf dieser Ausgabe. Immerhin zeigt die jetzt erschienene englische Übersetzung von Reuven Hammer, Sifre: A Tannaitic Commentary on the Book of Deuteronomy (New Ha-

ven und London 1986), mit wieviel mehr Aufmerksamkeit man bei so etwas vorangehen kann. Das wichtigste Manuskript (10. oder 11. Jh.) ist im Vatikan: MS Rom Assemani 32. Hammer hat immer dann, wenn Finkelstein von ihm signifikant abweicht, in seinen Anmerkungen darauf hingewiesen. Auch das zweitwichtigste Manuskript (Berlin MS Orient. Quart. 1594, aus dem 14. Jh.) hat er verglichen. In seinen Anmerkungen hat er zwar auch Finkelstein benutzt, doch zugleich die mittelalterlichen Kommentare zu Sifre und die neuere Artikelliteratur. Allerdings sind seine Anmerkungen trotzdem weniger umfangreich. Dafür bietet er wiederum eine informierende und einfühlsame Einführung in den Midrasch, die man bei B. – gerade angesichts seiner Zielgruppe – schmerzlich vermißt. – Irgendwie bleiben die Anmerkungen, die von B. wie die von Hammer, auch noch ganz auf der Ebene der punktuellen Sacherläuterung und der Parallelensuche. Eine wirkliche Erschließung der literarischen und denkerischen Prozeduren dieses Werks und seiner von ihnen her erst erfaßbaren Gesamtaussage, seines „Weltentwurfs", wenn man so will, lag in den Jahren, in denen B. seine Übersetzung anfertigte, noch gar nicht vor. Inzwischen jedoch sollte keiner, der sich an ein Studium von Sifre Dtn macht, es versäumen, auch ein gerade erst erschienenes Werk von Jacob Neusner durchzuarbeiten: Sifre to Deuteronomy: An Introduction to the Rhetorical, Logical, and Topical Program (Brown Judaic Studies 124; Atlanta, Georgia, 1987). N. Lohfink, S.J.

Die Anfänge des Christentums. Alte Welt und neue Hoffnung / mit Beiträgen von *Jürgen Becker* u. a. Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz: Kohlhammer 1987. 280 S.

Thema der Beitragssammlung ist der Versuch einer Gesamtdarstellung der Verflechtung des Urchristentums mit der hellenistisch-römischen Welt der Antike. Die „Geschichte des Urchristentums" wird von den Autoren im Kontext der institutionellen, sozialen, kulturellen und religiösen Welt der Antike gedeutet. Dabei bleibt eine umfassende sozialgeschichtliche Betrachtung der Wechselwirkungen zwischen frühem Christentum und hellenistisch-römischer Kultur ein notwendiges Projekt allerdings mit vielen Wissenslücken, unterschiedlichen Zugängen und Schwierigkeiten für eine Gesamthypothese. Das vorliegende Opus läßt die Reichweite und Schwierigkeiten gut erkennbar werden. – Die Veröffentlichung war als erster Band der kirchengeschichtlichen Reihe „Christentum und Gesellschaft" konzipiert, deren Fortführung inzwischen jedoch aufgegeben wurde. – Ausgehend von drei markanten Einschnitten wird die Geschichte des Urchristentums in die Zeit Jesu von Nazareth, der ersten urchristlichen Generation und der nachapostolischen Zeit gegliedert. Jeder Zeitabschnitt besitzt ein besonderes Gepräge hinsichtlich des Wachstums christlicher Gemeinden und deren Verhältnis zu ihren gesellschaftlichen Umwelten.

C. Burchard beschäftigt sich mit der Epoche „Jesus von Nazareth" (12–58) und den Anfängen der Jesusbewegung anhand der Wirkungsgeschichte Jesu und der Geschichte Palästinas als Ort dieses Wirkens. Der Autor spricht die offenbleibenden Fragen an, ordnet viele Einzeldaten vorsichtig ein und gibt m. E. eine gut abgewogene Sicht der zeitlichen und räumlichen Koordinaten des öffentlichen Wirkens Jesu bis zu seinem gewaltsamen Tod, seines Zieles, der typischen Züge seines Vorgehens und der Wirkungen Jesu auf andere Menschen. – In dem Abschnitt „Die erste urchristliche Generation" behandelt 1.) *C. Colpe* „Die älteste Judenchristliche Gemeinde" (59–79). Nach einer terminologischen Unterscheidung zum Begriff „Judenchristen(tum)" legt der Autor in knappen Zügen die Organisation und Geschichte einer jüdischen Minderheit („Nazaräer") bis zum jüdisch-römischen Krieg dar, die „zugleich Juden und Christen waren, eine eigene Partei wurden, in der Großkirche nicht aufgingen und statt dessen ein eigenes Gruppenschicksal erlitten" (59).

K. Löning stellt 2.) „Den Stephanuskreis und seine Mission" dar (80–101). Der Autor zeichnet die Anfänge der urchristlichen Mission in der Diaspora in kritischer Aufnahme des lukanischen Geschichtsentwurfs in der Apg nach ausgehend von den Hellenisten und dem Konflikt um Stephanus in Jerusalem (Apg 6–8) bis hin zum antiochenischen Zwischenfall und Apostelkonvent (Apg 15). – 3.) Bei *J. Becker* „Paulus und seine Gemeinden" (102–159) stehen im Mittelpunkt, mit besonderer Berücksichtigung

der Korrespondenz des Paulus mit seinen Gemeinden, einmal die Herkunft, kulturelle und besondere religiöse Prägung des Paulus bis zu seiner Berufung als Heidenapostel und seiner Missionsarbeit für die antiochenische Gemeinde. Zum anderen versucht B. auch die sozialgeschichtlich eruierbare Situation, die soziale Dynamik und Probleme paulinischer Gemeinden zu beschreiben. – Der „nachapostolischen Zeit" widmet sich 1. *J. K. Riches* mit dem Beitrag „Die Synoptiker und ihre Gemeinden" (160–184). Der Autor skizziert die Wechselbeziehungen zwischen den Gemeinden des Markus, Matthäus und Lukas zu den sie umgebenden kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Umwelten. Die Ausgangspunkte seiner Darlegungen sind die Zwei-Quellen-Hypothese, die Priorität des Markus und die Annahme, Markus sage die Zerstörung Jerusalems voraus. Nacheinander werden die wichtigsten Daten a) zur zeitlichen und räumlichen Situierung des jeweiligen Evangeliums, b) seiner sozialen Funktion (des in der Veröffentlichung der Evangelien enthaltenen Anspruchs auf soziokulturelle Bedeutung, d. h. öffentliche Anerkennung), c) der in ihm enthaltenen politischen und sozialethischen Überzeugungen und Praktiken und d) schließlich die wechselseitige Beeinflussung von Evangelium und Kultur behandelt. – 2. *P. Lampe* und *U. Luz* behandeln das „Nachpaulinische Christentum und pagane Gesellschaft" (185–216). Nach einer Vorbemerkung zum Begriff des „nachpaulinischen Christentums" und einer Darlegung des eigenen Verständnisses und dessen tragender Hypothesen, werden vier Einzelthemen angegangen: a) die soziale Zusammensetzung der Gemeinden und deren Einheit als neue soziale Größe, b) die Anfeindungen der christlichen Gemeinden durch Staat und Umwelt, c) die unterschiedliche Reaktion von Christen auf die Feindschaft der Umwelt und d) die grundlegende missionarische Einstellung des frühen Christentums zur Welt. – 3. *U. B. Müller* referiert über „Apokalyptische Strömungen" (217–254). Der Autor beginnt seine Skizze mit a) den möglichen Voraussetzungen frühchristlicher Apokalyptik in der jüdischen Apokalyptik und deren Reflexe in der Verkündigung Johannes des Täufers und Jesu von Nazareth. Mit der weiteren Rezeption b) in der Frühzeit des Urchristentums, c) in der synoptischen Apokalypse Mk 13, d) im 2 Thess und e) in der Offenbarung des Johannes spannt er den Bogen bis f) zur Wandlung apokalyptischen Denkens seit der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert in Spätschriften des NT, in denen apokalyptische Vorstellungen „bloße Tradition" geworden sind. – 4. *C. K. Barrett* stellt „Johanneisches Christentum" vor (255–279). Nach eher a) grundsätzlichen Überlegungen zur Schwierigkeit, eine Sozialgeschichte des frühen Christentums zu schreiben und besonderen Hindernissen, die das johanneische Schrifttum (theologische Absicht; eigene Sicht des „Kosmos") dabei verursacht, geht der Autor b) auf die Situation in den johanneischen Briefen im Hinblick auf die Thematik „Christentum und Gesellschaft" ein, besonders auf die Unterschiede zwischen 1 Joh und 2 und 3 Joh. Die Situation unterscheidet sich deutlich von c) der des Johannesevangeliums und der darin thematisierten vergangenen sozialen Welt Jesu. Abschließend kommen in d) die eigene Umwelt in der Erzählung des vierten Evangeliums in den Blick und e) die Spannungen in der johanneischen Gemeinde. – Nach jedem Beitrag finden sich ausgewählte bibliographische Hinweise, die die gelegentlichen Fußnoten ergänzen.

Der Versuch einer umsichtigen Rekonstruktion der Geschichte des frühen Christentums durch Neutestamentler und Spezialisten der betreffenden Teilgebiete scheint mir gelungen. Exegese, biblische Wissenschaften und sozialgeschichtliche oder soziologische Erforschung des frühen Christentums lassen zusammenhängende Konturen und Entwicklungslinien erkennen, die für die Verhältnisbestimmung Christentum – Gesellschaft entscheidend und kennzeichnend sind. Ermutigend ist sowohl der Versuch internationaler und interkonfessioneller Zusammenarbeit als auch die sorgfältige Bemühung, vielen Texten des NT's Erkenntnisse abzuringen, die stärker unserem heutigen Wissensinteresse entspringen. Wer nach den Kommunikationsprozessen und deren gesellschaftlichen Bedingungen z. B. zwischen Evangelist, Gemeinde und nichtchristlicher Umwelt fragt oder auch an der interkulturellen Verständigung über die Evangelien heute interessiert ist, findet viel Anregendes in den Beiträgen des vorliegenden Bandes.

A. Brendle

Langevin, Paul-Emile, S. J., *Bibliographie biblique / Biblical Bibliography / Biblische Bibliographie / bibliografia biblica / Bibliografia biblica 1930–1983, III.* Québec: Les presses de l'Université Laval 1985. LVI/1901 S.

Zu den beiden ersten Bänden und zur Anlage des Werks vgl. diese Zeitschrift 48 (1973) 274f *(N. Lohfink)* und 56 (1981) 586–588 *(R. North)*. In diesem dritten Band sind die bisher schon analysierten 120 Zeitschriften für die Jahre 1976–1983 ausgewertet, dazu weitere 43 Zeitschriften für 1930–1983. Durch sie ist vor allem mehr Orientalistik eingebracht als vorher. Ferner werden 270 weitere Sammelwerke in ihren Einzeltiteln erfaßt, und 180 weitere Monographien sind kapitelweise analysiert und dokumentiert.

Ein Teil der früheren Kritik, vor allem aus der ersten Besprechung, kann nun zurückgenommen werden. Man muß dem Verfasser für die geradezu unendliche Mühe, die hinter diesem Hilfsmittel steckt, aufrichtig dankbar sein, und es wäre erfreulich, wenn es etwa in dem jetzt vorhandenen Umfang und Stil fortgesetzt werden könnte. Diese Titeldokumentation hat 1. den Vorteil, daß man nicht, wie bei jährlich oder noch öfter erscheinenden Dokumentationen bei der Suche nach den Titeln zu einem bestimmten Thema an außerordentlich vielen Stellen nachschlagen muß. Allerdings muß man auch hier immer alle drei Bände gleichzeitig konsultieren – nur einen zu besitzen hilft nichts. Sie führt 2. die gleichen Titel mehrfach auf. Hierin hat allerdings inzwischen der „Elenchus bibliographicus biblicus" nachgezogen. Nur hier sind 3. auch Monographien noch einmal aufgeschlüsselt und dann unter verschiedenen Stichworten (normalerweise sogar) mit den jeweiligen Seitenangaben angeführt. Man wird hier also von gesuchten Stichworten oder Bibelstellen aus zu Titeln geführt, zu denen man mit anderen Mitteln kaum gelangen würde. – Man darf sich allerdings nicht auf diese Bibliographie allein verlassen. Sie hat ihre Grenzen in der Auswahl der analysierten Veröffentlichungen. Sowohl manche Zeitschriften als auch vor allem viele Buchveröffentlichungen sind nicht erfaßt. Ferner bleiben natürlich die jüngeren Veröffentlichungen noch im Zettelkasten des Autors, bis der nächste Band fertig sein wird. Schließlich gibt es hin und wieder Druckfehler und falsche Angaben, die eine Gegenkontrolle ratsam erscheinen lassen. Aber solche Schönheitsfehler sind bei einem derartigen Unternehmen wohl niemals zu vermeiden. Die vollständigste Bibliographie bleibt der „Elenchus bibliographicus biblicus", der aber in den letzten Jahren auch immer mit relativ großem Abstand zu den dokumentierten Veröffentlichungen erscheint. Das Neueste findet zumindest der Alttestamentler weiterhin am leichtesten in der Zeitschriften- und Bücherschau der „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft", und da sogar schon mit kurzen Inhaltsangaben, allerdings ohne direkte Aufschlüsselung. Doch wenn man diese und andere Hilfsmittel miteinander kombiniert, ist das vorliegende Werk ein tragendes Element, und in den meisten Fällen lohnt es sich, bei ihm mit der Suche anzufangen. Es dürfte in keiner bibelwissenschaftlichen Bibliothek fehlen. N. Lohfink S. J.

2. Historische Theologie

Thümmel, Hans Georg, *Die Kirche des Ostens im 3. und 4. Jahrhundert* (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/4). Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1988. 135 S.

Ein interessantes Phänomen ist seit einiger Zeit zu beobachten: während katholische Ökumeniker sich nicht selten in ihrem Urteil über die Alte Kirche auf ältere protestantische, vor allem liberale Sekundärliteratur stützen, hat eine nicht kleine Zahl von protestantischen Dogmenhistorikern, aufgrund intensiver Beschäftigung mit den Quellen, eine Sicht der Alten Kirche entwickelt, die z. T. sehr stark von den Anschauungen dieser älteren protestantischen Dogmen- bzw. Kirchengeschichtsschreibung abweicht. Ein wohltuend unvoreingenommener Blick auf Glauben und Leben der Alten Kirche hat Platz gegriffen. Sie wird nicht mehr an der Elle späterer Vorstellungen gemessen, eher hat man den Eindruck, daß sie uns Heutigen als Orientierung vor Augen gestellt

wird. Ein Musterbeispiel für diese neuere Richtung protestantischer Kirchen- und Dogmengeschichtsschreibung ist das hier vorzustellende schmale Bändchen aus der Feder des durch zahlreiche Forschungsbeiträge ausgewiesenen Greifswälder Theologen. Bevor wir dieses für Studenten der Theologie und überhaupt an der Kirchengeschichte Interessierte bestimmte Lehrbuch in seinem Aufbau näher vorstellen, sei dieser Wandel in der Grundkonzeption der alten Kirchengeschichte an einigen Beispielen verdeutlicht. Bemerkenswert ist schon das zusammenfassende Urteil über Origenes: „Origenes ist Christ, und die beiden Pfeiler seines Christentums sind die Kirche und die Heilige Schrift. Die Kirche ist die Gemeinschaft, die Gott zur Rettung der Menschheit gegründet hat. Darum will Origenes kirchlicher Theologe sein, auch wenn er in platonischer Tradition steht. ‚Außerhalb der Kirche gibt es kein Heil'" (32). Völlig neu ist vor allem, gemessen an der älteren liberalen protestantischen Theologie, das Urteil über die dogmatischen Auseinandersetzungen der vom Verf. untersuchten Zeit, wenn T. z. B. schreibt: „Grundsätzlich wird man davon ausgehen können, daß diese Bischöfe von einer tiefen Glaubensüberzeugung getragen waren. Zwar war nur selten das Vermögen vorhanden, das Geglaubte auch auf theologisch tragbare Formeln zu bringen, aber im Ringen um Formulierungen, im Beziehen von Positionen und im Anschluß an bestimmte Gruppierungen geht es doch um tiefgründige Anliegen. Diese verbinden sich mit einem echten Interesse an der Einheit der Kirche. Sowohl das vermittelnde Bemühen, durch eine weite Formel über kaum verstandene Differenzen hinwegzukommen und so eine größtmögliche Einheit zu schaffen, wie die Zwangsmaßnahmen gegen einzelne oder Gruppen, die diese Einheit zu sprengen drohten, haben ihren Grund erst einmal im Engagement eines Glaubens" (74). Man halte neben solche Sätze das Urteil eines E. Schwartz und seiner Schule, um sich den Wandel vor Augen zu führen! Noch deutlicher wird diese neue Sicht der Alten Kirche im Urteil über das Mönchtum. Von ihm heißt es u. a.: „Die hier entstehende Gegenwelt ist es fortan, die alle Werte der Welt in Frage stellt, und darin liegt die große Bedeutung und Wirksamkeit dieses Mönchtums bis heute (116) ... Dieses Mönchtum will christliche Existenz verwirklichen ... Da es um evangelische Lebensweise geht, überwiegt in diesem Milieu das Paränetische. Herren- und Paulusworte sind beliebt, aber auch die Proverbien" (117). Speziell mit Blick auf Basilius heißt es: „Die Regel ist eigentlich eine systematische Ordnung von Aussagen des Neuen Testamentes. Das asketische Leben, das hier entworfen ist, ist das evangelische Leben, das von jedem Christen gefordert wird ... Das Mönchtum ist eigentlich nur die genauere Darstellung der Gemeinde, wie sie Christus gewollt hat" (120). In einem anderen Zusammenhang wird das Verhältnis Mönchtum/Kirche so charakterisiert: „In den großen Zentren des Mönchtums entstand eine Gegenwelt, die das in Staat und Gesellschaft Geschehende grundsätzlich hinterfragte. Aber diese Gegenwelt war auch Mitwelt, weil das Mönchtum an der Gesellschaft wirksam wurde und weil das asketische Ideal in der ganzen Kirche lebendig blieb. Die Überzeugung, daß das mönchische Leben das eigentlich christliche sei, hat ... das alltägliche Leben vielfältig bestimmt ..." (129). Überraschend auch, was der Verf. über die Konstantinische Reichskirche als solche ausführt: „Das bedeutete die Verchristlichung des Reichs und die Verstaatlichung der Kirche", ein Vorgang, der weder für die eine noch die andere der beiden Größen einfach unter negativen Vorzeichen steht: einerseits sind „die ideologische Begründung der Herrschaft, das Selbstverständnis der Gesellschaft und auch die öffentliche Moral aufs stärkste vom christlichen Glauben geprägt worden. Gegenüber diesem Wandel im Römischen Reich scheint die Kirche als offizielle Religion weniger von ihrem Wesen eingebüßt zu haben. Vieles ist kaum beeinflußt weiter gegangen ... Mag es in der anerkannten und geförderten Kirche zu Verflachungen gekommen sein, so zeigen doch Predigten und Konzilskanones, daß die an das Leben der Christen gestellten Erwartungen weiterhin hoch waren ... Der letzte Einsatz für den Glauben, der in der Verfolgungszeit zum Martyrium wurde, äußerte sich auch weiterhin, etwa im Bekenntnis ohne Rücksicht auf die eigene Person in den dogmatischen Auseinandersetzungen. Manches von diesen Idealen hat das Mönchtum übernommen. Die Entwicklung von Lehre und Dogma hat die anstehenden Fragen des Glaubens geklärt, und alle Einmischung des Kaisertums hat hier – zu dessem größten Ärger – letztlich nichts ändern können. Das Beste, was die Antike an Bildung, Philosophie,

Wissenschaft, Kunst geben konnte, war schon vor Konstantin von der Kirche aufgenommen worden, und dieser Prozeß hielt auch weiterhin an. Konstantin hat Herrschaftsbefugnisse über die Kirche beansprucht und ausgeübt, und auch seine Nachfolger sind davon nicht abgegangen. Aber das Wesen der Kirche ist davon kaum berührt worden" (128–129). – Natürlich ist das neue Lehrbuch nicht nur wegen seiner neuen Sicht der Alten Kirche jedem katholischen Studenten unbedenklich zu empfehlen, sondern gerade auch wegen seiner Qualität als Lehrbuch: bewußt wurde auf Häufung von Namen, Fakten und Jahreszahlen verzichtet und statt dessen auf die Herausarbeitung der großen Zusammenhänge und der entscheidenden Entwicklungslinien wert gelegt. Mit Sekundärliteratur wird eher sehr sparsam umgegangen, dafür gibt es zahlreiche, zum Teil recht lange Zitate aus den Originalquellen, was natürlich sehr zu begrüßen ist. – Das Bändchen hat folgenden Aufbau: Auf ein Kap. über „Gesellschaft und Kirche im 3. Jahrhundert" folgen vier Kapitel, die am Leitfaden der jeweils regierenden Kaiser den kirchen- bzw. dogmengeschichtlichen Stoff darbieten: 1. Konstantin, 2. die Herrschaft der Söhne Konstantins, 3. die Reaktion Julians, 4. von Jovian bis Theodosius. Es folgen vier z. T. erheblich kürzere Kapitel, die den Orientalischen Nationalkirchen, dem christlichen Leben, dem Mönchtum, der „greifbaren Heiligkeit" (Martyrerverehrung, Reliquienkult, Wallfahrt) und der Kirche an der Wende zum 5. Jahrhundert: Johannes Chrysostomus, gewidmet sind. Damit trägt der Aufbau der Arbeit einer Grundauffassung des Autors Rechnung: „Zeitlich und sachlich steht in der Mitte der von uns betrachteten Zeit Konstantin ..." (128). Nachzutragen ist noch, daß das hier vorgestellte Werk Teil einer auf insgesamt ca 30 Bde konzipierten Kirchengeschichte darstellt, von denen inzwischen schon ein knappes Drittel erschienen sind.

H. J. Sieben S. J.

Munier, Charles, *Ehe und Ehelosigkeit in der Alten Kirche (1.–3. Jahrhundert).* Aus dem Französischen ins Deutsche übertragen von *Annemarie Spoerri* (Traditio christiana, Texte und Kommentare zur patristischen Theologie IV). Bern, Frankfurt a. M., New York, Paris: Lang 1987. LXXII/333 S.

Die Reihe „Traditio christiana" braucht in dieser Zeitschrift nicht mehr vorgestellt werden, wir haben vor einigen Jahren schon einmal auf einen Bd. hingewiesen (Rohrdorf, Die Entwicklung des Traditionsbegriffs, vgl. ThPh 60 [1985] 284–285). Der vorliegende Bd. ist einem ausgesprochen heiklen Thema gewidmet, nämlich der Stellung der Alten Kirche zur Sexualität. Dieser Begriff entspricht jedenfalls der tatsächlich gebotenen Textauswahl besser als der etwas beschwichtigend klingende Titel „Ehe und Ehelosigkeit in der Alten Kirche". Der Bd. folgt in seinem Aufbau und in seiner Anordnung in etwa seinen Vorgängern: den 55 Seiten Einleitung ist ein 10seitiges einschlägiges Literaturverzeichnis beigegeben. Den 311 Seiten Textauszügen, jeweils im Original (bei koptischen Texten steht statt dessen eine englische Version) und deutscher Übersetzung, schließen sich verschiedene Register an, darunter ein leider sehr knapp ausgefallenes Sachregister mit nur verhältnismäßig wenig Begriffen und Belegstellen. Die 50 zitierten Autoren (im weitesten Sinne des Wortes) vom Neuen Testament bis zum Konzil von Nicaea sind in chronologischer Reihenfolge angeordnet, die einzelnen Textstücke (insgesamt 210) in der Folge, wie sie in den zitierten Werken vorkommen. Das bedeutet: Belege zu einer und derselben Sache sind nur über das zu knapp geratene Sachregister auffindbar. Der neuralgische Punkt solcher Textsammlungen wie der vorliegenden ist immer die Auswahl der Texte. Unter Voraussetzung, daß nicht noch ein zweiter Bd., der allerdings nirgends in Aussicht gestellt ist, zum gleichen Thema geplant ist, halten wir die zeitliche Begrenzung auf das 1. bis 3. Jhd. für sehr unglücklich. Denn von einer Ehelehre der Alten Kirche kann unter Beiseitelassung des 4. Jhds. (man denke nur an Augustinus und die für die eigentliche Konstituierung dieser Ehelehre wichtigen Debatten dieses Jahrhunderts) natürlich keine Rede sein. – Die deutsche Übersetzung folgt „soweit möglich", der Köselschen Bibliothek der Kirchenväter, sonst anderen schon existierenden Versionen; die nicht eigens gekennzeichneten Übersetzungen ins Deutsche sind wohl von der Übersetzerin der Einleitung hergestellt. Die Einleitung handelt von den biblischen Grundlagen und den jüdischen Traditionen, der

Ehelehre des Neuen Testamentes, den „christlichen Haustafeln", dem Ursprung der christlichen Askese, den Apologeten des 2. Jhs., dem Kampf gegen Gnosis und Häresie, den Schriftstellern des griechischen Ostens (Klemens von Alexandrien, Origenes, Methodius von Olympus) und Westens (Tertullian, Cyprian, Laktanz) und der Entstehung einer kirchlichen Ehegesetzgebung, bringt aber dem weniger versierten Benutzer der Sammlung kaum die Hilfe, die er zum wirklichen Verständnis der Mehrzahl der zitierten Texte benötigt. Vielleicht geht es auch tatsächlich gar nicht darum, diese Texte zu verstehen, sondern des Abgrunds ansichtig zu werden, der die moderne Einschätzung der Sexualität von der der Alten Kirche trennt. Dazu leistet der Band jedenfalls einen markanten Beitrag. Einige kleinere Schönheitsfehler: der eine oder andere Druckfehler ist stehengeblieben (u. a. S. V. 2. Z. v. u.; S. XV 11. Z. v. u.). Original und Übersetzung befinden sich oft nicht nebeneinander auf der gleichen Höhe und Seite. Das Original bringt manchmal ein Plus im Vergleich zur Übersetzung (vgl. Nr. 135). Kein kleiner, sondern ein großer Schönheitsfehler: die Einleitung ist an zahlreichen Stellen in miserablem Deutsch abgefaßt. H. J. Sieben S. J.

Augustinus-Lexikon, hrg. von *Cornelius Mayer*, Vol. I., fasc. 3: Anima-Asinus. Basel: Schwabe & Co. 1988. 152 S.

Der dritte Faszikel des neuen Augustinus-Lexikons hält sich erfreulicherweise auf dem gleichen hohen Niveau, auf dem sich die beiden ersten präsentierten (vgl. unsere Rezension in dieser Zeitschrift 63, 1988, 267–268). Die Herausgeber unterscheiden vier Kategorien von Artikeln in ihrem neuen Lexikon, 1) zu Begriffen, die für A charakteristisch sind, 2) zu den Werken As, 3) zu Personen im Umkreis As, dazu gehören auch biblische Personen, 4) zu sog. Realien. Zu allen vier genannten Kategorien enthält der vorliegende Faszikel Beiträge. Unter den für A charakteristischen Begriffen ist vor allem auf apparitio und ascensio/ascensus hinzuweisen, beide aus der Feder von hervorragenden Kennern der Materie. *B. Studer* behandelt im Rahmen des Begriffs der apparitio u. a. As für die Trinitätslehre wichtige Neuinterpretation der alttestamentlichen Theophanien und weist dabei auch auf die Grenzen derselben hin, wenn er schreibt: „Damit bereitete er allerdings jener Theologie den Weg, die die Frage, warum nur der Sohn im Fleische erschienen ist, nur schwer beantworten kann" (414). Mit ähnlich großem Gewinn liest man den Artikel ascensio aus der Feder von *G. Madec*, in dem es zunächst um die Seinsstufen, dann um die mittlere Stellung der Seele, schließlich um die Aufstiege derselben von Stufe zu Stufe geht. Beachtung verdienen in dieser ersten Kategorie auch die sehr instruktiven Artikel von *E. Feldmann* über apostolus/apostolatus (obwohl der Apostel Petrus einen eigenen Artikel erhalten wird, bekommt er auch hier schon einen Abschnitt), von *G. J. P. O'Daly* über appetitus und von *K.-H. Lütcke* über ars. – In die Kategorie der Werke As gehören die Artikel über *De anima et eius origine, De animae quantitate* und (die verlorene Schrift) *De arithmetica*, verfaßt von *A. Zumkeller, K.-H. Lütcke* und *G. J. P. O'Daly*. Alle drei Autoren bieten mustergültige Informationen zu den genannten Schriften. – In die dritte Kategorie, Artikel zu Personen aus dem Umfeld As, gehören u. a. Antoninus Fussalensis episcopus *(Ch. Munier)*, Antonius Aegyptius monachus *(K. S. Frank)*, Apuleius (Red.) wohl auch Aristoteles *(G.-C. Stead)*. Mit dem Namen des Erstgenannten ist ein äußerst interessanter kirchenrechtlicher Fall von Appellation aus der afrikanischen Kirche an den Papst verbunden; Quelle ist hier vor allem der neuaufgefundene Augustinus-Brief 20. Augustinus droht mit dem eigenen Rücktritt, wenn der genannte Bischof in Rom Recht bekommen sollte. Der Artikel über Antonius geht natürlich ausführlich auf Conf. 8 und De doctr. chr. prolog. ein, die beiden einzigen Stellen, an denen A den Mönchsvater erwähnt. – In die vierte Kategorie der Realien gehört schließlich eine größere Zahl von Artikeln, sicher archivum und armarium, aqua, ein Ortsbegriff wie Arelatum (mit ausführlichen Informationen über das wichtige Konzil aus dem Jahre 314), aber auch wohl animal (mit einem Appendix von über 100 bei A vorkommenden Tiernamen!) bzw. über einzelne Tiere (apis, aquila, aranea) und Pflanzen (arbor). Von größtem Interesse ist in diesen Artikeln über Realien neben der Auskunft über As biologische oder naturwissenschaftliche Kenntnisse natürlich die allegorische Verwendung dieser Realien durch den Pre-

diger oder Exegeten. Gehören die Artikel Apollinaristae *(B. Studer)* bzw. Arriani/Arrius *(M. G. Mara)* in die dritte Kategorie oder die erste? Wo immer sie hingehören, sie informieren ausgezeichnet über As Haltung beiden Irrlehren gegenüber. In seinem Artikel apocrypha schöpft *O. Wermelinger,* nach seinen einschlägigen Veröffentlichungen zum genannten Thema, natürlich aus dem vollen. Eine ganze Reihe weiterer Artikel, so von *W. Geerlings* über Antichristus und Ascensio Christi, von *Ch. Munier* über appellatio, verdienen wegen der präzisen Information, die sie enthalten, erwähnt zu werden. – Die bisher erschienenen Faszikel haben den Benutzer auf den Geschmack gebracht. Schade, daß die Fortsetzung jeweils so lange auf sich warten läßt! H. J. Sieben S.J.

Tavard, Georges, *Les jardins de Saint Augustin.* Lecture des Confessions. Montréal: Bellarmin 1988. 134 S.

Welch wichtige Rolle Symbole in Augustins Denken und Sprache spielen, hat Suzanne Poque in ihrem 1984 erschienenen Werk „Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hipponne" gezeigt. Verf. vorliegenden Bändchens sieht nun im Symbol des Gartens den eigentlichen Schlüssel zum Verständnis der Confessiones. In der Tat ist an einigen wichtigen Stellen dieses Werkes von einem Garten die Rede: bei der Erzählung von der Bekehrung des Ponticianus wird ein Garten erwähnt. Augustins Bekehrung selber findet in einem Garten statt, bei der berühmten Vision in Ostia schauen er und seine Mutter in einen Garten. Verf. stellt dieses Thema des Gartens schließlich in den größeren Zusammenhang des Raumes überhaupt und bringt es damit auch in Beziehung zu Augustins Manichäismus. So kann er schließlich erklären: „Ce symbolisme du jardin sert de clef pour comprendre l'évolution philosophique et spirituelle du rhéteur de Milan jusqu'au moment où, avec sa mère Monique arrivée au point culminant de sa vie, il fait en chrétien l'expérience de la présence divine dont il avait été gratifié en platonicien" (89). T. glaubt sogar das Rätsel der Gesamtstruktur der Confessiones mit diesem Schlüssel lösen zu können. Obwohl das Wort „Garten" zugegebenermaßen in den letzten Büchern nicht vorkommt, handele Augustinus hier von der Welt und der Seele als Garten der Begegnung zwischen Gott und Mensch (93). Auch wer dem Verf. nicht bis hierhin zu folgen vermag, legt das Bändchen nicht ohne Nutzen aus der Hand, denn es lenkt die Aufmerksamkeit auf bisher vielleicht Übersehenes oder nicht genügend Beachtetes in diesem einzigartigen Buch der Weltliteratur.

H. J. Sieben S.J.

Agostino e la conversione cristiana, a cura di *Adriano Caprioli* e *Luciano Vaccaro* (Augustiniana, Testi e Studi 1);

L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano, Agostino nelle terre di Ambrogio (1–4 ottobre 1986) (Augustiniana, Testi e Studi 2). Palermo: Edizioni Augustinus 1987. 96/221 S.

Zu den wissenschaftlichen Kongressen, die anläßlich der 1600-Jahrfeier der Bekehrung des hl. Augustinus abgehalten wurden, gehört auch ein internationales Treffen mehr oder weniger am Ort dieses Geschehens selber. Die erste Sitzung fand vom 1. bis 4. Oktober in Varese, Gazzada, Casciago und Cassago Brianza statt, also auch an den Orten, die sich bis heute darum streiten, das berühmte rus Cassiciacum von Conf. 9,3,5 zu sein. Um den wissenschaftlichen Ertrag des Kongresses der Öffentlichkeit vorzulegen, wurde eine neue Reihe – Augustiniana, Testi e Studi – gegründet, deren erste beiden Bde hier vorliegen. Der erste sich mit Augustins Konversion befassende Bd enthält folgende Beiträge: *Hans Urs von Balthasar,* Conversione; *Giacomo Biffi,* Conversione di Agostino e vita di una chiesa; *Luigi Alici,* Agostino tra fede e ricerca: la conversione dell'intelligenza; *Giovanni Saldarini,* La conversione di S. Agostino come cammino verso la bellezza. Mit der Kontroverse um die Ortsbestimmung von Cassiciacum befassen sich in einem Anhang *Luigi Beretta* (Rus Cassiciacum: bilancio e aggiornamento della vexata quaestio) und *Silvano Colombo* (Ancora sul „rus Cassiciacum"). – Der zweite Bd vereinigt die Referate mehrerer international bekannter Spezialisten zur literarischen Produktion Augustins in der Zeitspanne zwischen seinem Aufenthalt in

Cassiciacum und Mailand. *Giovanni Reale* referiert über „Augustinus und seine Schrift Contra Academicos", *Luigi Franco Pizzolato* über „De beata vita und die in der Zeit mögliche Glückseligkeit", *Jean Doignon* über „De ordine, Aufbau und Themen", *José Oroz Reta* über „Die Erkenntnis Gottes und der Seele. Zu Augustins Soliloquien", *Goulven Madec* über den „Spiritualismus Augustins im Lichte von De immortalitate animae" und *Georges Folliet* schließlich über die „Korrespondenz Augustins mit Nebridius". Als weiterer Bd ist auf dem Klappentext angekündigt: „Agostino a Milano: il battesimo". H. J. Sieben S. J.

Andreae Sunonis Filii Hexameron. Ediderunt *Sten Ebbesen* et *Laurentius Boethius Mortensen.* Pars I praefationem et textum continens (Corpus philosophorum danicorum medii aevi XI, 1); Pars II commentarios et indices continens (Corpus philosophorum danicorum medii aevi XI, 2). Kopenhagen: Det danske Sprog- og Litteraturselskab 1985/88. 568 S.

Diese beiden Bände liefern eine kritische Ausgabe des Lehrgedichts, das Anders Sunesen († 1228) gegen Ende des 12. Jh. unter dem Namen *Hexaemeron* schrieb. In den späten 1180er Jahren studierte Sunesen Theologie in Paris und lehrte später ebendort (möglicherweise auch in Oxford und Bologna), ehe er um das Jahr 1192 in Roskilde Propst und Kanzler des Dänenkönigs wurde. Von 1201/2 bis 1222 war er als Erzbischof von Lund tätig. In diesem Amt nahm er auch am vierten Laterankonzil teil. – Das Gedicht besteht aus 8040 Hexametern und hat die Form eines Kommentars zu *Genesis* 1–2. In Wirklichkeit aber läuft das Werk auf eine theologische *Summa* in 12 Büchern hinaus, die die Schöpfungslehre (I–III), Adams Sündenfall und den daraus erwachsenen Zustand des Menschen (IV–V), die zehn Gebote (V), die Tugenden (VI–VII), Sünde und freien Willen (VIII–IX) und die Wiederherstellung aller Dinge in Christus (X–XII) umfaßt. Das Gedicht zeigt, daß der Autor mit der theologischen Literatur jener Zeit sehr vertraut war. Er benutzt vor allem die *Sentenzen* von Peter Lombard, die *Historia scholastica* von Petrus Comestor und die *Summa* von Stephan Langton. – Die Edition basiert auf einer Handschrift der Königlichen Bibliothek von Kopenhagen (e don. var. 155 4°) aus dem frühen 13. Jh. Diese Handschrift, die aus der Dombibliothek von Roskilde stammt, wurde sorgfältig korrigiert und mit Anmerkungen versehen. Die Herausgeber verwenden auch einige zusätzliche Abschriften aus der frühen Neuzeit sowie die *editio princeps,* die 1892 von M. C. Gertz veröffentlicht wurde. Neben einem kritischen Apparat bieten die Herausgeber einen Quellenapparat und sorgfältige Addenda zu Gertz' Kommentar. Die Edition schließt mit einer umfangreichen Bibliographie und Indices.

Sunesens Werk ist wichtig nicht nur als Beispiel eines theologischen Genesiskommentars sondern auch, weil es das theologische Umfeld enthüllt, in dem sich das Fachvokabular der mittelalterlichen Sprachlogik entwickelte. Die Termini *‚significatio'*, *‚suppositio'*, *‚praedicatio'* und *‚copulatio'* wurden im Zusammenhang mit der theologischen Notwendigkeit entwickelt, die angemessenen Unterscheidungen zu wahren, wenn die Rede von Gott ist – nicht nur in Hinblick auf seine Einfachheit, sondern auch bezüglich der Trinität und Inkarnation. Der Verwendung der Termini lag eine platonische Metaphysik zugrunde, in der Porphyrius' *praedicabilia (species, proprium* und *accidens*) als subsistente Realitäten betrachtet wurden. Dementsprechend dachte man die Geschöpfe als aus verschiedenen – essentiellen, eigentümlichen und akzidentellen – Formen bestehend. Diese Formen (z. B. *humanitas, iustitia*) subsistieren als Universalien; die einzelnen Dinge *(homo, iustus)* haben daran teil. Die Universalien sind, sofern etwas an ihnen teilhat, die formalen Ursachen dafür, daß ein *‚suppositum'* (oder Träger der Form) ein *aliquid* ist. Gott aber kann man sich nicht als aus verschiedenen Formen zusammengesetzt denken. Das göttliche Wesen ist kein *universale,* an dem die göttlichen Personen als Einzelwesen teilhaben. Vielmehr wird eine göttliche Person zu *aliquis* durch ein *proprium* (*filius* durch die *proprietas personalis* der *filiatio* z. B.). – Die Termini einer Proposition bedeuten *(significare)* die Formen und stehen für *(supponere)* ihre Träger *(supposita).* In der Proposition *‚S est homo humanitate'* bedeutet das Wort *‚homo'* die essentielle Form *‚humanitas'*; das Subjekt der Proposition steht für den Trä-

ger *(homo)* der Form. Wenn man aber von Gott redet, muß die Implikation eines Zusammengesetzten vermieden werden. Aus diesem Grunde wurden mehrere Arten der Supposition unterschieden. In der Proposition ‚*Deus est genitus*' bedeutet das Wort ‚*Deus*' die göttliche Wesenheit. Es kann aber – je nach Kontext – für die Wesenheit *(suppositio simplex)* oder durch die *proprietas personalis* der *filiatio* für die zweite Person in der göttlichen Dreifaltigkeit *(suppositio personalis)* stehen. Das Wort ‚*genitus*' in der oben genannten Aussage bedeutet die *proprietas personalis* der *filiatio*, steht aber für die Person *(filius)*. – Wenn man von Geschöpfen redet, werden die essentiellen Formen und die *proprietates* von ihren Trägern ausgesagt *(praedicare)*. Da aber Gott nicht aus Formen zusammengesetzt ist wie die Geschöpfe, kann man nicht sagen, ‚*genitus*' werde von ‚*Deus*', prädiziert', sondern daß er vielmehr damit ‚verbunden' ist *(copulare)*.

C. H. Lohr S.J.

Helmrath, Johannes, *Das Basler Konzil 1431–1449.* Forschungsstand und Probleme (Kölner historische Abhandlungen 32). Köln: Böhlau 1987. X/656 S.

Das lange Warten auf das seit Jahren angekündigte Buch hat sich gelohnt! Was der aus der Schule von Erich Meuthen stammende Forscher hier vorlegt, ist ohne jeden Zweifel unter die von ihm selbst so genannten „Marksteine der jüngeren Forschung" zum Konzil von Basel einzureihen. Niemand, der sich in Zukunft mit dem genannten Konzil oder seinem Umfeld befaßt, wird an ihm vorbeigehen können. Allein mit der Zusammenstellung der Literatur (etwa 2000 Titel auf 100 Seiten!) wäre der Forschung schon ein großer Dienst geleistet worden. Aber hier wird ja viel mehr geboten. Diese Literatur wird nämlich übersichtlich angeordnet, eingeteilt, ein großer Teil von ihr wird, was vor allem den Wert des vorliegenden Bandes ausmacht, zueinander in Beziehung gesetzt, gewichtet, beurteilt. Beurteilt von jemand, der eben nicht nur die betreffende Literatur gelesen, sondern meist wohl auch die in ihr analysierten Quellen eingesehen hat, der also kompetent urteilt. Diese Urteile und Stellungnahmen sind bei aller Entschiedenheit (vgl. z. B. S. 458 über Wohlmuth) und Eindeutigkeit immer fair und gut begründet. Näherhin hat sich H. folgende Aufgaben gestellt, erstens einen „Überblick über den derzeitigen Forschungsstand" (etwa die letzten 150 Jahre bis 1985 einschließlich) zu geben, zweitens „neue Fragen und Aspekte zu formulieren, die im Hinblick auf eine künftige Gesamtdarstellung dringend zu klären sind", drittens „Antworten zu versuchen oder zumindest anzudeuten, wo sie sich aus der Beschäftigung nicht nur mit der Forschung, sondern mit den Quellen selbst nicht selten nahelegen" (5). Alle drei Zielsetzungen scheinen uns in der vorliegenden Arbeit gleicherweise verwirklicht. – Die Eignung des Bandes als Forschungsinstrument hängt nicht zuletzt von einer überzeugenden Einteilung und Gliederung des Stoffes ab. Verf. verteilt die Unzahl der zu rezensierenden Forschungsbeiträge, sehen wir einmal von der Einleitung und der Bilanz ab, auf sechs Abschnitte. *Zunächst* werden Studien behandelt, die sich mit der Organisation des Konzils befassen. Hier geht es näherhin um die organisatorischen und theologischen Grundzüge der Basler Geschäftsordnung, die Behörden und Ämter, die Nationen, die Finanzen, die Gesandtschaften. Es wird gefragt, wie in Basel Politik gemacht wird und welches Echo das Konzil in der Öffentlichkeit hat. Der *zweite* Abschnitt hat zum Gegenstand die Teilnehmer des Konzils, es wird ein Spektrum der am Konzil teilnehmenden Gruppen gegeben. H. beginnt hier mit statistischen Problemen, dem zahlenmäßigen Verhältnis der einzelnen Gruppen zueinander. Ältere Vorstellungen von einem totalen Übergewicht des niederen Klerus über die Bischöfe werden korrigiert, als „einflußreichste, für das Basiliense charakteristische und prägende Schicht" werden „die oberen Ränge der Universitätsgelehrten und der Angehörigen des nicht-universitären ‚collegiate element'" genannt (83). Dann geht Verf. auf die einzelnen am Konzil teilnehmenden Gruppen ein: die Laien – von ihnen war nur „eine verschwindend geringe Zahl" dem Konzil inkorporiert, nämlich ganze 0,6 Prozent! –, die Gesandten der europäischen Fürsten, die Diözesen und Kirchenprovinzen, die Kardinäle – hier referiert H. unverhältnismäßig ausführlich über die betreffende Arbeit von W. Decker (114–120) – die Orden, die Universitäten, die Städte, die Humanisten. Zum Paragraphen über die Humanisten und das Basler Konzil gehören Ausführungen

über Basel als Büchermarkt und als gesamteuropäischen Kongreß. Daran schließt sich sehr passend der *dritte* Abschnitt an: „Die europäischen Reiche und ihre Politik gegenüber Konzil und Papst". Behandelt werden hier das Basiliense als Friedensvermittler und Prozeßinstanz sowie als Forum fürstlicher Politik. Im einzelnen geht H. hier ein auf Frankreich, Burgund, England, Schottland, Savoyen, die iberische Halbinsel, Italien, Polen und deutscher Orden, Skandinavien, das deutsche Reich (Könige und Kurfürsten). Der Abschnitt endet mit Ausführungen über Rangstreitigkeiten zwischen den Nationen als Ausdruck wachsenden nationalen Selbstbewußtseins derselben. Ein verhältnismäßig kurzer *vierter* Abschnitt ist den verschiedenen Aspekten der Basler Kirchenreform gewidmet (327–352), in dem es u.a. um das Verhältnis zwischen dem Basler Konzil und der Reformation geht. Dabei gibt H. die Frage nach der theologischen Kontinuität zwischen beiden Größen an die Theologen weiter (352). Der vorletzte *fünfte* Abschnitt befaßt sich mit „theologischen Sonderthemen", d.h. der Auseinandersetzung mit den Hussiten über die Eucharistie und die Ekklesiologie, den Unionsverhandlungen mit den Griechen, der Definition des Dogmas der Unbefleckten Empfängnis Mariens, der Verurteilung Agostino Favaronis. Im Schlußparagraphen „Kanonisierung und Inquisition auf dem Basler Konzil" erfahren wir u.a., daß auch Basel seinen Hus hatte. 1446 wurde Nikolaus von Buldesdorf als falscher Prophet und hartnäckiger Ketzer verurteilt und öffentlich verbrannt (407). Mit dem *sechsten*, dem Basler Konziliarismus gewidmeten, Abschnitt betritt Verf. den „innersten Kreis des Basiliense". Auf eine „Zwischenbilanz der Probleme" folgen Ausführungen über „Haec sancta in Basel und die Tres veritates" (dogmatische Definition von Haec sancta), und über das „geistige und politische Fortleben des Konzilsgedankens". In der Zwischenbilanz der Probleme geht H. zunächst auf die allgemeinen Probleme der Forschung ein, dann auf die Probleme einer Periodisierung des Konziliarismus. Das Stichwort Ockham dient dazu, dem philosophischen Hintergrund des Konziliarismus nachzuspüren und führt zu der, wie uns scheint, sehr berechtigt skeptischen „abschließenden Frage: Gab es überhaupt ein ausschlaggebendes philosophisches Selbstbewußtsein der Basler Theoretiker neben ihrer Prägung als Theologen und Kanonisten?" (417). Im gleichen Zusammenhang zieht Verf. ein etwas doch zu vereinfachendes Fazit, was die Beurteilung des Konziliarismus durch die jüngere katholische Forschung angeht, wenn er sagt, ihr Bild vom Konziliarismus sei „durch dessen schrittweise Heimholung in die katholische Tradition gekennzeichnet. Zuerst wurde er insgesamt als ‚absoluter Traditionsbruch' (Hollnsteiner) gesehen, dann erkannte man die Phase bis Konstanz einschließlich als ‚konservativ' und traditionsgebunden an (z.B. Franzen, Jedin) und zuletzt wurde versucht, auch den Basler Konziliarismus vom Ruch exzentrischer Radikalität zu befreien und in die Tradition zu integrieren (Krämer)" (415). Zumindest was den Basler Konziliarismus angeht, wäre hier doch noch zu differenzieren. Eine Schwalbe (Krämer) macht noch keinen Frühling! Weitere Aspekte der Zwischenbilanz: unter den Stichworten „Theologisierung" und „historische Methode" geht Verf. auf das Zurücktreten der Kanonistik zugunsten der Bibel und der Väter und überhaupt der Geschichte in der ekklesiologischen Argumentation der führenden Basler Theologen ein. Unter der Überschrift „Unfehlbarkeit – die Essenz der Konzilssuperiorität" werden die neueren Arbeiten über diesen wichtigen Aspekt der Basler Ekklesiologie vorgestellt. Sonstige Untersuchungen über den Basler Konziliarismus behandelt Verf. unter folgenden Stichworten: Marksteine der jüngeren Forschung, Panorama der Basler Theoretiker, Verbreitung und Rezeption von Basler Traktaten, drei Grundbegriffe: Repräsentation–Konsens–Rezeption. – Zwei kleine Ergänzungen zu den überaus reichen Informationen, die der Band bietet: zu S. 9: der inzwischen erschienene Supplementband des DHEE enthält einen langen Artikel über das Basiliense; zu S. 359: in den Religionsgesprächen des 17. Jahrhunderts berief man sich ausdrücklich auf das Basiliense. Näheres hierzu in unserem „Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung". – Das Basler Konzil erscheint, schreibt Verf. zum Schluß, „wie ein Fokus seines Jahrhunderts. In ihm kommen komprimiert oder peripher fast alle Wesenselemente und Konflikte der Zeit in irgendeiner Weise zur Erscheinung. Es dürfte sich nur schwer ein Ereignis des Spätmittelalters finden lassen, in dem ... noch einmal alle Lebensbereiche tatsächlich zusammenwirkten" (499). Der Verf. tat deswegen gut

daran, das Basiliense von Anfang an „nicht mehr nur als kirchengeschichtliches, sondern als universalhistorisches Phänomen in den Blick zu nehmen" (1) und den Forschungsstand und die Probleme des genannten Konzils entsprechend in diesem umfassenden Horizont darzulegen. H. J. Sieben S. J.

D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe 63. Band: *Personen- und Zitatenregister zur Abteilung Schriften Band 1–60.* Weimar: Hermann Böhlaus Nachf. 1987. X/698 S.

Der Band bietet ein „Hauptregister" (1–582) zu den Luthertexten selbst mit einem Anhang (583–589) für Zitate aus anonymen Texten und Werken, sodann ein Zusatzregister (591–662) für die in den Herausgebertexten vorkommenden Personennamen und ein weiteres Zusatzregister (663–697) zu den Fremdtexten. Mit letzteren sind diejenigen in der WA abgedruckten Quellentexte gemeint, die mit Sicherheit weder direkt noch indirekt auf Luther zurückgehen; dagegen werden Texte, bei denen Luthers (Mit-)Verfasserschaft wenigstens nicht auszuschließen ist oder bis in die jüngste Zeit angenommen wurde, im Hauptregister berücksichtigt. Das Hauptregister schließt die von Luther zitierten und in der WA nachgewiesenen Schriftsteller ein, bezieht sich aber auch auf alle überhaupt vorkommenden Namen oder von Namen abgeleiteten Worte oder Namensvarianten (z. B. Benediktiner, Barfüßer). Das Register für die Herausgebertexte dürfte eine Fundgrube von Informationen besonders für die Geschichte des 16. Jahrhunderts sein. – Einige Stichproben aus dem Hauptregister: Der Artikel Abraham umfaßt 22 Spalten, geordnet nach dem Vorkommen des Namens in Titeln von Luthers Schriften, Personen, die mit dem Namen verbunden werden, Sachen: Biographisches, Theologisches. – Zu Gabriel Biel finden sich zweieinhalb Spalten mit dem Wortlaut der Zitate bei Luther und ihrer Herkunftsangabe, soweit sie nachgewiesen werden konnte (was bei nur 3 unter ca. 35 an ca. 60 Stellen vorkommenden Zitaten nicht der Fall ist). Wofern Luther Fundstelle oder auch den Autor nicht nennt oder überhaupt eine Stelle nicht als Zitat kenntlich macht, stehen die entsprechenden Angaben in eckigen Klammern. – Luther erwähnt ein einziges Mal Thomas Morus (WA 51; 450, 32); dort findet man, „juncker Heintze", der „wil Gott sein und thun, was jn gelüstet" (23 f.), habe ihn und den Bischof von „Roffers" hinrichten lassen, da „sie nicht willigen wolten inn Heintzens Artickel, so er gestellet hatte". – Das Register ist eine unschätzbare Hilfe für die Lutherforschung, z. B. für die Frage nach Luthers Verhältnis zu den Kirchenvätern oder zu scholastischen Theologen wie Bonaventura oder Thomas v. Aquin. P. Knauer S. J.

Dokumente zur Causa Lutheri (1517–1521). 1. Teil: *Das Gutachten des Prierias und weitere Schriften gegen Luthers Ablaßthesen (1517–1518),* herausgegeben und kommentiert von *Peter Fabisch* und *Erwin Iserloh* (Corpus Catholicorum 41). Münster: Aschendorff 1988. 459 S.

Seit einigen Jahren erscheinen die Bde des Corpus Catholicorum in beschleunigter Folge. So sind im Laufe der letzten 9 Jahre 9 Bde fertig geworden! Der vorliegende weicht dabei etwas von seinen Vorgängern ab, insofern als diese jeweils nur einem Autor gewidmet waren, hier dagegen wird eine Reihe von Dokumenten gebündelt, die von mehreren Verfassern stammen. Daß man sich zu diesem Abweichen von der bisherigen Praxis entschlossen hat, ist natürlich sehr zu begrüßen; denn die hier jetzt in einem Band vorliegenden Dokumente sind nicht nur sonst weit verstreut (Wittenberger, Weimarer und Erlanger Ausgabe der Werke Luthers; Loescher, Reformations-Acta und Documenta; Köhler, Dokumente zum Ablaßstreit; Kapp, Sammlung ... einiger Schriften; Zeitschrift für Kirchengeschichte usw.), sondern zum Teil auch, weil nur in Drucken aus der damaligen Zeit vorliegend, für manche Forscher praktisch unzugänglich. Der Gesamtstoff der Causa Lutheri ist dabei auf folgende Weise aufgeteilt: der erste, hier vorliegende Bd legt den „Schwerpunkt auf die geschichtlich wirksam gewordenen grundlegenden Texte zum Petersablaß für die Kirchenprovinzen Mainz und Magdeburg sowie auf die ersten Reaktionen auf Luthers 95 Thesen zum Ablaß", der

zweite, noch nicht erschienene dagegen „auf die offiziösen Texte des römischen Prozesses gegen Luther" (3). Die Texte des ersten Bd.s sind um vier Namen gruppiert: den päpstlichen Hoftheologen Silvester Prierias O P, den Erzbischof von Mainz Albrecht, den Ablaßprediger Tetzel O P und den Vizekanzler der Universität Ingolstadt Johannes Eck. – Von Prierias werden veröffentlicht der „Dialogus de potestate papae", d. h. das kuriale Gutachten des „processus inhibitorius", die „Replica" des Dominikaners auf Luthers Antwortschreiben, die „Epitoma", d. h. den Vorläufer der erst 1520 erscheinenden umfassenden Schrift mit dem Titel „Errata et argumenta Martini Lutheri". Um den Namen von Erzbischof Albrecht sind folgende Dokumente zusammengestellt: die Ablaßbulle Leos X. „Sacrosanctis" vom 31. März 1515, die (erst 1962 entdeckten Dienstanweisungen für die Pönitentiare und Prediger des Ablasses) „Instructiones Confessorum" für das Erzbistum Mainz von 1516, die entsprechende „Instructio summaria" für das Erzbistum Magdeburg und das Bistum Halberstadt von 1517, die schließlich den Anlaß gab für den Zusammenstoß zwischen Luther und dem Mainzer Erzbischof und an deren Abfassung möglicherweise Tetzel selber beteiligt war, den (nicht ganz sicher echten) Briefwechsel Albrechts mit der Mainzer Theologischen Fakultät, das Gutachten der Mainzer Theologischen Fakultät und Albrechts Schreiben an die Räte in Halle vom 13. September 1517. Drei Texte des Ablaßpredigers Tetzel kommen zum Abdruck: erstens seine 106 in Frankfurt (an der Oder) gegen Luther gerichteten Thesen aus dem Frühjahr 1518, zweitens seine „Vorlegung" gegen Luthers „Sermon von Ablaß und Gnade", seinerseits wahrscheinlich eine Replik auf des Dominikaners Frankfurter Thesen, schließlich seine „Fünfzig Positiones", eine Art Ergänzung zu der vorgenannten Schrift. Von Eck enthält unser Bd die „Obelisci" zu Luthers Thesen, samt dessen Erwiderung, den „Asterisci" von 1518, dem äußeren Erscheinungsbild nach eine gelehrte Disputation in These und Gegenthese, tatsächlich der Beginn eines unversöhnlichen Streites. – Schon mit dieser bloßen Zusammenstellung der Dokumente wird natürlich der Luther- und Reformationsforschung ein hervorragender Dienst geleistet, aber der Bd bietet ja noch viel mehr: gleichsam als „Zugaben" enthält er zu jedem der genannten Dokumente a) ausführliche „historische Vorbemerkungen", d. h. eine Einführung in Kontext und geschichtlichen Zusammenhang (ergänzt hinsichtlich von Text 3, der „Epitoma" des Prierias, noch um eine sehr aufschlußreiche „Nachbemerkung" zur „kontroverstheologischen Methode des Prierias im Zusammenhang der Ekklesiologie der Dominikanertheologen Antoninus von Florenz, Juan de Torquemada und Thomas de Vio Cajetanus und der thomistischen Bußtheologie" (190–201), b) z. T. sehr ausführliche Erklärungen zu einzelnen Stellen der Dokumente in Form von Anmerkungen am abgedruckten Dokument entlang, c) einen zusammenfassenden, vor allem auf neuere Arbeiten des amerikanischen Jesuiten Yared Wicks gestützten, Forschungsbericht über die „Erste Phase des römischen Prozesses gegen Luther, von Luthers Denunziation (Dezember 1517) bis zum Vorabend der Eröffnung des ‚summarischen Prozesses' (Juni/Oktober 1518)" mit einer chronologischen Übersicht der Akten zu den ersten Phasen des Prozesses (19–32). Eine Literaturliste und verschiedene Register (Schriftstellen, Nichtbiblische Zitate, Personen und Orte, Sachen und Begriffe) erhöhen die praktische Brauchbarkeit des hier vorliegenden vorzüglichen Forschungsinstrumentes. Wiedergaben von Titelblättern oder einzelnen Seiten der alten Drucke sowie der Handschriften unterstreichen den dokumentarischen Charakter des Bd.s. H. J. Sieben S. J.

Freudenberger, Theobald, *Hieronymus Dungersheim von Ochsenfurt am Main 1465–1540, Theologieprofessor in Leipzig.* Leben und Schriften (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 126). Münster: Aschendorff 1988. XIX/422 S. (mit Reg.)

Dungersheim gehört zu den katholischen Luthergegnern, die bis heute keinen Biographen gefunden haben. Der Autor unternimmt es, die einzelnen Stationen und Auseinandersetzungen des Lebens Dungersheims, die seit der Leipziger Disputation 1519 zentral um Luther kreisen, detailliert zu untersuchen. Es ist ein Thema, das nicht nur biographisch wichtig ist, sondern auch von zentraler Bedeutung für den Abwehr-

kampf des Katholizismus im Herzogtum Sachsen, den Dungersheim nicht mehr überlebte.

Die Auseinandersetzung mit Luther führte D. zunächst in einem Briefwechsel, der in der WA veröffentlicht ist, dann in einer Reihe von lateinischen und deutschen Schriften, zuerst in den Triginta articuli von Ende 1525, der „erste(n) umfassendere(n) Stellungnahme eines katholischen Theologen zu den Hauptpunkten der Theologie Luthers" (256). Die Kontroverse mit dem Reformator dreht sich zunächst um den Primat des Papstes. Dabei argumentiert D. gegenüber L. aus Pseudo-Isidor mit angeblich nizänischen Kanones (122 f.). Für die kirchengeschichtliche Argumentation fehlte ihm die nötige Quellenkritik (128), so daß er auch nicht imstande war, unzweifelhaft echte Zeugnisse, wie den Briefwechsel zwischen Augustinus und Innocenz I. für seine Position auszuwerten. Stärker erwies er sich in der Abweisung des unhistorischen Arguments L.s, was iure divino sei, müsse so ausnahmslos anerkannt sein, daß es bereits durch einen Gegenzeugen widerlegt werde (129, 135 f.). – L. seinerseits hielt D. kaum der ernsthaften Auseinandersetzung für wert und ließ sich regelmäßig Zeit. Schließlich zog er sich im Frühsommer 1520 eindeutig auf die Schrift als einzige letzte Autorität zurück (153). Jetzt, vom 5. Brief D.s an, dreht sich die Diskussion um das Zentralthema der Autorität des kirchlichen Lehramtes (155 f.). Die Zentren der späteren Auseinandersetzung sind außer dem göttlichen Recht des Papsttums die Möglichkeit ewiger Keuschheit und der Ordensgelübde, bzw. die Deutung von 1 Kor 7, die Kommunion unter einer Gestalt, ferner gute Werke, freier Wille und Fegefeuer. – Der Ton der Auseinandersetzung ist zunächst sachlich, selbst bei unqualifizierten Angriffen wie denen Georg v. Schöneichens (209 ff.). Allmählich aber wird der Ton immer schärfer. Auch durch seine Kanzelerfahrung gewöhnte sich D. immer mehr an, auf einen „groben Klotz" einen „groben Keil" zu geben (224 ff., 233), erst recht dann in seinen lateinischen Anti-L.-Schriften (304, 310, 395). In der theologischen Argumentation zeichnet sich D. aus durch solide Bibelkenntnis und vor allem Vertrautheit mit der mittelalterlichen theologischen Tradition. Seine Hauptschwäche ist der Mangel an historischer Kritik. Dies wird nicht nur deutlich bei seiner Argumentation aus Pseudo-Isidor, sondern auch bei seiner Unkenntnis, daß die Kelchkommunion bis zum Hochmittelalter üblich war (299 f.). Häufig verweist er auf L.s Ordensvater Augustinus oder sucht L. auf seine Ansichten in den Frühschriften festzunageln, von denen dieser sich später abgewandt habe. Die tieferen Wurzeln L.s glaubt er in den Schriften der Böhmischen Brüder zu erkennen, mit denen sich D. bereits vorher in seiner Confutatio auseinandergesetzt hatte. Von Natur freilich wenig kommunikativ, war D. unter den Studenten in Leipzig immer weniger beliebt und hatte in universitären Auseinandersetzungen keinen leichten Stand (340 ff.). – Geschichtlich für das Zeitbewußtsein nicht uninteressant ist bei D. das mehrfach wiederkehrende Leitmotiv, der wahre Glaube gehe vielleicht zu den neu entdeckten Ländern über (175 f., 202, 302, 316).

An die sehr ausführliche Darstellung des Inhaltes der einzelnen Schriften und der sonstigen Auseinandersetzungen schließt sich ein zusammenfassender Rückblick (388–98) an, der noch einmal gerafft enthält, was in den einzelnen Kapiteln entfaltet ist. Was man allenfalls vermißt, wäre eine thematische Zusammenfassung der Argumentationen und Positionen D.s sowie ihrer eventuellen Entwicklung, ausführlicher als sie in diesen 10 Seiten geboten werden kann. Freilich erlaubt das sehr ausführliche Register, welches außer einem Schriftstellenverzeichnis und einem Orts- und Personenverzeichnis auch ein Sach- und Begriffsregister (421 f.) enthält, inhaltlich parallele Stellen zu vergleichen und diese Argumentation zu verfolgen. Jedenfalls ist die Darstellung ein wichtiger Beitrag für die Geschichte des katholischen Abwehrkampfes gegen die Reformation.

Kl. Schatz S.J.

Lortz, Joseph, *Erneuerung und Einheit.* Aufsätze zur Theologie- und Kirchengeschichte aus Anlaß seines 100. Geburtstages, herausgegeben von *Peter Manns* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 126). Stuttgart: Steiner 1987. IX/895 S.

Der am 21. Februar 1975 verstorbene bekannte Reformations- und Kirchenhistori-

ker Joseph Lortz hätte am 13. Dezember 1987 seinen 100. Geburtstag gefeiert. Den Altmeister durch den anastatischen Wiederabdruck von 27 seiner sonst weit verstreuten Artikel und Aufsätze zu ehren, ist das Verdienst des derzeitigen Leiters der von Lortz gegründeten Abteilung für abendländische Religionsgeschichte am Mainzer Institut für Europäische Geschichte, *Peter Manns*. Die Aufsätze erstrecken sich über einen Zeitraum von 61 Jahren. Die beiden ersten sind noch im Mainzer „Katholik" erschienen (1913), der letzte in der „Catholica" (1974), wobei nicht nur die behandelten Themen („Vernunft und Offenbarung bei Tertullian" und „Der Canon des Vincentius von Lerin" einerseits und „Ökumenismus ohne Wahrheit?" andererseits) sondern auch die Namen beider Zeitschriften aufschlußreiche Akzente setzen. Die wiederveröffentlichten Arbeiten sind in drei Gruppen eingeteilt, die in der Tat die Interessengebiete des Geehrten gut abdecken. Fünf Artikel stehen unter der Überschrift „Zum Konzept der Kirchengeschichtsschreibung": Mein Umweg zur Geschichte (1960), Versuch einer Bilanz der katholischen Kirchengeschichtsschreibung in Deutschland (1932), Nochmals: Zur Aufgabe des Kirchengeschichtsschreibers (1952), Religionsgeschichte und abendländische Einheit (1953), Sebastian Merkle. Gedächtnisrede zum 100. Geburtstag (1965). Sechs weitere Aufsätze rangieren unter dem Titel „Alte und mittelalterliche Geschichte", die übrigen 16 unter der Überschrift „Reform, Reformation und Ökumene". Dazu gehören u. a. Artikel wie „Zum Menschenbild Luthers" (1934), „Germanikum und Gegenreformation" (1952), „Zielsetzung des Konzils von Trient" (1960). Der Herausgeber hat es in seiner übrigens sehr kurz geratenen Einleitung nicht versäumt die Aufsätze zu erwähnen, „in denen der Jubilar in den kritischen Jahren der Machtergreifung den keineswegs glücklichen Versuch unternahm, für die Katholiken einen legitimen Zugang zum Nationalsozialismus zu erschließen" (VIII) und dieselben auch in der den Bd abschließenden „ausgewählten Bibliographie" aufzuführen. Daß er keinen dieser 1934 erschienenen Aufsätze in die vorliegende Sammlung aufgenommen hat, erscheint uns angesichts der Zielsetzung des Bandes als eine richtige Entscheidung. Zwei kritische Anmerkungen scheinen uns angebracht: Um die Fülle der in dem Bd angehäuften Informationen wirklich zugänglich zu machen, hätte ein umfassendes Sach- und Personenregister beigegeben werden müssen. Dort hätte man z. B. unter dem Stichwort „Jesuiten" nicht nur im Artikel über Sebastian Merkle interessante Einzelheiten gefunden! Zweitens hätte man dem Benutzer die Ermittlung des Ortes und der Zeit der Erstveröffentlichung wirklich leichter machen können, als das jetzt der Fall ist.

H. J. Sieben S. J.

Acosta, José de, *De procuranda Indorum salute*, Bd. 1: Pacificación y colonización, von *Luciano Pereña, Vidal Abril, Carlos Baciero, Antonio García, Demetrio Ramos, José Barrientos, Francisco Maseda* (Corpus Hispanorum de Pace Bd. XXIII), Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas 1984. De procuranda Indorum salute, Bd. 2: Educación y evangelización (Corpus Hispanorum de Pace Bd. XXIV), Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas 1987. 734/521 S.

Der im kolonialen Perú tätige José de Acosta S. J. (1539–1600) hat ein vielseitiges Werk hinterlassen, aus dem vor allem eine Naturbeschreibung und Geschichte der Neuen Welt (Historia natural y moral de las Indias) sowie eine klassisch zu nennende Missionstheologie herausragen. Vor 400 Jahren (Salamanca 1588) zum ersten Mal gedruckt und dann in weiteren Auflagen erschienen, unter anderem auch in Köln 1596, liegt der umfangreiche Missionstraktat nun in dieser zweibändigen lateinisch-spanischen kritischen Ausgabe vor, an der die oben genannte Gruppe von Gelehrten mitgearbeitet hat.

Der erste Band wird eröffnet mit einer einführenden Studie von *Luciano Pereña* (3–46), der Acostas Werk als eine „teología de la liberación del indio americano" (I, 7) bezeichnet. Er enthält außerdem die ersten drei Bücher von Acostas Traktat, das Buch I über die Heilshoffnung für die Indios, die im Rahmen einer Theologie der göttlichen Vorsehung entwickelt wird, nicht ohne die größten Hindernisse für die Evangelisierung, nämlich das spanische Vorgehen selbst, anzuklagen. Das Buch II entfaltet diese Thematik in die Widerlegung der vermeintlichen spanischen Rechtstitel zur krie-

gerischen Eroberung und in den Aufweis der friedlichen Missionsmethoden. Das Buch III ist den Pflichten der Zivilverwaltung gewidmet und erörtert vor allem die Frage der Tribute, nicht ohne heftige Klage gegen die Habsucht der Spanier zu führen. Umfangreiche Anhänge dokumentieren weitere wichtige Schriften Acostas und andere zeitgenössische Quellen und erschließen exemplarisch Quellentexte (I, 595–693). Ein Beitrag von *Demetrio Ramos* über die dramatische Situation gegen Ende des 16. Jahrhunderts schließt den ersten Band ab. Der zweite Band enthält das Buch IV über die Pflichten der Missionare und Pfarrer; hier besteht Acosta vor allem auf Kenntnis der Sprachen und des Landes sowie auf dem integren Leben der Geistlichen. Das Buch V behandelt die Fragen der Katechese und der entsprechenden Methoden, die christliche Lehre und Moral weiterzugeben (Acosta gilt auch als Verfasser des Katechismus, den das III. Konzil von Lima [1584] herausgegeben hat). Das Buch VI schließlich handelt über die Verwaltung der Sakramente für die Indios. Ein Quellen- und Sachregister sowie ein Literaturverzeichnis schließen den Band ab.

Beide Bände sind sorgfältig verlegt und hervorragend ausgestattet; einige kleine Fehler sind stehengeblieben: I, 252 (doppelte Zeile); I, 320 muß es heißen „mores cum fide"; I, 373 hat sich eine falsche Passage von S. 375 eingeschlichen; II, 287–293 hat der spanische Text falsche Kolumnentitel. Diese vorliegende zweisprachige Ausgabe löst die bislang gängige Übersetzung von Francisco Mateos (Obras del P. José de Acosta [BAE 73], Madrid 1954) ab; merkwürdigerweise wird diese verdienstvolle Ausgabe nirgendwo gewürdigt, nicht einmal in der Bibliographie wird sie (II, 508) genannt! Die neue Ausgabe zeichnet sich dadurch aus, daß sie den gesamten Text nach dem in der Bibliothek der Universität von Salamanca ruhenden Originaltext bietet, einschließlich der relativ umfangreichen Passagen und Kapitel, die wegen ihrer deutlichen Kritik an der Conquista der damaligen Zensur zum Opfer gefallen sind. Diese Stücke sind nicht als solche gekennzeichnet, aber in der Einleitung (I, 21) genannt. Hervorzuheben sind auch die hilfreichen Anmerkungen, mit denen die Bearbeiter den Acostatext versehen haben. All dies bietet eine hervorragende Grundlage zur weiteren wünschenswerten Erforschung des Werks von Acosta. Zahlreiche Publikationen über sein Werk, die in den letzten Jahren erschienen sind, dokumentieren ein neues zunehmendes Interesse an dieser großen Gestalt der Missionsgeschichte Amerikas. Den Herausgebern des „Corpus Hispanorum de Pace" gebührt Dank und Anerkennung für diese gediegene Ausgabe eines der beiden Hauptwerke Acostas. Man kann nur wünschen, daß die Reihe in der gleichen Qualität weitergeführt wird. M. Sievernich S. J.

Ramos, Demetrio / García, Antonio / Pérez, Isacio u. a., *La ética en la conquista de América.* Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca (Corpus Hispanorum de Pace XXV), Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1984. 724 S.

Der spanische Dominikaner Francisco de Vitoria gehört zweifellos zu den großen Gestalten der beginnenden Neuzeit, die nicht nur geistig prägend ins Zeitgeschehen eingriffen, sondern eine Wirkungsgeschichte in Gang setzten, die bis heute von Belang ist. Dieser Gelehrte und die von ihm begründete „Schule von Salamanca" rücken im Vorfeld des „V Centenario", der 500-Jahr-Feier der Entdeckung der Neuen Welt durch Kolumbus, wieder verstärkt ins Blickfeld, da sie die Eroberung und Kolonisierung Amerikas kritisch begleiteten und nach der Legitimität und Erlaubtheit der Eroberung fragten. So war das I. Symposion zur Kolonialethik, das 1983 in Salamanca veranstaltet wurde, zugleich eine Ehrung für de Vitoria anläßlich seines 500. Geburtsjahres. Die Beiträge dieses Symposions sind vollständig als Kongreßakten erschienen (Actas del I Simposio sobre la ética en la conquista de América [1492–1573], Salamanca 1984); im vorliegenden Band findet sich eine Auswahl dieser Beiträge, mit anderer Anordnung und unterschiedlichen Titeln sowohl der Sektionen des Buches als auch einzelner Beiträge (etwa die von Agueda Rodríguez und Pedro Borges).

Die drei Teile des Buches, die sich chronologisch mit der Entwicklung der Kolonialethik befassen, sind eingerahmt von zwei Studien von *Demetrio Ramos,* einer einführenden über die Frühzeit der spanischen Eroberung und einer abschließenden über die Krisenbewältigung seitens der Krone. Der erste Teil widmet sich in fünf Beiträgen der

Polemik, die sich an den ethisch-juridischen Fragen der Conquista entzündete. *Antonio García y García* befaßt sich mit den ersten Anklagen (Antonio de Montesinos) und Rechtfertigungen der Eroberung im Zeitraum von 1511–1534; der Las-Casas-Spezialist *Isacio Pérez Fernández* berichtet über die außeruniversitären Stellungnahmen kirchlicher Persönlichkeiten wie Julián Garcés, Vasco de Quiroga, Juan de Zumárraga, Bartolomé de las Casas, während *Manuel Lucena* die These als spekulativ zurückweist, der Kaiser habe im Krisenjahr 1542 einen Rückzug aus der Neuen Welt erwogen. *Jaime González Rodríguez* stellt den Rahmen der Amerikapolitik der Krone zwischen 1549 und 1556 dar, während *Vidal Abril Castelló* die Kontroverse zwischen Sepulveda und las Casas in dieser Zeit aufrollt. – Ein zweiter Teil des Buchs ist der universitären Reaktion auf die „duda indiana" gewidmet. *Luciano Pereña* gewährt einen Überblick (auch statistischer Art) über die Schule von Salamanca, angefangen von ihrem Begründer Francisco de Vitoria bis zur dritten Generation seiner Schüler. *Ramón Hernández*, der eine Anthologie über die Menschenrechte bei Francisco de Vitoria herausgegeben hat (cf. Rez. ThPh 62 [1987] 97), prüft systematisch die Vitorianische Hypothese, *Jaime Brufau* geht auf die erste Generation der Schüler des Meisters ein und *Carlos Baciero* legt systematisch die Rechtstiteldiskussion in der zweiten Generation der Schüler dar. Ein letzter Artikel dieses Teils von *José Barrientos García* beschreibt den Einfluß der Schule von Salamanca auf andere europäische universitäre Zentren. – Die Beiträge des dritten Teils schließlich richten den Blick auf die Übernahme und Entwicklung ethischer Theorien der Salamantiner in der Neuen Welt, beginnend mit einer verdienstvollen Liste von mehr als 200 ehemaligen Studenten der Universität von Salamanca, die in Amerika tätig wurden *(Agueda Rodríguez). Prometeo Cerezo* befaßt sich mit dem Einfluß salamantinischen Denkens in den neugegründeten amerikanischen Universitäten, besonders bei Alonso de Veracruz. *Pedro Borges* behandelt die Stellung der Missionare angesichts der „duda indiana" und *Guillermo Lohmann Villena* die Lösungsvorschläge von Politikern und Juristen. – In einem Anhang werden die akademischen schriftlichen Quellen zur Indianerfrage aufgelistet, sowie die in Salamanca tätigen Professoren von 1522–1585 und zwei weitere Texte dargeboten. Die Beiträge des Werks zeigen anhand von Personen, Werken und Vorgängen der ersten 80 Jahre nach der kolumbianischen Entdeckung den weit verzweigten und wirkungsvollen Disput um die Rechtstitel der Eroberung, der zur Grundlegung des Völkerrechts als jus inter gentes führen sollte. Verdienstvoll an dem gesamten Werk ist die Tatsache, daß sowohl durch großräumige Überblicke als auch durch Einzelstudien ein komplexes Bild der ethisch-juridisch-theologischen Diskussionen dieses Goldenen Zeitalters gezeichnet wird. Für die sich anbahnenden Auseinandersetzungen um die Wahrnehmung und Interpretation einer 500jährigen gemeinsamen Geschichte der iberischen Mächte und Europas mit Iberoamerika bildet das Werk einen fundamentalen und informativen Beitrag, selbst wenn bisweilen der Eindruck einer apologetischen Perspektive aufkommt. Da diese lange Geschichte bis zum gegenwärtigen Durchschnittsbewußtsein von der politisch motivierten „leyenda negra" überschattet ist, bedarf es zwar keiner „leyenda rosada", wohl aber einer historisch und interpretatorisch gediegenen Aufklärung über die Ereignisse und involvierten Personen. Immerhin ist singulär zu nennen, daß im Zuge einer für die Sieger verheißungsvollen Eroberung prophetische Anklagen und selbstkritische Fragen nach der moralischen und rechtlichen Erlaubtheit des eigenen Vorgehens gestellt werden. Bei keiner anderen europäischen Expansion sind solche Fragen in dieser Breite und auf diesem Niveau erörtert worden. So wenig man triumphalistisch wird übersehen dürfen, was die conquista in der Neuen Welt angerichtet hat, so wenig wird man die Leistung der Schule von Salamanca unterschätzen dürfen. Das vorliegende Werk stellt einen hervorragenden Beitrag zur Klärung dieser Fragen dar. M. Sievernich S.J.

Durán, Juan Guillermo, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana (Siglos XVI–XVIII)*. Bd. I (siglo XVI), Buenos Aires: Ediciones de la Facultad de Teología de la UCA 1984. 744 S.

Wenn man von den Katechismen des 16. Jahrhunderts spricht, dann assoziiert wohl jeder die Namen Petrus Canisius und Martin Luther, vielleicht noch den Catechismus

Romanus des Tridentinum. Weniger bekannt sind die Katechismen, die in der Begegnung mit den Kulturen der Neuen Welt geschaffen wurden. Hier schafft das vorliegende umfangreiche Werk des Kirchenhistorikers an der argentinischen Katholischen Universität „Santa María de los Buenos Aires" Abhilfe, denn es breitet ein umfangreiches Quellenmaterial zur Missionskatechese des 16. Jahrhunderts in der Neuen Welt aus. Dieses Feld der historischen Katechese ist von Seiten der Theologie bislang nur unzureichend wahrgenommen und bearbeitet worden; mehr Interesse fand es bei der Amerikanistik, Sprachwissenschaft und Ethnologie. Im deutschsprachigen Raum sind die Leistungen der Missionskatechese so gut wie unbekannt, obgleich viele der Ordensleute, die sie vorangetrieben haben, ihren europäischen Zeitgenossen kaum nachgestanden haben, was ihre evangelisatorische und theologische Leistung angeht. – Der Verf., der in diesem Bereich schon mit der Herausgabe des Katechismus des III. Konzils von Lima (1582/83) hervorgetreten ist (Rezension ThPh 61 [1986] 589), leitet sein Werk mit einer Einführung ein, die mit der Entdeckung Amerikas und der militärischen Eroberung der „Indias de la Tierra" und der geistlichen Eroberung der „Indias del Cielo" beginnt und mit einer Charakterisierung der vorliegenden „Monumenta" schließt: Als Anlaß nennt er das „V Centenario", die bevorstehende 500-Jahr-Feier der Entdeckung Amerikas, aber auch das dritte Millenium des Christentums, als Ziel eine repräsentative Sammlung katechetischer Schriften dieser Zeit, die hispanoamerikanischer Herkunft sind. Des weiteren befaßt er sich mit der historischen Bedeutung dieser Schriften, zu denen Katechismen, Beichtbücher und Predigtbücher gehören, sowie mit den pastoralen Folgen.

Die Sammlung beginnt mit der umfangreichen Beschreibung und Erläuterung der sog. „piktographischen Katechismen", die in der Frühzeit der evangelisatorischen Bemühungen geschaffen wurden. Diese „Testerianischen" Manuskripte stellen die katechetischen Stücke in einer Mischung von mnemotechnischen, phonetischen und ideographischen Elementen dar, vergleichbar mit der Rebus-Schrift; Missionare wie Pedro de Gante knüpften mit diesen „sprachlichen" Bemühungen an die Bilderschrift der vorgefundenen indianischen Kultur an. Dieser mit 100 Seiten sehr umfangreiche Teil ist mit farbigen Abbildungen eindrucksvoll illustriert. Wie dieses, so sind auch alle folgenden Kap. mit einer einschlägigen Bibliographie ausgestattet; in diesem Fall vermißt man die Erwähnung der Ausführungen von J. B. Glass im „Handbook of Middle American Indians" (Bd. 14, Austin 1975). Dieser Teil des Buchs erläutert auch die unschätzbare linguistische Arbeit der Missionare, die Grammatiken und Wörterbücher der indianischen Sprachen verfaßten und in Lima und Mexiko Lehrstühle für die indianischen Sprachen einrichteten. – Alle weiteren Teile des Werks sind zweigeteilt: In einem ersten Teil werden zunächst Leben und Werk des jeweiligen Verfassers beschrieben, in einem zweiten Teil dann der oder die katechetischen Texte ediert. Dabei werden jeweils die Titelseiten und ausgewählten Seiten der betreffenden Werke in Faksimile wiedergegeben, so daß sich ein guter Eindruck vom Original, sei es gedruckt oder handschriftlich, gewinnen läßt. Der auf die piktographischen Schriften folgende Teil ist Pedro de Córdoba gewidmet, der zur ersten Dominikanerkommunität in Amerika und zu den ersten Verteidigern der Indios gehörte; seine „Doctrina cristiana para instrucción e información de los Indios" (Mexiko 1544) zählt zu den ersten in Amerika geschriebenen und (bei Cromberger) gedruckten Büchern. Ein weiterer Teil hat die 1524 geführten, nur fragmentarisch überlieferten Religionsgespräche („Colloquios y doctrina cristiana") der zwölf Franziskaner („doce apóstoles") mit den aztekischen Adligen und Priestern zum Thema, die Bernardino de Sahagún Jahrzehnte später aufgezeichnet hat. Die Edition enthält die spanische Version der auch in Náhuatl überlieferten Religionsgespräche. In der Literatur zu diesen vielfach (auch ins Deutsche) übersetzten Religionsgesprächen fehlt die Studie von H. Wißmann, Sind doch die Götter auch gestorben ([MWF Bd. 15], Gütersloh 1981). Ein nächster Teil ist dem Franziskaner Alonso de Molina gewidmet, der vor allem durch sein Wörterbuch der spanischen und mexikanischen Sprache (Mexiko 1555) bekannt geworden ist. Hier werden seine „Doctrina cristiana breve traducida en lengua mexicana", 1546 auf Anweisung des Bischofs Juan de Zumárraga in Mexiko-Stadt gedruckt, ediert sowie ein kleines und ein großes Beichtbuch, welch letzteres ein umfassendes Buch der Sakra-

mentenpastoral von etwa einhundert Druckseiten darstellt. Ein weiterer Teil gilt dem Dominikaner und Bischof von Cartagena (de Indias) Dionisio de Sanctis und seinem 1576 verfaßten „Catecismo o suma breve", der nur als Manuskript im Archivo General de Indias in Sevilla vorhanden ist. Der Augustiner Juan de la Anunciación, der in Mexiko gewirkt hat, wird im nächsten Teil veröffentlicht; aus seinem Werk wird der spanische Text seines „Catecismo en lengua mexicana y española" vorgestellt, der zusammen mit einem „Sermonario" 1577 in Mexiko gedruckt wurde. Der letzte Teil schließlich ist dem in Mexiko geborenen Franziskaner Juan Bautista gewidmet. Aus seinen sicheren Schriften wird der „Confesionario en lengua mexicana y castellana" ediert und kommentiert, der gegen Ende des 16. Jahrhunderts gedruckt wurde, 1599 bei Melchor Ocharte in Tlatelolco.

Der Verf. hat aus dem außerordentlich reichhaltigen hispanoamerikanischen Schrifttum des 16. Jahrhunderts eine geschickte Auswahl getroffen und eine große Materialfülle unterbreitet, die nun, nach der mühseligen editorischen Arbeit, der historischen, theologischen und sonstigen Bearbeitung harrt. Durán hat gute Fundamente dafür gelegt, indem er die meist schwer zugänglichen oder gar nur in Manuskriptform vorhandenen Texte vorlegt. Die anstehende Bearbeitung ist nicht nur von historischem Interesse – dies allein wäre schon viel; anhand dieser und ähnlicher Texte ließe sich exemplarisch ein Inkulturationsvorgang ersten Ranges rekonstruieren, dessen Ergebnisse auch von systematischem, missionswissenschaftlichem und pastoralem Interesse sind. Ein Problem der Edition besteht darin, daß der Autor grundsätzlich nur die spanischen Texte aufnimmt, nicht aber die fremdsprachigen. Bei den editorischen Bemerkungen benennt er dieses Prinzip (43), ohne indes eine Begründung dafür anzugeben. Das Reizvolle und für die Forschung kaum Vernachlässigbare dieser katechetischen Literatur besteht aber gerade darin, daß hier die christliche Lehre meist synoptisch in der spanischen und der indianischen Sprache erscheint, deren Struktur und Vokabular zu diesem Zweck erst erarbeitet werden mußte. Da die fremdsprachigen Texte nicht vorhanden sind, ist die Edition für den Vergleich nicht brauchbar. Das mindert den Wert zwar nicht erheblich, beschränkt aber von vornherein die Bearbeitungsmöglichkeiten. Wie aufschlußreich eine Vergleichsmöglichkeit paralleler Texte sein kann, selbst wenn man „nur" die spanische Übersetzung des fremdsprachigen Textes lesen und sie dann mit dem originalen spanischen Text vergleichen kann, erhellt eine neuere Ausgabe von Sahagúns „Coloquios y Doctrina Cristiana", hg. von dem Mexikanisten Miguel León-Portilla (México: UNAM 1986). Sie enthält außer dem Faksimile des gesamten Textes der Coloquios die Spanische Version, die Náhuatl-Version sowie deren spanische Übersetzung. Bei den Angaben zu den Bibliographien in Duráns Werk vermißt man R. Streit, Bibliotheca Missionum, Bd. 2: Amerikanische Missionsliteratur 1493–1699 (Freiburg: Herder 1924).

Der vorliegende Band ist der erste einer Reihe, die mindestens noch zwei weitere Bände umfassen und bis zum 18. Jahrhundert reichen soll. Man kann nur hoffen und wünschen, daß diese verdienstvolle Arbeit weitergeführt werden kann, die nicht nur der ohnehin vernachlässigten Geschichte der christlichen Glaubensunterweisung neue Impulse zu geben vermag, sondern auch die gegenwärtige Diskussion um die Begegnung des Christentums mit Kulturen und Religionen bereichern kann.

M. Sievernich S. J.

Tackett, Timothy, *La Révolution, l'Église, la France. Le serment de 1791.* Mit einem Vorwort von *Michel Vovelle* und einem Nachwort von *Claude Langlois.* Aus dem Amerikanischen übers. von *Alain Spiess.* Paris: du cerf 1986. IV/485 S.

Pratiques religieuses. Mentalités et Spiritualité dans l'Europe révolutionnaire (1770–1820). Actes du colloque Chantilly 27–29 novembre 1986. Zusammengestellt von *Paul Lerou* und *Raymond Dartevelle,* unter Leitung von *Bernhard Plongeron.* Paris: Brepols 1988. 777 S.

Im Zeichen des „Bicentenaire" der Französischen Revolution sind die wissenschaftlichen Publikationen kaum mehr überschaubar. Unter ihnen möchte der Rezensent auf zwei wichtige kirchenhistorische Veröffentlichungen aufmerksam machen, welche be-

reits im Blick auf dieses Jubiläumsjahr erschienen sind und welche beide geeignet sind, das Gesamtbild der Kirchengeschichte der Revolution in entscheidenden Punkten zu ergänzen und zu vertiefen. Besonders das Werk von *Timothy Tackett* kann als epochemachende Eröffnung ganz neuer wesentlicher Aspekte bezeichnet werden. Gemeinsam ist diesen Darstellungen, daß sie über bloße Kirchenpolitik und Theologiegeschichte hinaus Haltung und Mentalität von Klerus und vor allem Kirchenvolk im Detail beleuchten, und zwar in ihrer regionalen, sozialen und sonstigen Differenziertheit. Dabei kommt ein ungeheuer facettenreiches und buntes Bild zustande, welches vor allem auch über die Zeit der Revolution hinaus, nach rückwärts und vorwärts, interessante historische Zusammenhänge und Bedingtheiten eröffnet. Anstelle allzu grobschlächtiger Begriffsraster wie „religiöse Substanz", „Gläubigkeit", „Entchristlichung" treten dabei differenziertere Kategorien, um die damit gemeinten komplexen Sachverhalte auszudrücken. Nicht zuletzt die Rolle und im einzelnen sehr unterschiedliche Gestalt der „Volksreligiosität" und ihre Antwort auf die Herausforderung der Aufklärung wie der Revolution tritt dabei viel klarer und plastischer hervor.

Welche Faktoren (im Klerus selbst, seiner Ausbildung und Sozialisation, ferner in der Haltung des Kirchenvolkes) haben eigentlich die Entscheidung für oder gegen die Zivilkonstitution vom 12.7.1790 beeinflußt? Denn die Zivilkonstitution war ein Einschnitt in der Revolutionsgeschichte. Sie war das große traumatische Ereignis, welches nach der das Jahr 1789 charakterisierenden Einheit aller „Patrioten" am meisten dazu beitrug, die französische Nation in zwei Lager zu spalten. Nun hat bereits die erste „Geographie des Eides", die Philippe Sagnac 1906 auf der Basis noch relativ fragmentarischer Daten veröffentlichte, auf äußerst interessante Zusammenhänge aufmerksam gemacht. Denn der regional von 20 bis über 90% schwankende Anteil der eidleistenden („konstitutionellen") Pfarrgeistlichen erweist sich mit sehr großer Exaktheit als entsprechend dem Wahlverhalten der Bevölkerung seit dem 19. Jh. und noch mehr als umgekehrt proportional dem Anteil der Praktizierenden, wie er sich nur noch immer schärfer im Verlaufe des 20. Jh.s ausdifferenziert. Bzw. die Karte der Eidverweigerer (Réfractaires) von 1791 und die Karte der religiösen Praxis um 1950 fallen praktisch zusammen!

Diese Untersuchung wird von dem Amerikaner Tackett (dessen hier besprochene französische Übersetzung wahrscheinlich zumal im Bicentenaire wesentlich größere Resonanz erzielen wird als das 1985 in Princeton erschienene Original „Religion, Revolution and Regional Culture in Eighteenth-Century France: The Ecclesiastical Oath of 1791") weitergeführt und in ihren Ergebnissen gedeutet. Quellenmäßig stützt er sich vor allem einerseits auf die zusätzliche Auswertung der Departements-Archive, anderseits auf die vielen inzwischen veröffentlichten oder auch noch gar nicht publizierten Einzeluntersuchungen auf lokaler Ebene.

Seine mit ungeheurer Akribie und der Auswertung vieler statistischer Daten durchgeführte Untersuchung, die sich jedoch leicht und mit großer Spannung liest, zeigt, daß jede monokausale Erklärung fehlgreift. Keine Karte, welche einen bestimmten einzelnen Sachverhalt vor oder um 1789 darstellt, entspricht ganz der „géographie du serment" (316). Es sind sehr verschiedene Faktoren, die hier ineinandergreifen. Manche vermuteten Ursachen erweisen sich als statistisch irrelevant; in vielen Fällen blieb dem Autor nur übrig, mögliche Zusammenhänge anzudeuten, die sich nur partiell oder aus Mangel an sicheren Daten gar nicht schlüssig beweisen lassen. Bestimmte Zusammenhänge sind aber deutlich und unbestreitbar; sie werden immer wieder durch Karten, meist auf Departementsebene, illustriert.

Ein erstes Ergebnis betrifft die bisher schwankende Gesamtstatistik. Sie ergibt eine schwache Mehrheit der Konstitutionellen unter dem Pfarrklerus. In der ersten Jahreshälfte 1791 leisteten 52–55% den Eid; die Retraktationen vor allem nach der Verurteilung durch Papst Pius VI. in „Quot aliquantum" ließen freilich diese Zahl bis Herbst 1792 auf etwas unter 50% sinken (59f.). Positionsspezifisch findet sich dabei der höchste Anteil bei den Pfarrern; er ist geringer bei den Vikaren, am niedrigsten bei den Seminar- und Universitätsprofessoren, hier freilich jeweils von der Gemeinschaft abhängig. Dies erklärt sich relativ leicht, da die Pfarrer weniger bereit waren, auf die Straße gesetzt zu werden und ihre bereits gesicherte Position zu verlieren. Aus z.T.

ähnlichen Gründen erklärt sich innerhalb der Pfarrer die altersmäßige Schwankung: sind unter den jüngeren und neu installierten Pfarrern die Assermentés sehr hoch, so nimmt danach zunächst – im Gefolge eines Phänomens, das man heute als „Midlife Crisis" (den Ausdruck gebraucht der Autor nicht) bezeichnen würde – die Zahl der Réfractaires zu, während bei den älteren Pfarrern die Angst, ihre alten Tage ungesichert verbringen zu müssen, wieder einen umgekehrten Trend bewirkt.

Unerwartet ist dagegen, daß – wenn man den Sonderfall Paris ausnimmt – die Zahl der Eidleistenden (Jureurs) sich in den Städten ab 8000 Einwohnern als deutlich niedriger als auf dem Lande erweist, und zwar um so mehr je größer die Stadt ist (67 f.). Diese überraschende Tatsache scheint freilich ihren eigentlichen Grund nicht in der Stadt als solcher zu haben als vielmehr darin, daß hier – im Unterschied zu der Isolierung vieler Priester auf dem Land – der innerklerikale Zusammenhalt (die „société ecclésiastique") stärker war (139 f., 114). Letzteres weist aber auf einen sehr wesentlichen Faktor hin, der sich auf die Entscheidung auswirkte. Bei den Jureurs und den Réfractaires polarisierten sich zwei verschiedene priesterliche „Identitäten" heraus (88, 91, 145). Ist es auf der einen Seite der „Prêtre-citoyen", der seine primäre Identität und Solidarität innerhalb der Gemeinschaft der Gläubigen und – untrennbar davon – der „Citoyens" findet, so ist es auf der anderen Seite das klassische tridentinische Bild des Priesters als Funktionär einer hierarchischen und im Transzendenten verwurzelten Institution. Weniger entscheidend ist dagegen für die Stellungnahme des Klerus die soziale und regionale Herkunft. Auch die Annahme, daß die Seminarausbildung hier eine wesentliche Rolle spielte (etwa durch Lazaristen eidfördernd und durch Sulpizianer eidhemmend), bewahrheitet sich nicht (120 f.); viel entscheidender ist der kirchliche (und gesellschaftliche) Ort, *in dem* die Priester integriert sind.

Am frappantesten und stärksten ist die bereits erwähnte regionale Differenzierung. Diese „Eidgeographie" wird durch die Karten auf S. 70 f. sowie durch die ausführlichen Statistiken im Anhang (344–430) nicht nur nach Departements, sondern nach Distrikten im Detail aufgeschlüsselt. Die Tatsache selbst, erst recht die erstaunliche Deckung von Eidverweigerung und religiösem Verhalten der Bevölkerung bis heute, bedarf der Erklärung. Sie wird vor allem in dem Teil des Werkes (183–301) geleistet, der sich mit dem Einfluß der Gläubigen und ihrer Einstellung auf das Verhalten des Klerus befaßt. Die Auffassung von Paul Bois, daß sich hier die politische Einstellung der Bevölkerung zur Revolution spiegle (also Entscheidung zur Zivilkonstitution als „Referendum" zur Revolution), läßt sich dabei im Detail nicht belegen. Dies berührt sich mit der Feststellung des Autors, daß auch im Klerus eine ausgesprochen gegenrevolutionär-royalistische Ideologie als Begründung der Eidverweigerung selten ist, die meisten Réfractaires vielmehr im Innern zerrissen sind zwischen ihrer Bereitschaft, die Revolution auf politischem Gebiet zu bejahen, und ihrer kirchlichen Entscheidung (82). Bestimmte andere regional wirksame Faktoren spielen eine nicht unwesentliche Rolle. Relativ sehr hoch ist der Anteil der Réfractaires in nicht französisch sprechenden und erst seit relativ kurzer Zeit dem Königreich eingegliederten Randprovinzen (Artois, Lothringen, Elsaß, Franche-Comté, Roussillon, Bretagne), zumal diese auch kirchlich eine ultramontane und nicht gallikanische Tradition hatten (223–26). Der Protestanten-Anteil wirkte sich durch die Furcht vor „Protestantisierung" speziell im Languedoc und Elsaß, aber keineswegs überall, in einer hohen Eidverweigerungsquote aus (242–47).

Den wichtigsten Faktor jedoch sieht und erklärt der Autor in einer interessanten, wenn auch nur indirekt durch bestimmte statistische Indizien gestützten, Hypothese. Es ist der Grad der „Klerikalisierung der Volksreligiosität" nach Trient (254 ff.), ein Phänomen, für welches der Rezensent übrigens Begriffe wie „klerikale Disziplinierung, Reglementierung oder Domestizierung" vorziehen würde. Es ging darum, in welchem Maße es gelang, die bunte, oft massiv „heidnische" und „abergläubische", jedenfalls mit der offiziellen kirchlich-theologischen Norm schwer zu vereinbarende Volksreligiosität zu kontrollieren und in den Dienst der tridentinischen Erneuerung zu stellen. Außer von den regional sehr unterschiedlichen Formen der Volksreligiosität und ihrer größeren oder geringeren christlich-kirchlichen Integrierbarkeit hing das vom kirchlichen Pastoralkonzept ab. Denn diese Domestizierung konnte nicht durch

einseitige Unterdrückung all dessen glücken, was der strengen Norm nicht entsprach. Es bedurfte hier einer stärkeren „Inkulturation", die nicht ohne Kompromisse möglich war. Wo, wie bei den Jansenisten, allem, was nicht vor einer an den Vätern und der Urkirche orientierten Orthodoxie bestehen konnte, der radikale Kampf angesagt wurde, gelang diese Integration jedenfalls nicht, bzw. es kam zur mentalitätsmäßigen Entfremdung zwischen Klerus und Masse der Landbevölkerung. Ein flexibleres und toleranteres Vorgehen wie bei den Jesuiten oder den Schülern von Grignion v. Montfort und Jean Eudes erzielte hier wesentlich mehr Erfolg (258–60). Daß diese mehr oder weniger geglückte Integration zwischen „Klerusreligion" und „Volksreligion" ein sehr entscheidender Faktor für die Aufnahme der Zivilkonstitution war, belegt der Autor durch bestimmte Indizien dieser Integration, die ihrerseits statistisch proportional sind zum Anteil der Réfractaires. Dies ist einmal der hohe Priesternachwuchs speziell vom Land (nicht aus der Stadt) und von den Bauern, dann die Priesterdichte auf dem Land, sofern sie aus der betreffenden Gegend selbst stammte (260–69). Jedenfalls ergibt sich so ein deutlicher Zusammenhang zwischen Grad der Eidverweigerung und Gelingen der klerikalen Integration der Volksreligiosität (270–72).

Geographisch zeichnen sich so 7 Zonen ab (309–15), die übrigens auch auf den Karten (70f.) klar auszumachen sind: 1. der französische Kernraum um das Pariser Bekken, die klassische Heimstatt des Gallikanismus wie des Jansenismus, mit dem höchsten Anteil an Jureurs; 2. die stärker ultramontan-eidverweigernde Nordgrenze; 3. der z.T. nicht französisch sprechende östliche Randraum von Lothringen bis zur Franche-Comté, für den das gleiche gilt; 4. der wiederum stärker „konstitutionelle" Raum des ehemaligen Königreichs Burgund zwischen Saone, Rhone und Alpen; 5. die stärker eidverweigernde Landschaft des Languedoc und des Zentralmassivs; 6. der eher buntscheckige und zersplitterte Südwesten mit den Pyrenäen; 7. der Westen als geographisch ausgedehnteste „Verweigerungslandschaft", in welcher übrigens auch die Polarisierung zwischen Klerus und bäuerlicher Bevölkerung einerseits, städtischen Eliten anderseits am schärfsten ist (301).

Wie erklärt sich die erstaunliche Deckung mit der (auf S. 321 dargestellten) Karte der religiösen Praxis 1945–66, zumal diese regionale Ausdifferenzierung wohl nicht nur langfristige Spuren hinterläßt, sondern sich eher mit der Zeit noch zu verschärfen statt zu verwischen scheint? Der Autor spricht hier von der „Crise du serment" als einem „événement structurant", welches in der Folge weitere Prozesse verstärkte (317); Claude Langlois sucht ebenfalls in seinem Nachwort Erklärungen, auf welche Weise sich die Eidquote in weiteren Prozessen auswirkte (bes. 327). Hier sind jedenfalls noch viele offene Fragen.

Liegt dem Werk von *Tackett* ein „strukturierendes" historisches Einzelereignis zugrunde, von dem aus sich freilich eine Fülle historischer Fäden in die Vergangenheit und Zukunft spannen, so ist der Gegenstand des *Kolloquiums von Chantilly* wesentlich weiter gespannt und weniger in sich geschlossen. Es geht um die Praxis des religiösen Lebens, seine Kontinuität und Diskontinuität, im Frankreich und Europa der Revolution. Nicht selten ist dieses Bild bestimmt von der Vorstellung eines radikalen Bruches, einer tiefgreifenden „Dechristianisierung", welche dann durch den strahlenden Neuanfang abgelöst wird, für welchen besonders das „Génie du christianisme" von Chateaubriand 1802 steht. Diese allzu einfache Sicht wird hier korrigiert. Der Zeitraum ist grundsätzlich sehr weit gespannt; es sind die 50 Jahre des bewußten Erlebens jener Generation, welche die Revolution trug und noch nachher aus ihrem unmittelbaren Erleben schöpfte, also von 1770 bis 1820. Dennoch beschränken sich die meisten Beiträge auf den „engeren" Zeitraum des Jahrzehnts von 1789 bis 1799; nur in dem Kapitel „Résistances et mutations culturelles" geht die Hälfte der Autoren über diesen Zeitraum hinaus.

Es handelt sich um 62 Einzelbeiträge verschiedenster Autoren. Sie sind unter 8 Themen zusammengefaßt, bei denen jeweils ein vorangestellter Bericht die wichtigsten neuen Ergebnisse und Perspektiven der Einzelbeiträge vorstellt, bzw. auf sie aufmerksam macht. Der erste Teil mit meist nicht-französischen Autoren (die Beiträge über italienische Länder auf Italienisch) befaßt sich mit dem religiösen Leben in den von den Revolutionsheeren okkupierten Ländern (47–161). Es folgt das Kapitel über religiöses

Leben und Sakramentenempfang der Gläubigen im revolutionären Frankreich (165–270). Der dritte, vielleicht in seinen Ergebnissen und Perspektiven interessanteste Teil handelt über Widerstände und kulturelle Veränderungen (273–366). Es folgen die Kapitel über die revolutionäre Religion (369–432), über Katechese und Unterricht (435–511), Vereinsleben und Bruderschaften (515–77), Frömmigkeitsübungen und Wallfahrten (581–645) und über jüdische und christliche Kunst (649–730). Am Ende jedes dieser Kapitel sind ergänzende Diskussionsbeiträge der Autoren angefügt, die jedoch in den seltensten Fällen eine eigentliche Diskussion ergeben. Die entscheidende Einordnung und Würdigung der Einzelbeiträge findet man in dem vorangestellten Bericht.

Unter den vielen Einzelergebnissen sollen nur einige genannt werden, die dem Rezensenten besonders wichtig erscheinen. Im allgemeinen stellt sich heraus, daß der Bruch der Revolutionszeit weniger radikal ist als vermutet wurde, vielmehr eine Beschleunigungsphase innerhalb eines langdauernden Säkularisierungsprozesses darstellt. Was das sakramentale Leben in Frankreich betrifft, das hier vor allem mithilfe der „geheimen Register" erforscht wird, so ergibt sich eine ziemlich große Anhänglichkeit der großen Masse der Bevölkerung an die Taufe, aber auch an Heiligenverehrung, Kreuze, christliche Vornamen, während z. B. die Frage der Sonntags- und Osterpraxis die große Unbekannte bleibt (170, 173). Hier enthüllt sich ein interessanter Aspekt der Volksreligiosität. *Cholvy* stellt in seinem zusammenfassenden Bericht fest: „Letztlich und überall hat sich die Bevölkerung anhänglicher an ihre Heiligen und ihre Glocken als an ihre Priester gezeigt. Denn die einen wie die anderen gliederten den Rhythmus der Zeit, den des Tages und den im Jahreskreis wiederkehrenden. Hier etwas ändern zu wollen, bedeutete, sich einem passiven oder aktiven Widerstand auszusetzen" (279). Wie für das ländliche Limousin festgestellt wird, erwiesen sich die Volksriten am resistentesten, während die Einbrüche am stärksten in den offiziell von oben aufoktroyierten Vorschriften wie Osterkommunion, Fasten- und Abstinenzgebote und Ehevorschriften (insbes. geschlossene Zeiten) waren (350). Der Besuch der Pilgerstätten brach nicht ab, auch ohne und gegen den Klerus (586). In den besetzten oder annektierten Ländern richteten sich oft die Hauptwiderstände gegen den neuen Revolutionskalender (54 f., 62). Hier war übrigens der Konflikt dort relativ schwächer, wo – wie im kurfürstlichen Rheinland und in der Lombardei – die kirchliche Aufklärung am stärksten Fuß gefaßt hatte, und umgekehrt (52–57).

Es wird aber vor allem auch deutlich, daß das revolutionäre Jahrzehnt keineswegs nur eine Zeit des „Überwinterns" des religiösen Lebens ist. Diese Periode – und nicht nur die nachfolgenden Napoleons und der Restauration – ist sogar eine Zeit beachtlicher Neuanfänge und religiöser Initiativen, die dann für das 19. Jh. bedeutsam werden. Dies gilt in erster Linie für den Bereich der Laienaktivität und vor allem die Tätigkeit von Frauen, aber auch für die neuen Typen von Volksmissionen (443–48). Die Bedeutung der Laieninitiative für die Aufrechterhaltung des religiösen Lebens tritt an vielen Stellen hervor (277 f., 288, 293–98). Ein interessantes Einzelphänomen sind hier die „weißen Messen": priesterlose Gottesdienste unter Benutzung von Missale-Übersetzungen (unter Ausschluß der eigentlich priesterlichen Gebete), die freilich nicht selten klerikalem Mißtrauen begegneten (298). Nicht zu unterschätzen ist die Bedeutung von Frauen (449, vgl. 521) und insbesondere von Ordensfrauen speziell für die Weitergabe des Glaubens und Kommunikation innerhalb des Widerstandes (440–42, 448), was gerade damals zum Anfang neuer Kongregationen führte (449). Bei den Bruderschaften ist die Kontinuität über die Revolution hinweg größer als man dachte (516 f.); vielfach sind sie es, die die Kontinuität des religiösen Lebens garantieren (288 f.). Freilich geschieht mit ihnen eine Veränderung, die schon am Ende des 18. Jh.s eingesetzt hatte. Sie geraten stärker unter priesterliche Leitung und werden mehr und mehr Instrument des Klerus (519–21, 545). Eine besondere Bedeutung kommt hier der von dem Exjesuiten Delpuits in Paris 1801 gegründeten Kongregation zu, die aus den Aa (geheime Marianische Elitekongregationen seit Ende des 17. Jh.s) hervorging und die von Châtellier (525–32) dargestellt wird. Bei ihr bestätigt sich übrigens in frappanter Weise das Bild von Tackett: unter ihren Mitgliedern weisen die „Verweigerungszonen" des Westens und Ostens eine klare Präponderanz auf (531).

Eine Kirchengeschichte, die die Französische Revolution auch nur mitbehandelt, wird an diesen beiden Büchern und ihren Ergebnissen, besonders an dem von Tackett, nicht mehr vorbeigehen können. Die Intensität dieser Untersuchungen weist aber auch auf ein Desiderat der Erforschung deutscher Kirchengeschichte hin. Welche Wirkung hat eigentlich die Französische Revolution im Zeitraum von 1789 bis zum napoleonischen Konkordat speziell auf die Vertreter der katholischen Aufklärung in Deutschland und dann auf die kirchlichen Reformen? Es ist bekannt, daß die „Église constitutionelle" anfangs eine starke Anziehungskraft auf progressive Kreise im rheinischen Deutschland ausübte, auf Männer wie Dereser, Blau und Eulogius Schneider, die sich dann in den Dienst des konstitutionellen Bischofs von Straßburg stellten. Ebenso bekannt ist, daß die Französische Revolution in ihrem weiteren Verlauf durch anti-christliche Wende und Terreur die erste große Krise der kirchlichen Aufklärung in Deutschland darstellte, d. h. bremsend auf Reformen wirkte, aber auch bei manchen Aufklärern Ernüchterung, größere Vorsicht und Wiederannäherung an traditionellere Positionen förderte. Es wäre eine interessante Aufgabe, diesen kirchengeschichtlichen Wirkungen auf das katholische Deutschland genauer nachzugehen, bzw. die bereits vorliegenden vorwiegend biographischen Einzeluntersuchungen daraufhin zu befragen.

Kl. Schatz S. J.

Geschichte des Erzbistums Köln. Herausgegeben von *Eduard Hegel*. Fünfter Band: *Das Erzbistum Köln zwischen der Restauration des 19. Jahrhunderts und der Restauration des 20. Jahrhunderts (1815–1962)*. Köln: Bachem 1987. 672 S. (mit Reg.).

Jürgensmeier, Friedhelm, *Das Bistum Mainz. Von der Römerzeit bis zum II. Vatikanischen Konzil* (Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte 2). Frankfurt: Knecht 1988. 352 S. (mit Reg.).

Die Bistumsgeschichte, zumal einer großen Diözese, zu schreiben, ist zumeist ein heikles und schon methodisch schwieriges Unterfangen. Denn sie umfaßt so viele Lebensäußerungen, die in noch ganz anderen Bezugssystemen stehen als z. B. dem Bistum, ja für deren Darstellung oft die Diözese keine sinnvolle Einheit bildet. Schon das Problem der Gliederung ist oft schwer lösbar. Sie kann thematisch oder in erster Linie chronologisch sein, im letzteren Falle wieder nach Pontifikaten oder nach übergeordneten historischen oder kirchenhistorischen Epocheneinschnitten. Entweder man bemüht sich um möglichste Vollständigkeit; in diesem Falle pflegt eine thematische oder nicht bloß chronologische Gliederung angebracht zu sein. Oder man beschränkt sich auf die eigentlich diözesanspezifischen Entwicklungen, wodurch meist unter (für die Opfer oft schmerzlichem) Verzicht auf Vollständigkeit ein Gewinn an Durchsichtigkeit, Geschlossenheit und Lesbarkeit erzielt wird. – Es ist daher nicht verwunderlich, daß bisher nur wenige und meist kleinere deutsche Diözesen eine zusammenfassende Bistumsgeschichte aufweisen (Rottenburg, Limburg, Würzburg, Regensburg, Breslau). Speziell fehlte eine solche bis jetzt für die drei großen rheinischen Erzbistümer, bei denen die genannten Schwierigkeiten sich von der zeitlichen und räumlichen Erstreckung her natürlich potenzieren. Diese Lücke suchen die beiden Werke für Köln und Mainz zu füllen. Freilich sind sie von Charakter und Umfang her ganz verschieden gelagert. Der Band von *Eduard Hegel* über Köln steht im Rahmen einer sehr detaillierten, wissenschaftlich anspruchsvollen und fünf Bände umfassenden Gesamtgeschichte des Erzbistums. Er behandelt selbst nur die neue Erzdiözese von „De salute animarum" (1821) an, aber dies sehr detailliert und vollständig für alle Bereiche und mit höchstem wissenschaftlichen Anspruch. Für die Geschichte des deutschen Gesamtkatholizismus im 19. und 20. Jahrhundert ist zudem das Kölner Erzbistum wegen seiner Schlüsselstellung von zentraler Wichtigkeit, während dem neuen Mainzer Bistum eigentlich nur unter Bischof Ketteler eine solche zukam. – Für ein breiteres Publikum bestimmt ist dagegen die Darstellung von *Friedhelm Jürgensmeier* über Mainz. Auf nur wenig mehr als der Hälfte des Umfangs behandelt sie die gesamte Geschichte über den Bruch zwischen 1802 und 1827 hinweg, vom 4. Jahrhundert bis 1962. Sie kann daher auch nicht denselben Anspruch auf Vollständigkeit erheben und unterliegt dem Zwang der Auswahl.

Die Darstellung von *Hegel* vermag infolge ihres Umfanges dem oben skizzierten Di-

lemma zu entgehen, indem sie alle wünschenswerten Aspekte miteinander vereinigt. Sie ist in den ersten 11 Kapiteln thematisch gegliedert („Die Wiedererrichtung des Erzbistums Köln", „Die Erzbischöfe", „Raum, Organisation und Verwaltung des Erzbistums", „Die Diözesanpriester", „Die Ordensleute", „Das Gotteshaus und seine Ausstattung", „Der Gottesdienst", „Die Verkündigung und Unterweisung", „Feiertage und Fastenpraxis", „Frömmigkeit und religiöses Brauchtum", „Seelsorgegruppen, Seelsorgeorganisationen, besondere Seelsorgemethoden"). Hier findet man in aller nur wünschenswerten Ausführlichkeit praktisch sämtliche Informationen, dazu zahlreiche Querverweise zu anderen Kapiteln. Das eigentliche historische Profil der Erzdiözese und ihre Schlüsselrolle innerhalb des deutschen Gesamtkatholizismus tritt im III. Abschnitt („Die Kölner Kirche in ihrer politischen, geistigen und sozialen Umwelt") hervor, welcher sich unter den Abschnitten „Die Theologie im kirchlichen Leben des Erzbistums", „Auflehnung gegen das Staatskirchentum", „Die nationale Frage und der Kölner Dombau", „Das Jahr 1848. Die Kirche und der konstitutionelle Staat", „Das Erste Vatikanische Konzil und sein Widerhall im Erzbistum Köln", „Wiederherstellung des Staatskirchentums. Der Kulturkampf", „Heraus aus dem Turm!" „Weltbejahung statt Ghettobildung", „In der Weimarer Republik", „Der nationalsozialistische Angriff auf Christentum und Kirche" und „Restauration und Neuorientierung nach dem Zweiten Weltkrieg" mit den spezifischen Entwicklungen und ihrer Bedeutung über die Erzdiözese hinaus befaßt. Dabei ist freilich bezeichnend, daß die Weimarer Zeit, im Vergleich zur NS-Zeit auch sonst von den Kirchenhistorikern stiefmütterlich behandelt, mit nur 4 Seiten (600–603) bemerkenswert kurz ausfällt. Unter den vielen Vorzügen seien genannt die immer wieder gelungenen Zeichnungen von Personen, die ständig eingeblendete Verflechtung mit der allgemeinen deutschen Kirchengeschichte, schließlich die sehr informativen statistischen Tabellen (Verzeichnis am Schluß auf S. 672). Freilich vermißt man bei der Vielzahl der Bilder Karten, insbesondere für den Vergleich der neuen Erzdiözese mit der alten und den Diözesangrenzen der napoleonischen Zeit. Da die meisten Einzelaspekte bereits ausführlich durch Sekundärliteratur erarbeitet sind, konnte der Autor sich weitgehend darauf stützen. An einzelnen Punkten stützt sich der Band aber auch auf zusätzliche archivalische Forschungen, so für die (generell noch gar nicht erforschte) preußische Klostergenehmigungspolitik in der Nach-Kulturkampf-Zeit, wo er für Kornelimünster, Siegburg und St. Augustin aus unveröffentlichten Quellen Neues und Interessantes bringt (284, 287f., 292). Ein neuer und interessanter Einzelaspekt ist auch u. a. die großstädtische Herkunft des überwiegenden Teils des Kölner Priesternachwuchses seit dem 1. Weltkrieg, wobei sich der Autor auf ein unveröffentlichtes Referat von Erwin Gatz stützt (200).

Die Geschichte des Bistums Mainz von *Jürgensmeier* trägt natürlich einen anderen Charakter und ist nicht an diesem Maßstab zu messen. Sie verzichtet um der leichteren Lesbarkeit willen bewußt auf Fußnoten im Text, selbst bei Autorenzitaten, und begnügt sich mit freilich ausführlichen Literaturangaben am Ende der Kapitel. Sie zeichnet dabei immer sehr ausführlich und unter Berücksichtigung neuester Erkenntnisse den allgemeinen geschichtlichen Kontext nach, der für das ganze alte Erzbistum-Kurfürstentum zu erheblichen Teilen politische Reichsgeschichte ist. Neben vielen Bildern enthält sie gute, z. T. auch zeitgenössische Karten und Stadtpläne; zusätzlich wünschenswert wäre allenfalls eine Karte der zur Reformation übergegangenen Gebiete. In treffenden Kapitel-Überschriften stellt der Autor die Epochen vor („Gehet hin in alle Welt": bis 8. Jh. – „Strukturelle Entfaltung und kirchliches Leben": 8.–10. Jh. – „Im Kräftefeld von Kirche und Reich": 10.–12. Jh. – „Zwischen den Fronten": 12./13. Jh. – „Im Schatten von Avignon": 14. Jh. – „Unruhe und Sturm": 15. Jh. – „Anbruch der Neuzeit": 1517–1648 – „Licht und Schatten": 1647–1792 – „Zusammenbruch und Neuaufbau": 1792–1848 – „Kirche, Staat und Gesellschaft": 1848–1919 – „Krieg und Frieden": 1919–1962). – Bei einer notwendigerweise gerafften Darstellung stellt sich natürlich die Frage des Gliederungsprinzips und der Auswahl. Ersteres sind eindeutig die Erzbischöfe und Bischöfe. Ihre Charakterisierung und Darstellung macht eindeutig die Stärke des Werkes aus. Unter anderem interessant findet der Rezensent dabei den endgültigen Übergang zum Adel seit 1289 (115) und die wechselvolle Geschichte des Eingreifens Roms in die Mainzer Erzbischofswahlen seit Ende des 13. Jahrhun-

derts, ein wichtiges Kapitel der Geschichte der römischen Reservation der Bistumsbesetzungen (113, 115, 121, 126, 132–36, 138, 140, 142, 148). Auch die Oberhirten der Gegenreformation, der Barockzeit und Aufklärungszeit (mit ihrer wechselvollen Politik gegenüber der Aufklärung), schließlich im 19. Jahrhundert Ketteler und seine vom Profil her wenig ebenbürtigen Nachfolger sind treffend und gut gezeichnet. – Diese Konzentration auf die Oberhirten (und die Bischofsstadt) macht freilich auch die Grenze des Werkes aus. Wichtige Persönlichkeiten, Ereignisse und Orte, die weniger unmittelbaren Bezug zur Bischofsgeschichte haben, treten demgegenüber zurück, wenigstens im ganzen Mittelalter. So fällt auf, daß sowohl Hildegard von Bingen (89) wie das wichtige Frankfurter Konzil von 794 (44) und die 1382 erfolgte Gründung der Universität Erfurt (164) nur ganz en passant bzw. nachträglich erwähnt werden. Gerade Frankfurt mit seiner interessanten konfessionsrechtlichen Situation bis zur Säkularisation müßte eigentlich in einer Mainzer Diözesangeschichte stärker vorkommen. Allerdings bekommt von der Gegenreformation an die innere Gesamtgeschichte der Diözese stärkeres Profil. Die Ausrichtung auf die Person der Kurfürst-Erzbischöfe und später Bischöfe bleibt; aber man erfährt sehr viel über das Fortschreiten der katholischen Reform, über ihre Methoden, über das Wieder-Fuß-Fassen der katholischen Kirche in den protestantischen Gebieten der Kurpfalz seit 1685 (237 f.). Etwas sehr knapp geraten ist freilich die Darstellung der NS-Zeit (313–16), für die ja angesichts ihrer meist regionalen Differenzierung die wissenschaftliche Darstellung auf Diözesanebene meist noch aussteht. – Es sind dies freilich Grenzen, die angesichts des Umfangs und der Notwendigkeit, 16 Jahrhunderte darzustellen, schwer vermeidbar sind. Immerhin gibt es noch nichts Derartiges. Als zusammenfassende Geschichte des Mainzer Sprengels, freilich mit ausgesprochener Konzentration auf die Person und Wirksamkeit der Erzbischöfe und Bischöfe, ist die Darstellung unverzichtbar.

Kl. Schatz S. J.

Opfermann, Bernhard, *Das Bistum Fulda im Dritten Reich (Ostteil und Westteil).* Priester, Ordensleute und Laien, die für Christus Zeugnis ablegten. Fulda: Parzeller 1987. 202 S.

„Der Nationalsozialismus war ... in seiner Verlogenheit und Gewalttätigkeit eine geradezu dämonische Macht, und da die Regierung des Landes unter seinem beherrschenden Einfluß stand, sahen sich die christlichen Kirchen einer Situation gegenüber, die in der deutschen Geschichte ohne Beispiel war. Wenn sie diese unerhörte Situation nicht völlig zu meistern wußten, so liegt darin eine Tragik, die sie wegen ihres Mangels an Voraussicht, Einheit und Entschlossenheit im Bewußtsein einer gewissen Mitschuld unter das Gericht Gottes sich beugen läßt. Das ist auch der Grund, warum die christlichen Kirchen den Kampfplatz des 3. Reiches nicht mit einem ungetrübten inneren Hochgefühl verlassen konnten" (7). Das vorliegende Büchlein hat drei Teile. Zunächst (6–34) kommen die sog. Übersichten. Man erfährt etwas über das Bistum Fulda und seine damalige Leitung, über die letzten freien Wahlen in den katholischen Gebieten, über den Kampf gegen die katholischen Vereine und Verbände, über die Devisen- und Sittlichkeitsprozesse, über den Kampf um Bekenntnisschule und Religionsunterricht, über die Schließung der Schulen, die Aufhebung der Klöster, die Behinderung der Seelsorge. Im zweiten Teil (35–139) werden die Priester, Ordensleute und Laien *im* Bistum Fulda, im dritten Teil (140–198) die Priester, Ordensleute und Laien *außerhalb* des Bistums dargestellt. Insgesamt sind dies 387 Personen. Es werden jeweils die Lebensdaten angegeben; dann folgt ein kurzer Lebenslauf; und schließlich sind die Literaturverweise gesammelt. Das sind rund 3000 Lebensdaten und etwa 2000 Literaturangaben. Gerade darin steckt der eigentliche Wert des Buches. – Vielleicht haben die Christen dem Nationalsozialismus nicht entschieden genug widerstanden; mag sein. Aber Bücher, wie das vorliegende, machen doch auch deutlich, daß viele Christen (insbesondere Katholiken!) bereit waren, sich Hitler entgegenzustemmen. Vermutlich war das Christentum die einzige Macht, welche die „braunen Herren" wirklich fürchten mußten.

R. Sebott S. J.

Kleiber, Hansruedi, *Glaube und religiöse Erfahrung bei Romano Guardini* (Freiburger theologische Studien 133), Freiburg/Basel/Wien: Herder 1985. 240 S.

Das Verhältnis von Glaube und Erfahrung ist eines der dominierenden Themen im theologischen Gespräch der letzten Jahre gewesen. In der Tat wird Theologie zu einem Glasperlenspiel, wenn sie die Sache des Glaubens nicht mehr im Bezug mit der gelebten Wirklichkeit abhandelt. Als einer der wenigen Theologen, die das Verhältnis von Offenbarung und Erfahrung schon in der ersten Hälfte des 20. Jhs. reflektierten und damit Gegenakzente zu den Auswirkungen der Antimodernismuskampagne und der Dominanz der Neuscholastik setzten, gilt R. Guardini. Mit der Aufnahme von Denkweisen und Erkenntnisstrukturen, die bei Platon, Augustinus und Bonaventura begegnen, näherte er sich nicht nur der Phänomenologie und Wertphilosophie Schelers. Seine Wiederentdeckung vor allem der sapientialen Theologie erlaubte es ihm auch, die berechtigten Anliegen der „Modernisten" fruchtbar zu machen, ohne sich gegen das kirchliche Lehramt zu stellen. K.s Dissertation geht der Frage nach, wie Guardini vor diesem Hintergrund das Verhältnis von religiöser Erfahrung und christlichem Offenbarungsglauben bestimmt. Ausgewertet werden dabei vor allem die religionsphilosophischen und theologischen Schriften. Nur am Rande berücksichtigt K. die literarischen Arbeiten und Werkinterpretationen Guardinis. Da sich in dessen Gesamtwerk keine lineare Fortentwicklung seiner Grundgedanken nachweisen läßt, scheidet für K. eine historisch-genetische Rekonstruktion dieser theologischen Leitideen aus. Statt dessen versucht er eine systematisierende Zusammenschau, die anhand fünf einander durchdringender Perspektiven vorgenommen wird: Zunächst wird nach Guardinis Verständnis vom Wesen der Theologie, nach seinen erkenntnistheoretischen Grundlagen und Prämissen sowie nach dem Ansatz und Anspruch einer katholischen „Weltanschauung" gefragt (19–62). Darauf folgt unter der Überschrift „Person als Subjekt religiöser Erfahrung" eine Darstellung der anthropologischen Grundlagen dieses Entwurfes (63–103) und eine Erörterung der „Welt als Erfahrungsgrundlage des Religiösen" (105–151). Danach wird das Offenbarungsdenken Guardinis thematisiert (153–183), ehe abschließend dessen Glaubensverständnis zur Sprache kommt (185–228). Ein kurzes Fazit erinnert an Guardinis Verdienste um die Erneuerung des theologischen Personalismus, um die Vertiefung der religiösen und liturgischen Praxis. Eher angedeutet als ausführlich diskutiert werden dabei auch die Grenzen des Werkes, das schon am Ende von Guardinis Leben auffällig an Wirkung verloren hatte (229–233). H.-J. Höhn

Frey, Christofer, *Die Theologie Karl Barths – eine Einführung*. Frankfurt: Athenäum 1988. 312 S.

Aus einer Vorlesung über Karl Barths Theologie im Jubiläumsjahr – K. Barth wurde 1886 geboren – ist dieses Buch des in Bochum lehrenden Theologen entstanden. Im Untertitel wird es als „eine Einführung" bezeichnet. Gleichwohl setzt eine verständige Lektüre dieses Buches eine schon beträchtliche Kenntnis von Weg und Werk des großen Basler Theologen voraus. Biographische Informationen verarbeitet der Autor nur beiläufig und in dem Maße, als sie den lebensgeschichtlichen Rahmen für die jeweilige theologische Arbeit Barths betreffen. An deren Themen ist er vorwiegend interessiert. In der Weise des interpretierenden Umgangs mit Barths Theologie weiß der Vf. sich offenbar insbesondere E. Jüngel und W. Kreck verbunden, während er sich von anderen Barth-Interpreten absetzt, z. B. von F. W. Marquardt, der in Barths Option für den Sozialismus den entscheidenden Schlüssel zu seiner Theologie sieht. In allen Phasen seines Arbeitens war K. Barth an Gott selbst als dem spezifischen Thema aller Theologie interessiert. Aber gerade ihn wollte er jeweils zeitbezogen zur Sprache bringen, und so kam es zu den inneren Abwandlungen seiner Theologie im Laufe der Jahre. Die Konzentration auf das Thema Gott läßt Barths Theologie in besonderer Weise eine freie und zugleich engagierte Theologie sein. Sie ist weder eine vormoderne noch eine neoorthodoxe Theologie. Ihre Aktualität bezieht sie nicht aus einem aufgeklärten moralischen Pathos, sondern dadurch, daß sie je situationsbezogen konsequent ihrer „Sache" – Gott selbst – zugewandt bleibt. – Am Leitfaden des Lebens- und Zeitverlaufs

führt der Vf. in zwölf Kapiteln in die großen Themen der Barthschen Theologie ein. Im ersten Kapitel – „Theologie und Lebensgeschichte" – versucht der Vf. unter behutsamem Rückgriff auf psychoanalytische Erkenntnisse Verbindungen herzustellen zwischen der gesellschaftlichen und familiären Herkunft K. Barths und inhaltlichen Weichenstellungen seiner Theologie. In den folgenden Kapiteln zeichnet er die theologischen Anliegen und Einsichten nach, die K. Barth im Laufe seines Lebens und seiner verschiedenen Phasen bewegten. Das letzte Kapitel – „Barths Theologie weiterdenken" – macht darauf aufmerksam, daß das gewaltige Barthsche Werk doch unvollendet geblieben ist. Manche Themen, z. B. die Pneumatologie, hätten noch ausgearbeitet werden sollen, aber die Lebenszeit hat dazu nicht mehr ausgereicht. Aber auch das vorliegende Werk Barths weist innere Grenzen auf. Der so oft in Anspruch genommene Zeitbezug bleibt zu oft unausgeführt-abstrakt. Zwischen das dritte und das vierte Kapitel ist eine „Zwischenüberlegung" eingeschoben, in der der Vf. verschiedene Möglichkeiten, Barths Werk zu deuten, miteinander vergleicht. Innerhalb des Spektrums der Möglichkeiten situiert er die seine. An jedes Kapitel hat der Vf. einen ausführlichen Anmerkungsteil angefügt, in dem er weiterführende Informationen verarbeitet und einschlägige Sekundärliteratur zur Kenntnis bringt. Diese Anmerkungen haben noch am ehesten „einführenden" Charakter. Hilfreich ist auch die Auswahl an Buch- und Aufsatztiteln zu Barths Werk (299–305). Am bemerkenswertesten jedoch sind wohl die „Übersichten zu K. Barths Kirchlicher Dogmatik" (275–297). Grob- und Feingliederungen zu den einzelnen Bänden der Kirchlichen Dogmatik sind visuell geschickt aufbereitet. Wer sich durch die umfangreichen Bände von K. Barths Hauptwerk hindurcharbeiten möchte, kann hier eine wertvolle Lesehilfe finden. Nicht ganz einsichtig ist, daß der letzte Band der Kirchlichen Dogmatik IV/4, in dem die Theologie der Taufe dargeboten wird, bei den Übersichten keine Berücksichtigung gefunden hat.

Nicht wenige katholische Theologen haben sich mit Karl Barths Theologie auseinandergesetzt. Sie empfanden sein Werk als ökumenisch hilfreich. Man weiß, daß Karl Barth seinerseits an der Katholischen Kirche und ihrer Theologie interessiert gewesen ist. Es ist bedauerlich, daß der Vf. des vorliegenden Buches diese Dimension der wechselseitigen Interessenahme mit keinem Wort erwähnt. W. Löser S.J.

Painter, John, *Theology As Hermeneutics.* Rudolf Bultmann's Interpretation of the History of Jesus (Historic Texts and Interpreters in Biblical Scholarship). Sheffield: Academic Press 1987. XIV + 265 S.

In der Theologie des 20. Jahrhunderts dürfte Rudolf Bultmann als Systematiker einflußreicher gewesen sein denn als Exeget – trotz seiner bedeutenden Publikationen auf exegetischem Sektor. Dies hat dazu geführt, daß die Einheit von Schriftauslegung und theologischer Reflexion bei Bultmann nicht immer genügend im Blick blieb. Der Verf., Leiter der Abt. für religionswissenschaftliche Studien an der La Trobe University in Bundoora (Melbourne, Australien), möchte die Einheit von Theologie und Schriftauslegung bei Bultmann, d. h. „Theology As Hermeneutics" neu herausstellen (3; vgl. 9 u. ö.). Zugleich ist sein Beitrag ein Versuch, Mißverständnissen und Fehldeutungen Bultmanns vor allem im angelsächsischen Raum entgegenzutreten (1 f.). Aus dieser Zielsetzung ergibt sich auch der vorwiegende Rückgriff auf Literatur aus diesem Sprachraum bei der Sekundärliteratur sowie die Bezugnahme auf englische Übersetzungen der Werke Bultmanns, soweit sie vorliegen. – Kap. I behandelt den „Existenzialismus und die Theologie Rudolf Bultmanns". Schon hier können einige Mißverständnisse geklärt werden, die sich aus der Nichtbeachtung des Unterschieds von „Dasein", „Sein" und „Existenz" bei Bultmann ergeben (29 f.). Eine weitere Begriffsklärung erfolgt in Kap. II „Hermeneutik und Geschichte", nämlich diejenige zwischen „Historie" und „Geschichte", die im Englischen schwer nachzuahmen ist (76 f.). Auch hier haben Fehldeutungen Bultmanns angesetzt (etwa die behauptete Trennung von „fact" und „meaning"). Kap. III „Signals of Transcendence" greift das Problem des Mythos bei Bultmann auf. Auch hier können Irrtümer korrigiert werden, so die gern behauptete Abhängigkeit Bultmanns bei der Entwicklung seines Mythosbegriffs von H. Jonas: das Umgekehrte scheint der Fall gewesen zu sein (141 f.). In Kap. IV, das

dem „Kerygma" gewidmet ist, tritt P. der Meinung entgegen, das Kerygma hänge bei Bultmann in der Luft, ja sei geradezu eine Inkonsequenz in der Religionsphilosophie Bultmanns. Es läßt sich zeigen, daß es bei Bultmann sehr wohl in der Gestalt Jesu verankert ist, wenn auch die Weise seiner Grundlegung in Jesus bei Bultmann wenig entfaltet ist (168 f.). Am Schluß steht ein Kapitel, das man sich auch am Anfang hätte vorstellen können, über „Glauben und Verstehen" bei Bultmann. Erst aus dem theologischen wird ja der philosophische und anthropologische Ansatz Bultmanns voll verständlich.

Die Studie P.s leistet einen dankenswerten Beitrag dazu, vorschnellen Verurteilungen Bultmanns vor gründlicher Zuwendung zu seinem Text entgegenzutreten. Rückblickend bleiben dem Leser einige Fragen, von denen drei hier genannt werden sollen. 1) Was ist der Inhalt von Gottes Wort bei Bultmann? Ausführlich kommt P. erst in Abschnitt 3 von Kap. V (207 f.) darauf zu sprechen. Von der Beantwortung hängt auch die Unterscheidung echten und nur behaupteten Gotteswortes ab. 2) Wie wirkt Gott in der Welt? Die Frage stellt sich vor allem im Zusammenhang der Auferstehung Jesu. Wenn Jesus, wie P. gegen Bultmann nachdrücklich und wiederholt festhält (73.154–156.168.195.206), „physisch" auferstand, wie fügt sich dann das Handeln Gottes an ihm in sein sonstiges Handeln in der Welt ein? Muß Gott hier empirisch eingegriffen haben, oder wie verhalten sich die neutestamentlichen Auferweckungs- etwa zu den Erhöhungsaussagen? 3) Wie handelt der Christ in der Welt? P. spricht Bultmann mit Recht von dem Vorwurf frei, Individualist zu sein (26 f.43.214 f.). Was in der Welt zu tun ist, ergibt sich je aus dem „Anruf" einer bestimmten Situation (215–217). Dennoch gibt es ein spezifisch christliches Gruppenethos, das in der vorliegenden Studie nicht zur Sprache kommt. Tiefer gesehen ist die Frage an Bultmann erlaubt, ob dem sozialen Wesen des Menschen durch die Bezeichnung des anderen als „Mitsein" genügend Rechnung getragen ist. Die Theologie seit Bultmann nimmt in zunehmendem Maße von der ihre Existenz und Lebensbedingungen reflektierenden Gemeinde ihren Ausgangspunkt. Läßt sich der existenzphilosophische und -theologische Ansatz Bultmanns von hier aus noch einmal neu bestimmen? J. Beutler S. J.

3. Systematische Theologie

Kehl, Medard, *New Age oder Neuer Bund?* Christen im Gespräch mit Wendezeit, Esoterik und Okkultismus (Topos Taschenbücher 176). Mainz: Grünewald 1988. 130 S.

Ungefähr ein Dutzend Prospekte von Monographien über New-Age haben Verlage an Theologen, Katecheten und Pfarrgeistliche im Jahr 1988 versandt. Worin zeichnet sich in dieser Flut das Buch von Medard Kehl aus? Zunächst dadurch, daß es eindeutig vom christlichen Glauben her Stellung nimmt. Es gibt eine Reihe Veröffentlichungen auch von christlichen Verlagen (z. B. die Herder-Taschenbuchreihe: Zeitwende – Wendezeit), die distanzlos das New-Age-Denken anpreisen und höchstens systemimmanent an einigen Strömungen das New-Age kritisieren. Vf. hat in seinen vorherigen Veröffentlichungen bewiesen, daß er über Zeitströmungen und theologische Meinungen klar und prägnant informieren wie auch eigenständig theologisch denken kann. Diese Fähigkeit kommt ihm bei seinem neuen Buch zugute: Von P. M. Zulehner übernimmt er die Unterscheidung von „Höherem New-Age" und „Leute-New-Age". Ca. ¾ seines Buches widmet er der Darlegung und Kritik des „Höheren New-Age", jener Gesamtheitsschau der Welt, die in einer Transformation des Bewußtseins wurzelt (15–105). Dann greift er einen Strang des „Leute-New-Age" heraus, den Okkultismus. Der Leser wird jeweils zuerst knapp über die entsprechende Geistesströmung informiert. Da die Schrift eine Erstinformation auf knappem Raum bieten will, wäre es ungerecht, wenn man diesen oder jenen Nebenzweig des New-Age vermissen würde. Eher kann man sich fragen, ob zur Schilderung des New-Age ein so langer Exkurs über die spätantike Gnosis notwendig war (86–105). – In der theologischen Auseinandersetzung mit dem New-Age zeigt K. durchaus Sympathie mit bestimmten Anliegen dieser

Bewegung, um dann klar die Gegensätze zum Christentum aufzuzeigen. Unser Glaube spricht von Hoffnung und nicht von Optimismus, von Liebe und nicht vom Einswerden mit dem Weltgeist, von einer personalen Begegnung mit Gott und nicht von einer kosmischen Selbsterfahrung. Knapper fällt die theologische Kritik am Okkultismus aus. Der Vf. stellt lieber dar, was christliche Theologen dieser Strömung entgegenstellen müssen: Der Glaube darf die Toten nicht verschweigen und muß zugleich ihr Anderssein betonen. In der recht verstandenen Communio sanctorum wird für den Christen auch eine liebende Begegnung mit seinen Verstorbenen in Aussicht gestellt. – Das Buch schließt mit einer klugen pastoralen Bemerkung zum Umgang mit okkulten Phänomenen (123–130).

Die Schrift ist aus einer Sondervorlesung im Rahmen der Eschatologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main entstanden. Aus der Art der Entstehung ergeben sich Vor- und Nachteile: Die Vorteile bestehen in der klaren, lebendigen Sprache, im Zwang, das Wichtigste auf kurzem Raum zu sagen. Nachteile sehe ich in der Tatsache, daß nach kurzer Vorbereitungszeit Wesentliches zu einer erst vor kurzem in unserem Raum relevant gewordenen Zeitströmung gesagt werden soll. Relativ viel wird nur aus zweiter Hand zitiert. An einigen Stellen scheint noch nicht alles bis zu Ende durchdacht zu sein. Was K. über die Gefahr eines neuen Irrationalismus (69–71) sagt, trifft zwar auf das „Leute-New-Age", aber nicht unbedingt auf das „Höhere New-Age" zu. Bemerkenswert erscheint mir auch, daß im New-Age eine Reihe ursprünglich in der christlichen Theologie beheimatete Begriffe mit neuem Inhalt gefüllt werden. Die uns umgebende Natur wird häufig als Schöpfung bezeichnet, ohne daß man an einen Schöpfer glaubt. Es ist viel von Liebe die Rede, was aber nicht mehr ein Aushalten der Spannung zwischen mir und dem anderen einschließt, sondern nur ein Freisetzen der Energie zur Einheit meint. Auch von Gnade und Beschenktsein spricht man, ohne daß es einen personalen Gott gibt, der die Gnade schenkt. Hier wird in Zukunft ein differenziertes Analysieren der Begrifflichkeit des New-Age notwendig sein. Wichtig erscheint mir auch, daß die christliche Theologie neu den Begriff der Ursache bedenkt. Wie kann man glaubwürdig machen, daß, selbst wenn es innerhalb des Kosmos keine einlinige Verursachung gibt, der Gesamtkosmos doch von einem von der Welt unabhängigen persönlichen Gott verursacht ist? – Diese Bemerkungen sind nicht als Kritik an dem Buch von K. gedacht, sondern wollen nur aufweisen, in welcher Richtung theologisches Bemühen weitergehen muß. – Insgesamt ein wertvolles Buch, das ohne zu dramatisieren die Gefahr des New-Age für das Christentum aufzeigt. Es werden auch schon Wege gezeigt, wie sich das Christentum aus der „sanften Umarmung" des New-Age (72) befreien kann. B. Weiss

Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann. Hrsg. von *A. Görres* und *W. Kasper* (Quaestiones disputatae 113). Freiburg: Herder 1988. 174 S.

„Das gegenwärtig vielbeachtete und vieldiskutierte Werk von Eugen Drewermann entspricht offensichtlich einem weitverbreiteten Bedürfnis. Seine grundlegende Intention, den christlichen Glauben mit Hilfe tiefenpsychologischer Methoden und Einsichten zu erschließen und phänomenologisch zu verdeutlichen, ist, sofern sie sich ihrer eigenen Grenzen bewußt bleibt, ohne Zweifel berechtigt. In der Durchführung zeigen sich bei Drewermann jedoch tiefreichende Probleme, welche die Frage aufwerfen, ob und inwiefern bei ihm das unterscheidend Christliche hinreichend gewahrt ist" (5). Es sind Vertreter verschiedener Disziplinen, die das Werk Drewermanns in Frage stellen: ein Psychotherapeut *(A. Görres)*, ein Exeget *(R. Schnackenburg)*, ein Kirchengeschichtler *(E. Dassmann)*, ein Religionsphilosoph *(J. Splett)*, ein Dogmatiker *(W. Kasper)*, ein Moraltheologe *(F. Furger)*, ein Fachmann für spirituelle Theologie *(J. Sudbrack)* und ein Religionswissenschaftler *(H. Bürkle)*. *W. Kasper* (Tiefenpsychologische Umdeutung des Christentums? 9–25) kommt sehr schnell auf die zentrale Frage: Was hält D. von Jesus Christus und seiner Offenbarung? Die Antwort: Für D. „ist die Geschichtlichkeit der Offenbarung nicht Ausdrucksgestalt der unableitbaren Freiheit, mit der Gott aus seiner Verborgenheit heraustritt, um sich selbst uns mitzuteilen, was notwen-

digerweise den Charakter des Neuen und Einmaligen hat, für Drewermann ist die Geschichte vielmehr die typische Gestalt eines menschlich Allgemeinen und Ubiquitären. Die Offenbarung ist eine Gestalt allgemeinmenschlicher Religiosität" (19). Zu einem ähnlichen Schluß kommt *R. Schnackenburg* (Exegese und Tiefenpsychologie, 26–48). „Wenn die uns durch Kreuz und Auferstehung Jesu geschenkte Erlösung, auf der allein unsere Hoffnung beruht, nicht mehr gesehen oder doch verdunkelt wird, ist der christliche Glaube in seinem Kern bedroht, das Kreuz Jesu Christi darf nicht beseitigt werden; es ist die tiefste Antwort Gottes auf Schuld und Leid der Menschen" (48). *E. Dassmann* (Geschichtlichkeit der Offenbarung und gnostische Bedrohung, 49–66) geht der Frage nach, ob D. gnostische Positionen vertrete, wie ihm immer wieder vorgeworfen wird. Um diese Frage genauer zu präzisieren, muß zunächst bestimmt werden, was man unter Gnosis zu verstehen hat. Und dann: „Wenn man die Ontologisierung der Erlösung, Heilsdeterminismus verbunden mit der Entethisierung des Religiösen, ein dualistisch gespaltenes Gottesbild sowie die Entgeschichtlichung der Heiligen Schrift und insbesondere der Gestalt des Erlösers Christus ... als die Kernpunkte des Systems der frühchristlichen Gnosis bestimmt, trifft der Gnosisverdacht Eugen Drewermann dann zu Recht?" (59). In seinem sehr vornehmen Beitrag will Dassmann diese Frage nicht eindeutig beantworten. Indes er warnt: „Diese Attraktivität der Mysterienkulte (und aller New-Age-Bewegungen) ist zugleich aber auch ihre Schwäche. Glauben ohne zu denken, gelingt nur für eine bestimmte Zeit; die Frage nach der Wahrheit der mit den Empfindungen und Gefühlen bewußtgemachten religiösen Inhalte läßt sich auf die Dauer nicht unterdrücken" (65). Der vierte Beitrag (Psychoanalyse und christliche Ethik. Zur Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann aus moraltheologischer Sicht, 67–80) stammt von *F. Furger*. Dieser gibt durchaus zu, daß eine bestimmte Moral, insbesondere eine solche, die als Bündel absolut gesetzter Forderungen präsentiert wird, auf die Menschen schädlich wirken muß. Dies dürfe nun aber nicht zu der Folgerung verleiten, die Moral als solche sei ein Werkzeug der Angst und halte den Menschen zwangsläufig im Bösen gefangen. Sehr facettenreich sind die Überlegungen von *J. Splett* (Wahrheit und Geschichte, Mythos und Person. Religionsphilosophische Anmerkungen, 81–97). Gegenüber Traum, Mythos und Bild möchte er an dem Vorrang des Wortes festhalten. „Darum aber genügen *Bilder* mitnichten. Sie bleiben in all ihrer Tiefenbedeutung auf der bloßen Tatsachen-Ebene. Ihnen fehlt die Vollmacht des Zuspruchs (wenngleich der sich ihrer zu bedienen vermag). Daher der uneinholbare Vorrang des Wortes. Aus diesem Grund hat die biblische Religion auf dem Wort zu bestehen: gegen westlich wissenschaftliche Begrifflichkeit (samt der ihr zugehörigen ‚faustischen Tat'), gegen das östliche Angebot a-personalen, alleinigen Schweigens, gegen die (zudem nicht bloß symphonische) Vielfalt der mythischen Bilder" (90). *J. Sudbrack* (Exegese und Tiefenpsychologie aus der Sicht geistlicher Exegese, 98–114) versucht in dem anstehenden Streitgespräch eher zu vermitteln. Er sieht durchaus die Schwächen der historisch-kritischen Exegese und ihren eklatanten Mangel an Erfahrung. Deshalb lenkt er die Aufmerksamkeit auf die Mystik, welche den Menschen unmittelbar vor Gott bringt und diesen „erfahren" läßt. *H. Bürkle* (Das Christentum – eine mißverstandene Religion? 115–132) geht der – von D. eher angedeuteten als explizit behaupteten – These nach, das Christentum sei eine unterlegene Religion und müsse deshalb bei anderen Religionen Anleihen machen. D. kommt zu seiner These durch die Analyse der „Schöpfungsverwüstung" in der westlichen Welt. „Indem er den schöpfungstheologischen Bezug kritisch befragt, wird ihm der darin gründende Christusbezug fraglich. Antworten auf die ihn bewegende Problematik heutigen Natur- und Umweltverhaltens müssen darum bei ihm aus der ‚Natur' des Menschen selber abgeleitet werden. Diese wiederum gewinnt mit Hilfe tiefenpsychologischer Einsichten in ihrem innersten Selbst soteriologische Bedeutung" (132). Der letzte Beitrag stammt von *A. Görres* (Erneuerung durch Tiefenpsychologie? 133–174). Die Auseinandersetzung geschieht hier sehr persönlich und ist nicht immer frei von Emotionen. Man erfährt auch einiges zur Person des „Adversarius" (vgl. den Abschnitt „Eugen Drewermann", 169–174). Görres schließt dann aber doch eher versöhnlich: „Im ganzen könnten wir uns alle von Drewermann helfen lassen, unsere oft schiefen Bilder geradezuhängen. Es ist für uns so nötig wie für ihn. Ich für meinen Teil schulde

ihm neben allem Zorn und Schmerz und Widerspruch dennoch Dank für viele hilfreiche Einsichten, die den Glauben vertiefen und festigen, auch wenn es eine Vertiefung und Festigung durch Widerspruch ist" (174). R. Sebott S. J.

Kamphausen, Georg, *Hüter des Gewissens?* Zum Einfluß sozialwissenschaftlichen Denkens in Theologie und Kirche (Schriften zur Kultursoziologie 6). Berlin: Reimer 1986. 337 S.

Dem Blick über den Zaun der eigenen Disziplin kommt seit einigen Jahren auch auf der theologischen Methoden- und Themenskala ein besonderer Stellenwert zu. Wenn sich allerdings diese Öffnung mit einem wachsenden Interesse an den Sozialwissenschaften paart und zunehmend soziologische Kategorien in eine einstmals dogmatisch geschlossene Gedankenwelt übernommen werden, wird diese Erweiterung des theologischen Begriffs- und Methodenrepertoires nicht immer als Fortschritt in der Forschung gewertet. Unüberhörbar sind jene Kritiker, die in der Beeinflussung durch den anti-metaphysischen Geist und der traditionell religionskritischen Spitze der Soziologie die Theologie bereits auf das Prokrustesbett der Profanwissenschaften gezwängt sehen. K. scheint zunächst diesen Kritikern Argumentationshilfen zu geben, wenn er in der Problemskizze seiner Arbeit (1–21) von der Beobachtung ausgeht, daß die Regelung von Fragen der Lebensführung am Ende der Moderne nicht mehr letztinstanzlich bei der Religion liegt, sondern ein Prozeß der „zunehmenden Ersetzung der alten durch neue Hüter des Gewissens durch die modernen Human- und Sozialwissenschaften" (3) eingesetzt hat. Experten dieser Disziplinen hätten seit einiger Zeit zentrale Dienste und Aufgaben in der Kirche übernommen und seien fast unbemerkt in die Rolle der Seelenärzte, Beichtväter und Lebensberater geschlüpft. K. geht es aber weniger um Kirchenkritik als um eine Analyse „der humanen und kulturellen Folgen der allen soziologischen Richtungen zugrundeliegenden spezifischen ‚stillen Vorannahmen' in einem ganz bestimmten Kulturbereich, nämlich der Religion" (7). Angestrebt wird eine Klärung des „historischen Verhältnisses von alten und neuen ‚Lebensführungsmächten', von Seelsorge und Soziologie sowie ... eine Erörterung der systematischen Bedeutung der Sozialwissenschaften für Theologie und Kirche" (16). Den Anfang macht ein Abriß zur „Soziologie der Lebensführung" und eine geschichtliche Ortsbestimmung der Sozialwissenschaften in der Tradition von Instanzen und Autoritäten, die bisher für Fragen der Lebensorientierung zuständig waren (22–49). Die Beschreibung der Seelsorge als „Kultur der spirituellen Selbstverwirklichung" leitet über zu der Frage, wie jener Vorgang zu verstehen ist, in dem die Soziologie zur eigentlichen Deutungsmacht zutiefst persönlicher Angelegenheiten wurde (50–82). K. geht zu diesem Zweck anhand der Soziologiegeschichte dem theologischen Quellgrund dieses Faches nach. Am Beispiel der frühen amerikanischen Soziologie, deren Vordenker entweder einem protestantischen Pfarrhaus entstammten oder selbst Pfarrer waren, zeigt K., wie sich Seelsorge in eine „soziale Fürsorge" wandelte, um letztlich zu einer Wissenschaft zu werden, die eine rationale Organisation der gesellschaftlichen Verhältnisse und Bewältigung der Wechselfälle des Lebens versprach (83–101). Danach bringt K. eine Darstellung derjenigen kirchlichen Institutionen, in denen die soziologische Expertise einen gewichtigen Anteil an den seelsorglichen Bemühungen um den modernen Menschen gewonnen hat. Umfang und Bedeutung sozialwissenschaftlicher Kompetenz in kirchlicher Trägerschaft werden am Beispiel des Selbstverständnisses Evangelischer Akademien und der Praxis des kirchlichen Beichtinstituts rekonstruiert (102ff., 170ff.). Als einen dritten Ort, an dem sich die Beeinflussung von Theologie und Kirche durch die Soziologie nachweisen läßt, sieht K. die christliche Gemeinde an. Inwieweit die Konturen und Inhalte des Gemeindelebens, die Rolle des Priesters von soziologischen Prämissen des Denkens und Handelns abhängen, wird anhand der Auswertung von Interviews mit katholischen Priestern erörtert (219ff.). Das Schlußkapitel wertet die bisherigen Überlegungen für die Leit- und Ausgangsfrage aus, inwieweit der Soziologie die Rolle der Weltbildproduzentin zugewachsen ist und inwiefern sie mit Recht die Aufgaben eines Sinnvermittlers in existenziellen Fragen übernehmen kann (249–273). – K.s Buch liefert einen wichtigen Beitrag zur inzwischen fälligen Reflexion

auf Ertrag und Relevanz der zahlreichen Vermittlungsversuche zwischen soziologischem und theologischem Denken. Daß seine Darstellungen vorwiegend die Schwächen dieser Versuche aufdecken, darf dabei keineswegs negativ vermerkt werden, auch wenn diese Passagen mit erheblicher Polemik, Süffisanz und Schärfe vorgetragen werden. Eine Selbstaufklärung des religiösen und des säkularen Bewußtseins ist ohne Kritik in der Sache und Präzision im Begriff nicht denkbar. Dennoch haftet K.s Analyse eine Einseitigkeit an, die letztlich den Ertrag seines Buches wieder in Frage stellt. Zweifellos kam es in der jüngeren Theologie zu bisweilen gewaltsamen Umdeutungen bisher gültiger Glaubensinhalte. In einem hermeneutisch ungeklärten Ausprobieren sozialwissenschaftlicher Kategorien an theologischen Themen, in einer methodisch nur unzureichend ausgewiesenen Verwendung ist dabei oft genug lediglich eine plakative Modernisierung der Theologie entstanden. Trotz des zumeist enormen Theorieaufwandes gelang nur selten eine einsichtige Vermittlung mit den bislang geübten theologischen Reflexionsstilen und ebenso selten glückte ein wirkungsvolles Anknüpfen an die pastorale Praxis. Gleichwohl hat die zeitgenössische Theologengeneration aber auch z. B. im Bereich der Ekklesiologie, Sozialethik und Pastoraltheologie überzeugende Entwürfe vorgelegt. Auf diese geht K. jedoch nicht ein. Mit gleicher Ignoranz werden die führenden Vertreter der Systematischen Theologie in K.s Ausführungen zur „sozialen Sünde" übergangen (208–218). Es hätte wissenschaftlicher Sorgfalt entsprochen, wenn K. sich bei seiner Theologiekritik an den Besten ihrer Vertreter orientiert und nicht die Dilettanten des soziologisch-theologischen Diskurses vorgeführt hätte. So bleibt am Ende auch für ihn jene Warnung, die zugleich eine Aufforderung ist, bestehen: Interdisziplinäre Aufgaben erfordern immer, daß der mit ihrer Lösung Beauftragte sich zwar nicht zum Diener zweier Herren macht, aber doch zumindest Schüler zweier Lehrer gewesen ist. H.-J. Höhn

Rombold, Günter, *Der Streit um das Bild.* Zum Verhältnis von moderner Kunst und Religion. (102 Abbildungen, davon 32 vierfarbig.) Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1988. 288 S.

Der Linzer Professor für Philosophie und Kunst, von 1958 bis 1970 Schriftleiter der „Christlichen Kunstblätter", seit 1971 Redakteur der internationalen ökumenischen Zeitschrift „Kunst und Kirche", hat 1976 als für die Annual Lectures in Birmingham komprimierten Ertrag seiner Grazer und Linzer Vorlesungen für Theologiestudenten das Buch „Kunst – Protest und Verheißung" vorgelegt. Die vierte der sechs Vorlesungen: Einheit und Rivalität von Kunst und Religion, mag man als die Keimzelle des neuen, größeren und vorzüglich ausgestatteten Werks ansehen. Es verdankt ebensoviel wie der Vorlesungstätigkeit der Redaktionsarbeit des Verfassers, und es ist weniger eine systematisch-grundsätzliche philosophische Abhandlung als eine Hinführung des Lesers zu einer Reihe von Künstlern der neueren und neuesten Zeit bis zu aufregenden und an-stößigen Zeitgenossen. Verschiedene Einzelpublikationen sind zusammengestellt worden, wie wiederkehrende Bezugnahmen etwa auf R. Ottos „mysterium tremendum und fascinosum" zeigen (S. 88 wird auf Cézanne rückverwiesen, der in der Endredaktion dann doch erst 94 ff. behandelt wird). Doch wird der Leser – so offen wie offenherzig, so kompetent wie entschieden – durch die dreizehn Kapitel hin einen durchgängigen Weg geführt.

Er beginnt mit einem Rückblick auf die Geschichte des Bilderstreits vom ersten Jahrtausend (in dem sich schließlich die „Bilderfreunde" „von unten her" durchsetzen) bis zum heutigen Streit, in dem das Volk (auf das sich dann auch Diktatoren berufen) eher gegen die (neuen) Bilder steht. Verf. geht hier ausführlich auf den bedeutenden Förderer der Künstler Otto Mauer ein (dessen Mitarbeiter er war), der seinerseits zunächst sehr vom Anti-Ästhetizismus Kierkegaards bestimmt gewesen ist; er setzt sich sodann mit Sedlmayrs These vom „Verlust der Mitte" auseinander und stellt bei ihm eine deutliche Abhängigkeit von Hegels „deduktivem idealistischen Ansatz" fest. Vor allem zwei ständig wiederkehrende Vorwürfe sind zu diskutieren: Blasphemie und Pornographie. Nicht, als ob es derlei seit der Aufklärung nicht gäbe; zu fragen bleibt aber, ob in dem Ausmaß, wie oft und rasch unterstellt. Demgegenüber sind Zusammenhänge wie Kunst

und Kreuz, Kunst und Verklärung, Kunst und Eschatologie zu erwägen. – Nach dem Rückgriff auf Worringers Begriffspaar Abstraktion und Einfühlung (Rez.: Hätte man jene tatsächlich so diskussionslos auf Angst zurückzuführen?) bestätigt ein Überblick zur Geschichte des Christus-Bildes die „Sattelstellung" (W. Hofmann) der Gotik auf dem Weg der Kunst zur Subjektivität. – Luther und die Folgen bilden das Thema von Kap. 3, das – in Kontroverse mit Hofmann – dem agitatorischen Einsatz von Kunst gilt. Nach dem retardierenden Moment des Barock folgt der Bruch der Aufklärung, womit in der Ästhetik „Wahrheit" den Platz von „Schönheit" einnimmt. R. veranschaulicht dies an Blake und Goya. Mit der scharfen Religions-, bzw. Christentumskritik beider und ihrer Nachfolger, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud nicht nachstehend, habe sich die Theologie noch nicht befaßt. Damit ist nun eine neue Situation individuellen Einsatzes gegeben, nicht bloß der Kritik, sondern auch der Bejahung von Religion, oder besser wohl: Religiosität. Kap. 5–12 gehen dem jetzt weniger historisch als thematisch nach, im Eingehen auf exemplarische Künstler. Ein wichtiger Gewährsmann für die vertretene Position ist Robert Rosenblum, der die moderne Malerei auf die Romantik des Nordens zurückgeführt hat: von C. D. Friedrich zu M. Rothko (London 1975, deutsch München 1981). Die Themen und Namen: Landschaft und Transzendenz (Friedrich, Turner, v. Gogh, Feininger), Numinoser Realismus (Cézanne, Picasso [mit seinen Kreuzigungsbildern auch!], Beckmann), Spirituelle Abstraktion (Kandinski, Mondrian, Pollock, B. Newman u. Rothko ...), Expressionismus und Christusbild (Nolde, Corinth, Rouault, Jawlenski), Existenzieller Verismus (Dix, Hrdlicka, V. Stelzmann), Absurdität (Kubin, de Chirico, Ernst, Bacon, Nitsch), Askese und Exzeß (ein eigenes Kapitel für A. Rainer), Mythos-Suche (Beuys, Uecker, Cucchi). Immer wieder artikuliert sich hier Christentums- und Kirchenkritik; zugleich ein Leiden an der Welt und oft genug an der überwältigenden Spannung Eros-Thanatos (gerade in den gequält-quälenden Obszönitäten eines Picasso, Bacon oder Hrdlicka). Anderseits gibt es neue Formen religiöser Botschaft bei Beuys oder Uecker.

Es ist R. nicht um eine lückenlose Gesamtdarstellung zu tun. Mühelos wären, etwa aus Rosenblum, für neuere aus den Heften von „ Kunst und Kirche", für heute aus den Interview-Bänden von F. J. v. d. Grinten/F. Mennekes aus dem selben Verlag (in gleich sorgsamer Ausstattung: Menschenbild/Christusbild 1984, Mythos und Bibel 1985, Abstraktion – Kontemplation 1987) weitere Künstler zu benennen – darunter auch kirchenverbundene, so sehr es wohl zutrifft, daß seit der Aufklärung die größten unter den Kirchenfernen zu suchen sind. Doch die behandelten Werke stehen für eine solche Breite von Möglichkeiten, daß sie die Überlegungen des Schlußkapitels tragen können: Über das Transzendieren des Kunstwerks. Das Werk ist Weltdeutung, ja Weltentwurf. Rombold benennt als Qualitätskriterien (selbstredend nicht mechanisch anwendbar) Gestaltetheit, Ursprünglichkeit und Intensität (Dichte). In alldem mag ein Werk als selig in ihm selbst erscheinen (Mörike); tatsächlich aber ist es Verweis, übersteigt es sich und nimmt den Betrachter mit in seinen Überstieg. Wohin – in die Freiheit des Subjekts, in den Grund der Welt, auf einen absoluten Sinngrund hin? Genau dies wird im Kunstwerk keineswegs stets entschieden, noch weniger wohl als in der Philosophie, der Gewissenserfahrung und der Religion. Schließlich bedenkt R. zwei Weisen solchen Übersteigens: die symbolische, sozusagen inhaltlich-gehaltlich (sei's im Motiv, sei es beispielsweise [W. Schöne] im Licht), und die formale (der Bildordnung, ob in der Renaissance-Perspektive oder im Gefüge bei Mondrian, Newman). Und Religion? Faßt man sie als ultimate concern (Tillich) und Transzendenzerfahrung (K. Rahner), dann wäre alle Kunst als religiös zu betrachten (so tut es Tillich z. B. für Guernica). R. fragt mit Recht, ob das sinnvoll sei und wo dann die Religionskritik der Künstler bleibe. (Deren Protest sollte in der Tat nicht nur als prophetisch-innerreligiös verstanden werden – wie er es bei Beuys etwa unbestreitbar ist.) Sollte man Bacons Bilder religiös nennen? Sie sind freilich Fragen an die Religion, die Theologie, ja an Gott. Und solche Anfragen hinwieder stehen, als die Hiobs (siehe auch Kohelet) in der Bibel selbst ... Rombold will keine Antworten geben, sondern Anregungen zu weiterem Nachdenken darüber. Sein Buch ist nicht eine philosophisch-theologische Ästhetik bzw. Kunsttheorie oder auch nur ein innerfachlicher Beitrag zu einer solchen, sondern es will, flüssig geschrieben und in glücklicher Einheit von Text und Bildmaterial, eine

Hinführung sein. Dem Leser werden Begriffe wie ‚transzendent', ‚transzendental' erläutert, vor allem aber wird er sorglich und respektvoll zum Sehen und Verstehen der Bilder angeleitet, um die der Streit geht, ohne daß deren bornierter Ablehnung hier eine bevormundende Dogmatisierung entgegengesetzt würde. Auch das gibt es ja heute, als wäre die Kunst die Maßgabe religiösen, gar christlichen Kerygmas statt Seismograph, als gäbe sie die rechte Richtung an statt unseren gegenwärtigen Ort. Der Richtung *und* des Orts bedarf es freilich zu rechter Orientierung. Darum gehören heute wie je kirchliche Verkündigung und autonome Kunst zusammen. Ein eigenes Kapitel wäre allerdings die Thematik sakraler, kirchlicher, liturgischer Kunst. Nicht bloß ein Nolde hat darunter gelitten, daß keins seiner Bilder Aufnahme in einer Kirche gefunden hat (Matisse durfte es anders erfahren, und ebenso hat Rothko eine Kapelle erhalten, auch wenn hier daraus schließlich ein interreligiöser Meditations-Raum wurde). Auf dem Weg zu solchem Zusammen sind noch viele Schritte zu tun; ein ermutigender und dankenswerter (seinerseits schon mehr als bloß einer) ist dieses Buch.

J. Splett

Greshake, Gisbert, *Gottes Heil – Glück des Menschen.* Theologische Perspektiven. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1983. 399 S.

In diesem Buch sind 13 Untersuchungen des Vf.s gesammelt, die außer drei Beiträgen bereits anderswo veröffentlicht wurden, hier aber in überarbeiteter und teilweise erheblich erweiterter Form vorgelegt werden. Die erneute Veröffentlichung in einem Band ist zu begrüßen, einmal weil einige der Artikel an entlegenen Stellen publiziert waren; sodann weil die verschiedenen Beiträge durchaus einen inneren Zusammenhang ergeben und eine Einheit bilden. Der erste Teil bringt Beiträge zur Geschichte und Auslegung des christlichen Heilsglaubens (etwa zum Wandel der Erlösungsvorstellungen, zum Verhältnis von Freiheit und Gnade, zur Bedeutung der Trinität für das Heilsverständnis). Der zweite Teil konfrontiert die christliche Heilsbotschaft mit anderen Entwürfen (z. B. mit dem neuzeitlich-säkularen Glücksstreben und mit asiatischen Heilsvorstellungen). Im dritten Teil werden einige Elemente der Heilsvermittlung behandelt (Tradition, Amt und Theologie). Dabei geht der Vf. auch kurz auf Kritiken an seinem Buch „ Priestersein" (Freiburg–Basel–Wien 1982) ein. In allen Untersuchungen ist das Anliegen wirksam, den christlichen Glauben von seiner Mitte her so auszusagen, daß er auch in der neuzeitlich modernen Lebens- und Denkwelt als heilend verstanden werden kann. Dazu ist es notwendig, bestimmte, teilweise weit zurückreichende Vorstellungen (z. B. über das Verhältnis von Gnade und Freiheit oder über das Papstamt) als Mißverständnisse aufzuweisen. Ferner müssen manche, auch in der neueren Theologie vergessene Aspekte der christlichen Botschaft stärker beachtet werden, z. B. die Dimension der Schöpfung, des Schönen, der kirchlichen Gemeinschaft (vgl. 198–205): „So wie die Gnadentheologie ohne Schöpfungstheologie in eine gefährliche Einseitigkeit kommt, so bleibt die Heilsgnade ohne die Lokalisierung christlicher Glückserfahrung in den Raum der Kirche abstrakt und gerät zur subjektiven Beteuerung" (204).

Insgesamt sind die Ausführungen des Vf.s davon bestimmt, die unauflösliche Beziehung von Selbstmitteilung des dreifaltigen Gottes und innerweltlich konkreten Gegebenheiten sowie von äußerer Gestalt und innerem Leben in ihrer Bedeutung für das christliche Heilsverständnis deutlich zu machen: „Heil ist die Erfahrung von unendlicher Liebe (Liebe Gottes), vermittelt in und durch konkrete Zeichen" (214). Gott und sein Heil begegnet „dem Menschen gleichsam in zweifacher Weise: Als konkrete zeichenhafte Gestalt von außen (in Ereignis und Wort) und als Leben von innen" (215). Die Beiträge beweisen, daß weder geschichtliche Rückblicke noch ausgewogene Gedanken langweilig und irrelevant sein müssen.

E. Kunz S. J.

Entwürfe der Theologie. Hrsg. *Johannes B. Bauer.* Graz/Wien/Köln: Styria 1985. 352 S.

Christliche Theologie hat es seit ihren Anfängen stets im Plural gegeben. Bereits das Neue Testament spiegelt unterschiedliche Akzentuierungen in so zentralen theologi-

schen Fragen wie z. B. der Christologie und Ekklesiologie. Dieser Sachverhalt entspricht durchaus der Eigenart jener „Sache", um die es der Theologie geht. Sie läßt sich nicht in einem überzeitlichen und weltenthobenen Lehrgebäude unterbringen, sondern ist je nach Zeit und Ort neu zur Sprache zu bringen. Das Wort Gottes – und eben dies ist die „Sache" der Theologie – gilt es ausreden zu lassen. Gott kommt aber nur in der Sprache des Menschen zu Wort. Weil diese sich wandelt, braucht es die Theologie als Übersetzer. Und aus demselben Grund braucht es ebensoviele Übersetzer wie Sprachen. Diese Vielsprachigkeit ist nicht Resultat einer Entleerung oder eines Zerredens der Sache Gottes, sondern Zuwachs an Ausdrucks- und Vermittlungsmöglichkeiten des einen und selben Wortes Gottes. Natürlich ist die Geschichte der christlichen Theologie auch eine Geschichte der Mißverständnisse und der Aufspaltung in fachspezifische Sprachspiele, die zu Konfessionen geworden sind. Eine theologische Ökumene beginnt mit dem Konsens im wesentlichen, das Wesentliche aber läßt sich nur in einem Akt der Konzentration und der Integration in den Blick nehmen. Für einen legitimen theologischen Pluralismus ist eine solche Anstrengung Bedingung für den Nachweis seiner Legitimität. In diesen Kontext gehört das vorliegende Buch, in dem eine Reihe der namhaftesten Vertreter der systematischen Theologie ihren Entwurf der Theologie umreißen: *J. B. Cobb, Y. Congar, A. Dulles, G. Ebeling, E. Farley, H. Fries, E. Gössmann, E. Jüngel, H. Küng, J. B. Metz, J. Moltmann, G. Sauter, P. Schoonenberg, H. Thielicke.* Dem Herausgeber ist es gelungen, durch seine redaktionellen Vorgaben ein ausgezeichnetes theologisches Lesebuch entstehen zu lassen. Es bietet sowohl Einblicke in die Werkstatt der Theologen, wie es auch die Querlinien von Lehren und Leben in ihrer jeweiligen Biographie zu erkennen gibt. H.-J. Höhn

Wittschier, Sturmius-M., *Kreuz – Trinität – Analogie.* Trinitarische Ontologie unter dem Leitbild des Kreuzes, dargestellt als ästhetische Theologie (Bonner Dogmatische Studien 1). Würzburg: Echter 1987. 347 S.

In den letzten Jahren wurde bisweilen die Auffassung geäußert, die Ontologie könne und müsse trinitarische Konturen annehmen. Die christliche Theologie sei in der Lage, zu deren Ausarbeitung spezifische Impulse zu geben. In der neueren Philosophie- und Theologiegeschichte haben eine Reihe von Autoren erste Beiträge zu einer trinitarischen Ontologie vorgelegt. Der Vf. nimmt die Anregungen dieser Autoren auf und führt sie in einen eigenständigen Entwurf hinein. Entscheidend ist dabei die wechselseitige Korrelation zwischen Jesus von Nazareth und der Schöpfung. Jesus wird als der ins Spiel gebracht, der – johanneisch – aus dem „Ich bin" lebt. Dieses entfaltet sich entscheidend im Kreuz, das ein trinitarisches Ereignis ist. In ihm ist die Kreuzförmigkeit allen Seins anschaubar. Dieses zu explizieren, ist der Sinn einer trinitarischen Ontologie. Nach einem längeren Einführungskapitel legt der Vf. seine Überlegungen in drei großen Teilen dar. Der erste Teil ist überschrieben „Das gegenwärtige Ringen". In ihm werden die schon erwähnten neueren Entwürfe vorgestellt, in denen es um trinitarische Ontologie geht. Zwei Entwürfe kommen ausführlich zum Zuge, der Erich Przywaras und der Hans Urs von Balthasars. Mehrere andere, z. T. kleinere Arbeiten werden kurz referiert. Przywaras und von Balthasars philosophisch-theologische Werke kommen darin überein, daß in ihnen der Gedanke der analogia entis eine bedeutende Rolle spielt. Im zweiten Teil, „Das reiche Erbe", erinnert der Vf. an Autoren der Vergangenheit, die der Sache nach Elemente einer trinitarischen Ontologie reflektiert haben und darum auch heute noch der Beachtung würdig sind. Vor allem handelt es sich um Thomas von Aquin und um Augustinus. Aber auch Descartes und Rosenzweig werden auf ihre einschlägigen Gedanken hin untersucht. Der dritte Teil schließlich, „Die biblische Architektur", bietet die Zusammenfassung und Weiterführung der vielen zuvor ausgebreiteten Gedanken und führt sie in der Weise einer Auslegung des Johannesevangeliums durch.

Der Vf. hält eine trinitarische Ontologie für durchführbar, sofern im Schöpfungssein im ganzen die Kreuzform aufweisbar ist, die zuvor als trinitarische Struktur im Kreuz Jesu ansichtig ist. Die Kreuzstruktur entsteht aus der Kreuzung von „Mystik" und „Erdentreue". Diese ist auch im Kreuz Jesu von dem skandalösen konkreten Kreu-

zesgeschehen auf Golgotha zu unterscheiden. Nur so ist sie im Schöpfungssein im ganzen als durchwaltend anzunehmen. Genau an dieser Stelle drängt sich die Frage auf, ob eine derartige Unterscheidung zwischen Ereignis und Form theologisch legitim ist. Ist es nicht eine gefährliche Annäherung an gnostische Grundentscheidungen, wenn man zwischen „dem kontingenten Kreuz Jesu" und „der archetypischen Kreuzförmigkeit allen Seins" (so S. 18 und durchgehend im ganzen Buch) unterscheidet? Die Grundoption des Buches scheint mir in folgenden Sätzen zum Ausdruck zu kommen: „Das konkrete Kreuz Jesu birgt den skandalösen Schrecken, weil in ihm das Böse zu seiner letzten Aufgipflung kommt. Wenn das Böse aber – im Moment der Erhöhung – zugleich entlarvt und überwunden wird, dann erscheint der heilige Schrecken; und dieser ist in der ‚Kreuzung' oder der Kreuzförmigkeit des Seins begründet, d. h. in der archetypischen Durchdringung von waagerechter (zwischengeschöpflicher) Entsprechung und senkrechter (Gott-Geschöpf-) Entsprechung; und wir werden dies unter dem Stichwort der kreuzförmigen Analogie ausführlich bedenken. Hier gilt es hinsichtlich der Schönheit zu betonen: Der Schönheitsglanz geht nicht mit dem skandalösen, sondern mit dem heiligen Schrecken einher" (18). Es ist sicherlich richtig, nach der universalen Bedeutung des Kreuzes Jesu zu fragen und eine trinitarische Ontologie nicht unabhängig davon zu entwickeln. Aber diese universale Bedeutung ergibt sich biblisch doch wohl eher aus der kosmischen Reichweite des „hyper pollôn" als aus der Allgegenwart einer vom konkreten Kreuzesgeschehen abstrahierten Kreuzform. Das vorliegende Buch gerät auch durch die bildhaft-schwebende und spielerisch-dunkle Sprache in die Nähe esoterisch-gnostischer Werke. Die Anbindung der in diesem Buch vorgelegten Überlegungen an biblische Texte und an Werke neuerer Autoren wir Przywara und von Balthasar bleibt in der Art, wie sie durchgeführt wird, zu eklektisch.

W. Löser S. J.

Bibliotheca Trinitariorum. Internationale Bibliographie trinitarischer Literatur – International Bibliography of Trinitarian Literature. Bd. II: Register und Ergänzungsliste – Vol. II: Indices and Supplementary List. Herausgegeben von / Edited by *Erwin Schadel* unter Mitarbeit von / with the Co-Operation of *Leonore Bazinek, Peter Müller.* München–New York–London–Paris: Sauer 1988. XXXVII/594 S.

Bd. I hatte 4712 Titel gesammelt (siehe ThPh 61 [1986] 280 f; mit 46 anderen Rezensionen, auf insgesamt 112 Seiten, im vorliegenden Bd. wiedergegeben). Die hier folgende Ergänzungsliste erreicht die Zahl 5679, ein beachtlicher Zuwachs, in dem sich auch das Echo auf die entsprechende Bitte des Hrsg.s im ersten Band bezeugt. Leider konnten die 967 Schriften nicht mehr in die Register eingearbeitet werden. Diese bilden den eigentlichen Inhalt des Teils II: Zunächst ein Index Secundarius (IS) der Namen von Herausgebern, Übersetzern, Rezensenten usw., die im Verzeichnis der Autoren nur im Anschluß an diese erscheinen. Sodann, auf sieben (dreispaltigen) Seiten, ein Index Litterarius (IL), der den Stoff nach Darstellungsarten auflistet, z. B.: Andachtsbuch, Apologien, Kirchengeschichten, Sentenzen, Summen ... Die Hauptsache aber sind die Register 3 und 4: Index Rerum Systematicus (IRS) und Personarum Analyticus (IPA). IRS führt von Abbild, abstractive fallacy, ab utroque, accord parfait bis zu Zivilisation, materialistische, Zoe, Zweifel, Zweiter Gott. Hauptbegriffe wie Angelologie, Bibel, generatio, Hyiologie (von υἱός), Pneumatologie sind dabei nochmals systematisch durchgegliedert, und eine fünfseitige Voraus-Übersicht unterrichtet zu Beginn des Index über diese Gliederungen. Als ein Beispiel *creatio:* I. Allg. Studien – II. Explizit trinitarische Bezüge – II.1. Die ganze Trinität als Schöpfungsgrund – II.2. Schöpfung als Werk Gott-Vaters – II.3.Schöpfung durch den Logos (u. a. zum Unterschied von ‚generatio' und ‚creatio') – II.4. Schöpfung im Hl. Geist – III. Verschiedene Einzelprobleme. – Ähnliche Untergliederungen bietet das Personenregister. Auch hier ein Beispiel für die in die Arbeitshilfe investierte Arbeit: *Bonaventura:* Allg. u. historische Studien – Gotteslehre, Allg. – Trinität u. Schöpfung – Pneumatologie – Exemplarismus, Analogie – Personenbegriff – Versch. Einzelprobleme. (Für Augustinus gibt es 27 Unterabschnitte.) – Ergänzend zu diesen beiden Hauptregistern tritt schließlich ein Index Regionum Religionumque Collectivus (IRRC), der statt auf Sachen und

einzelne Autoren auf Gruppierungen und Räume verweist: Adoptianismus, African trinitarian concepts, Ägypt. Religion ... Kabbala, Konzilien (untergegliedert) ... Zen-Buddhismus, Zeugen Jehovas ... – Das – wiederum sechsfache – Vorwort ist diesmal kürzer; das Programm wurde ja in Bd. I vorgestellt. Dafür gibt Hrsg. als Epilog Überlegungen zum Forschungsstand und einen Literaturbericht anläßlich des Erscheinens von M. O'Carroll's Trinitäts-Enzyklopädie ‚Trinitas' (1987): Das trinitarische Problem und die Philosophie (576–594). Im Vorwort geht Sch. auf das Votum einiger Rezensenten für rigidere Titelauswahl ein. Er verteidigt die größere Breite mit der Chance umfassender Prüfungsmöglichkeiten (im Sinn von 1 Thess 5,21). Kriterium hierfür soll das „jenseitig-jenseitslose Sein selbst" sein (IX), dem das Bewußtsein „im introszendierenden Akt seiner Selbstvergewisserung" zu begegnen vermag. Hier wird also im Geiste Augustins für das Bewußtsein als „imago trinitatis" optiert (X – so auch im Epilog 591, mit dankenswerter Kritik an W. Beierwaltes' neuplatonischer Trinitäts-Sicht). Anders würde sich die Sache aus der Perspektive eines Richard von St. Viktor darstellen. Schadel weist natürlich (578) auf die deutschsprachige Ausgabe seines Trinitäts-Werks durch H. U. v. Balthasar hin; aber er sieht davon ab, die Spannung von intra- und interpersonalem Dreieinigkeits-Denken zu thematisieren.

Vielleicht aber läßt sich schon philosophisch (und darauf stellt der Epilog ab) erst von hier aus die Alternative zwischen trinitarischer Seinskonzeption und neuplatonischem Evolutionismus in rechter Weise entscheiden? (Wie auch die Grundwirklichkeit Analogie als solche?) Ganz zu schweigen von dem Hinweis theologischer Rezensenten auf die Einzig(artig)keit der christlichen Dreieinigkeitslehre und die unumgängliche Einzigkeit des Zugangs zu ihr durch Jesus Christus. Rez. meint das jetzt keineswegs im Sinn der von Schadel kritisierten Theologen, „welche die Trinität als ein ‚mysterium stricte dictum' ausgaben und sie im ‚Über-Natürlichen' ansiedelten, um sie vor der philosophischen Reflexion zu ‚schützen'" (577), sondern vielmehr strikt personologisch (im Blick auf die christlich-theologische Herkunft des nunmehr philosophisch-anthropologischen Grundbegriffs Person). – Aber hier ist nicht der Ort zu solchem Disput, sondern zum Dank an den Hrsg. (wie an seine Mitarbeiter und den Verlag) dafür, dem – hoffentlich sich ausweitenden und vertiefenden – Gespräch eine derart eindrucksvolle Hilfe und Basis bereitgestellt zu haben. J. Splett

Communio sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche. FS für Bischof Paul-Werner Scheele, herausgegeben von *Josef Schreiner* und *Klaus Wittstadt*. Würzburg: Echter 1988. 637 S.

Der Bischof von Würzburg, Paul-Werner Scheele, hat im Jahre 1988 sein 60. Lebensjahr vollendet. Aus diesem Anlaß haben der Alttestamentler *J. Schreiner* und der Kirchengeschichtler *K. Wittstadt*, die an der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg lehren, die vorliegende umfangreiche Festschrift herausgegeben. Sie ehren damit einen Bischof, der zuvor als Professor der Theologie tätig war und seit langem und bis heute im ökumenischen Dialog hochverantwortlich engagiert ist. Er war stets vom Anliegen der Einheit der Welt und der Kirche in Christus bewegt. Und so legte es sich nahe, die Festschrift unter das Leitwort der Communio und der Einheit zu stellen. Viele Autoren haben Aufsätze beigetragen. Die einen kennen ihn aus langjähriger Zusammenarbeit in der Ökumene, unter ihnen eine Reihe prominenter evangelischer Theologen. Andere sind Mitglieder der Professorenkollegien, denen der Jubilar in früheren Jahren zugehört hat. Wieder andere sind ihm als Mitbrüder im bischöflichen Amt oder im Rahmen der gemeinsamen pastoralen Verantwortung für das Bistum Würzburg verbunden. Die insgesamt 38 Aufsätze sind unter vier gliedernden Überschriften zusammengestellt: I. Grundlegendes Zeugnis der Schrift, II. Geschichtliche Aspekte, III. Systematische Perspektiven, IV. Pastorale Impulse. Fragen der ökumenischen Theologie werden in den Beiträgen am umfassendsten erörtert. Die evangelischen Verfasser bekunden in den entsprechenden Artikeln bei aller Treue zu ihrer Tradition doch ein tiefes Interesse, zu einer Lehrkonvergenz zwischen den getrennten Kirchen so viel wie möglich beizutragen. Die katholischen Autoren halten sich durchweg im Rahmen der Grundpositionen des derzeitigen katholischen Ökumenismus und

machen auf je ihre Weise deren Gehalte plausibel. Die Festschrift enthält auch eine Bibliographie des Würzburger Bischofs. Der Verlag hat der Festschrift eine großzügige und gefällige äußere Gestalt gegeben. Der Jubilar wird durch sie würdig geehrt.

W. Löser S. J.

Ziegler, Albert, *Zwingli,* Katholisch gesehen, ökumenisch befragt. Zürich: NZN Buchverlag 1984. 96 S.

Diese „noch etwas schüchterne ‚Anfreundung mit Zwingli'" (7) ist aus einem Beitrag für die Zeitschrift „Zwingliana" entstanden. Wo bietet Zwingli theologische Lösungen an, die keineswegs in der Weise reformatorisch sind, daß man sie katholisch abzulehnen hätte? Wo greift er Themen auf, die katholischerseits vernachlässigt wurden? Der Verfasser meint, in bezug auf Zwinglis Abendmahlslehre sei bisher zu wenig bedacht worden, daß Zwingli erkenntnistheoretisch ein „Realist", Luther dagegen ein „Nominalist" war (28), was die unterschiedliche Sprechweise erkläre. Und anders als Luther gehe es ihm nicht nur um die Frage „Wie finde ich selbst einen gnädigen Gott?", sondern seine Predigt habe ein besonderes sozialethisches Gefälle; wesentlich zu seiner theologischen Eigenständigkeit gehöre seine „Politik aus dem Glauben" (30). So denke „der Leutpriester Zwingli stärker von der Praxis und vom Tun her [...] als Professor Luther" (34). Mit Zwinglis Gedanken von Christus als dem „Hauptmann", dem wir folgen müssen, sei die Vorstellung der ignatianischen Geistlichen Übungen von Christus als dem „König" zu vergleichen (34) [vgl. jedoch auch GÜ 136]. Der Autor kommt zu dem Ergebnis: „Zwingli ist vor- und überkonfessionell, insofern er allen Christen hilft, das Vater Unser behutsamer zu beten, das Abendmahl umfassender zu feiern und die Arbeit freudiger zu verrichten" (43). – Es finden sich leider wenig Belege aus Texten von Zwingli; der Autor hält es auch für „nicht leicht, vielleicht sogar gefährlich, aus Zwinglis Predigten und Schriften eine mehr oder minder systematische Theologie zu erstellen" (30). Übrigens verstand Luther seinen theologischen Ansatz gerade als Gegensatz zum Nominalismus (vgl. seine Kritik an Gabriel Biel); und es ging ihm nicht um das isolierte Individuum, sondern um die Nichtselbstverständlichkeit jeglicher Gemeinschaft mit Gott abgesehen von einem trinitarischen Gottesverständnis.

P. Knauer S. J.

4. Praktische Theologie

Antoncich, Ricardo, Munárriz, José Miguel, Die Soziallehre der Kirche (Bibliothek Theologie der Befreiung). Düsseldorf: Patmos 1988. 272 S.

Kardinal Höffner hatte 1984 noch gemeint, richtig verstanden sei „die Theologie der Befreiung ein Teil der Soziallehre der Kirche". Nun liegt im Rahmen der „Bibliothek Theologie der Befreiung" eine außerordentlich kreative und inspirative, auf den lateinamerikanischen Kontext bezogene Auslegung kirchlicher Soziallehre vor, die wohl gleichrangig neben das klassische, nicht nur im deutschen Sprachraum verbreitete Lehrbuch von Josef Höffner treten kann. – Antoncich/Munárriz erläutern in einem 1. und 2. Kap. (19–71), ihre spezifische Methodologie: Sie identifizieren zum einen die christlichen Gemeinden in Verbindung mit dem Lehramt als Subjekt der kirchlichen Sozialverkündigung. Zum andern nennen sie vier hermeneutische Kriterien (Geschichtlichkeit, ethische Orientierung, sozio-politische Vermittlung, Option für die Armen), die ihnen eine authentische Lesart der kirchlichen Sozialdokumente erschließen. – Das 3. Kap. (72–99) stellt den Menschen zunächst als Individuum, dann als Gemeinschaftswesen vor. Es kombiniert eine anthropologische Reflexion über Vernunft und Freiheit der Person mit einer mehr bibeltheologischen Begründung des solidarischen Menschen und mit einem ethischen Entwurf der Verantwortung und Beteiligung. Das 4. Kap. (100–128) kennzeichnet die menschliche Arbeit in ihren wirtschaftlichen, politischen und spirituellen Dimensionen. Das 5. Kap. (129–172) bietet eine umfassende Übersicht der traditionellen kirchlichen Eigentumslehre, der die Autoren

vier besondere Akzente hinzufügen: das Eigentum als eine aus der personalen und solidarischen Dimension der menschlichen Arbeit abgeleitete Rechtsfigur, die außerordentlich relevante Unterscheidung des Privateigentums an Konsumgütern und an Produktionsmitteln, die Aufdeckung eines ideologischen Scheingefechts um das Privateigentum sowie den lateinamerikanischen Kontext der Agrarreform und der Organisation der Landbevölkerung, die ihr Ackerland verteidigt. Das 6. Kap. (173–209) beschreibt den tatsächlichen Sozialkonflikt zwischen Arbeit und Kapital, setzt sich mit alternativen Strategien der Konfliktregelung auseinander und entwirft ethische Kategorien für eine Tiefenanalyse dieses Konflikts. Das 7. Kap. (210–245) versucht die kirchliche Einschätzung der liberal-kapitalistischen, sozialistischen und marxistischen Ideologien nachzuzeichnen, vor allem jedoch zwischen dem totalitären Charakter dieser Ideologien und dem pragmatisch-politischen Engagement sozialer Bewegungen nüchtern und behutsam zu unterscheiden. Das letzte Kapitel (246–262) identifiziert das prophetische Zeugnis christlicher Gemeinden und die Soziallehre der Kirche als zwei Ausdrucksweisen einer Evangelisierung von der Praxis der Gerechtigkeit her.

Antoncich/Munárriz haben eine erstaunlich produktive Auslegung der lehramtlichen Dokumente katholischer Soziallehre geleistet und vor allem eine Serie weltkirchlicher Dokumente in die aktuelle Situation Lateinamerikas hineinprojiziert. Sie belegen anschaulich, daß es neben der zentralkirchlichen Soziallehre eine außerordentlich lebendige lateinamerikanische kirchliche Soziallehre gibt, die sich in Medellin, Puebla und zahlreichen Stellungnahmen einzelner Bischofskonferenzen verkörpert hat, und sie dokumentieren in jedem Kapitel die perspektivische Kontinuität dieser ortskirchlichen Soziallehre mit den weltkirchlichen Vorgaben (43–49, 64–71, 87–99, 125–128, 164–172, 203–209, 238–245, 250–255). Außerdem interpretieren sie das private Eigentumsrecht von den Ansprüchen der Armen her, die noch nicht Eigentümer sind (152, 161 f.). Außergewöhnlich mutig finde ich zwei Aspekte: Antoncich/Munárriz schließen unter den alternativen Wegen, die zur Lösung extremer Sozialkonflikte vorgeschlagen werden, keinen a priori aus, sondern unterziehen jeden – auch den der gewaltsamen, revolutionären Veränderung – einer ethischen Güterabwägung. Außerdem unterscheiden sie sorgfältig zwischen den für Christen unannehmbaren theoretischen Weltanschauungen und den real existierenden politischen Parteien, die eventuell für Christen wählbar sind; eine vergleichbare Beurteilung, zumindest einen fairen Vergleich scheinen sie wenngleich sehr behutsam auch für die Weltanschauung des Marxismus und marxistische Bewegungen zu reklamieren (234–238). – Natürlich gibt es Grenzen einer so produktiv angelegten Auslegung kirchlicher Soziallehre. Sie liegen in der Engführung kirchlicher Soziallehre auf lehramtliche Sozialverkündigung, in einer zu eindeutig definierten Arbeitsteilung zwischen Ethik (Lehramt) und Sozialwissenschaften (60), in der vorrangig theologisch bzw. trinitarisch begründeten Sozialität des Menschen (80 f.), in einem sublimen methodischen Individualismus, der Kommunikation bloß als eine von drei Ebenen menschlicher Freiheit begreift (94), in einer Überinterpretation kirchlicher Eigentumslehre, die doch wohl zumindest seit der Neuzeit eher aus der Angst des Besitzbürgertums als aus der Optik der Armen argumentiert hat (141), und schließlich in einer wohl eher bedenklichen Umdeutung des realen Klassenkonflikts in einen ethischen Antagonismus von Tugenden/Untugenden der Solidarität und des Egoismus (198–202). F. Hengsbach S. J.

Kuppler, Benno, *Kapital im Wandel.* Kontinuität und Wandel der kirchlichen Sozialverkündigung am Beispiel des gewandelten Verständnisses von „Kapital". Baden-Baden: Nomos-Verlagsgesellschaft 1988. 165 S.

Das Verhältnis zwischen der katholischen Theologie und den Sozialwissenschaften, besonders den Wirtschaftswissenschaften, ist erkenntnistheoretisch noch immer nicht hinreichend geklärt. Zwar gibt es eine eigene katholische Soziallehre als den Versuch, die sozial-ökonomische Wirklichkeit theologisch zu durchdringen und daraus sittliche Schlußfolgerungen abzuleiten. Sie wurde – gerade wieder in der jüngsten Sozialenzyklika „Sollicitudo rei socialis" – vom Lehramt selbst als ein Teil der Moraltheologie begriffen. Welchen Beitrag sie aber genau leistet und auf welche Weise sie zu ihren

Ergebnissen gelangt, diese Frage ist auch unter ihren Vertretern selbst nicht unumstritten.

Im Zusammenhang dieser Fragestellung wird in der vorliegenden römischen Dissertation untersucht, was die offiziellen Dokumente der katholischen Soziallehre zum Thema „*Kapital*" sagen, wie dieser Begriff näher zu verstehen ist und was für Folgerungen sich daraus ergeben. Der Kapitalbegriff bietet sich deshalb an, weil einerseits über das „Eigentum" in der katholischen Soziallehre bereits zahlreiche Arbeiten vorliegen, weil auch über die „Arbeit" als den Gegenbegriff zum „Kapital" schon viel geschrieben wurde, weil andererseits der Kapitalbegriff aber weniger Beachtung fand. – Mit seinem Definitionsvorschlag folgt der Verfasser dem Altmeister Böhm-Bauwerk: Dieser versteht Kapital als „einen Inbegriff von Produkten, die zu fernerer Produktion bestimmt sind". Vier Gesichtspunkte dienen zur Rechtfertigung: 1. Dieser Kapital-Begriff trägt den monetären und den ökonomisch-technischen Aspekten Rechnung, ohne dem Kapital eine Eigenständigkeit als Produktionsfaktor zu geben. 2. Er ist an kein Wirtschaftssystem gebunden. 3. Er entstand zeitgleich mit dem Aufkommen der kirchlichen Sozialverkündigung. 4. Er ist bis heute im Umlauf. – Dieser Definitionsvorschlag wird von K. schon als Ergebnis eines geschichtlichen Überblicks vorgestellt, in dem er verschiedene andere Begriffsbestimmungen aus der Zeit vor Böhm-Bauwerk erörtert: Kapital als Geldvermögen, als Produktionsfaktor, als akkumulierte Arbeit, als Eigentum. – Zunächst gibt K. eine lesenswerte und auf den neuesten Stand gebrachte Einführung in die Grundlagen der katholischen Soziallehre, die etwa ein Fünftel des ganzen Buches ausmacht. Dann untersucht er die wichtigsten kirchlichen Dokumente darauf hin, wie sie den Kapitalbegriff verstehen. Nach jedem Abschnitt gibt er eine kurze Zusammenfassung und systematisiert dann in einem eigenen Kapitel die Ergebnisse dieser Analyse. Eine umfangreiche Bibliographie bildet den Abschluß (aber leider kein Register).

Trotz der sachgerechten Durchführung bleibt ein Unbehagen, das allerdings schon die Themenstellung betrifft. Bekanntlich weiß sich das Lehramt der katholischen Kirche nicht für einzelwissenschaftliche Fachkenntnisse zuständig, sondern sieht seinen Lehrauftrag ausdrücklich auf Fragen der Moral beschränkt. So verweist K. selbst auf ein Wort von Gustav Gundlach: Quadragesimo Anno sei für die wirtschaftstheoretische Klärung des Kapitalbegriffs nicht zuständig (116). Damit wird aber eine Grundlagenproblematik dieser Arbeit deutlich: Inwiefern ist „Kapital" überhaupt ein *moralischer* Begriff, über den zu befinden dem kirchlichen Lehramt zukommt? Zweifellos sind an diesen einzelwissenschaftlichen Begriff moralische Folgerungen geknüpft: Das Fehlen eines eigentlichen Kapitalbegriffs im Mittelalter dürfte der Grund für das strenge kanonische Zinsverbot gewesen sein. So hält K. zwar „Kapital", Max Weber folgend, für einen „logisch-ewigen Begriff" und begibt sich damit auf eine hohe Abstraktionsebene, aber die Ergebnisse bleiben, nicht nur wirtschaftswissenschaftlich, sondern auch unter der Rücksicht der Moral betrachtet, verhältnismäßig mager. Am Ende kommt er selbst zu der etwas resignierten Feststellung: Die Aussagen der kirchlichen Sozialverkündigung „können nicht besser sein als das wissenschaftliche Material, das ‹sie› von anderen Disziplinen übernommen hat". – Mit einer Fülle von Verweisen, die von Fleiß und Belesenheit zeugen, wird die Sekundärliteratur berücksichtigt. Allerdings finden die *Meinungsverschiedenheiten* und Divergenzen der Interpreten derselben Texte wenig Berücksichtigung. Dadurch entsteht zwar nach außen hin ein recht geschlossenes Bild von der katholischen Soziallehre, vom Naturrecht und von der Eigentumsauffassung. Die bestehende Vielfalt und der Gegensatz der Meinungen wird damit aber eher verdeckt. So dürfte die Naturrechtsinterpretation von Josef Ratzinger sich von der Schulmeinung der neuscholastischen Autoren wesentlich unterscheiden, wie auch die Position von Franz Klüber wohl nicht identisch ist mit der von Anton Rauscher – sosehr alle diese Autoren sich als Interpreten der einen katholischen Soziallehre verstehen. – Auch der *Wandel* innerhalb der katholischen Soziallehre wird stark harmonisiert. Wer die letzten, zusammenfassenden Abschnitte über das Verhältnis von Kapital und Arbeit, also über Formen der Beteiligung am Kapital und über deren Organisationsformen liest, käme nie auf den Gedanken, daß jemals ein so erbitterter Streit um die Mitbestimmung innerhalb der Vertreter der katholischen Soziallehre der Bun-

desrepublik Deutschland stattfinden konnte, daß es eine so tiefgreifende Wende in dieser Frage von Pius XII. über Johannes XXIII., Paul VI. bis hin zu „Laborem exercens" von Johannes Paul II. gegeben hat. K. wollte offenbar vor allem das für heute gültige Ergebnis der Entwicklung der katholischen Soziallehre darstellen. – Dabei wäre es allerdings – dem Untertitel der Arbeit entsprechend – schon lohnend gewesen, anhand des Kapitalbegriffs der Spannung zwischen Kontinuität und Wandel innerhalb der einen katholischen Soziallehre noch stärker nachzugehen. Daß es Wandlungen gegeben hat, daß die Kirche auf verschiedene Zeitprobleme verschieden geantwortet hat, ist unübersehbar und wird auch von K. zu Recht betont. War das aber nur die verschiedene „Anwendung" ein und derselben konstanten Lehre, oder hat sich die Lehre selbst gewandelt? K. neigt dazu, die Verschiedenheiten eher harmonisierend herunterzuspielen und zu versöhnen, fast noch mehr als dies schon immer beim Lehramt selbst üblich war. Dadurch kann aber ein falsches Bild von der tatsächlichen katholischen Soziallehre entstehen.

Das Buch ist zu empfehlen nicht so sehr wegen seiner Analyse des Kapitalbegriffs als vielmehr wegen der für die Erwachsenenbildung hilfreichen Einführung in die Grundlagen der katholischen Soziallehre. W. Kerber S. J.

Vermögensverwaltung in der Kirche. Oeconomus tamquam paterfamilias. (Festschrift für Sebastian Ritter). Herausgeber *Hans Paarhammer.* Thaur/Tirol: Österreichischer Kulturverlag ²1988. 393 S.

Festschriften verkaufen sich meist nur schleppend. Wenn die vorliegende bereits in zweiter Auflage erscheint, zeugt dies von der Bekanntheit des Geehrten bzw. der Qualität der Beiträge. Leider kann hier nicht auf alle Artikel eingegangen werden. Rez. hat ausschließlich die mehr „rechtssystematischen" ausgewählt. *G. Fahrnberger* (Das Zweite Vatikanische Konzil und die Revision des kirchlichen Vermögensrechts, 137–161) bietet einen – manchmal zu allgemein gehaltenen – tour d'horizon auf das neue kirchliche Vermögensrecht. „Die spirituelle Grundtendenz des neuen Vermögensrechts mit ihrer strengen Zweckbindung der kirchlichen Vermögenswerte reiht das V. Buch sinngemäß an die beiden vorausgehenden Bücher: Kirche vollzieht sich in der Verkündigung des Wortes, in der Feier der Eucharistie und der übrigen Sakramente, aber auch in der finanziellen Ermöglichung dieses Tuns und in der Caritas, vor allem im Dienst an den Armen (c. 1254 § 2)" (159). *H. Schwendenwein* (Rechtsformen des kirchlichen Gütererwerbes, 163–175) beschäftigt sich insbesondere mit den verschiedenen Beiträgen und Gaben der Gläubigen. Wie im bürgerlichen Leben der Unterschied zwischen Beamten und Angestellten häufig verwischt wird, so auch der entsprechende Unterschied in der Kirche. Darauf geht *H. Schmitz* (Die Sustentation der Kleriker, 177–191) ein. Er beginnt mit einem Einwand: Sprach man früher von der „congrua sustentatio", dem angemessenen Lebensunterhalt, dessen der Geistliche bedarf, um sich ungeteilt seiner beruflichen Wirksamkeit hingeben zu können, so findet man heute statt dessen die Bezeichnung „remuneratio" (Entlohnung). Demgegenüber betont nun der Vf., daß auch der CIC von 1983 grundsätzlich an dem Sustentationsprinzip festhält. „Der Sustentationsanspruch gehört ... auch nach dem geltenden Recht zum Inhalt des Inkardinationsverhältnisses. Die Zusicherung der Sustentation ist die Gegenleistung dafür, daß sich der Kleriker vollzeitlich für den kirchlichen Dienst zur Verfügung stellt und mit der daraus folgenden vollen Disponibilität für den Einsatz angenommen ist" (188). Freilich gilt doch auch: „Das verstärkte Eindringen arbeitsrechtlicher Gesichtspunkte in die kirchlichen Erwägungen haben den Gesetzgeber allerdings dazu verleitet, das Sustentationsprinzip nicht mit der wünschenswerten Deutlichkeit im Gesetzestext selbst zu verankern" (188 f.). *P. Gradauer* (Patronat und Inkorporation – einst und jetzt, 193–207) stellt zunächst fest, daß mit dem Vertrag vom 23. Juni 1960 zwischen Österreich und dem Apost. Stuhl die öffentlichen Patronate untergegangen sind. Die privaten bleiben dagegen bestehen. Auch wenn der CIC/1983 sie nicht mehr erwähnt, so gehören sie doch gemäß can. 4 zu den „iura quaesita" und bleiben weiterhin unangetastet. *F. Pototschnig* (Verträge mit Rechtsträgern von Kirchenvermögen. Überlegungen zum Problem der Verkehrssicherheit, 209–217) geht von der

Überlegung aus, daß im Vermögensrecht mit der Möglichkeit von Kollisionen zwischen den Regelungen des kanonischen und des jeweiligen staatlichen Rechts gerechnet werden muß. Darüber gibt es in Österreich einen Streit zwischen H. Schnizer und I. Gampl. Obwohl P. mehr auf der Seite von Schnizer zu stehen scheint, gibt er doch zu bedenken: „Jedenfalls sollten Lösungen gesucht werden, die für Österreich Diskrepanzen in der Beurteilung der Gültigkeit von Verträgen mit kirchlichen Rechtsträgern ausschließen. Für die sicherlich wünschenswerte einvernehmliche Bereinigung bisher umstrittener Fragen zeigt das Konkordat selbst einen Weg auf, denn in Art. XXII. Abs. 2 heißt es: ‚Sollte sich in Zukunft irgendeine Schwierigkeit bezüglich der Auslegung der vorstehenden Artikel ergeben oder die Regelung einer in diesem Konkordate nicht behandelten, kirchliche Personen oder Dinge betreffenden Frage, die auch den staatlichen Bereich berührt, notwendig werden, so werden der Heilige Stuhl und die Bundesregierung im gemeinsamen Einverständnis eine freundschaftliche Lösung herbeiführen, beziehungsweise eine einvernehmliche Regelung treffen'" (215). *H. Schnizer* (Kirchliches Vermögensrecht nach dem CIC 1983 – Rechtsträger und Rechtsgeschäfte in Österreich, 219–242) behandelt in einem sehr sorgfältig gearbeiteten Aufsatz zwei Fragen: Wer ist Rechtsträger des Kirchenvermögens? Wie unterscheidet sich die ordentliche von der außerordentlichen Verwaltung? Mag die erste Frage nur von regionalem Interesse sein (die Österreichische Partikulargesetzgebung hat sich nicht die im can. 1272 CIC/1983 intendierte Alternative der allmählichen Auflösung der Benefizien zu eigen gemacht), so ist die zweite Frage von hohem und allgemeinem Interesse. Freilich läßt sich hier keine Antwort „more geometrico" geben. „Es ist zuzugeben, daß die Unsicherheit des Rechtsbegriffes ‚administratio extraordinaria' Schwierigkeiten mit sich bringt. Dies ist aber bei jeder Generalklausel der Fall, und dennoch kann keine Gesetzgebung ohne sie auskommen, weil sich die Lebenssachverhalte nicht immer kasuistisch erfassen lassen" (233). Übrigens: Die Anm. 27 b ist im Text nicht ausgewiesen. *St. Haering* (Vermögensrechtliche Aspekte der neuen Satzungen der Österreichischen Benediktinerkongregation, 243–253) geht in drei Punkten auf die Stellung der einzelnen Ordenspersonen, auf die Stellung des selbständigen Klosters und auf die Stellung der Kongregation ein. Der Rez. kann aus eigener leidvoller Erfahrung im Umgang mit Ordensinstituten nur unterstreichen, was der Vf. schreibt: „Besonders erfreulich ist die Tatsache, daß in der ÖBK Sachverstand bei den mit Wirtschaftsdingen befaßten Organen hohe Wertschätzung genießt; in kaum einem anderen Bereich wirken sich Inkompetenz und Saumseligkeit so rasch und durchschlagend für die gesamte Institution aus wie in Vermögensangelegenheiten und schädigen nicht zuletzt deren öffentliches Ansehen" (250). In diesem Beitrag wimmelt es von Zeichensetzungsfehlern. Auf S. 249, Z. 14 muß es Abtpräses (statt: Altpräses) heißen. Eine wahre Perle ist der Beitrag von *H. Hirnsperger* (Zur partikularrechtlichen Relevanz der neuen Stolgesetzgebung. Universalrechtliche Stolnormen und die Salzburger Verhältnisse, 255–273). Es ist dem Vf. zuzustimmen, wenn er meint: „Für die Weiterführung oder Abschaffung der Stolgebühren ist es entscheidend, ob die Möglichkeit gegeben ist oder herbeigeführt werden kann, Sinn und Bedeutung des Stolwesens den Gläubigen verständlich zu machen und vor der Öffentlichkeit zu begründen" (266). *K. Lüdicke* (Wirtschaftsstrafrecht in der Kirche? Kanonistische Anmerkungen zu einem Kirchenaustritt, 275–282) kommt zu dem Schluß, der katholische Christ habe das Recht, „daß sich seine Kirche zu der Frage, ob die Zahlung der Kirchensteuer durch das staatliche Einzugsverfahren zu seinen ‚Grundpflichten' gehört, theologisch begründet und rechtlich eindeutig äußert. Geschieht das nicht, werden Handlungsweisen der Kirche immer wieder den Eindruck erwecken, es gebe ein kirchliches Wirtschaftsstrafrecht. Und so lange wird es wenig nützen zu beteuern, daß dem nicht so ist" (282). Der nächste Prüfstein für die Kirchensteuer dürfte der Europäische Binnenmarkt ab 1992 sein. Mancher bundesrepublikanische Christ könnte dann versucht sein, so zu leben wie die Christen in den anderen europäischen Staaten – nämlich *ohne* Kirchensteuer. Einen außerordentlich sorgfältigen und sehr ins einzelne gehenden Beitrag hat *H. Paarhammer* angefertigt (Aktuelle Fragen der kirchlichen Vermögensverwaltung im pfarrlichen Bereich unter besonderer Berücksichtigung der Salzburger Verhältnisse, 283–318). Auf S. 313, Anm. 17 u. 21, S. 316, Anm. 79, S. 317, Anm. 91 fehlen jeweils die Seitenangaben. Der letzte Beitrag,

der hier angezeigt werden soll, stammt von *H. Reissmeier* (Marginalien zum Kirchenbau am Beispiel der Stadtpfarrkirche „Zum Kostbaren Blut" in Salzburg-Parsch, 319–329). Der Vf. weist darauf hin, daß dem Wesen der Liturgie auch die würdige Ausstattung der Kirche entsprechen muß. – Falls diese schöne Festschrift eine weitere Auflage erlebt, sollte man ihr Register beigeben. Dadurch würde sich ihr Nutzen noch erhöhen. R. Sebott S. J.

Primetshofer, Bruno, *Ordensrecht auf der Grundlage des Codex Iuris Canonici 1983 unter Berücksichtigung des staatlichen Rechts der Bundesrepublik Deutschland, Österreichs und der Schweiz.* Freiburg: Rombach ³1988. 250 S.

Obwohl der CIC bereits am 25. Jan. 1983 publiziert wurde, gab es bisher im deutschen Sprachraum noch keinen Kommentar zum Ordensrecht. Jetzt haben wir gleich zwei: der eine stammt vom Rez., der andere von Primetshofer. Der Vf. hatte die 1. Auflage seines Buches 1978 vorgelegt. Damals galt der „Primetshofer" als *das* Ordensrecht im deutschen Sprachraum. Das Werk erlebte 1979 eine Zweitauflage und kommt nun – nach der Veröffentlichung des CIC/1983 – in 3. Auflage heraus. Das Buch hat sechs Teile. Im ersten (gemeinsame Normen für alle Formen des Lebens nach den evangelischen Räten; 19–45) kommt P. auf die Schwierigkeit zu sprechen, eine geeignete Sammelbezeichnung für die „Institute des geweihten Lebens und Gesellschaften des apostolischen Lebens" zu finden. (Dies ist keine müßige Spekulation, vielmehr gilt hier das chinesische Sprichwort: „Was man nicht ins Wort bringt, kommt auch nicht zum Leben!") Wenn man nicht bei dem Wort „Orden" bleiben will (dagegen werden sich die Kongregationen, die Säkularinstitute und die Gesellschaften des apostolischen Lebens wehren), könnte man es vielleicht mit dem Wort „Rätegemeinschaft" bzw. „Rätestand" versuchen. Mit dieser Schwierigkeit verbunden ist eine andere, nämlich einen Begriff für den gemeinsamen Inkorporationsvorgang zu finden (vgl. 128). Die Religioseninstitute haben Gelübde, die Säkularinstitute sog. heilige Bindungen (z. B. Eid, Weihe, Versprechen, „Vertragweihe"), die Gesellschaften des apostolischen Lebens schließlich haben „in den Konstitutionen festgelegte Bindungen" (z. B. Eid, Versprechen, Inkorporationsakt). Überdies ist nicht klar, welcher Inkorporationsvorgang öffentlich (also: kirchenamtlich) ist und welcher privat. Vermutlich wird man all diese Schwierigkeiten erst lösen können, wenn man von der überwiegend rechtshistorisch bedingten Reservierung des feierlichen Gelübdes für die Ordensinstitute abgeht. Man könnte dann nämlich Orden, Kongregationen, Säkularinstitute und Gesellschaften des apostolischen Lebens rechtlich auf eine Stufe stellen. Nicht wenig Verwirrung bringt auch die Unterscheidung in klerikale und laikale Institute (36 f.). Um so mehr als manche Institute allen Mitgliedern gleiche Rechte zukommen lassen wollen. Dies würde dann bedeuten, daß es „gemischte" (indifferente) Institute geben könnte. Und dies würde auch bedeuten, daß Laien (sog. Laienbrüder) Obere sein könnten in solchen Kommunitäten, die (auch) Kleriker haben. Vf. weist auf die am 29. Juni 1983 bestätigten Konstitutionen der Marianisten hin, die zwar ein klerikales Ordensinstitut päpstlichen Rechtes sind, bei denen aber ein Laienbruder Provinzial werden kann. Der zweite Teil des Buches trägt die Überschrift „Ordensinstitute" (47–116). Wie man schon nach der Lektüre des Vorworts (vgl. 8) erwarten konnte, sind die beiden Abschnitte „Wahl/Postulation" und „Vermögensrecht" besonders gut gelungen. Der CIC kennt – innerhalb des liber I: de normis generalibus – in den cann. 145–196 vier Arten der Übertragung eines Kirchenamtes: freie Amtsübertragung (= Ernennung), Präsentation, Wahl und Postulation (= Wahlbitte). Im Ordensrecht dagegen wird nur (vgl. can. 623) von der Ernennung und der Wahl gesprochen. Was ist mit Präsentation und Postulation? P. schließt die Präsentation (bei der etwa ein Patron ein rechtsverbindliches Vorschlagsrecht hätte) für das Ordensrecht aus (63). Die Postulation (= Wahlbitte) dagegen, die darin besteht, daß jemand gewählt wird, der mit einem kanonischen Hindernis behaftet ist, von dem er erst noch befreit werden muß, möchte der Vf. im Ordensrecht nicht missen. „Demnach ist die Wahlbitte, auch wenn das Eigenrecht keine diesbezüglichen Bestimmungen enthält, innerhalb der im Allgemeinen Recht gezogenen Grenzen als Bestellungsmodus klösterlicher Oberer zulässig" (63). Das Vermögensrecht der Rätegemein-

schaften ist eine besondere Crux, vor allem weil die kirchenrechtlichen Bestimmungen im staatlichen Bereich nicht gelten. Institute des geweihten Lebens und Gesellschaften des apostolischen Lebens als solche wie auch ihre einzelnen Teilgliederungen (Provinzen, Häuser) besitzen mit ihrer kanonischen Errichtung Rechtspersönlichkeit. Ausfluß aus der Rechtspersönlichkeit ist die Fähigkeit, Vermögen zu haben, soweit diese Fähigkeit nicht im einzelnen durch das Eigenrecht ausgeschlossen oder eingeschränkt ist. Im einzelnen unterscheidet man zwischen dem *Stammvermögen* (patrimonium stabile), das zur Aufbewahrung und Erhaltung, und dem *frei verfügbaren Vermögen* (patrimonium liberum), das zum augenblicklichen Verbrauch bestimmt ist. Liegenschaften, Grundstücke, Wertpapiere und geldwerte Rechte sind in der Regel als Stammvermögen anzusehen. Erträgnisse aus dem Stammvermögen sowie zur Bestreitung des Unterhalts gegebene Geldspenden sind als frei verfügbares Vermögen zu betrachten. Von hier aus kommt der Vf. zu einer (im CIC nicht definierten) Unterscheidung von *ordentlicher* und *außerordentlicher* Verwaltung. „Man kann davon ausgehen, daß ordentliche Verwaltung in bezug auf das *Stammvermögen* in dessen Erhaltung, Instandsetzung, Verbesserung und Fruchtbarmachung besteht; hinsichtlich des frei *verfügbaren Vermögens* ist der tatsächliche Verbrauch dieser Güter als Akt der ordentlichen Verwaltung anzusehen" (102). Auf S. 105 wäre nun nachzutragen (vgl. Ordenskorrespondenz 29 [1988] Heft 3, S. 294–296), daß der Apost. Stuhl für die Ordensgemeinschaften in der Bundesrepublik Deutschland eine eigene Obergrenze festgelegt hat; sie beträgt bei Veräußerung 1 Million DM, bei Beleihung 2 Millionen DM. Diese innerkirchlichen Bestimmungen müssen nun in das staatliche Recht übertragen werden. Was Verträge kirchlicher Rechtssubjekte in der Bundesrepublik Deutschland betrifft, so ist die Frage der staatlichen Rechtsgültigkeit zum Teil durch das Bayerische Stiftungsgesetz, zum Teil durch das Preußische Gesetz über die Verwaltung des katholischen Kirchenvermögens vom 24. Juli 1924 geregelt. In vielen anderen Fällen hat die (staatliche) Rechtssprechung versucht, einige Leitlinien aufzustellen. Der dritte Teil des Buches (117–166) trägt die Überschrift „Zulassung der Kandidaten und Ausbildung der Mitglieder". Er enthält allerdings auch noch andere Bestimmungen. Hier sind wiederum die vermögensrechtlichen Anordnungen besonders interessant, eben weil sie in das staatliche Recht hineinragen. Das Armutsgelübde als solches steht mit der Vermögensfähigkeit des einzelnen Professen nicht grundsätzlich in Widerspruch. Professen mit zeitlichen Gelübden sind auf jeden Fall vermögensfähig; in manchen Religioseninstituten behalten die Professen auch nach der ewigen Profeß ihre Vermögensfähigkeit bei. Das Armutsgelübde bedeutet aber eine Einschränkung der freien Verfügungsgewalt über das eigene Vermögen. Gemäß can. 668 § 4 wird unterschieden zwischen Feierlich-Professen, die vermögensunfähig sind und Einfach-Professen, die im Rahmen des Eigenrechts vermögensfähig sind. Hier ist genau die Stelle, an welcher der CIC/1983 implizit die alte Unterscheidung zwischen Orden (feierliche Gelübde) und Kongregationen (einfache Gelübde) wieder aufleben läßt. In der Bundesrepublik Deutschland wird durch den Eintritt in ein Ordensinstitut die öffentlich-rechtliche und die privatrechtliche Stellung der Ordensperson nicht berührt. Allerdings werden die mit der Profeß übernommenen vermögensrechtlichen Verpflichtungen der Ordensperson als Vertragsverhältnisse betrachtet, die auf ernstlichen Willenserklärungen beruhen. Die Profeß wird somit zivilrechtlich als Vertrag angesehen, demzufolge alles, was dem Professen durch eigene Arbeit zufließt, dem Institut zukommt. Dies hat Konsequenzen etwa im (staatlichen) Steuerrecht. Der vierte Teil der vorliegenden Arbeit handelt von der Trennung der Mitglieder vom Institut (167–202). Der CIC/1983 hat in bezug auf das Entlassungsverfahren im wesentlichen die Bestimmungen des Dekrets der Religiosenkongregation „Processus iudicialis" vom 2. März 1974 übernommen und somit ein einheitliches Verwaltungsverfahren für die Entlassung sämtlicher Mitglieder von Religioseninstituten festgelegt. Die beiden letzten Teile des Buches sind recht kurz. Der fünfte (203–215) handelt von dem Stand des geweihten Lebens außerhalb klösterlicher Gemeinschaftsformen und der sechste (217–228) von Verbänden ohne Bindung an die evangelischen Räte. – Diese ganz wenigen „Kostproben" aus dem Ordensrecht von P. mögen genügen. Sie haben hoffentlich gezeigt, daß das Buch des Vf.s auch jetzt wieder eine große Hilfe ist für alle, die sich mit dem Ordensrecht beschäftigen. Der Verlag

Rombach hat sich viel Mühe gemacht, das Buch in gediegener und ansprechender Form herauszubringen. R. Sebott S. J.

Sebott, Reinhold, *Das neue Ordensrecht.* Kommentar zu den Kanones 573–746 des Codex Iuris Canonici. Kevelaer: Butzon & Bercker 1988. XI/205 S.

Auch fünf Jahre nach der Publikation des neuen Codex Iuris Canonici gab es bisher im deutschsprachigen Raum – sieht man einmal von den allgemeinen Handbüchern und Sammelwerken ab – noch keinen Kommentar für das Ordensrecht. Dies hat u. a. zwei Gründe. Zum einen wurde das Ordensrecht in Deutschland schon immer nur stiefmütterlich behandelt (in vielen Fakultäten wird es überhaupt nicht doziert!). Zum andern wirkt das neue Ordensrecht merkwürdig „diffus" und sperrt sich einer genauen Kommentierung. Dies ist allerdings so intendiert, denn die Väter des jetzigen Rechtes wollten nur eine Art Rahmenrecht für die Lebensgemeinschaften der evangelischen Räte erstellen, das nun von den einzelnen Instituten erst noch ausgefüllt werden muß (vgl. can. 587). Erst dann wird das Ordensrecht konkret, lebendig und anwendbar. – Der vorliegende Kommentar bietet jeweils den lateinischen Gesetzestext und dessen deutsche Übersetzung. Daran schließt sich eine wissenschaftliche Erläuterung an. Diese ist aus praktischen Bedürfnissen entstanden. In knapper Form und leicht verständlich geschrieben wendet sich dieser Kommentar an den „kirchenrechtlichen Laien", der ohne kanonistische Vorkenntnisse zuverlässige Informationen und Auslegungen zu den Fragen des Ordensrechtes sucht. Ein Personenverzeichnis, ein Sachregister und ein Kanonesverzeichnis schließen das nützliche Buch, das allerdings vom Verlag mit etwas mehr Liebe hätte betreut werden können, ab. Ganz sporadisch und ohne systematisches Interesse sollen nun einige Punkte genannt werden, die für das Ordensrecht von Interesse sind und auf welche der Kommentar aufmerksam macht. Der Vf. nennt seinen Kommentar „Das neue Ordensrecht". Dies ist insofern ungenau, weil in den Kanones 573–746 neben den Orden auch die Kongregationen, die Säkularinstitute und die Gesellschaften des apostolischen Lebens behandelt werden. Solange aber noch kein übergreifender Begriff gefunden ist (der CIC/1983 hat keinen!), wird man bei dem Wort „Orden" bleiben dürfen, denn es bezeichnet (etwa auch in seinen Zusammensetzungen: Ordensleben, Ordensstand, Ordensleute) noch am ehesten das Ganze dessen, was der CIC in der pars III (de institutis vitae consecratae et de societatibus vitae apostolicae) des liber II (de populo Dei) erfaßt. Mit der Problematik, einen Begriff zu finden, der das Ganze dessen abdeckt, was man früher Ordensrecht nennen konnte, hängt auch die Einteilung der ganzen Materie zusammen. Die Kanones 573–746 wollen drei Großgruppen ordnen: die Religioseninstitute, die Säkularinstitute und die Gesellschaften des apostolischen Lebens. Als Einteilungskriterien gelten hier „Gelübde" und „brüderliches Leben in Gemeinschaft". Daneben wird im can. 577 auch noch ein anderes Einteilungskriterium genannt. Dieser Kanon versucht, verschiedene Aspekte im Leben Jesu für eine Typologisierung der Institute brauchbar zu machen: „Sie folgen nämlich Christus besonders eng darin nach, wie Er entweder betet oder das Reich Gottes verkündigt, den Menschen Wohltaten erweist oder in der Welt Umgang mit ihnen pflegt, dabei aber immer den Willen seines Vaters erfüllt." Schließlich kommt der Vf. (vgl. 38) auch noch auf sog. Grundgestalten des Ordenslebens zu sprechen. Solche sieht er im Laufe der Geschichte bisher fünfmal verwirklicht: im anachoretischen Mönchtum seit Antonius († 356); bei den klassischen Schöpfern koinobitisch-monastischen Lebens von Pachomius bis Benedikt; in den Bettelorden des 13. Jh.s; bei Ignatius von Loyola; bei den Kleinen Brüdern und Schwestern des Charles de Foucauld und bei den Säkularinstituten. Alles andere hält er im Grunde für Variationen oder auch Kombinationen dieser fünf Grundgestalten. Eine Einteilungsschwierigkeit gibt es zusätzlich bei den Religioseninstituten (instituta religiosa). Das sind die Orden (sie haben feierliche Gelübde) und die Kongregationen (sie haben nur einfache Gelübde). Der CIC/1917 hatte sie ausdrücklich unterschieden (vgl. can. 488 n. 2). Im jetzigen Recht werden sie nicht mehr getrennt. Dennoch kennt der can. 668 (es geht um Armutsbestimmungen) implizit den Unterschied zwischen Feierlich-Professen (in Orden) und Einfach-Professen (in Kongregationen). Obendrein führt das „Annuario Pontificio"

weiterhin die „Ordini" getrennt von den „Congregazioni religiose" auf. Über Religioseninstitute, Säkularinstitute und Gesellschaften des apostolischen Lebens hinaus nennt der CIC auch noch die Eremiten (vgl. can. 603) und den Stand der Jungfrauen. Sie werden im can. 604 erwähnt. Der Vf. kann bei seiner Kommentierung außerdem die Empfehlung der Deutschen Bischofskonferenz für die Spendung der Jungfrauenweihe an Frauen, die in der Welt leben, heranziehen. Can. 591 spricht von der sog. Exemption. Diese ist gemeinrechtlich abgeschafft. Der Papst kann sie aber als Privileg im Einzelfall gewähren. Im übrigen verweist can. 586 auf die gebührende Autonomie der Institute des geweihten Lebens. Can. 681 § 2 normiert zum ersten Mal den sog. Gestellungsvertrag. Dieser ist vor allem in Deutschland von Belang, weil die Orden kaum über eigene Geldquellen verfügen und deshalb auf solche Verträge in den Diözesen angewiesen sind. Durch diese geldliche Abhängigkeit schwindet allerdings eine gewisse Eigenständigkeit der Orden innerhalb der Kirche. Wohl deshalb steht der Vf. den Gestellungsverträgen eher kritisch gegenüber. Der Umfang der Zulassung zum Noviziat ist im neuen Recht erheblich straffer und kürzer normiert als bisher. Die Hindernisse für eine gültige Aufnahme sind reduziert. Das Eintrittsalter wurde erhöht. Ein Postulat, das früher für Laien verlangt wurde, wird im neuen Recht nicht mehr gefordert. Der CIC/1917 (cann. 518–530) brauchte noch 13 Kanones für das Beichtrecht der Ordensleute (insbesondere der Ordensfrauen). Im neuen CIC genügt dafür ein einziger Kanon (can. 630). Can. 667 regelt die Klausur. Er kennt vier Arten: die allgemeine Klausur nicht kontemplativer Klöster, die allgemeine Klausur kontemplativer Klöster, die Klausur der Nonnen, die Klausur der gänzlich kontemplativen Nonnen. In den Kanones 694–704 geht es um die Entlassung von Mitgliedern. Insgesamt ist diese einfacher geregelt. Ein Prozeß ist nicht mehr notwendig. Es gibt keinerlei Unterschiede zwischen Ewig- und Zeitlich-Professen, zwischen männlichen und weiblichen Religiosen. Nicht ganz unproblematisch ist can. 689 § 2: Eine auch nach der Profeß zugezogene körperliche oder seelische Erkrankung, die das Mitglied nach dem Urteil von Sachverständigen für das Leben im Institut ungeeignet macht, stellt einen Grund dar, es nicht zur Profeßerneuerung bzw. zur Ablegung der ewigen Profeß zuzulassen. Völlig neu ist das Kapitel VIII über die Konferenzen der höheren Oberen (vgl. cann. 708–709). In der Bundesrepublik haben wir die „Vereinigung der Deutschen Ordensobern" (= VDO), die „Vereinigung höherer Ordensoberinnen Deutschlands" (= VOD) und die „Vereinigung höherer Ordensobern der Brüderorden und -kongregationen" (= VOB). – Dieser kleine Überblick über das neue Ordensrecht mag genügen. Zum Schluß sei allerdings noch einmal daran erinnert, daß für die einzelnen Institute die eigentliche Arbeit erst noch geschehen muß, insofern das allgemeine Rahmenrecht jetzt ausgefüllt und zu Leben erweckt werden soll. B. Traum-Peters

Schulz, Winfried, *Das neue Selig- und Heiligsprechungsverfahren.* Paderborn: Bonifatius 1988. 213 S.

Im CIC/1917 war in den cann. 1999 bis 2141 (de causis beatificationis Servorum Dei et canonizationis Beatorum) das gesamte Selig- und Heiligsprechungsverfahren geregelt. Im neuen CIC von 1983 fehlten entsprechende Normen. Lediglich im can. 1403 § 1 wurde bestimmt: „Causae canonizationis Servorum Dei reguntur peculiari lege pontificia." Diese Kanonisationsgesetze wurden später separat veröffentlicht, aber nicht in den CIC übernommen. Da sie außerdem noch vordatiert wurden – also zum Zeitpunkt ihres Inkrafttretens noch gar nicht bekannt waren! – entstand große Verwirrung. Deshalb ist man dem bekannten Paderborner Kirchenrechtler Schulz dankbar für das vorliegende Buch. Da Sch. außerdem Professor für vatikanisches Recht an der Lateranuniversität in Rom ist und zudem als Postulator in zwei Seligsprechungsverfahren mitgewirkt hat, darf er als echter Kenner der entsprechenden Materie gelten. Das vorliegende Büchlein hat vier Kapitel. Im ersten (26–48) wird ein Abriß der Geschichte der Heiligsprechung gegeben. Im ganzen ersten Jahrtausend gab es keine förmliche Heiligsprechung. Das Volk schuf sich seine Heiligen gleichsam selbst, indem es bestimmte Martyrer und Bekenner verehrte. Dieser Kult wurde zumeist von den Ortsbischöfen approbiert. Um dieser bischöflichen Kultapprobation größeres Gewicht zu

verleihen, wandte man sich seit 993 (dem Jahr der Kanonisation des Ulrich von Augsburg durch Johannes XV.) in Einzelfällen an den Bischof von Rom, ohne daß dies Pflicht gewesen wäre. Erst seit 1234 gab es eine allgemeine päpstliche Reservation, die sich freilich in der Praxis erst seit Urban VIII. (1623–1644), der in Rom ein geordnetes Verfahren für die Selig- und Heiligsprechung einrichtete, Geltung verschaffen konnte. Dieses Verfahren wurde durch Benedikt XIV. (1740–1758), der zuvor als Prosper Lambertini sein berühmtes Buch „De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione" geschrieben hatte, noch einmal verbessert und blieb es so bis zum CIC/1917. Dieser unterschied zwischen dem ordentlichen Verfahren und dem außerordentlichen Verfahren. Letzteres betraf all jene Diener Gottes, die zwischen 1234 und 1634 gelebt haben und denen aufgrund der Ausnahmebestimmungen von Urban VIII. eine amtlich geduldete Verehrung bereits zuteil wurde. Bevor im Zusammenhang mit dem CIC/1983 neue Normen geschaffen wurden, hatte Paul VI. am 8. Mai 1969 eine eigene „Sacra Congregatio pro Causis Sanctorum" geschaffen, die nunmehr von der Ritenkongregation unabhängig wurde. Im zweiten Kapitel seines Buches (49–102) stellt nun Sch. das (jetzt geltende) bischöfliche Erhebungsverfahren dar. Vorweg: Das Zweite Vatikanische Konzil war generell bestrebt, die ursprünglichen Bischofsrechte wiederherzustellen. Dies wirkt sich nun bei den Selig- und Heiligsprechungsverfahren dergestalt aus, daß der Bischof aufgrund eigener Autorität vorgeht. Beim bischöflichen Verfahren sind folgende (natürliche oder juristische) Personen beteiligt: der Aktor (das ist jene Person, die den Prozeß anstrengt), der Postulator (jene Person, durch die der Aktor handelt), der zuständige Bischof, der bischöfliche Bevollmächtigte (falls der Bischof nicht seine Aufgaben persönlich wahrnehmen will), der Promotor iustitiae (der Glaubensanwalt, der das Allgemeinwohl im Auge hat), der Notar und die Sachverständigen. Diese Personengruppe führt nun den eigentlichen Prozeß durch, der damit endet, daß alle erreichbaren Zeugnisse über das Leben und die heroische Übung der Tugenden bzw. das Martyrium eines Dieners Gottes gesammelt sind. Im dritten Kapitel (103–134) geht es um die Vorgehensweise der römischen Kongregation. Da deren Arbeit nur Spezialisten interessieren dürfte, soll hier nur vermerkt werden, daß die Hauptaufgabe der Kongregation darin besteht, die sog. Positio über einen Diener Gottes zu erstellen, welche es dem Papst erlaubt, sein Schlußurteil zu sprechen. Eine besondere Bedeutung im Prozeß haben die Wunder. Darauf geht das vierte Kapitel (135–153) ein. Im Artikel 26 § 1 der Geschäftsordnung der Kongregation für Heiligsprechungsverfahren heißt es: „Für die Seligsprechung wird ein ordnungsgemäß approbiertes Wunder verlangt sowie eine echte ‚fama signorum'; für die Heiligsprechung ist ein ordnungsgemäß approbiertes Wunder notwendig, das sich nach der Seligsprechung ereignet hat." Hier wird nun auch implizit zwischen der Selig- und Heiligsprechung unterschieden. Davon ist in den Hauptdokumenten seltsamerweise nicht die Rede. Deshalb konnte H. Maritz im Handbuch des katholischen Kirchenrechts (S. 845) schreiben: „Da an keiner Stelle der Sondergesetzgebung, durch die die ganze Gesetzesmaterie ‚ex integro' neu geordnet wird, das Seligsprechungsverfahren erwähnt wird, hat es wohl als abgeschafft zu gelten." Im Anhang werden von Sch. die folgenden vier Dokumente veröffentlicht: 1. Die Apost. Konstitution „Divinus perfectionis Magister" zur Durchführung von Kanonisationsverfahren. 2. Die Richtlinien für die Bischöfe bei den Erhebungen in Heiligsprechungsverfahren. 3. Das allgemeine Dekret über Verfahren von Dienern Gottes, bei denen ein Urteil bei der Hl. Kongregation gegenwärtig noch anhängig ist. 4. Die Geschäftsordnung der Kongregation für Heiligsprechungsverfahren. Da man diese Dokumente sonst nur sehr schwer findet, ist ihr Abdruck von hohem Nutzen. – Ein kleiner Wunsch zum Schluß: Das schöne und sehr brauchbare Büchlein hätte sicher Register (wenigstens ein Sachverzeichnis) vertragen. Und natürlich muß bei einer Neuauflage die Apost. Konstitution „Pastor bonus" über die römische Kurie, die am 28. Juni 1988 veröffentlicht wurde, nachgetragen werden.

R. Sebott S. J.

Schick, Ludwig, *Die Pfarrei. Beitrag zu einer theologisch-kanonistischen Ortsbestimmung* (Fuldaer Hochschulschriften 6). St. Ottilien: EOS 1988. 35 S.

Der vorliegende Beitrag hat drei Teile. *Zunächst* geht es um die theologisch-kanonistischen Ortsbestimmungen der Pfarrei vor dem II. Vatikanischen Konzil. Das Fazit: „Zwischen 313 und dem II. Vatikanischen Konzil wurden ... sowohl in der Theologie als auch in der Kanonistik ekklesiologische und kanonistische Ortsbestimmungen der Pfarrei vorgenommen, die eine beträchtliche Spannbreite und Spannung aufweisen. Sie reichen von der Negierung jeglicher theologischer Valenz der Pfarrei bis zur Identifikation von Kirche und Pfarrei ... Am Vorabend des II. Vatikanischen Konzils gab es keine theologisch-kanonistische Ortsbestimmung der Pfarrei, die konsens- oder konvergenzfähig gewesen wäre" (14). *Dann* wird die Pfarrei im II. Vatikanischen Konzil betrachtet. Dieses nennt die Pfarrei eine „Kirche", weil in ihr alle kirchenkonstituierenden Elemente wirksam sind. Es bezeichnet die Pfarrei als „Communitas ecclesialis", die in der heiligsten Dreifaltigkeit gründet. Es spricht der Pfarrei als solcher die Teilhabe am prophetischen, priesterlichen und königlichen Amt zu. *Schließlich* betrachtet der Vf. die Pfarrei im neuen kanonischen Recht und kommt zu dem Schluß: „Der dynamische Charakter des Evangeliums, der Sakramente, der Charismen und des Amtes sowie der Communio wird nicht genügend gesehen" (23). Dies führt nun zu einer Reihe von Schlußfolgerungen und Anregungen, die in dem folgenden Bild gipfeln: „Die Pfarrei ist die Kirche im Kern. Im Kern ist das Ganze vorhanden und das Ganze erwächst aus ihm. Der Kern aber wird vom Ganzen hervorgebracht. Ohne das Ganze gäbe es ihn nicht" (30f.). – Zum Schluß eine „Mahnung" zur Geduld (vgl. S. 25, A. 41): Der CIC/1983 ist gerade erst fünf Jahre alt. Vermutlich wird weder der (jüngere) Vf. noch der (ältere) Rez. je den gewünschten weiteren CIC erleben! R. Sebott S. J.

Kampe, Walther, *Deutschland Deine Diözesen – Bistum Limburg.* Mit einem Geleitwort von Bischof *Kamphaus.* Bildauswahl: *Wolfram Nicol.* Augsburg: Pattloch 1988. 112 S.

Das erst 1827 gegründete Bistum Limburg ist in geschichtlicher und soziologischer Hinsicht sehr heterogen. Von den 134 Pfarreien, die das Bistum bei seiner Gründung hatte, stammen 58 von Mainz, 51 von Trier und 2 von Köln. 23 Pfarreien im früheren Fürstentum Hadamar hatten bis dahin keiner bischöflichen Jurisdiktion unterstanden. Das übrige Gebiet kam von protestantischen Herrschaften, in denen es kaum Katholiken gab, war also für das Bistum ein großes Diasporagebiet, in dem eine kirchliche Organisation für die zersprengten Gläubigen erst mühsam aufgebaut werden mußte. Auch in soziologischer Hinsicht ist das Bistum aus sehr unterschiedlichen Teilen zusammengesetzt: Der von Rhein und Main begrenzte Süden ist von dem städtischen Kultur- und Wirtschaftszentrum des Rhein-Main-Gebiets geprägt, der Norden umfaßt überwiegend ländliche Landschaften mit kleineren Städten. Der vorliegende schöne Bildband versucht, das Bistum Limburg in zwei Teilen vorzustellen. Der erste (Landschaften und Städte, 20–63) hat sieben Abschnitte. Die Reise beginnt in der Bischofsstadt Limburg, geht dann über Frankfurt zu den Höhen des Taunus. Wiesbaden ist der Ausgangspunkt für eine Rheinfahrt mit anschließendem Besuch im Westerwald. Zum Schluß wird die Diaspora bereist, also vor allem die Bezirke Lahn-Dill-Eder, Wetzlar und z.T. die Bezirke Hoch- und Untertaunus. Im zweiten Teil („Unser gemeinsamer Weg", 64–103) des Buches werden die verschiedenen kategorialen Aufgabenbereiche der Seelsorge im Bistum mit ihren zahlreichen Aktivitäten beschrieben. Man erfährt etwas von der Glaubensverkündigung, von der Begegnung mit Gott im Gottesdienst, vom Dienst am Menschen, von der Bildungsarbeit. Junge Menschen im Bistum werden vorgestellt und die Ausbildung der Theologen wird beschrieben. Ordensleben, synodaler Prozeß und Weltkirche heißen die letzten Stichworte. – Ein Anhang (104–112) schließt das sehr nützliche Buch ab. Dazu nur folgende kritische Bemerkung: Der Vf. will betont vermitteln, daß die Christen einen gemeinsamen Weg (so der Titel des zweiten Teils des Buches) gehen. Ein eigener Abschnitt ist dem synodalen Prozeß gewidmet. Im Anhang ist die Synodalstruktur der Diözese aufgezeichnet. Auf der Rückseite des Bandes heißt es gar, das Bistum Limburg sei geprägt vom Geist der Frankfurter

Paulskirche. Dem Rez. (er ist selbst Mitglied in einer Reihe von Räten des Bistums Limburg) stellt sich die Frage, ob in der gegenwärtigen kirchlichen Situation nicht auch in der Diözese Limburg eine gegenläufige Bewegung eingesetzt hat. Der synodale Prozeß scheint ein „auslaufendes Modell" zu sein. R. Sebott S. J.

Binder, Dieter A., *Die diskrete Gesellschaft. Geschichte und Symbolik der Freimaurer.* Graz: Styria 1988. 240 S.

Der Vf. (Universitätsdozent für Neuere österreichische Geschichte an der Universität Graz) hat sich durch eine Reihe von Artikeln als Experte der Freimaurerei erwiesen. Deshalb darf man den vorliegenden Bild-Text-Band der Edition Kaleidoskop mit einer gewissen Spannung in die Hand nehmen. Das Buch hat zwei Teile. Im ersten (Vorgeschichte, 8–115) geht es um Entstehungstheorien, um die Gründungsphase der modernen Freimaurerei, um Freimaurerei und Aufklärung, um die Freimaurerei nach 1945; vor allem aber um die „Mobilisierung der Gegner". Die Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche steht dabei im Vordergrund. B. erwähnt als letztes Dokument die „Declaratio de associationibus massonicis" vom 26. November 1983. Damit stellt sich die rechtliche Lage nun folgendermaßen dar: Im neuen Codex des kanonischen Rechtes ist die Exkommunikation (Kirchenbann) des CIC/1917, welche im Kanon 2335 die Freimaurer betraf, nicht mehr enthalten und damit – gemäß can. 6 § 1 nn. 1 und 3 des CIC/1983 – *abgeschafft.* Die Unvereinbarkeitserklärung der Deutschen Bischofskonferenz vom 12. Mai 1980 bleibt aber bestehen. Ja, sie wurde am 26. (*nicht:* 27.) November 1983 durch die römische Glaubenskongregation auf die ganze Welt ausgedehnt. Dies bedeutet: Ein Katholik, der in eine Loge eintritt, wird von seiner Kirche nicht mehr strafrechtlich belangt. Seine Handlung ist aber unerlaubt. Diese Abschaffung des entsprechenden Strafgesetzes (= die *Entpönalisierung* der Mitgliedschaft eines Katholiken in der Loge) wird nur selten richtig begriffen, weil das kirchliche Strafrecht (vgl. im CIC/1983 die canones 1311 bis 1399) nur Fachleuten wirklich verständlich ist. Aber so viel an Einsicht dürfte doch auch „strafrechtlichen Laien" zugemutet werden können: Die Entpönalisierung spricht von (abgeschafften) *Strafen,* die Erklärung vom 26. November 1983 stellt ein (moralisches) *Gebot* auf, dessen Übertretung eine Sünde ist. Der CIC/1983 und die „Erklärung" liegen also auf verschiedenen Ebenen. Der Unterschied ist folgender: Jede kirchliche Strafe setzt voraus, daß die entsprechende Tat eine (schwere) Sünde war. Aber längst nicht jede (schwere) Sünde ist durch eine Strafe im Sinne des kirchlichen Strafrechts bedroht. Ein Beispiel: Jede (schwere) Lüge ist selbstverständlich eine (schwere) Sünde. Im CIC/1983 ist aber nur eine einzige Art von „Lüge" mit Strafe bedroht, nämlich der Meineid (vgl. can. 1368). Ganz allgemein: Nur Kapitalverbrechen werden im kirchlichen Gesetzbuch mit einer Strafe bedroht. Mit der Entpönalisierung der Mitgliedschaft eines Katholiken in der Loge wird dieser Tatbestand aus der Reihe der Kapitalverbrechen ausgeschieden. Dies ist eine „Geste der Versöhnung", auch dann, wenn die Mitgliedschaft weiterhin verboten bleibt. Der erreichte Fortschritt darf nicht deshalb übersehen werden, nur weil man noch nicht am Ziel ist! – Im zweiten Teil des Buches (Der Weg zur Meisterschaft, 116–213) erfährt man viel Neues. B. stellt – ganz mit Recht – das Ritual in den Mittelpunkt der Überlegungen. „Freimaurerei läßt sich – folgt man der Anschauung der englischen Großloge und der mit ihr verbundenen regulären Maurerei – als eine ‚über die ganze Welt verbreitete Bewegung' definieren, deren Ziel es ist, die ‚in Logen organisierten' Männer ‚auf der Grundlage einer natürlichen Ethik zu wahrem Menschentum hinzuführen'. Dieses erzieherische Ziel wird im Zuge der Einführung des einzelnen im Wege der Initiation schrittweise angestrebt und soll durch das Zusammenspiel von rituellen Formen innerhalb der Tempelarbeit mit der schrittweisen Einführung in die spezifischen Regeln, Formen, Zeichen und Gebräuche den einzelnen zu den jeweils höheren Erkenntnisstufen der drei Grade des Johannismaurers führen" (130). Die erste Stufe ist der Lehrlings-Grad. Die Maxime lautet hier: Schau in Dich! Dieser Lehrlings-Grad – die Stufe der Selbsterkenntnis – hat als Symbol den unbehauenen Stein. Er stellt den unvollkommenen Menschen dar. Den Stein zu formen ist die Aufgabe und Arbeit des Lehrlings. Die zweite Stufe ist der Gesellen-Grad. Hier heißt der Grundsatz: Schau um Dich!

Dieser Gesellen-Grad – die Stufe der Selbstbeherrschung – hat als Symbol den kubischen Stein. Wie er durch seine winkelrechte Form sich mit den anderen behauenen Steinen in den Tempelbau einpassen läßt, so soll sich auch der Geselle harmonisch in die Gemeinschaft einfügen. Die dritte Stufe schließlich ist der Meister-Grad. Als Grundsatz gilt: Schau über Dich! Der Meister-Grad – die Stufe der Selbstveredelung – hat als Symbol das Reißbrett. Auf ihm entwirft der Meister mit Hilfe von Winkelmaß und Zirkel die Zeichnung, die zur Vollendung des Tempelbaus führen soll. Es wäre sicher interessant gewesen, noch Näheres über die Arbeit mit dem Ritual zu hören. Etwa, ob dieses in Konkurrenz tritt zu den Sakramenten des Christentums. Aber darüber wird in Zukunft noch manche Abhandlung geschrieben werden müssen. – Ein Verzeichnis der Begriffe und Symbole der Freimaurerei und die Register schließen dieses ganz hervorragende Buch ab. Es gehört zu den besten, die über die Freimaurerei geschrieben wurden. R. Sebott S. J.

Valmy, Marcel, *Die Freimaurer: Arbeit am rauhen Stein; mit Hammer, Zirkel und Winkelmaß.* München: Callwey 1988. 252 S.

Im Jahre 1987 wurde das 250jährige Bestehen der Freimaurerei in Deutschland gefeiert. Aus diesem Anlaß kam es zu vielen Publikationen über die königliche Kunst. In diesem Zusammenhang ist auch das hier anzuzeigende – wirklich gelungene – Buch entstanden. Es hat drei Teile: einen Textteil (7–82), einen Bildteil (83–232) und den Anhang (233–252). Der Textteil beschäftigt sich u. a. mit folgenden Themen: „das Wesen der Freimaurerei", „die freimaurerische Trinität", „die geistige Arbeit", „die Weltbruderschaft", „die Freimaurerei im Zeitalter des Liberalismus". Die Seiten 61–70 sind dem Verhältnis von Freimaurerei und katholischer Kirche gewidmet. Aber auch im übrigen Text finden sich verstreut Hinweise auf dieses Verhältnis. So heißt es auf S. 30: „Der Krieg zwischen Kirche und ‚Königlicher Kunst' war ... ausgebrochen und ist bis heute ohne Friedensschluß geblieben." Dem muß widersprochen werden. Die Wahrheit ist folgende: Im neuen Codex des kanonischen Rechtes ist die Exkommunikation (Kirchenbann) des CIC/1917, welche im can. 2335 die Freimaurer betraf, nicht mehr enthalten und damit – gemäß can. 6 § 1 n. 3 des CIC/1983 – *abgeschafft.* Die Unvereinbarkeitserklärung der Deutschen Bischofskonferenz vom 12. Mai 1980 bleibt aber bestehen. Ja, sie wurde am 26. November 1983 durch die römische Glaubenskongregation auf die ganze Welt ausgedehnt. Dies bedeutet: Ein Katholik, der in eine Loge eintritt, wird von seiner Kirche nicht mehr strafrechtlich belangt. Seine Handlung ist aber unerlaubt. Diese Abschaffung des entsprechenden Strafgesetzes (= die *Entpönalisierung* der Mitgliedschaft eines Katholiken in der Loge) kann gar nicht hoch genug gewertet werden. Wer – wie der Rez. – die dramatische Sitzung während der Schlußtagung der Reformkommission im Oktober 1981 in Rom miterlebt hat, als u. a. die deutschen Bischöfe darauf drängten, auch in den neuen Codex die Exkommunikation gegen die Freimaurer zu übernehmen, mit dieser Forderung dann aber nicht durchkamen, wird ermessen können, welcher Fortschritt im Verhältnis von Freimaurerei und katholischer Kirche erzielt wurde. Der Bildteil macht das Wesentliche dieses Buches aus. Leider läßt sich das hier nicht vermitteln. Die Bilder gruppieren sich um die folgenden fünf Themen: Geschichte der Freimaurerei (84–133), Symbolik (134–147), Tempelarbeit und Ritualgeschichte (148–188), Logenhäuser (189–210) und Gebrauchsgegenstände (211–232). Der Anhang bringt die „Alten Pflichten", ein (bei einem Mysterienbund) sehr nützliches Glossar, die Literatur, das Register und den Bildnachweis. Der Fauxpas auf S. 234 wirkt natürlich störend, kann aber bei einer Neuauflage ausgemerzt werden. – Alles in allem ein wunderschönes Buch, das man nur ungern aus der Hand legt! R. Sebott S. J.

Enomya-Lassalle, Hugo M., *Kraft aus dem Schweigen. Einübung in die Zen-Meditation* (Herder Taschenbuch 1528). Freiburg i. Br.: Herder 1988. 158 S.

Das vorliegende Büchlein ist eine Lizenzausgabe des 1977 im Benziger Verlag, Zürich, erschienenen Buches „Zen-Meditation". Es hat sechs Teile. Im ersten (9–24) geht

es um die religiösen und geschichtlichen Hintergründe des Zen. Im zweiten (25–40) werden die äußeren Bedingungen für den Vollzug der Zen-Meditation (= Zazen) beschrieben: Körperhaltung, Atmung, Innere Haltung, Warnungsstab, Zen-Meister. Der dritte (41–70) geht auf die Wirkungen der Zen-Meditation ein. Da ist zunächst das Zanmai zu nennen, ein Zustand der tiefen Sammlung oder Versenkung. In dieser kommt es dann zur Einsicht (chie) und schließlich zur Erleuchtung (Satori, Wesensschau). Wie diese zu deuten wäre, erfährt man im fünften Teil (Psychologische Interpretation der mystischen Erfahrung nach Carl Albrecht, 86–101). „Mystik ist das Ankommen eines Umfassenden im Versunkenheitsbewußtsein" (94). Dieses Umfassende oder Absolute wird in der christlichen Mystik personal verstanden, in den nichtmonotheistischen Religionen eher apersonal erfaßt. Ob dieses „Ankommen des Umfassenden" mit den natürlichen Kräften erreichbar sei oder gnadenhaft bewirkt werde, will der Vf. letztlich nicht entscheiden. Der sechste Teile (Zen-Meditation in Europa, 102–156) ist aus einem Symposion entstanden und wurde von R. Seubert zusammengestellt. Ein Verzeichnis der Häuser, die Zen-Meditation und kontemplative Meditation anbieten, schließt das Büchlein ab. – Wenn der Rez. an seinem Mitbruder eine Kritik anbringen darf, dann diese: P. Lassalle bringt in seinen (vielen) Büchern kaum mehr etwas Neues. So ist er sicher in Gefahr, nur noch „vermarktet" zu werden.

R. Sebott S. J.

5. Befreiungstheologie

Marlé, René. *Introduction à la théologie de la libération.* Paris: Desclée de Brouwer 1988. 172 S.

Der Verf., derzeitiger Dekan der Theologischen Fakultät des Centre Sèvre in Paris, legt mit diesem Buch eine kurzgefaßte und thematisch orientierte Einführung in das Denken der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung vor, die zugleich eine wohlwollende Auseinandersetzung mit ihr ist. Auf dem Hintergrund und im selektiven Rückgriff auf frühere Arbeiten (Théologiens en procès, in: RSR 74 [1986] 79–110) stellt er zunächst im ersten Kap. diese bedeutsame theologische Bewegung in ihrer Weite, Komplexität und Originalität dar. Dabei charakterisiert er auch die wichtigsten Vertreter, die in den folgenden Kapiteln seine Gesprächspartner sein werden, Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Jon Sobrino und Juan Luis Segundo. Diese vier Autoren aus vier verschiedenen Ländern des Kontinents können sicherlich als die bekanntesten Befreiungstheologen lateinamerikanischer Provenienz gelten; zugleich repräsentieren sie durchaus unterschiedliche Strömungen, die bisweilen auch miteinander unvereinbare Positionen vertreten. Darüber hinaus kommen aber auch andere Autoren (wie Hugo Assmann, Clodovis Boff, Enrique Dussel, Ignacio Ellacuría, Segundo Galilea, Juan Hernández Pico, Raúl Vidales u. a.) zu Wort. – In vier weiteren gehaltvollen Kap. führt Marlé in die zentralen Themen der von ihm als „praktische Theologie" charakterisierten Befreiungstheologie ein. Dabei behandelt er zunächst, vor allem im Gespräch mit Segundo und Sobrino, die Fragen der Gotteslehre in befreiungstheologischer Perspektive. Ausgehend von den drei für die Befreiungstheologie typischen Momenten des historischen Jesus, der Nachfolge und des Reiches Gottes führt er sodann systematisch in die Problematik der *christologischen Entwürfe* ein; dabei sind wiederum Segundo und Sobrino die Protagonisten. Ein weiteres Kap. befaßt sich mit den neuen *ekklesiologischen Fragestellungen,* wie sie empirisch die Kirchlichen Basisgemeinden und „ideologisch" die umstrittene Volkskirche oder Kirche der Armen aufwerfen. Das letzte dieser thematischen Kap. greift ein oft vernachlässigtes Thema auf, die Frage der *Spiritualität.* Ein Schlußkapitel zu den beiden einschlägigen Instruktionen der römischen Glaubenskongregation zur Befreiungstheologie rundet die Einführung ab.

Unter der umfangreichen Literatur, die Europa in der Auseinandersetzung mit der Befreiungstheologie hervorgebracht hat, zeichnet sich diese Einführung durch ihre profunde Sachkenntnis aus. Jenseits von Polemik und Enthusiasmus versucht der Verf.

diesem theologischen Denken durch eine streng an der Sache orientierte Darstellung und Auseinandersetzung gerecht zu werden. Dabei verschweigt er weder die Differenzen oder auch Gegensätze, die zwischen den Befreiungstheologien bestehen, was z. B. die kontroversen Einschätzung der Rolle der Eliten und des Volkes angeht, noch die Differenzen zwischen lateinamerikanischer und europäischer Sichtweise und Theologie. Die Entstehung und Entwicklung der Befreiungstheologie wird nur gestreift; die historischen Aspekte der Befreiungstheologie treten hinter das systematische Interesse an ihren Themen zurück. Mit Zahlen, selbst mit vertrauten, scheint der Verf. auf Kriegsfuß zu stehen: Sein eigener, oben erwähnter Artikel ist 1986, nicht 1985 erschienen, und zwar auf den Seiten 79–110, nicht 79–118 (S. 139); das Geburtsjahr von Las Casas ist dem Stand der Forschung nach das Jahr 1484, nicht 1474 (S. 32); Gutiérrez hat sein Doktorat 1985, nicht 1965 in Lyon erworben (S. 146). Was die Literatur angeht, wäre über die frankophone Bibliographie hinaus ein Gesamtverzeichnis der verarbeiteten Literatur nützlich gewesen. Wer sich mit der Befreiungstheologie schon auskennt, wird in diesem nützlichen Buch weitere Klärung und Vertiefung finden und etwas von dem kritischen Dienst, den die europäische Theologie der lateinamerikanischen Schwester angedeihen lassen sollte. M. Sievernich S. J.

Biancucci, Duilio, *Einführung in die Theologie der Befreiung* (Evangelium konkret). München: Kösel 1987. 160 S.

Nach der griffigen Einführung in das befreiungstheologische Denken, die die Gebrüder Boff 1986 vorgelegt haben (vgl. die Rezension in dieser Zeitschrift 63 [1988] 303 f.), legt nun der Exil-Argentinier Biancucci, der als politischer Flüchtling 1976 seine Heimat verließ, eine weitere kurzgefaßte Einführung vor. Damit knüpft der Autor, ein heute in der Bundesrepublik lebender katholischer Theologe und Sozialwissenschaftler, an sein Arbeitsbuch über die Dritte Welt an, in dem er schwerpunktmäßig die Entwicklungsproblematik thematisiert hatte (*Dritte Welt – Unsere Welt.* Beispiel Lateinamerika, Zürich Einsiedeln Köln: Benziger 1985). Wie schon mit diesem Buch, so will er auch mit dem vorliegenden Buch der Bewußtseinsbildung im deutschsprachigen Bereich dienen. Er organisiert den umfangreichen Stoff einer Einführung in drei Kapiteln, die dem Kontext, dem Inhalt und der Kritik der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung gewidmet sind und jeweils mit zentralen Texten und kommentierten Literaturangaben abgeschlossen werden. Was den *Kontext und die Hintergründe* angeht, die zur Befreiungstheologie geführt haben, bezieht er sich auf den ökonomischen Kontext (Modernisierungs- und Dependenztheorie), auf den sozio-politischen Kontext der 60er Jahre und auf den kirchlichen Kontext (Medellín und Vatikanum II). Hier fällt auf, daß die Sozialenzyklika *Populorum progressio*, obwohl zentral in den kirchlichen Kontext gehörend, nicht erwähnt wird, wenn auch in anderem Zusammenhang zwei Textauszüge zitiert werden [149 f.]. Das zweite Kap. über *Methode und Inhalt* bestimmt als Voraussetzung der Befreiungstheologie die „vorrangige Option für die Armen", nennt als „neue Methode" die theologische Reflexion der Praxis und sieht die inhaltlichen Schwerpunkte in der Soteriologie, Christologie und Ekklesiologie. Das dritte Kap. schließlich dokumentiert und diskutiert die Reaktion gegen die Befreiungstheologie; insbesondere den Marxismusverdacht, die Problematik der sozialen Sünde (die eher ins zweite Kap. gehört hätte), das Verhältnis der Befreiungstheologie zu den Sozialwissenschaften und zur Katholischen Soziallehre sowie die beiden Instruktionen *Libertatis nuntius* (1984) und *Libertatis conscientia* (1986) der römischen Kongregation für die Glaubenslehre.

Der Autor setzt seinem Buch ein konfessorisches Vorwort voran, in dem er verdeutlicht, daß er wegen der Theologie der Befreiung seine Heimat habe verlassen müssen. Sein Ausgangspunkt ist damit klar: er ist im guten Sinn des Wortes Apologet dieser Theologie. Positiv bedeutet dies, daß das Buch als eine gediegene, an der Sache orientierte und mit ihr sympathisierende Einführung ins befreiungstheologische Denken gelten kann, die zu den wesentlichen Fragen hinführt. Negativ bedeutet die volle Identifizierung, daß kein Hauch einer Kritik zu spüren ist, obwohl die Befreiungstheologen doch durchaus schon unter sich kontrovers diskutieren. Im dritten Kap. macht die

Überschrift „Kritische Anfragen" neugierig, doch es handelt sich nur um kritische Anfragen an die kritischen Reaktionen gegenüber der Befreiungstheologie. Vielleicht dokumentiert sich die bloß affirmative Einstellung auch daran, daß etwa Clodovis Boffs wichtiges Buch zur Erkenntnistheorie (Theologie und Praxis, München Mainz 1983) in der Literatur nicht aufgeführt wird. Die historischen Passagen sind bisweilen zu oberflächlich und einäugig oder gar falsch informierend. So wird man nicht schlechthin von der „unterdrückerischen Praxis der Kirche" oder vom „Fehlen einer Missionstheologie und Kulturanthropologie" reden können. Namen wie José de Acosta, Bernardino de Sahagún, Bartolomé de las Casas und viele andere dementieren schon für das 16. Jahrhundert solche Aussagen, die vielleicht manchem Vorurteil, nicht aber der historischen Wahrheit entgegenkommen. So wird die an sich verläßliche Grundinformation, die das Buch bietet, durch einen gewissen Mangel an kritischer Distanz und Differenzierung getrübt. M. Sievernich S. J.

Impulse der Befreiungstheologie für Europa. Ein Lesebuch. Herausgeber *Michael Sievernich* (Forum Politische Theologie 7). Mainz/München: Grünewald/Kaiser 1988. 196 S.

„Lateinamerika ... hat schon damit begonnen, Europa all das zurückzuerstatten, was es von ihm bekommen hat." (C. Boff, 185). Sievernichs Textsammlung lateinamerikanischer Befreiungstheologen ist unter der Perspektive dieser „Gezeitenbewegung" (vgl. E. Dussel) von der ehemaligen Peripherie in das ehemalige Zentrum zusammengestellt. Sie beginnt mit zwei Texten, die den geistlichen „Wurzelgrund" (45–68) der Befreiungstheologie dokumentieren: Beiträge der Zeugen und Bischöfe *Leonidas Proano* (Ekuador) und *Oskar Romero* (San Salvador): in ihnen wird die Bekehrung zur „Option für die Armen", dem Herzstück der Befreiungstheologie, lebensgeschichtlich, spirituell und politisch anschaulich. Es folgen im zweiten Teil („Entfaltung", 69–117) je ein Aufsatz von *S. Galilea* (ein systematischer Überblick über die „Theologie der Befreiung nach Puebla", 89–102) und von *J. L. Segundo* über die zwei Entwicklungsphasen der Befreiungstheologie: die Bekehrung der bürgerlich-intellektuellen Befreiungstheologen zur Religiosität des Volkes (Stichwort: „Wer evangelisiert denn den Theologen?", 111), beide erstmals in deutscher Sprache. Besonders der Beitrag Galileas gibt ein aufschlußreiches Bild über die befreiungstheologische Begriffsbildung zwischen Orthodoxie und Orthopraxie (90), zwischen „schon" und „noch nicht" (92), zwischen Theodizee und Kreuzestheologie (92 f), Schöpfung und Erlösung (93 f), Versöhnung und Befreiung (96).

Damit ist das Terrain für den „Brückenschlag" (119–186) von Lateinamerika nach Europa bereitet. Er besteht in vier Beiträgen. *J. Sobrino* (119–138) betrachtet die „Option für die Armen" als Ertrag einer Inkarnation der Kirche in ihre konkrete, geschichtliche Welt („Wir glauben, daß diese Wirklichkeiten eine sehr radikale Letztgültigkeit besitzen ...", 132) und sieht in diesem inkarnatorischen Elan auch die Anregung für eine Erneuerung der europäischen Kirche. *J. B. Libanio* (139–158) versucht, den Unterschied zwischen europäischer und lateinamerikanischer Theologie auf der Ebene der Pragmatik (das „moderne Ich" versus der „arme andere", 149), der Semantik (Korrektur der kirchlichen Sprache versus Korrektur der kirchlichen Praxis, 151–154), und der Syntax (Strukturbildende Bedeutung von Philosophie versus Prägung durch die Partizipation an der geschichtlichen Erfahrung des armen Volkes) zu beschreiben. Dabei handelt es sich nicht um kontradiktorische Gegensätze, sondern um partikuläre Entfaltungen einer Theologie, die ihr Formalobjekt sowie ihren universalen Anspruch teilen. *E. Dussel* (159–171) beschreibt das Verhältnis von Kirche der Metropole und Kirche der Peripherie unter dem Modell der Gezeiten. Das Rückfluten der Theologie Lateinamerikas nach Europa entspricht formal den historischen Gezeiten früherer Epochen (Heiden-Israel, Rom-Jerusalem, Irland-Kontinent etc.). C. Boff wagt in einem „Brief" (172–186) eine Bewertung der Situation der Kirche in Europa und Empfehlungen für Übertragungen der „Intuitionen" LA's auf Europa. *C. Boff* nennt die Krise der Kirche Europas eine „Krise der geschichtlichen Erwartung ... In der europäischen Kirche gibt es vielleicht Glaube und Liebe, aber keine Hoffnung." (176) Die Säkularisierung der

Gesellschaft stellt Europa vor ganz andere Probleme als die Kirche in Lateinamerika, deren „Volk" immer „gläubiges Volk" ist. Ja: „Darüberhinaus ist das unterdrückte Volk Lateinamerikas nie von antikirchlichen oder antiklerikalen Erfahrungen berührt." (174) C. Boffs Blick wendet sich aber auch den „verheißungsvollen Tendenzen" (177) in der Kirche Europas zu. – Jeder Aufsatz ist mit einer kurzen Zusammenfassung und mit Fragen als Hilfestellung für die Erarbeitung der Texte versehen. Eine Auswahl von Literatur zur Befreiungstheologie folgt ebenso wie ein Namen- und Sachregister.

In der Einleitung (15–43) stellt der Hg. die Befreiungstheologie in den Kontext der (Leidens)geschichte des Kontinents; sie ist eingespannt zwischen den Eckpunkten des aufklärerisch-praktischen Eroberungsgestus („conquiro, ergo sum" [20]) und der theologisch-sympathetischen Reaktion („lex clamandi – lex credendi", und natürlich: „lex agendi" [37f]). Am „patristischen" (23) Modellfall der Befreiungstheologie, Bartholomé de las Casas, wird theologisch und biographisch exemplifiziert, was prophetisch, praktisch und theoretisch wiederum „in Medellin 1968 begonnen hat" (173). Sievernich kombiniert in der Einleitung feuilletonistische Brillanz mit akribischer Belesenheit (vgl. Fußnoten auf S. 16/17, 20ff, 34ff) und „geradezu klassischem" (39) kirchenpolitischem Sensus. K. Mertes S. J.

Befreiende Evangelisierung und katholische Soziallehre, herausgegeben von *Lothar Roos* und *Jaime Vélez Correa*, unter Mitarbeit von *Karl-Josef Hollender* (Entwicklung und Frieden. Wiss. Reihe 45). Mainz / München: Grünewald/Kaiser 1987. 149 S.

1964 bemängelte Joseph Ratzinger in einem Artikel über die Katholische Soziallehre, daß diese sich dem „Faktum der Geschichtlichkeit weitgehend entzogen und in abstrakten Formeln eine überzeitliche Sozialdogmatik zu formulieren versucht" habe, die es so nicht geben könne (zit S. 32). Damit ist sicherlich ein entscheidender Faktor benannt, der die Entfaltung der Soziallehre in Lateinamerika zumindest außerordentlich erschwert hat. Daher mußte sich das theologische Begreifen der Vorgänge auf diesem Kontinent geradezu zwangsläufig andere Ausdrucksformen suchen. Diese sind u. a. in der Befreiungstheologie zu sehen, die von der Katholischen Soziallehre freilich nicht als jüngere Schwester „behütet" und gefördert, sondern als attraktivere Konkurrentin eher beargwöhnt oder abgelehnt wurde. In den 70er Jahren herrschte, was das Verhältnis Soziallehre-Befreiungstheologie angeht, eher ein wechselseitiges Ignorieren oder Polemisieren vor.

Diese Situation hat sich zum Besseren gewandelt. Der vorliegende Sammelband zeigt dies. Er dokumentiert eine Tagung, die 1985 in Essen unter dem Titel „Evangelización liberadora – Freiheit aus dem Evangelium" stattfand und an der sowohl lateinamerikanische als auch deutsche Bischöfe und Theologen teilnahmen. Der von zwei Vertretern der Katholischen Soziallehre, *Lothar Roos* (Bonn) und *Jaime Vélez* (Bogotá) herausgegebene Band wird eingeleitet von zwei bischöflichen Ansprachen: die eine von Bischof *Franz Hengsbach*, der dabei an den Studienkreis „Kirche und Befreiung" der 70er Jahre erinnert, die andere von Bischof *Dario Castrillón*. Es folgen zwei ebenfalls bischöfliche „Lagebeschreibungen": die eine von *Roque A. Adames Rodríguez*, der auf dem Hintergrund der lateinamerikanischen Entwicklung auf den Wirtschaftshirtenbrief der US-Amerikanischen Bischöfe abhebt, die andere von *Franz Kamphaus*, der kritisch die Gemeinsamkeiten von Soziallehre und Befreiungstheologie hervorhebt. In den vier Vorträgen zur wissenschaftlichen Diskussion behandelt *Jaime Vélez Correa* (Bogotá) die Widerstände bei der Anwendung der Katholischen Soziallehre in Lateinamerika, die er vor allem in der Ideologisierung von rechts und links sieht, wobei die „linksgerichtete Tendenz" (54) besondere Beachtung erfährt. *Lothar Roos* (Bonn) vertritt die europäische Seite und gewährt einen instruktiven Blick in die Geschichte der Katholischen Soziallehre und plädiert angesichts der liberalen „unsichtbaren Hand" und der marxistischen „sichtbaren Hand" für einen „Dritten Weg" (78f.), dessen Konturen freilich blaß bleiben. *Juan Carlos Scannone* (Buenos Aires) befaßt sich mit den Instrumenten der Katholischen Soziallehre, d. h. mit ihren theoretischen und praktischen, institutionellen und personalen Vermittlungsinstanzen in Lateinamerika. *Anton*

Rauscher (Augsburg) setzt sich vornehmlich mit der Problematik der „marxistischen Analyse" auseinander. Von den Kurzreferaten *(Valfredo Tepe, Karl-Josef Romer)* ist das von *Peter Hünermann* hervorzuheben, der bei der Befreiungstheologie zwischen der Anklage der Ungerechtigkeit und der Ankündigung der letzten Ziele (Reich Gottes) die Entwicklung christlich inspirierter Handlungsmaximen und -ziele im „mittleren Bereich" vermißt. Ein Konferenzbericht *(K.-J. Hollender)* und eine Abschlußerklärung schließen das Buch ab. Der Vortrag von Kardinal Sebastian Baggio über die Päpstliche Kommission für Lateinamerika (erwähnt S. 146) ist nicht aufgenommen worden. Das Buch gibt einen guten Einblick in den Stand der Auseinandersetzung zwischen Katholischer Soziallehre und Theologie der Befreiung in Europa und Lateinamerika, auch wenn es nicht als repräsentativ gelten kann, was die Referenten, Themenstellungen und das Niveau der Auseinandersetzung angeht. Zu den Beiträgen, die auf Dialog und weiterführende Perspektiven angelegt sind, müssen vor allem die Beiträge von Kamphaus, Scannone und Hünermann gerechnet werden. Es bleibt zu wünschen, daß der Dialog – weniger asymmetrisch – weitergeführt wird und so hilft, „den Beitrag der Kirche zu mehr sozialer Gerechtigkeit und Liebe mit Mut und Sachkenntnis zu leisten" (147).

M. Sievernich S. J.

Ratzinger Joseph, *Politik und Erlösung.* Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalem in der sogenannten Theologie der Befreiung (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften Vorträge G 279), Opladen: Westdeutscher Verlag 1986. 36 S.

Wenn ein Theologe vom Rang Joseph Ratzingers einen großen Vortrag über das Buch eines Kollegen hält, das schon 13 Jahre alt ist, dann macht dieser Vorgang zumindest neugierig. Auf der 295. Sitzung der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften im Juli 1985 war das der Fall. Kardinal Ratzinger befaßte sich mit Gustavo Gutiérrez' Buch „Theologie der Befreiung" (München Mainz 1973, ^{9}1986; span.: Teología de la liberación, Salamanca 1972), das als erste Synthese und als Standardwerk der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung gelten kann. Dieser Vortrag, der einschließlich der Diskussionsbeiträge in der vorliegenden schmalen Schrift publiziert wurde, verdient weitere Beachtung, als der Veröffentlichungsort gewährt.

Die Schrift stellt, um es vorweg zu sagen, eine vernichtende Kritik der Theologie von Gutiérrez dar. Einleitend klärt der Kardinal sein Vorhaben dahingehend, daß er den Argumentationstypus dieser Theologie in Frage stellt, nicht aber ihren Ausgangspunkt. Sodann entfaltet er in einer äußerst knappen Rekonstruktion sowohl die politische als auch die theologische Konzeption, die beide im Verständnis der Geschichte als Anthropophanie zusammenlaufen. Sodann untersucht er logische Konsistenz und Wahrheitsgehalt dieses „theopolitischen Konzepts" (15) und kommt im Anschluß an die drei „Ebenen der Befreiung", die Gutiérrez unterscheidet, zum Schluß, daß die erste, die politische Ebene nicht fundiert und reflexiv aufgearbeitet sei und daß die dritte, die theologische Ebene (Befreiung von der Sünde) folgenlos und überflüssig werde, so daß die zweite Ebene, das Projekt der Utopie als Synthese von Politik und Theologie, die beiden anderen Ebenen dominiere und so die Geschichte selbst zur Gottheit werde (cf. 18). Neben der philosophischen Irrationalität liege der eigentliche theologische Fehler in der falschen Einordnung der Politik in die Erlösung, die mithin, als Ontologie des Noch-Nicht-Seins begriffen, machbar werde. Gegenüber einem solchen theopolitischen Modell eines „theologisierten Marxismus" (21) plädiert Ratzinger für die Rationalität einer „Politik aus Ethos" (22). – Es kann kein Zweifel bestehen, daß Ratzingers scharfsinnige Kritik an der zentralen Gelenkstelle des Entwurfs von Gutiérrez, bei der Utopie als Vermittlungsfigur ansetzt. Es kann auch kein Zweifel bestehen, daß dieser Entwurf zu kritisieren ist, weil er keine hinreichenden Kriterien für das unterscheidend Christliche des utopischen Projekts des neuen Menschen in einer veränderten Gesellschaft angibt. Zweifel sind aber angebracht an der bloß assoziativ behaupteten geistesgeschichtlichen Einordnung des Entwurfs (Saint-Simon als „Vater des Ganzen" [18]), die ein brasilianischer Gewährsmann vornimmt, und dementsprechend an der Charakterisierung des Entwurfs von Gutiérrez als „theopolitisches Konzept" in diesem Sinn.

Der peruanische Theologe ist keineswegs Chiliast; er warnt im Gegenteil vor einem „gefährlichen politisch-religiösen Messianismus" (Gutiérrez 229), der sich aus einer unvermittelten Beziehung von Glaube und Politik ergebe. Genau *dagegen* setzt er als Vermittlungsfigur die Utopie, die ihrerseits keiner irrationalen Logik einer Geschichtsphilosophie folgt, sondern – mit ausdrücklichem Bezug auf Thomas Morus' Utopia – auf die geschichtliche *Gegenwart* (Gutiérrez 224f.) bezogen ist und die Geschichte so als „theologischen Ort" und als Ort normativer Gestaltungsverantwortung, also als Kampfplatz des Ethos, versteht und ernstnimmt. Man kann und muß darüber streiten, ob der Entwurf von Gutiérrez im einzelnen gelungen ist oder nicht, nicht zuletzt wegen seiner Wirkungsgeschichte. Man wird auch über die theologische Qualität disputieren können. Man wird ihm jedoch nicht rundweg das Theologische überhaupt absprechen oder es auf den „Rechtgläubigkeitsvorbehalt des Verfassers" reduzieren (17) können, vor allem dann nicht, wenn man das Buch in seiner Gesamtheit, einschließlich der „sehr ernsthaften Partien" (33), wahrnimmt und wenn man Reduktionsformeln vermeidet. Theologie ist etwa für Gutiérrez nicht einfach „kritische Theorie" (Ratzinger S. 9), sondern „kritische Theorie, die sich im Licht des im Glauben angenommenen Wortes entwickelt" (Gutiérrez S. 16). Kardinal Ratzinger bricht nicht alle Brücken zur Befreiungstheologie ab: denn er akzeptiert „den *Ausgangspunkt* der Befreiungstheologie" (30) und bescheinigt ihr, daß sie durchaus „etwas Richtiges gespürt" habe (23), als sie zwischen Vernunft (Politik) und Glaube (Theologie) eine Vermittlungsinstanz einführte. So bleibt die Hoffnung, daß die Einsicht in die ethische Struktur der Utopie auch diejenige in die utopische Struktur des Ethos fördern möge und den Mut zu beidem dazu.

M. Sievernich S. J.

Boff, Clodovis, *Die Befreiung der Armen.* Reflexionen zum Grundanliegen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Freiburg/Schweiz: Exodus 1986. 165 S.

Der brasilianische Autor, der bislang vor allem mit seinem Buch über die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Befreiungstheologie hervorgetreten ist (Rez. ThPh 61 [1986] 617ff.), versammelt im vorliegenden Sammelband (wohl auf Veranlassung des Verlags) sechs Artikel, die im Zeitraum von 1981 bis 1985 in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht worden sind. Die Beiträge werden drei Bereichen zugeordnet. Unter dem nicht ganz treffenden Stichwort „Methodologisches" wird eine Einführung in die Theologie der Befreiung sowie ein Vergleich von Kirchlicher Soziallehre und Befreiungstheologie subsumiert. Dem Stichwort „Der kirchliche Quellgrund" werden zwei Artikel zugeordnet, ein mehr narrativer Text über den Besuch bei der Kirche in Crateús-Ceará und ein Artikel über die Kirchlichen Basisgemeinden und ihre implizite Ekklesiologie. Unter dem Stichwort „Aus der Tradition" schließlich befassen sich zwei Beiträge mit Thomas von Aquin und Augustinus im Vergleich zur Befreiungstheologie. – Alle Beiträge sind bis heute lesenswert und bestechen durch ihre gedankliche Klarheit sowie ihre Einfühlsamkeit. Besser als durch inhaltliche Stichworte lassen sie sich vom jeweiligen Texttypus her sortieren: Es gibt den streng diskursiven Beitrag, wie etwa den über die Soziallehre, oder den narrativen, wie den über den Besuch in Crateús-Ceará; oder es handelt sich um den Mischtyp einer Argumentation in narrativen Schritten, wie im Brief an den Bischof von Juazeiro-Bahia über die Pastoral der Befreiung des Bischofs von Hippo. Clodovis Boff beherrscht alle drei literarischen Darstellungsweisen meisterhaft. Inhaltlich gesehen sind die drei Aufgaben, die Boff der Befreiungstheologie und damit auch sich selbst stellte, durchaus noch beherzigenswert (36–39): den absoluten Primat des Glaubens deutlicher zu benennen, die ekklesiale Gemeinschaft mit der Gesamtkirche und dem Heiligen Stuhl zu stärken und den Dialog mit den Theologen der anderen Kirchen wiederaufzunehmen. M. Sievernich S. J.

Mcafee Brown, Robert. *Spirituality and Liberation.* Overcoming the Great Fallacy. Philadelphia: Westminster Press 1988. 158 S.

Der Verf., emeritierter (presbyterianischer) Professor für Theologie und Ethik in Berkeley (USA) und dort bekannter Autor, legt in diesem emphatischen Büchlein einen

von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie inspirierten Versuch vor, das alte Problem des Dualismus als „großen Irrtum" zu erweisen und anhand der sich wechselseitig interpretierenden Begriffe von Spiritualität und Befreiung eine neue Lösung vorzutragen, die sich vor allem in der christlichen Praxis zeigen soll. – In drei Teilen entfaltet der Verf. sein klares Programm der „Dekonstruktion", der vorgegebenen Konstruktionsansätze und der Rekonstruktion des genannten Verhältnisses. Im ersten Teil weist er exemplarisch die dualistische Versuchung im Christentum nach, verwirft die Reduktionslösungen, die die Polaritäten eher verstärken und verweist mehr biblisch auf die Notwendigkeit sich zum Gebet „zurückzuziehen", um wiederum wirken zu können. Im zweiten Teil benennt er Ansätze einer Überwindung des Dualismus, wie sie sich in der jüdisch-christlichen Tradition finden; dazu werden biblische Aussagen, insbesondere Micha 6,8 herangezogen, aber auch systematische Aussagen über Schöpfung und Inkarnation, sowie die liturgische und sakramentale Praxis und das Verhältnis von Spiritualität und Sexualität. Der dritte Teil unternimmt eine „radikale Rekonstruktion", derzufolge Spiritualität und Befreiung sich wechselseitig implizieren. – Dabei stützt sich der Verf. vor allem auf lateinamerikanische Autoren wie Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo oder Jon Sobrino. Sodann untersucht er die Konsequenzen für ein nichtdualistisches Handeln und Sprechen, um schließlich an einigen Beispielen unterschiedlicher Überzeugungskraft das Verhältnis von Spiritualität und Befreiung zu demonstrieren.

Mit leichter Feder greift der Verf. in seinem kurzweilig geschriebenen Buch eine alte Fragestellung der christlichen Tradition auf, die jeder Epoche neu zur Lösung aufgegeben ist. Dabei geht es ihm nicht um eine theoretische Lösung des Problems, sondern um eine „praktische" Lösung: daher ist das Buch auch kein strenger Diskurs, sondern eine bunte Mischung narrativer, visueller, systematischer, biblischer und paränetischer Elemente, die exemplarisch sowohl mißlungene als auch gelungene Verhältnisbestimmungen von Spiritualität und Befreiung aufweisen sollen. Das Modell der Befreiungstheologie wendet er dabei – auf die nordamerikanische Lebenswelt zugeschnitten – affirmativ an, ohne die aktuelle Diskussion aufzugreifen oder gar in sie einzugreifen. Das frisch geschriebene und mit überraschenden Querverbindungen aufwartende Büchlein vermag zweifellos eine Reihe von praktischen Anregungen und Impulsen zu geben. Bisweilen jedoch scheinen Verknüpfungen zu unvermittelt zu sein, wie etwa die Parallelisierung von Micha 8,6 mit den drei Ebenen der Befreiung bei Gutiérrez (124). Nicht immer hält die vom Autor vorgeschlagene „Lösung" die Vermittlungsspannung bei den prekären Verhältnisbestimmungen aus; dann bleibt nur noch eine Identifizierung etwa folgender Art: „Laborare est orare" (135). M. Sievernich S. J.

Libânio, João Batista/Luchetti Bingemer, Maria Clara, *Christliche Eschatologie.* (Bibliothek Theologie der Befreiung), Düsseldorf: Patmos 1987, 283 S.

Vor wenigen Jahren noch konnte H. Vorgrimler in einem Aufriß der Eschatologie vermerken: „Die Theologie der Befreiung thematisiert nicht die Fragen der individuellen Eschatologie; sie gelten im Glauben der lateinamerikanischen Volksreligion und in der mystischen Gebetsdimension, die beide von der Theologie der Befreiung voll geteilt werden, als gelöst." (Hoffnung auf Vollendung [QD 90], Freiburg Basel Wien 1980, 128). Diese Aussage bedarf spätestens seit dem vorliegenden Band, der 1985 in seiner brasilianischen Originalausgabe erschien (Escatologia cristã, Petrópolis: Vozes 1985), einer Modifizierung. Der vorliegende Band, der innerhalb der befreiungstheologischen Enzyklopädie die dritte Serie über die „Befreiung in der Geschichte" abschließt, ist zum überwiegenden Teil von dem in Belo Horizonte lehrenden Jesuiten *J. B. Libânio* verfaßt (Kap. I bis V); das letzte Kapitel (VI) hat die in Rio und Petrópolis lehrende *M. C. Luchetti Bingemer* beigesteuert. Die Adressaten des Werks, das auch der pastoralen Praxis dienen will, sind auf der einen Seite die einfachen Leute der Kirchlichen Basisgemeinden und auf der anderen Seite die Gebildeten der Mittelklasse. Der Blickwinkel aber, aus dem heraus es geschrieben ist, bezieht sich auf die große Entdekkung und Option der lateinamerikanischen Kirche; es ist verfaßt „vom Standpunkt der Armen aus" (234). Methodologisch ist darüber hinaus die „doppelte Wahrnehmung"

(69) charakteristisch, d. h. der Blick mit den „zwei Augen" der Theologie (180), von denen das eine auf die Offenbarung und die (reflektierte) Glaubensüberlieferung schaut und das andere auf die gegenwärtige gesellschaftliche und kulturelle Situation, um beide „Bilder" dialektisch ineinander zu sehen. Eine weitere Vorentscheidung besteht darin, nicht die herkömmliche Einteilung in die individuellen und kollektiven „Letzten Dinge" zu übernehmen (insofern bleibt Vorgrimler im Recht), sondern vom Reich-Gottes-Gedanken als Kern dessen Ausstrahlung zum Menschen, zur Geschichte und Kosmos hin so zu bedenken, daß das präsentische Moment der Eschata und die bleibende Präsenz des „Eschatos" hervortritt. Dabei werden selbstverständlich auch die Fragen der individuellen Eschatologie angesprochen. Das einleitende Kap. befaßt sich mit der „Erschöpfung" der herkömmlichen eschatologischen Fragestellungen (Bultmanns Entmythologisierung ist ein Ausdruck davon [19]) und einem historischen Abriß der eschatologischen Problematik, um auf diesem Hintergrund die spezifisch lateinamerikanischen Fragestellungen vorzubringen, die sich aus der Volksfrömmigkeit und aus den Volksbewegungen ergeben. Nicht so sehr Joachim von Fiore interessiert die lateinamerikanische Theologie, er wird nur am Rande (222) erwähnt, wohl aber messianische Bewegungen wie die eines Antônio Vicente Mendes Maciel im brasilianischen Nordosten des 19. Jahrhunderts (cf. A. H. Otten, „Só Deus é grande". A mensagem religiosa de Antônio Conselheiro. [Diss. Gregoriana]. Rom 1987), dessen endzeitliches Reich Canudos auch die Literaten beschäftigt (Euclides da Cunha, Mario Vargas Llosa). Das 2. Kap. befaßt sich mit dem eschatologischen Herzstück, mit dem als bleibende Nähe Gottes umschriebenen Reich Gottes, das in Frömmigkeit und Kampf des Volkes ersehnt wird, im Leben Jesu und seiner Predigt offenbar wurde, der seinerseits als Reich Gottes in Person dessen bleibende Gegenwart gewährt und garantiert. In diesem Horizont wird der „Ernst der geschichtlichen Entscheidungen" (122) thematisiert sowie die Hoffnung, daß in geschichtlichen Ereignissen die Nähe Gottes spürbar wird (121–128). Die folgenden Kap. befassen sich sodann mit der eschatologischen Einzelthematik: Das 3. Kap. behandelt den Tod als natürlichen Vorgang, als personalen Akt und als soziale Tatsache, wobei kontextuell sowohl der Märtyrertod des Bischofs O. Romero zur Sprache kommt als auch der vorzeitige und ungerechte Tod in der „Welt der Armen" (158–161). Im 4. Kap. geht es um die Auferstehung der Toten, die Parusie und das Wirken des Geistes dabei, während das 5. Kap. das göttliche Gericht und die Läuterung als Integrationsprozeß im Angesicht Gottes behandelt. Im letzten Kap. geht es um die Möglichkeit ewigen Scheiterns (Hölle) und um die Vollendung des Lebens in Gemeinschaft der Menschen mit Gott.

Der vorliegende Aufriß der christlichen Eschatologie versucht zum einen die eschatologische Dimension der gesamten Theologie zu erweisen, aber auch der geschichtlichen Wirklichkeit. Zudem bezieht er die Einzelfragen auf eine systematische Mitte, die christologisch bestimmt ist. Damit reiht er sich ein in die Reihe der zeitgenössischen Entwürfe, die auf ähnliche Weise vorgehen. Die typisch befreiungstheologische Ausrichtung ergibt sich formal aus dem genannten Blickwinkel „von den Armen" her und material durch die Einbeziehung des lateinamerikanischen Kontextes (etwa Volksfrömmigkeit, Volksbewegungen). Darüber hinaus zeichnet sich die Darstellung dadurch aus, daß narrative Passagen eingesprengt sind und daß immer wieder die schöne Literatur lateinamerikanischer und europäischer Herkunft herangezogen wird. Ein Literaturverzeichnis und ein Personenregister schließen den Band ab. Ein praktisches Glossar, wie es die spanische Ausgabe enthält, ist nicht übernommen worden. Der Entwurf ist geeignet, den Dialog zwischen der lateinamerikanischen Theologie und der europäischen Theologie, in der die Verf. ebenso zu Hause sind, zu bereichern und voranzutreiben.

M. Sievernich, S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Albert, Karl, Philosophie der Philosophie (Philosophische Studien 1). Sankt Augustin: Academia Verlag Richarz 1988. IV/634 S.

Aldanov, Boris, The Human Predicament. The Secular Ideologies (The Problem of International Politics and its Solution). New Delhi: Ashish Publishing House o. J. 618 S.

Alighieri, Dante, Monarchia. Studienausgabe. Lateinisch/Deutsch. Einleitung, Übersetzung und Kommentar von Ruedi Imbach und Christhof Flüeler (Universal-Bibliothek 8531 5). Stuttgart: Reclam jun. 1989. 371 S.

Amato, Angelo, Gesù il Signore. Saggio di cristologia (Corso di teologia sistematica 4). Bologna: Edizioni Dehoniane 1988. 504 S.

Biard, Joël, Logique et théorie du signe au XIVe siècle (Etudes de Philosophie Médievale LXIV). Paris: Vrin 1989. 344 S.

Bild und Symbol: Glaubensstiftende Impulse. Hans-Joachim Schulz / Jakob Speigl (Hrsg.). Würzburg: Echter 1988. 207 S.

Die Bischofskonferenz. Theologischer und juridischer Status. Herausgegeben von Hubert Müller und Hermann J. Pottmeyer. Düsseldorf: Patmos 1989. 304 S.

Bouyer, Louis, Gnôsis. La connaissance de Dieu dans l'Ecriture (Theologies). Paris: du cerf 1988. 188 S.

Brieskorn, Norbert, Verzicht und Unverzichtbarkeit im Recht. Wiesbaden: Steiner 1988. 262 S.

Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis LXXXII. Thomas de Chobham. Summa de arte praedicandi. Turnholti: Brepols Editores Pontificii 1988. 380 S.

Divergenzen in der Mariologie. Zur ökumenischen Diskussion um die Mutter Jesu. Hrsg. Heinrich Petri (Mariologische Studien VII). Regensburg: Pustet 1989. 102 S.

Dohmen, Christoph, Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3 (Stuttgarter Biblische Beiträge 17). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1988.

Erzählter Glaube – erzählende Kirche. Herausgegeben von Rolf Zerfaß. Mit Beiträgen von H. P. Siller u. a. (Quaestiones Disputatae 116). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1988. 208 S.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Bd. 23. Herausgegeben von Heiner Marré und Johannes Stüting. Münster: Aschendorff 1989. 246 S.

Feltes, Heinz, Die Gattung des Habakukkommentars von Qumran (1 QpHab). Eine Studie zum frühen jüdischen Midrasch (Forschung zur Bibel 58). Würzburg: Echter 1986. 355 S.

Fitzmeyer, Joseph A., SJ., Paul and his theology. A brief sketch. Second Edition. Englewood Cliffs/NJ: Prentice Hall 1989. xviii/119 S.

Fornet-Betancourt, Raúl, Philosophie und Theologie der Befreiung. Mit einem Vorwort von Enrique Dussel (Lateinamerika-Solidarität 2). Frankfurt/M.: Materialis-Verlag 1988. 111 S.

Franck, Olof, The Criteriologic Problem (Studia Philosophiae Religionis 15). Stockholm: Almquist & Wiksell International 1988. 287 S.

Frielingsdorf, Karl, Vom Überleben zum Leben. Wege zur Identitäts- und Glaubensfindung. Mainz: Grünewald 1989. 204 S.

Fuchs, Josef, Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik. Band I: Normative Grundlegung (Studien zur theologischen Ethik 25). Freiburg i. Ue. / Freiburg i. Br.: Universitätsverlag/Herder 1988. 335 S.

Gautier Dalché, Patrick, La „Descripto mappe mundi" de Hugues de Saint-Victor. Texte inédit avec introduction et commentaire. Paris: Etudes Augustiennes 1988. 228 S.

Gottesbilder. Die Rede von Gott zwischen Tradition und Moderne. Hrsg. Jürgen Hoeren / Michael Kessler. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1988. 224 S.

Griffin, David Ray, God an Religion in the Postmodern World. Essays in postmodern theology (SUNY series in constructive postmodern thought). Albany/NY: State University of New York Press 1988. 175 S.

Heinevetter, Hans-Josef, Das Hohelied als programmatische Komposition (athenäums monografien Theologie; Bonner Biblische Beiträge 69). Frankfurt: Athenäum 1989. 248 S.

Hernández Pico, Juan, Un cristianismo vivo. Reflexiones teológicas desde Centroamérica (Materiales Sígueme 25). Salamanca: Ediciones Sígueme 1987. 195 S.

Hilberath, Bernd Jochen, Heiliger Geist – heilender Geist (Grünewald Reihe). Mainz: Grünewald 1988. 120 S.

Hintzen, Georg, Klein, Aloys, Urban, Hans Jörg, Zum Thema: Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Eine katholische Lesehilfe (Handreichung für Erwachsenenbildung, Religionsunterricht und Seelsorge). Paderborn: Bonifatius Verlag 1988. 136 S.

Hummel, Gert, Die Begegnungen zwischen Philosophie und evangelischer Theologie im 20. Jahrhundert (Die philosophischen Bemühungen des 20. Jahrhunderts). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989. X/499 S.

Immanuel Kant. Lezioni di filosofia della religione, a cura di Costantino Esposito (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici; Serie Testi X). Napoli: Bibliopolis 1988. 308 S.

Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft. Jahrgang1 (1988). Herausgegeben von Elisabeth Hybašek und Kurt Salamun. Wien: VWGÖ 1988. 132 S.

L'A.C.J.F., Une Création originale. Colloque public organisé par les Facultés de Théologie et de Philosophie du Centre Sèvres sous le patronage de la Fondation de Montcheuil 20–21 novembre 1987 (Travaux et Conférences du Centre Sèvres 14). Paris: Médiasèvres 1988. 169 S.

Lorizio, Giuseppe, Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini. Genesi e analisi della „Teodicea" in prospettiva teologica (Aloisiana 21). Brescia/Roma: Morcelliana / Pontificia Università Gregoriana 1988. 357 S.

Das Markusevangelium in der Übersetzung von Eugen Drewermann. Olten: Walter Verlag 1989. 75 S.

Marlé, René, S.J., Les quatre piliers de la catéchèse. Instructions sur le Symbole des Apôtres, le Notre Père, les Commandements, les Sacrements (Le Sarment). Paris: Fayard 1988. 225 S.

Maron, Gottfried, Zum Gespräch mit Rom. Beiträge aus evangelischer Sicht (Bensheimer Hefte 69). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 314 S.

Martini, Carlo M., Gottes Wort uns aufgetragen. Vom geistlichen Dienst. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1989. 150 S.

Micaelli, Claudio, Studi sui trattati teologici di Boezio (Speculum). Neapel: M. D'Auria Editore 1988. 129 S.

Miccoli, Paolo U. A., Il problema della storia (Filosofia per Problemi 8). Palermo: Edizioni Augustinus 1988. 170 S.

Neue Summe Theologie. Band 1: Der lebendige Gott. Herausgegeben von Peter Eicher. Freiburg: Herder 1988. 456 S.

Natura e Futuro Delle Conferenze Episcopale. Atti del Colloquio internazionale di Salamanca (3–8 gennaio 1988) a cura di Hervé Legrand etc. (Ricerche sul diritto ecclesiale diretta da Velasio De Paolis). Bologna: Edizioni Dehoniane 1988. 444 S.

Oswald von Nell-Breuning. Unbeugsam für den Menschen. Lebensbild – Begegnungen – Ausgewählte Texte. Herausgegeben von Heribert Klein. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1989. 192 S.

Novalis: Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs. Band 5: Materialien und Register. Hrsg. Hans-Joachim von Mähl und Richard Samuel. Stuttgart: Kohlhammer 1988. XX/253 S.

Parodi, Massimo, Il conflitto dei pensieri. Studio su Anselmo d'Aosta (Quodlibet 3). Bergamo: Pierluigi Lubrina Editore 1988. 203 S.

Philosophisches Wörterbuch. Neubearbeitung jetzt mit Übersichtstafeln. Herausgegeben von Max Müller und Alois Halder (Herder Taschenbuch 1579). Freiburg i. Br.: Herder 1988. 399 S.

Pilvousek, Josef, Die Prälaten des Kollegiatstiftes St. Marien in Erfurt von 1400–1555 (Erfurter Theologische Studien 55). Leipzig: St. Benno Verlag 1988. XXI/291 S.

Poppi, Antonio, Classicità del pensiero medievale. Anselmo, Bonaventura, Tomaso, Duns Scoto alla prova dell'*élenchos* (Scienze Filosofiche 39). Milano: Vita e Pensiero 1988. 191 S.

Richter, Vladimir, Studien zum literarischen Werk von Johannes Duns Scotus (Bayerische Akademie der Wissenschaften; Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt 14). München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1988. 96 S.

Russische Heiligenlegenden. Herausgegeben und eingeleitet von Ernst Benz. Übersetzt von G. Apel u. a. (Diogenes Taschenbuch 21582). Zürich: Diogenes 1987. 524 S.

Scherer, Georg, Das Problem des Todes in der Philosophie. Grundzüge (WB-Forum 14). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988. 225 S.

Schniewind, Paul W., Anglicans in Germany. A History of Anglican Chaplaincies in Germany until 1945. Umkirch: Schniewind 1988. xix/200 S.

Schriftauslegung im Widerstreit. Herausgegeben von Joseph Ratzinger (Quaestiones Disputatae 117). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1989. 124 S.

Schröer, Christian, Naturbegriff und Moralbegründung. Die Grundlegung der Ethik bei Christian Wolff und deren Kritik durch Immanuel Kant (Münchener philosophische Studien NF 3). Stuttgart: Kohlhammer 1988. 231 S.

Schüler, Bruno, Pluralismus in der Ethik. Zum Stil wissenschaftlicher Kontroversen (Münsterische Beiträge zur Theologie 55). Münster: Aschendorff 1988. IV/144 S.

Sordi, Marta, pizzolato, Luigi Franco u.a., Agostino a Milano: Il battesimo Agostino nelle terre di Ambrogio (22–24 aprile 1987) (Augustiniana Testi e Studi III). Palermo: Edizione Augustinus 1988. 108 S.

Stuhlhofer, Franz, Symbol oder Realität? – Taufe und Abendmahl (Telos 543). Berneck: Schwengeler 1988. 109 S.

Sudbrack, Josef, Mystik. Selbsterfahrung – Kosmische Erfahrung – Gotteserfahrung (Unterscheidung). Mainz/Stuttgart: Grünewald/Quelle 1988. 160 S.

Tausend Jahre Christen in Russland. Hrsg. Eckhard Weiher (Schriftenreihe der Katholischen Akademie Freiburg). München: Schnell & Steiner 1988. 77 S.

Tröhler, Daniel, Philosophie und Pädagogik bei Pestalozzi (Studien zur Geschichte der Pädagogik und Philosophie der Erziehung 8). Bern–Stuttgart: Haupt 1988. 121 S.

Valevičius, Andrius, From the Other to the Totally Other. The Religious Philosophy of Emmanuel Levinas (American University Studies VII, 33). New York–Bern–Frankfurt–Paris: Lang 1988. 168 S.

Vidal Taléns, José, El mediador y la mediación. La cristología de Walter Kasper en su génesis y estructura (Series Valentina XXI). Valencia: Facultad de teología san Vicente Ferrer 1988. 504 S.

Vonessen, Franz, Krisis der praktischen Vernunft. Ethik nach dem „Tod Gottes" (Die Graue Reihe 6). Heidenheim: Graue Edition 1988. 318 S.

Weakland, J. H., Herr, J. J., Beratung älterer Menschen und ihrer Familien. Die Praxis der angewandten Gerontologie. Mit einem Vorwort von Paul Watzlawick. Bern: Huber 1988. 321 S.

Weger, Karl-Heinz, „Wozu sind wir auf Erden?". Sinnerfahrung im Glauben (Herder-Taschenbuch 1590). Freiburg: Herder 1989. 128 S.

Weiler, Gershon, Philosophische Parabeln (Philosophica 7). Wien: Braumüller 1988. 80 S.

Wer ist mein Nächster? Die Antwort der Weltreligionen. Herausgegeben von Adel Theodor Khoury und Peter Hünermann (Herderbücherei 1512). Freiburg/Br.: Herder 1988. 160 S.

Zulehner, Paul M., Wider die Resignation in der Kirche. Aufruf zu kritischer Loyalität. Wien–Basel–Freiburg: Herder 1989. 109 S.

ThPh 64 (1989) 321–333

Die Entstehung der Rechtfertigungslehre in den Bearbeitungsschichten des Buches Deuteronomium

Ein Beitrag zur Klärung der Voraussetzungen paulinischer Theologie*

Von Georg Braulik O.S.B.

W. Zimmerli dürfte eine weit verbreitete Meinung über den Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament wiedergeben, wenn er schreibt: „Die Dialektik Gesetz-Evangelium ist im AT noch nicht offen vorhanden, weil der Name Christi im AT noch nicht offen ausgerufen ist. ... Gabe und Rechtswille Gottes bleiben im AT ineinander verschlungen, ohne daß sich das Phänomen ‚Gesetz' in seinem paulinischen Verständnis schon klar herausgestellt hätte – hätte herausstellen können. Das kann erst im Angesichte Christi geschehen, in dem sich die Offenbarung des heiligen göttlichen Rechtswillens (die „Gerechtigkeit Gottes") als das vollkommene Ereignis der Gnade ereignet."[1] Ich möchte diese These im folgenden an einem zwar begrenzten, aber zentralen Textbereich des Alten Testaments, nämlich am Buch Deuteronomium, überprüfen.

1. Schon vor einiger Zeit habe ich in meinem Artikel „Gesetz als Evangelium. Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora"[2] versucht, die Gnadenstruktur des deuteronomischen Gesetzes nachzuweisen. Ich habe mich dabei vor allem an den Begriffen *ṣ^edāqâ* und *šwb* orientiert: *ṣ^edāqâ* bezeichnet in 6,25 und 24,13 Gerechtigkeit als „Rechtfertigungsgnade", die sich in der Beobachtung des deuteronomischen Gesetzes auswirkt. In 9,4–6 dagegen ist eine Gerechtigkeit gemeint, auf die sich Israel als seine „eigene Gerechtigkeit" gegenüber Gott berufen möchte, die ihm aber theologisch und angesichts seiner gesamten Geschichte abgesprochen wird. Wo der Terminus *šwb* in 4,30 und 30,1–10 die Bekehrung Israels bezeichnet, ist sie eine Frucht göttlicher Begnadigung vor allem Gesetzesgehorsam.

Völlig unabhängig von meinen Überlegungen hat M. Köckert sich in seinem Aufsatz „Das nahe Wort. Zum entscheidenden Wandel des Gesetzesverständnisses im Alten Testament"[3] mit der selben Thematik auseinandergesetzt. Seine Untersuchung ist aber methodisch vorwiegend traditions- und redaktionsgeschichtlich orientiert und bezieht auch die

* Leicht überarbeiteter Vortrag, gehalten auf der Jahrestagung der Projektgruppe „Biblische Theologie" in Hohenwart-Pforzheim/BRD am 14. 3. 1988 und als Gastvorlesung in Jerusalem am 10. 2. 1989. Die Anmerkungen beschränken sich deshalb auf wenige Hinweise.

[1] Das Gesetz im Alten Testament, in: Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament (ThB 19), München 1963, 249–276, 276.

[2] ZThK 79 (1982) 127–160 (= Studien zur Theologie des Deuteronomiums [SBAB 2], Stuttgart 1988, 123–160).

[3] ThPh 60 (1985) 496–519.

deuteronomistische Literatur außerhalb des Deuteronomiums mit ein. Trotz verschiedener exegetischer Divergenzen im einzelnen stimmen die Ergebnisse von Köckert mit meiner theologischen Bewertung des Gesetzes weitgehend überein. Köckert ist in seiner literarhistorischen Analyse praktisch der Schule von R. Smend verpflichtet. Er läßt daher die deuteronomistischen Interpretationen erst in der Exilszeit einsetzen. Sie entzünden zunächst „nomistische Hoffnungen": das Gesetz ist erfüllbar. Die Inbesitznahme des verheißenen Landes ist an den Gesetzesgehorsam gebunden und Israel kann sein künftiges Geschick meistern. In dieser Konzeption steckt allerdings die Gefahr eines Leistungsdenkens. Die konditionale Verkettung von Gesetz und Land wird deshalb in der Folge kritisiert. Aber erst spätdeuteronomistische Texte unterfangen die Nichterfüllung des Gesetzes mit der Verheißung, daß Jahwe allem menschlichen Handeln zuvorkommend Israel zum Gehorsam befähigen wird.

Vor kurzem hat nun O. Hofius im 2. Band des „Jahrbuchs für Biblische Theologie", der unter dem Thema „Der eine Gott der beiden Testamente" steht, auf breiter Linie die Vorgeschichte der paulinischen Rechtfertigungslehre im Alten Testament gezeichnet[4]. Er hat sich dabei auf Hosea, Jeremia, Deuterojesaja und den Jahwisten gestützt und einige Psalmen als weitere Untersuchungsfelder genannt. In diesem Zusammenhang gibt Hofius auch einen Hinweis auf meinen oben genannten Aufsatz, ohne jedoch dazu Stellung zu beziehen[5]. Vielleicht ist das, was Köckert und ich dazu schreiben, allzu überraschend, und es wäre wichtig, zu versuchen, es noch überzeugender herauszuarbeiten.

Der folgende Beitrag schließt an die beiden Artikel von Köckert und mir an und führt sie in gewissem Sinn weiter[6]. Gegenüber meiner früheren, vorwiegend systematischen Darstellung ist er historisch ausgerichtet. Im Gegensatz zu Köckert aber basiert er weitgehend auf der von N. Lohfink[7] vertretenen redaktionsgeschichtlichen Position. Lohfink knüpft an die Theorie der Schule von F. M. Cross an und rechnet mit einer vorexilischen Redaktion des Deuteronomistischen Geschichtswerks. Doch könnte es sich dabei auch um mehrere Teilausgaben eines erst in der Exilszeit zu einem Ganzen zusammengefaßten Werkes handeln. Darüber hinaus nimmt Lohfink weitere Bearbeitungen dieser exilischen Ausgabe an, wobei auch Elemente der Smend-Theorie zum Zug kommen. Ich möchte im folgenden zeigen, daß die theologische Dialektik zwischen Gesetz und Evangelium bereits zwischen diesen einzelnen Schichten ent-

[4] „Rechtfertigung des Gottlosen" als Thema biblischer Theologie (JBTh 2), Neukirchen-Vluyn 1987, 79–105.

[5] Rechtfertigung (wie Anm. 4) 103 Anm. 115.

[6] Die wichtigste Literatur zum Thema findet sich in den beiden, in Anm. 2 und 3 genannten Artikeln. Die Auseinandersetzung mit Einzelheiten der Argumentation von Köckert muß einer späteren Publikation vorbehalten bleiben.

[7] Kerygmata des Deuteronomistischen Geschichtswerks, in: Die Botschaft und die Boten. Fs H. W. Wolff. Hrsg. v. *J. Jeremias / L. Perlitt*, Neukirchen-Vluyn, 1981, 87–100.

wickelt wird, wo sie sich im Deuteronomium mit dem „Gesetz" auseinandersetzen.

2. Das Dtn, auf das König Joschija sich und das ganze Volk eidlich verpflichtet hat, dürfte nach 2 Kön 23 ein Vertrag gewesen sein. Es wird dort ausdrücklich von „Vertragsurkunde" *(sēper habbᵉrît)* gesprochen. Sie enthielt Vorschriften, konkret: die Grundforderung der Jahwenachfolge *(hlk 'aḥar JHWH)* – womit die ausschließliche Treue ihm gegenüber gemeint ist – und das Beobachten von Jahwes „Geboten, Satzungen und Gesetzen" (*miṣwōt 'ēdôt* und *ḥuqqîm* [G!]) – das heißt die Konkretisierungen jenes umfassenden Gefolgschaftsverhältnisses (2 Kön 23, 3). Schließlich müssen in diesem Vertragsdokument auch Drohungen bzw. „Flüche" gestanden sein (2 Kön 22, 16). Seine Struktur folgte möglicherweise dem Modell hetitischer und assyrischer Vasallenverträge. Doch hat vermutlich das Element „Vorgeschichte" gefehlt. Jedenfalls könnte ich dafür aus den Texten des Deuteronomiums, von denen ich jetzt annehme, daß sie zur joschijanischen Vertragsurkunde gehört haben dürften, keinen sicheren Beleg nennen. Deshalb überspringe ich theologische Überlegungen, die sich an die Systematisierung des Jahweglaubens durch die Kategorie eines Gottesvertrages, speziell auch seinen historischen Prolog, knüpfen lassen. Ich beginne sofort mit einer Form des Textes, die zwar noch aus der Zeit König Joschijas stammt, aber bereits eine theologisch hochkarätige Interpretation seiner „Bundesurkunde" darstellt.

3. Es geht um ein Darstellungsgefüge, das man – zum Beispiel mit der Schule von F. M. Cross – als deuteronomistisch bezeichnen muß. Lohfink nennt diese vorexilische Redaktion „Deuteronomistische Landeroberungserzählung"[8]. Sie entspricht bei ihm dem Grundstock von Dtn 1 bis Jos 22, könnte meines Erachtens aber auch noch weiter gereicht haben[9]. Doch spielt das für unseren Zusammenhang keine Rolle. Diese Deuteronomistische Landeroberungserzählung sollte einerseits die territorialen Ansprüche König Joschijas historisch legitimieren, andererseits durch die Einfügung des deuteronomischen Gesetzes auch dieses in der Urzeit Israels festmachen. Die Vertragsurkunde von 622 dürfte als Jahwerede stilisiert gewesen sein. Jetzt wurde das deuteronomische Gesetz zur Rede des Mose, die er hielt, bevor er starb und Israel über den Jordan zog, um das ihm verheißene Land in Besitz zu nehmen. Der Gesetzesverkündigung geht, nun durch eine Überschrift angekündigt, in Dtn 1–3 ein Rückblick des Mose auf die Ereignisse zwischen Horeb und dem Augenblick der Rede voraus. Dann wird in einer zweiten Moserede das Gesetz des Mose als die Gesellschaftsordnung für Israels neue Existenz im Verheißungsland und damit auch als Maßstab seiner Geschichte referiert.

[8] Kerygmata (wie Anm. 7) 92–96.

[9] S. dazu *G. Braulik*, Zur deuteronomistischen Konzeption von Freiheit und Frieden, in: Studien (wie Anm. 2), 219–230.

Dabei dürften schon die Erzählungen von der Gesetzgebung am Horeb Dtn 5* und vom Bundesbruch wie der Bundeserneuerung am Horeb Dtn 9f* eingeblendet sein. Der eigentliche auktoriale Erzählertext setzt erst mit Dtn 31 ein und berichtet über die militärische Okkupation und Verteilung des Westjordanlandes unter Josua. Es geht also um die ineinander verschränkten Themen „Gesetz" und „Land". Wichtig ist, daß das Land, das Israel in Besitz nimmt (so z.B. die Rahmenverse Dtn 1,8 und Jos 21,43), der selbstverständliche Ort ist, an dem das Gesetz gehalten und wo der Segen erfahren werden soll (z.B. Dtn 5,31.33).

Als Textbeispiel für das Gesetzesverständnis dieser vorexilischen Deuteronomistischen Landeroberungserzählung greife ich das sogenannte „Katechetische Credo" Dtn 6,20–25 heraus. Es knüpft an 6,17 an, einen Vers, den ich zum Bestand der joschijanischen Bundesurkunde rechnen möchte (vgl. 2 Kön 23,3G / 2 Chr 34,31). Er lautet:

„Ihr sollt auf die Gebote *(miṣwōt)* Jahwes, eures Gottes, genau achten, auf seine Satzungen *('ēdōt)* und seine Gesetze *(ḥuqqîm)*, die er dir geboten hat."

In 6,20 fragen die Kinder nach dem Verpflichtungscharakter eben dieser Satzungen, Gesetze und Rechtsvorschriften. Die „Familienkatechese" antwortet darauf zunächst mit der überlieferten Rettungsgeschichte. Die Herausführung Israels aus Ägypten wird dabei nach dem juristischen Modell einer Sklavenbefreiung interpretiert. Wer einen Sklaven „herausführte", ihn nach der juristischen Sonderbedeutung dieses Terminus somit befreite, wurde sein neuer Eigentümer und konnte ihn bei sich „hineinführen", das heißt: zu seinem Sklaven machen. Zwar setzt das Credo gegen den Bereich der alten Knechtschaft, das Land Ägypten, einen neuen Bereich, das den Patriarchen zugeschworene Land. Doch sagt es nicht, was man erwartet: daß Israel zum Sklaven in Jahwes Land geworden sei. Die Folge der Herausführung, nämlich die Hineinführung in das Land Kanaan, wird überhaupt nur in einem Nebensatz erwähnt. Als das eigentliche Ziel formulieren vielmehr 6,24f (in einer verdeutlichenden Übersetzung):

„Jahwe hat uns geboten, alle diese Gesetze *(kol haḥuqqîm hā'ēlleh)* zu halten als Ausdruck der Furcht vor Jahwe, unserem Gott, uns zum Heil alle Tage, um unser Leben zu erhalten, wie (wir es) heute (haben). (Nur dann) werden wir (vor Gott) im Recht sein/bleiben *(ûṣ^{e}dāqâ tihjeh lānû)*, wenn wir (darauf) achten, dieses ganze Gebot *(kol hammiṣwâ hazzō't)* vor Jahwe, unserem Gott, zu halten, wie er uns geboten hat."

Die gesamte Rettungsgeschichte läuft also auf die Verpflichtung des Volkes auf die Gesetze hinaus. Innerhalb der juristischen Logik des Credo wird mit dem Halten der Gesetze die fällige Ganzunterwerfung des „Sklaven" Israel unter seinen neuen Herrn Jahwe ausgedrückt, die „Furcht Jahwes". Daß Jahwe Israel geboten hat, die Gesetze – Hauptgebot und Einzelgebote – zu halten, aber ist auch Teil seiner Erlösungstat, wird somit – neutestamentlich gesprochen – als „Evangelium" bekannt. Und nur als Kon-sequenz davon bedeutet die Beobachtung der Gesetze dann „Heil" und „Leben" für Israel, also irdisches Glück, wie es vor allem

in den Segenszusagen des Dtn konkretisiert wird. Wichtig ist schließlich, daß die Textstruktur das „Heil" und „Erhalten des Lebens" zusammen mit dem „Im-Recht-Sein" (so die Einheitsübersetzung für *ṣ'dāqâ tihjeh*) auf *eine* Ebene projiziert und als göttlichen Gnadenerweis identifiziert. Was dabei „Heil" und „Leben" gewissermaßen als anthropologischen Zustand umschreiben, interpretiert die Wendung vom „Im-Recht-Sein (vor Gott)" juristisch-theologisch: Israel wird nur dann im Heils(zu)stand eines erfüllten Lebens im Land – „wie wir es heute haben" (6,23) – bleiben, wenn es sich dem ebenfalls bereits gegebenen Zustand des „Im-Recht-Seins" entsprechend verhält, das heißt, das ganze Gebot hält, wie Jahwe es befohlen hat.

4. Die nächste, für unser Thema relevante Redaktion stammt bereits aus der Exilszeit. Um ihre Problematik verständlich zu machen, möchte ich zunächst ihre Voraussetzung skizzieren[10]. Wer in der Verbannung lebte, mußte bald feststellen, daß sich viele Gesetze unter den neuen Umständen nicht beobachten ließen, vor allem jene nicht, die an das eigene Land und den Tempel von Jerusalem gebunden waren. Deshalb wird jetzt der Verpflichtungscharakter der „Gesetze und Rechtsvorschriften" (*haḥuqqîm w'hammišpāṭîm* 12,2–26,16*) durch eine Überschrift, nämlich 12,1, nach Geltungsbereich und Geltungsdauer definiert. Sie sind – wie schon 5,31 innerhalb der Deuteronomistischen Landeroberungserzählung vorschrieb – in dem in Besitz zu nehmenden Land zu halten. Aber – so präzisiert jetzt 12,1 – „sie sollen so lange gelten, wie ihr in dem Land leben werdet", also nur dort und nur von der Besiedlung des Landes bis zum Ende des Wohnens im Land. Diese Anpassung an die Realität konnte sensible Gewissen von Exulanten, die das von Joschija eingeführte Gesetz als maßgeblich betrachteten, entlasten. Die juristische Differenzierung von 12,1 redete aber keinem Laxismus das Wort. Sie ließ das Gesetz ja als ganzes als ein für alle Mal mitgeteilten Willen Jahwes bestehen. Sie berücksichtigte nur die Möglichkeiten, ihn jetzt zu verwirklichen, bestärkte aber trotz der der gegenwärtigen Exilssituation eingeräumten Freiheit seine Erfüllbarkeit in künftigen Tagen im Land Israels. Im übrigen wurden die 12,1 vorausgehenden Bestimmungen, die im wesentlichen Kommentare zum ersten Dekalogsgebot sind, und der Dekalog selbst (*miṣwōtaj* 5,29) von dieser Beschränkung nicht betroffen; sie mußten selbstverständlich immer und überall, auch in Babylon, beobachtet werden (5,29.31; 6,1–2).

Je länger allerdings der Großteil Israels im Exil lebte und sich dort eingerichtet hatte, desto stärker mußte ein umgekehrtes Interesse entstehen,

[10] Zu diesem Erklärungsversuch s. *N. Lohfink*, Dtn 12,1 und Gen 15,18: Das dem Samen Abrahams geschenkte Land als der Geltungsbereich der deuteronomischen Gesetze, in: F. J. Scharbert, Stuttgart 1989 (im Druck). *Ders.*, Die *ḥuqqîm ûmišpāṭîm* im Buch Deuteronomium und ihre Neubegrenzung durch Dtn 12,1: Bib 70 (1989) 1–30.

nämlich möglichst viel von der deuteronomischen Gesellschaftsordnung auch in der Diaspora Wirklichkeit werden zu lassen. Gewissensberuhigung durfte nicht in Gleichgültigkeit gegenüber dem ganzen Gesetz umkippen. Mit der Restriktion von 12,1 konnte man jetzt der Lage der Exulanten nicht mehr gerecht werden. Hier dürfte die harte Reaktion des sogenannten „Deuteronomistischen Nomisten" ihren psychologischen und pragmatischen Sitz im Leben haben. Gegen eine allgemeine Lockerung der Sitten betonte er: Nur wenn Israel wieder sein Gesetz beobachtet, kann es hoffen, nochmals sein Land zu erhalten. Diese Bearbeitungsschicht läßt sich bis zum Richterbuch verfolgen. Ich beschränke mich aber auf ihre Belege im Deuteronomium. Lohfink[11] rechnet hier mit 6,17–19 (inzwischen korrigiert auf 6,18–19); 8,1; 11,8.22–25 (eventuell 16,20). Diese Texte werden jeweils gezielt als relecture ihres älteren Kontextes eingesetzt. Als Beispiele greife ich 11,22–25 und 6,18–19 heraus.

Der „Nomist" hat 12,1 dadurch reinterpretiert, daß er knapp vor dieser Überschrift zu den Einzelgesetzen jetzt 11,22–25 eingefügt hat. Diese Verse verlangen – natürlich verschlüsselt in die mosaische Fiktion – von den Verbannten, „auf dieses ganze Gebot *(kol hammiṣwâ hazzō't)* genau zu achten" und „Jahwe zu lieben" (V. 25). Denn Jahwe wird nur unter der Voraussetzung dieses Gesetzesgehorsams die Völker vernichten, so daß Israel ein bis zum Euphrat reichendes Land in Besitz nehmen kann. Wenn damit schon vor 12,1 betont wird, daß das ganze Gesetz außerhalb des Landes beobachtet werden muß, dann bestimmt 12,1 praktisch nur mehr, daß es auch innerhalb des Landes immer zu beachten ist.

6,18–19 wird an einer „pastoraltheologisch" entscheidenden Stelle eingeschoben. Voraus geht 6,17, ein Vers, der schon zur joschijanischen Vertragsurkunde gehört haben dürfte. Seine Mahnung zur Beobachtung der Gebote Jahwes diente bereits der vorexilischen Deuteronomistischen Landeroberungserzählung als Ansatzpunkt einer grundsätzlichen Reflexion über Verpflichtung und Sinn des Gesetzesgehorsams. Sie wurde in dem ursprünglich an 6,17 anschließenden, bereits erwähnten „katechetischen Credo" in 6,20–25 entwickelt. Der exilische Deuteronomistische Nomist interpretiert beide Texte – 6,17 und 6,20–25 – durch seine dazwischen gesetzten Verse 18–19 neu.

6,17 lautet: „Ihr sollt auf die Gebote *(miṣwōt)* Jahwes, eures Gottes, genau achten, auf seine Satzungen *('ēdōt)* und Gesetze *(ḥuqqîm)*, die er dir geboten hat." Daran werden jetzt die nomistischen V. 18–19 angeschlossen: „Du sollst tun, was in den Augen Jahwes das Richtige und das Gute *(hajjāšār wᵉhaṭṭôb)* ist, damit *(lᵉma'an)* es dir gut geht und du in das gute Land, das Jahwe deinen Vätern mit einem Schwur versprochen hat, hineinkommst und es in Besitz nehmen kannst, um alle deine Feinde vor dir herzujagen, wie Jahwe es dir zugesagt hat."

[11] Kerygmata (wie Anm. 7) 98f.

Der alte V. 17 spricht von Jahwes *miṣwōt, ʿēdōt* und *ḥuqqîm.* Diese Begriffe werden vom nomistischen V. 18 mit der Wendung „was in den Augen Jahwes das Richtige und Gute *(hajjāšār wᵉhaṭṭôb)* ist" spezifiziert. Sie qualifiziert das Gesetz ausdrücklich – wie sonst nur mehr in 12,28 – als etwas „Heilsvolles" *(ṭôb).* Zugleich wird es vom Landbesitz gelöst und auf seine, auch für die gegenwärtige Situation gottgewollte, grundsätzliche Funktion hin transparent gemacht. Die Unmöglichkeit, verschiedene Gebote, zum Beispiel die vorgeschriebene Wallfahrt zum Zentralheiligtum, zu befolgen, dispensiert nicht von dem, was Jahwe – nicht Mose – für richtig und gut erachtet. Wenn Israel das verwirklicht, wird es ihm bereits hier und jetzt, außerhalb seines Landes, „gut ergehen" *(jîṭab).* Außerdem wird Israel durch das Tun des Richtigen und Guten in das „gute Land" *(hāʾāreṣ haṭṭōbâ)* kommen und es in Besitz nehmen. Die Gesetze sind also ab sofort zu beobachten, das heißt schon außerhalb des Verheißungslandes, ja ihre Beobachtung ist eine Vorbedingung für die Landeroberung. Damit ist das Thema Gesetzesbeobachtung und Landbesitz angesprochen, das auch vom „katechetischen Credo" 6,20–25 behandelt wird.

6,20–25 reden nur kurz von der Hineinführung und Gabe des „Landes, das Jahwe unseren Vätern mit einem Schwur versprochen hat" (V. 23). Alles läuft darauf hinaus, den Gehorsam Israels gegenüber den von Jahwe – nicht von Mose – befohlenen Gesetzen im Land zu begründen und die Auswirkungen „zum Guten" (V. 24), die er dort haben wird, aufzuzeigen. Die vorgesetzten nomistischen V. 18b*.19 beziehen sich darauf durch ihre Terminologie (*ṭôb,* das den Vätern zugeschworene Land). Aber sie verlängern diese Aussage nun gewissermaßen in die Zeit vor dem Verheißungsland zurück. Sie ist jetzt, wo man in der Verbannung lebt, wichtig geworden. Der Besitz des Landes ist – so betont der Nomist – eine Folge des Verhaltens Israels. Diese These darf allerdings nicht von der in den V. 20–23 folgenden Rettungsgeschichte getrennt werden. Und sie ist auch selbst durchaus nuanciert formuliert. Das Land nämlich, das da „verdient" – in Besitz genommen – werden soll, ist die Erfüllung einer viel älteren und gänzlich unverdienten Verheißung, einer reinen Gnadenzusage, die Jahwe den Vätern gegenüber durch einen Eid bekräftigt hat, als Israel noch gar nicht existierte. Und es bleibt auch bei der Inbesitznahme ein geschenktes Land: Wenn Israel oder Jahwe die Feinde vertreibt – der Infinitiv *lahᵃdōp* in V. 19 läßt beide Subjekte zu –, dann geschieht das in jedem Fall aufgrund einer unverdienten Zusage Jahwes an Israel. Deshalb geht es selbst beim Nomisten nicht um eine Forderung, die sich ohne Gott erfüllen könnte, sondern um eine Forderung, deren Er-folg von Gott vorgängig und begleitend ermöglicht wird. Somit wird nicht äußere Gesetzesbeobachtung als solche abgesegnet, sondern ein Gehorsam belohnt, den Jahwe selbst Israel geboten hat.

5. Dem Nomisten wurde in der späteren Exilszeit von strikt theologischer Seite widersprochen. Denn seine Paränese drohte die Dialektik

zwischen „Gnade" und „Verdienst", göttlichem Wirken und menschlicher Leistung einseitig zu verkürzen. Lohfink bezeichnet den schon im Dtn dagegen schreibenden Theologen als „Deuteronomistischen Überarbeiter". Von ihm dürfte die letzte Fassung von Dtn 7 stammen, dann Dtn 8 und Dtn 9,1–8.22–24[12]. Die nomistische These von 8,1 – Israel soll das „ganze Gebot" *(kol hammiṣwâ)* halten, damit *(lᵉmaʿan)* es in das „Land, das Jahwe den Vätern mit einem Schwur versprochen hat" hineinziehen und es in Besitz nehmen kann – wird im folgenden Text von Dtn 8 mit der Warnung verbunden: Auch wenn Israel aufgrund seiner Gesetzestreue im Land zu Wohlstand gekommen ist, darf es das so Erlangte niemals seiner eigenen Leistung zuschreiben. Jahwe allein war es, der ihm die Kraft dazu gab, diesen Reichtum zu erwerben (8,17–18). Von 9,1 ab wird dann grundsätzlich nachgewiesen, daß zwischen der Inbesitznahme des Landes – das heißt für die im Exil lebenden Israeliten: der Heimkehr ins Land – und einer zuvor erbrachten eigenen Leistung, einer „eigenen Gerechtigkeit" (vgl. Röm 10,3), kein Kausalzusammenhang bestehen kann (9,4.5.6). Eine solche *ṣᵉdāqâ* gibt es einfach nicht, wie die gesamte Geschichte Israels, eine Geschichte der Widersetzlichkeit und des Unglaubens (9,7.23.24) von Anfang an, zeigt.

Ich möchte im folgenden noch etwas genauer auf den theologisch entscheidenden Text Dtn 9,1–6 eingehen. Er spielt auf die eben zuvor besprochene nomistische Passage 6,18–19 an (zu *hdp* „verjagen" in 9,4 vgl. 6,19; zu *jōšer* „Rechtschaffenheit" in 9,5 vgl. *hajjāšār* „das Richtige" in 6,18; zu *hāʾāreṣ haṭṭôbâ* „das prächtige Land" in 9,6 vgl. 6,18). Vor allem ist die Leitwurzel des Deuteronomistischen Nomisten, *jrš* im q. und hi. „in Besitz nehmen" bzw. „vernichten", das Leitmotiv von 9,1–6: *jrš* wird sieben Mal verwendet, wobei q. und hi. regelmäßig wechseln.

Im Hintergrund von 9,1–6 steht die Eroberung des Westjordanlandes. Nach altorientalischer Vorstellung ist jeder Krieg ein Rechtsstreit, in dem durch Sieg oder Niederlage zugleich eine Rechtsentscheidung gefällt wird: Wer im Recht ist, gewinnt, wer im Unrecht ist, verliert. Israel könnte also aus seinem künftigen Kriegserfolg ableiten, daß es selbst im Recht ist. Nun lassen die V. 1–3 mit aller wünschenswerten Deutlichkeit die Eroberung des Westjordanlandes als einen Krieg erscheinen, den Jahwe selbst führt. Israel weiß darum und muß daher die Geschichte als eine Art Gottesgericht betrachten. Es sieht sich deshalb nicht nur den Völkern, sondern auch Jahwe gegenüber als *biṣdāqâ* „im Recht" an. Dem stellt sich jetzt die Kritik der V. 4–6 entgegen. Sie zitieren zunächst die Anmaßung Israels, mit der es ein Recht auf die Inbesitznahme des Landes zu haben meint, stellen diese Selbstgerechtigkeitserklärung dann aber unter ein Gottesurteil.

[12] Kerygmata (wie Anm. 7) 99f.

Der Text lautet in verdeutlichender Übersetzung:

(V. 4a) „Wenn Jahwe, dein Gott, sie" – das heißt die Völker Kanaans – „vor dir herjagt, sollst du nicht meinen: ‚Ich bin im Recht, daher *(bᵉṣidqātî* wegen meiner Gerechtigkeit) läßt mich Jahwe hineinziehen, damit ich dieses Land in Besitz nehme.

(Ob das Zitat Israels bereits hier oder erst nach V. 4b endet, bzw. ob V. 4b nicht überhaupt literarkritisch sekundär ist, ist diskutiert. Ich nehme V. 4b jetzt dazu und lasse die Überlegungen Israels darin weiterlaufen).

(V. 4b) Vielmehr sind diese Völker im Unrecht, daher *(bᵉrišʿat)* vernichtet sie Jahwe vor dir'.

(V. 5a) (Denn) nicht, weil du im Recht bist *(bᵉṣidqāṯᵉkā)* und (weil du) die richtige Gesinnung hast, kannst du in ihr Land hineinziehen, um es in Besitz zu nehmen.

(V. 5b) Weil diese Völker im Unrecht sind *(bᵉrišʿat)*, vernichtet Jahwe, dein Gott sie vor dir, und um die Zusage einzulösen, die Jahwe deinen Vätern Abraham, Isaak und Jakob mit einem Schwur bekräftigt hat.

(V. 6) Du sollst erkennen: Nicht weil du im Recht bist *(bᵉṣidqāṯᵉkā)* gibt Jahwe, dein Gott, dir dieses gute Land, damit du es in Besitz nimmst. Denn du bist ein halsstarriges Volk."

V. 4 betrachtet den Krieg gegen die Kanaanäer als Rechtsstreit. Israel gibt zwar zu, daß Jahwe die Völker Kanaans vertreibt und Israel ins Land hineinziehen läßt. Den Grund für dieses Handeln Gottes aber sieht es nach V. 4a in seiner eigenen „Gerechtigkeit" und nach V. 4b im „Unrecht" der Völker. Der mosaische Redner entwickelt dazu in V. 5a und b jeweils eine Gegenthese. Er interpretiert dabei den Einzug ins Land von der Tempeleinlaßliturgie her. Auf diese Institution verweisen nämlich die Stichworte *ṣᵉdāqâ* und *rišʿâ*. Die beiden polaren Begriffe werden im AT (von Spr 11,5; 13,6 abgesehen) nirgends mehr so eng aufeinander bezogen wie in Ez 18 und 33,10–20. Im Hintergrund dieser Ezechieltexte aber steht die Tempeleinlaßliturgie, wobei dann *ṣᵉdāqâ* und *rišʿâ* als ihre termini technici erscheinen. Dtn 9,5 bezieht sich also entweder direkt auf die mit dem Jerusalemer Heiligtum bereits untergegangene Torliturgie, oder es spielt nur indirekt, und zwar über Ez 18 bzw. 33, darauf an.

Setzen wir einmal die erste Möglichkeit voraus. Dtn 9,5 formuliert also unmittelbar im Blick auf die Tempeleinlaßliturgie. Dann sagt dieser Vers: Wenn Israel – erstes Argument – in 9,4a auf seine *ṣᵉdāqâ* pocht, dann müßte das nach V. 5a eine *ṣᵉdāqâ* im Sinne einer „richtigen Gesinnung" *(jōšer lēbāb)* sein, über die Jahwe nach Art einer Torliturgie befindet und dann Einlaß ins Land gewährt. Auch *jōšer lēbāb* deutet übrigens auf einen kultischen Verstehenshorizont (vgl. z.B. Ps 7 und 11). Daß Israel keine „richtige Gesinnung" hat, ist aufgrund der V. 6–8 klar. Wenn Israel aber – zweites Argument – in V. 4b auf das Unrecht der bereits im

Land wohnenden Völker verweist, dann stimmt das zwar. Doch vernichtet sie Jahwe auch – so müßte, sagt V. 5b, ergänzt werden – wegen seiner Zusage an die Patriarchen, die er damit einlöst. Letztlich aber geht es um eine Entscheidung über Israel und nicht über die Kanaanäer. Das macht V. 6 deutlich. Er spricht nicht mehr vom Unrecht der anderen Völker, sondern nur von Israel, das ein „halsstarriges Volk" ist, und daher keinerlei Rechtsanspruch erheben kann. Damit ist aber der Unterschied zwischen dem „Im-Recht-Sein", das Israel sich selbst zuspricht, seiner *ṣᵉdāqâ*, und dem „Im-Unrecht-Sein" der Völker angesichts der Gottesbeziehung Israels nivelliert. Nach dem Aufweis der Geschichte sind „alle unter der Sünde" (vgl. z.B. Röm 3,9). Wenn Israel trotzdem das Land in Besitz nehmen kann, verdankt es das nur der Väterverheißung Jahwes (V. 5).

Kurz noch zur zweiten Möglichkeit, daß nämlich *ṣᵉdāqâ* und *riš'â* in Dtn 9,4–6 nicht nur auf die Tempeleinlaßliturgie, sondern auch auf Ez 18 (und 33,10–20) anspielen. Dann hieße das im Klartext: Was zum Beispiel Ez 18,5–9 gelöst von einer Bindung an Palästinas Erde und den Tempel von Jerusalem aus dem Recht als ethische und soziale Norm eines Lebens im fremden Land einschärft, an der dann *ṣᵉdāqâ* und *riš'â*, Leben und Tod hängen, das gibt nach Dtn 9,1–6 kein Anrecht auf die Inbesitznahme des Verheißungslandes, also auf die Rückkehr in die Heimat.

6. Die scharfe theologische Akzentuierung des Deuteronomistischen Überarbeiters, die in 9,4–6 dem nomistischen Mißverstehen eines Gerechtigkeitsanspruches Israels wehrte, konnte ihrerseits nochmals zu einer Fehldeutung führen: Hier werde dem Bemühen des Volkes, das in der Verbannung leben muß, jede Sinnhaftigkeit abgesprochen. So präzisieren innerhalb von Dtn 4,1–40[13] die Verse 29–31 und dann vor allem 30,1–10 in einer späten Stunde des Exils, worin das Gnadenwirken Jahwes und die Leistung Israels bestehen. Das geschieht jetzt mit ausdrücklichem Bezug auf die Krise des Exils und in der Hoffnung auf ihre Überwindung. Was beide Texte vor allem miteinander verbindet, ist das Verb *šwb*, das nur hier im Dtn im religiösen Sinn gebraucht wird. Die Bedeutung der „Umkehrtheologie" der zwei Perikopen zeigt übrigens schon ihre Stellung: Sie finden sich im ersten und im letzten paräneti-

[13] Nebenbei klärt 4,1–40 auch die bei den Exulanten offenbar umstrittene Gültigkeit der deuteronomischen Gesetze, obwohl weder Verbannung noch Rückkehr an ihrer Nichtbeobachtung oder Beobachtung festgemacht werden (s. dazu *Lohfink*, Die *ḥuqqîm ûmišpāṭîm* (wie Anm. 10, 28f). Nach 4,1 lehrt Mose zwar „die Gesetze und Rechtsvorschriften" *(ḥuqqîm ûmišpāṭîm)* außerhalb des Landes, aber Israel muß sie dort nur hören und lernen. Das genügt, damit es am Leben bleibt und Jahwe ihm das Land zum Besitz gibt. Zu halten sind die Gesetze dann „innerhalb des Landes" *(bᵉqereb hā'āreṣ)*, so 4,5. Werden sie dort beobachtet, dann verspricht 4,40, daß es Israel gut geht *(jṭb)* und daß es im Land bleiben kann. 4,1 nimmt sofort zu Beginn der deuteronomischen Paränese Formulierungen von 12,1 vorweg, 4,5 verdeutlicht sogar noch die in 12,1 definierte Gültigkeit des Gesetzes. Beide Verse fordern aber über 12,1 hinaus von den Verbannten die Kenntnis der „Gesetze und Rechtsvorschriften" (wie des Dekalogs – 4,10). Damit konnten die Exulantengemeinden in der Hoffnung, einmal wieder heimzukehren, überleben.

schen Text des Dtn und rahmen gewissermaßen das Kernstück des Buches, die zweite Moserede (Kap. 5–28). Ich beschränke mich im folgenden auf 30,1–10.

Innerhalb der Kap. 29–30, die locker nach der Struktur eines hetitischen Vasallenvertragsformulars redigiert zu sein scheinen, bildet 30,1–10 den Segensabschnitt. Seiner Entstehungszeit im Exil entsprechend ist er bereits historisiert. Die Verse sind kunstvoll konzentrisch aufgebaut. Trotzdem wird die Thematik – Rückkehr ins Land und Gebotsgehorsam – schubartig fortschreitend entwickelt. Als Leitwort dient *šwb*. Es wird in seinen verschiedenen Bedeutungsnuancen und gehäuft wie sonst nirgends im AT, nämlich sieben Mal, verwendet.

Die Folgen des Bundesbruches, die Exilssituation, veranlaßt die Verbannten zu einer Selbstprüfung:

> V. 1: „Und wenn alle diese Worte über dich gekommen sind, der Segen und der Fluch, die ich dir vorgelegt habe, wenn du sie dir zu Herzen nimmst *(šwb 'el lēbāb)* mitten unter den Völkern, unter die Jahwe, dein Gott, dich versprengt hat," ...

Den Anstoß dazu, daß Israel in sich geht, geben „alle diese Worte" *(kol hadd^{e}bārîm)*. Gemeint sind Segen und Fluch der deuteronomischen Vertragsurkunde. Wenn diese „Worte" eingetroffen sind und Israel in ihnen das Wirken Jahwes erfahren hat, wird möglich, was V. 2 und 3 explizieren:

> „Und wenn du dich zu Jahwe, deinem Gott bekehrst *(šwb 'ad)* und auf seine Stimme hörst in allem, was ich dir heute gebiete *(w^{e}šama'tā b^{e}qōlô k^{e}kōl '^{a}šer 'ānōkî m^{e}ṣaww^{e}kā hajjôm)*, du und deine Kinder, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele, dann wird Jahwe, dein Gott, dein Schicksal wenden *(šwb)*. Er wird sich deiner erbarmen, sich dir zukehren *(šwb)* und dich aus allen Völkern zusammenführen, unter die Jahwe, dein Gott, dich zerstreut hat."

Im Gegensatz zu nomistischen Texten geht hier die Bekehrung zu Jahwe jedem Gebotsgehorsam voraus. Ferner ist der Gehorsam Israels nicht auf konkrete Einzelheiten fixiert, die sich außerhalb Palästinas doch nur zum Teil verwirklichen ließen. Gebotstermini werden an dieser Stelle bewußt vermieden. Im Gegensatz zur Überschrift in 12,1 wird der Gehorsam in dieser Situation aber auch nicht einfach suspendiert, sondern auf das Hören auf die Stimme Jahwes in allem, was Mose gebietet, konzentriert. Im Gegensatz zum Deuteronomistischen Überarbeiter schließlich ist die Wende des Schicksals Israels zwar in der Zuwendung Jahwes, in seinem Erbarmen, begründet, wird aber nicht mehr im Patriarchenbund verankert.

Nach den V. 4–5 wird dann Jahwe selbst die bis ans Ende des Himmels Versprengten zusammenführen und in das Land ihrer Väter, der Vorfahren der Exilsgeneration, zurückbringen.

Mit den V. 6–8 ist die literarische und theologische Mitte der konzentrischen Struktur erreicht. Ich zitiere die V. 6 und 8:

> „Und Jahwe, dein Gott, wird dein Herz und das Herz deiner Nachkommen beschneiden, so daß du Jahwe, deinen Gott, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele

lieben kannst, damit du Leben hast ... Du aber wirst dich bekehren *(šwb)* und auf die Stimme Jahwes hören und alle seine Gebote *(miṣwōt)* halten, die ich dir heute gebiete."

Hier wird als Segensgabe verheißen, was wahrscheinlich schon im joschijanischen Vertragsdokument als Hauptgebot von Israel zu erfüllen war: die Liebe zu Gott aus ganzem Herzen und ganzer Seele (6,5; vgl. auch die Forderung der Gottesliebe beim Nomisten in 11,22). Die Beschneidung des Herzens aber, die später 10,16 verlangt hatte, vollzieht jetzt Jahwe selbst. Durch sie wird Israel überhaupt erst seinen Gott lieben können. V. 8 expliziert diese von Jahwe ermöglichte Gottesliebe durch Bekehrung und Gehorsam. Weil Israel schon im Land lebt, wird der Gehorsam hier nicht nur wie in V. 2 als „Hören auf die Stimme Jahwes", sondern darüber hinaus auch als Halten der von Mose promulgierten Gebote Jahwes charakterisiert. Die Beschneidung des Herzens durch Gott geht also der Bekehrung Israels voraus und versetzt Israel erst in die Lage, Hauptgebot und Einzelgebote zu erfüllen. Im übrigen wird die Herzensbeschneidung der Exilsgeneration nicht als eine einmalige Zuwendung Gottes versprochen, sondern auch den jeweils künftigen Geschlechtern zugesichert. Auch für diese bildet sie die gnadenhafte Voraussetzung, um durch den Gehorsam Segen erlangen zu können.

V. 9 zufolge wird dieser Segen bei aller Arbeit und bei der Fruchtbarkeit von Leib, Vieh und Acker in seiner Fülle alles Frühere übertreffen. Seine Überschwenglichkeit beweist ebenso wie der Gehorsam nach der Herzensverwandlung: Es geht hier nicht bloß um eine Restauration des Vergangenen, sondern um einen überbietenden Neuanfang, wenn Jahwe sich Israel wieder zuwenden *(šwb)* und Freude daran haben wird, an den Heimgekehrten wie an ihren Vorfahren „Gutes" *(ṭôb)* zu wirken.

Der abschließende V. 10 greift auf V. 2 und V. 8 zurück und steigert ihre Aussagen. Er beschreibt – und zwar als Begründung des Segens im Land –, was die volle Bekehrung Israels beinhaltet:

„Du wirst auf die Stimme Jahwes, deines Gottes, hören und auf seine Gebote *(miṣwōt)* und Gesetze *(ḥuqqōt)* achten, die in dieser Tora-Schrift *(sēper haṭṭôrâ)* (einzeln) aufgezeichnet sind; denn du wirst dich zu Jahwe, deinem Gott, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele bekehren *(šwb 'el)*."

So kann Israel, dessen Herz von Jahwe beschnitten worden ist (vgl. Röm 2,28–29), die dtn Sozial- und Gesellschaftsordnung befolgen: nicht nur, weil die gottgewirkte Veränderung Israel dafür innerlich disponiert, sondern auch, weil das Gesetz nach den redaktionell angeschlossenen Versen 30,11–14 „ganz nah bei dir, in deinem Mund und in deinem Herzen, so daß du es halten kannst" (V. 14). Damit aber spricht aus der dtn Tora nach dem ausdrücklichen Zeugnis von Röm 10,6–10, der diese Stelle zu Recht zitiert, die „Glaubensgerechtigkeit" (Röm 10,6). Das wahrhaft geinnerte deuteronomische Gesetz ist ein „Wort des Glaubens" (V. 8), also „Evangelium" (V. 16).

Die Dialektik zwischen Gesetz und Evangelium bestimmt also bereits im Alten Testament den Umgang mit dem geoffenbarten Gotteswillen. Paulus dürfte theologisch und formulierungsmäßig sogar an das Deuteronomium anknüpfen. Das Neue des Neuen Testaments dürfte hier vielmehr darin anzusetzen sein, daß es das Christusfaktum als konkrete Gestalt des Heilshandelns Gottes einträgt und – verglichen mit dem Deuteronomium – die Völker in die Gottesvolk-Dimension der Rechtfertigung einbezieht.[14]

[14] Ich danke *N. Lohfink* für die kritische Lektüre des Manuskriptes.

ThPh 64 (1989) 334–363

Exerzitien als Individuationsprozeß

Die Deutung der Geistlichen Übungen des hl. Ignatius durch C. G. Jung

Von Hermann Kügler S. J.

„Ich selbst habe nie an Exerzitien teilgenommen, aber ich habe die umfangreiche Literatur darüber sorgfältig studiert, und ich will versuchen, Ihnen die gesammelten Informationen so objektiv wie möglich weiterzugeben." Der solches im Wintersemester 1939/40 zu seinen Studenten sagte, war kein Geringerer als C. G. Jung.

Allerdings ist seine Deutung der Exerzitien selbst unter Fachleuten der Geistlichen Theologie und Kennern der Exerzitien so gut wie unbekannt. Dies gilt in gleicher Weise für den deutschen und – soweit ich das überblicke – auch für den englischen Sprachraum. Anders verhält es sich bei Ärzten und Psychologen. So erwähnt Albert Görres in seinem Beitrag zur Psychologie der Exerzitien aus dem Jahre 1965 die Jungsche Interpretation und bemerkt dazu: „Der Kommentar von C. G. Jung hingegen läßt den im Besitz eines Exerzitienbuches befindlichen Leser schlechthin ratlos. Es werden Texte zitiert, die in keiner überlieferten Handschrift, in keiner Edition vorkommen. Die Interpretation befestigt den Eindruck, Jung müsse wohl ein der Wissenschaft bisher entgangenes Exerzitienbuch benutzt haben – jedenfalls nicht das des Ignatius. Das ist besonders ärgerlich, weil die Psychologie Jungs an sich geeignet wäre, zum Verständnis der Exerzitien beizutragen."[1] Auf diese Einschätzung von Görres wird weiter unten noch einzugehen sein. In jüngster Zeit erwähnt Wolfgang Giegerich den Jung-Kommentar[2], wenn auch nur global zitierend, und schließt sich weitgehend Jungs Auffassungen an.

Daß Jungs Exerzitieninterpretationen unter Theologen bisher nicht zur Kenntnis genommen wurde, liegt nun nicht an deren mangelndem Interesse oder fehlender Gesprächsbereitschaft, sondern schlicht daran, daß die Nachschrift von Jungs Exerzitien-Vorlesungen mit Ausnahme weniger Passagen[3] bisher nicht öffentlich greifbar war. Die Jung-Biblio-

---

[1] In: Interpretation der Welt, Festschrift für Romano Guardini, hrsg. von Helmut Kuhn u. a., Würzburg 1965, 497.

[2] Die Exercitia Spiritualia des Ignatius von Loyola und die Unterschiede zwischen einer „theologischen" und einer „psychologischen" Einstellung zur religiösen Erfahrung, in: Analytische Psychologie 18 (1987) 105–134.

[3] Das US-amerikanische Jahrbuch Spring: an annual of archetypal psychology and Jungian thought, New York 1941 ff, veröffentlichte 1977, 183–200, die Sommersemestervorlesungen VIII, IX und X vom 16., 23. und 30. Juni 1939 und 1978, 28–36, die Sommersemestervorlesung XI vom 7. Juli 1939. – Mit Hilfe des „General Index" (Collected works Bd 20, Princeton N. J. 1979, dt. Ausgabe in Vorber.) sind zudem unter den Stichworten: „Ignatius Loyola", „Przywara", „Izquierdo" (sic!), „Funk" und „Jesuits" all jene Passagen in Jungs veröffentlichten Werken auffindbar, die Ignatius und die Exerzitien betreffen.

graphie – Band XIX der Gesammelten Werke – erwähnt zwar deren Existenz, doch wurden die Manuskripte, ebenso wie andere Nachschriften von Jungs Seminaren und Vorlesungen bislang ausschließlich an Graduierte des C.-G.-Jung-Institutes Zürich oder – mit Empfehlung des Lehranalytikers – an reguläre Studenten dieses Institutes abgegeben.

Der Grund für diese ziemlich restriktive Handhabung liegt in einer Erklärung von C. G. Jung vom Mai 1954: „Es ist mir durchaus bewußt, daß der Text dieser Seminarien eine gewisse Anzahl von Irrtümern und sonstigen Unzulänglichkeiten enthält, welche einer Korrektur bedürftig wären. Es ist mir aber leider nie möglich gewesen, diese Arbeit selbst auszuführen. Ich bitte daher den Leser, diese Berichte mit der nötigen Kritik zu lesen und mit Vorsicht zu benützen. Sie geben im übrigen ... ein lebendiges und getreues Bild der Wirklichkeit, wie sie einstmals war."

Unterdessen bereitet aber Princeton University Press/USA das vorliegende Material zum Druck vor, so daß noch unveröffentlichte Seminar- und Vorlesungsnachschriften in absehbarer Zeit als Ergänzungsbände zu den „Gesammelten Werken" erscheinen sollen. Herr Dr. Lorenz Jung, der Enkel von C. G. Jung, war so freundlich, mir einen Manuskript-Nachdruck vorab zur Einsicht zu überlassen, wofür ich ihm an dieser Stelle nochmals herzlich danke[4].

Im folgenden Beitrag wollen wir in einem ersten Teil das Umfeld und den Hintergrund der Vorlesungen über die Exerzitien darstellen und dann auf die von Jung benutzte Literatur eingehen. Der dritte Teil soll die Exerzitiendeutung Jungs zusammenfassen, und im letzten Teil wollen wir eine erste kritische Beurteilung und damit einen Dialog zwischen Psychologen und Theologen über Jungs Exerzitiendeutung beginnen.

I. Umfeld und Hintergrund der Exerzitienvorlesungen

Seit 1933 hielt Jung Vorlesungen an der Eidgenössischen Technischen Hochschule Zürich und wurde dort 1935 zum Titularprofessor ernannt. 1942 trat er zurück und beendete wegen zu großer Arbeitsfülle und beginnender Herzbeschwerden seine Vorlesungstätigkeit. In den ersten Jahren hält Jung Vorlesungen über die Geschichte der Psychologie und über psychologische Ideen in den Schriften namhafter Philosophen (u. a. Descartes, Leibnitz, Kant u. v. a. m.). Dann gibt er eine Einführung in seine psychologische Typenlehre und in die Traumdeutung. Ab 1938 beinhalten seine Vorlesungen seine Sicht des Individuationsprozesses im Osten und im Westen und in der Alchemie. Nach vielen Jahren der Forschung und Vertiefung in alchemistische Texte und deren psychologische Deutung erscheint als Frucht davon 1944 „Psychologie und Alchemie", eines der Hauptwerke Jungs.

---

[4] Für die Übersetzungen aus dem Schwedischen danke ich außerdem Prof. *Peter Knauer*, Frankfurt/M., und für zahlreiche wertvolle Hinweise Dr. med. *A. Franz*, Berlin.

Ignatius erwähnt er zum ersten Mal am 17. Mai 1935. Jung hält im Sommersemester d. J. Vorlesungen über Traumdeutung. Er stellt verschiedene Deutungsmethoden vor und zieht Vergleiche zum Yoga und zu den in den Geistlichen Übungen von Ignatius vorgelegten Meditationen, in denen er eine westliche Analogie zum Yoga sieht. Jung erwähnt in diesem Zusammenhang, daß die Geistlichen Übungen des Ignatius aus mehrwöchigen Meditationsreihen bestehen, und daß jede Meditation eine Stunde dauert. Fast bis zum Ende seiner Vorlesungstätigkeit kommt er immer wieder auf Ignatius und die Exerzitien zu sprechen. Die Zeit, die er im engeren Sinne Ignatius und den Exerzitien widmete, umfaßt zwanzig Vorlesungen zwischen dem 16. Juni 1939 und dem 8. März 1940. Sie sind in einer englischsprachigen Vorlesungsnachschrift mit dem Titel „Process of individuation. Exercitia Spiritualia of St. Ignatius of Loyola" dokumentiert. Es fällt auf, daß der Beginn der Exerzitien-Vorlesungen nicht lange nach dem Erscheinen des ersten Bandes von Erich Przywaras Exerzitien-Theologie „Deus semper Major" liegt, den Jung sehr schätzte und ausgiebig zitiert. Jung hielt seine Vorlesungen an der Hochschule auf deutsch. Eine Hörerin, Riwkah Schärf, stenographierte sie mit; eine andere Jung-Schülerin, Barbara Hannah, fertigte von diesem Stenogramm eine englische Übersetzung an, die dann als Typoscript im Privatdruck erschien, um sie einem weiteren Kreis von Jung-Schülern zugänglich zu machen, die mit der deutschen Sprache Schwierigkeiten hatten. 1959/60 wurde davon wie von anderen Vorlesungsnachschriften ein neu angeordneter Nachdruck erstellt.

Zum Verständnis und zur Würdigung des Textes seien drei Bemerkungen vorausgeschickt. Erstens: Jung behandelte in seinen Vorlesungen ab 1938 den Individuationsprozeß. Darunter versteht Jung die potentiell jedem Menschen mitgegebene Entfaltungsmöglichkeit, die in der Ausformung des Individuums zu einer seelischen Ganzheit gipfelt, einer Einheit, die mehr ist als die Summe ihrer Teile. Individuation ist einerseits ein „natürlicher" Prozeß, der sich in jedem Lebewesen abspielt und als solcher autonom ist. Es gibt Menschen, die ganz von sich aus, ohne irgendeine Führung, zu jener Ganzheit und Weisheit gelangen, die den relativen Abschluß der Individuation bildet.

Andererseits verläuft dieser Prozeß nicht geradlinig, sondern eher spiralförmig, zuweilen labyrinthisch. Daher haben Menschen aller Zeiten und Kulturen versucht, diesen Prozeß bewußt zu fördern. Als Beispiel dafür führt Jung die „aktive Imagination" an, also die Fähigkeit des Menschen, sich vorsätzlich nicht präsente Situationen, Vorgänge, Objekte oder Personen zu vergegenwärtigen.

Unter dem Eindruck einer dreimonatigen Studienfahrt nach Indien über die Jahreswende 1937/38 hatte Jung in seinen Vorlesungen zunächst ausführlich den Individuationsprozeß behandelt, wie er sich in der Weisheit Indiens und des Ostens darstellt, z. B. im Yoga-Sutra des Patanjali.

Die Ignatianischen Exerzitien entsprechen seiner Ansicht nach unter der Rücksicht, den Individuationsprozeß zu fördern, exakt dem östlichen Weg des Yoga, nur in christlicher Form und in Übereinstimmung mit der Psychologie des Westens.

Jungs Interesse liegt darin, am Beispiel der Ignatianischen Exerzitien zu zeigen, wie im Westen der Individuationsprozeß mit Hilfe aktiver Imagination verläuft[5]. Es ist wichtig, dieses „Formalobjekt" bei der Würdigung seiner Vorlesungen zu beachten; denn wer als Theologe oder Ignatius- und Exerzitien-Experte seine Ausführungen zur Kenntnis nimmt, wird vielleicht eine psychologische Interpretation des Exerzitienprozesses erwarten, unabhängig davon, welche Hilfen zur Selbstwerdung östliche Meister ihren Schülern empfehlen. Das ist aber ein anderes Interesse als das von Jung. In fast jeder Vorlesung zieht er Parallelen zwischen dem „östlichen" und dem „westlichen" Weg, für den er in den Exerzitien ein Paradebeispiel sieht.

Zweitens: Es handelt sich bei der Vorlesungsnachschrift tatsächlich um eine *Nachschrift*, das heißt: von einer Vorlesung ist ein Scriptum erstellt und übersetzt worden. Wir erwähnten bereits Jungs Interpretationshilfe aus dem Jahre 1954. Das heißt: Nicht alles, was in dem Scriptum zu lesen ist, gibt möglicherweise die tatsächliche Auffassung Jungs wieder.

Und schließlich ein Drittes: Eine Vorlesung lebt vom gesprochenen Wort, von Zwischenbemerkungen, Exkursen, Antworten auf Fragen der Studenten. Tatsächlich finden sich viele „Perlen" in den Exkursen und Nebenbemerkungen. Ein Beispiel: Jung erwähnt beiläufig, daß Gott am zweiten Tag der Schöpfung (Gen. 1,6–8) nicht sah, daß „alles gut" war wie an den anderen Tagen. Am zweiten Tag scheidet er das Wasser unterhalb und oberhalb des Himmelsgewölbes. Eine alte außerkanonische Deutung – so Jung – interpretiere das als die Schöpfung des Teufels.

II. Von Jung benutzte Literatur

Jung stützt sich in seiner Exerzitiendeutung hauptsächlich auf vier Quellen, die er in den Vorlesungen SS IX und WS III[6] benennt: Bernhard Hegardt, Religion und Seelentraining, Stockholm 1937; Philipp Funk, Ignatius von Loyola, Berlin 1913; Sebastian Izquierdus, Praxis exercitiorum spiritualium P. N. S. Ignatii, Wien 1688; und Erich Przywara, Deus Semper Maior, Band I, Freiburg 1938. Während die Exerzitientheologie Przywaras relativ bekannt und auch leicht zugänglich ist, gilt dies nicht in gleichem Maße für die anderen benutzten Quellen; deswegen wollen wir kurz deren Inhalt darstellen und bewerten.

[5] Zur Anwendung der aktiven Imagination im Prozeß der Geistlichen Übungen vgl. auch: Images and Imagination in the Ignatian Exercises, hrsg. vom Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Rom 1987, als Manuskript gedruckt.

[6] Wir zitieren im folgenden die Vorlesungen nach dem Manuskript, getrennt nach Sommer-(= SS) und Wintersemester(= WS).

Bernhard Hegardts „Religion och Själsträning" erschien 1937 auf schwedisch in Stockholm als eine Studie über die geistlichen Übungen der Jesuiten. Eine deutsche Übersetzung ist nicht erschienen; auch im Katalog von Jungs Privatbibliothek ist unter diesem Autorennamen kein Titel aufgeführt. Jung scheint also eine – vollständige oder auszugsweise – private Übersetzung benutzt zu haben, oder er las das Buch auf Schwedisch.

Hegardt hat einen Studienaufenthalt in einem Jesuitenkolleg in Belgien und in jesuitischen Institutionen in Frankreich verbracht und dabei umfangreiches deutschsprachiges, englisches, französisches und spanisches, teilweise noch nicht ediertes Material gesichtet, das er zum Teil in unzutreffender Übersetzung zitiert. In seinem Buch stellt er die Entstehungs- und Wirkungsgeschichte der Geistlichen Übungen dar und beschreibt den Ablauf der vier „Wochen" der Großen Exerzitien und die dort angewendeten psychologischen Methoden, in seiner Sicht hauptsächlich Suggestions- und Willenstechniken. Die letzten beiden Kapitel untersuchen den Einfluß der Exerzitien auf die christliche Mystik und die Katholische Kirche.

Hegardt sieht in den Ignatianischen Exerzitien die Yoga-Methode Europas, den Yoga des Westens. Sogar auf die Diktaturen in vielen Ländern hätte diese Methode Einfluß, die für den Katholizismus eine ähnliche Rolle spiele wie der Yoga für den Osten.

Sein Resümee: Die Exerzitien führten im Grunde durch psychologische Prägungsmechanismen zu virtuoser Selbstbeherrschung. Jegliches freie Denken und jedes eigene Wahrheitssuchen außerhalb des kirchlichen Rahmens werde von dem, der Exerzitien gemacht hat, als etwas Ungehöriges angesehen. Die Exerzitien führten zu Elitebewußtsein und reaktionärer Kirchlichkeit, insgesamt zum Verlust der eigenen Persönlichkeit. Das Zentrum der Persönlichkeit werde nach außen verlegt, zunächst auf die Gestalt Jesu Christi, an dessen Stelle aber dann die kirchliche Obrigkeit trete. Dies alles werde erreicht durch einen immensen Einsatz an Kraft und ungeheurer Willensanstrengung. Ebenfalls würden alle Gefühle dem intendierten Ziel untergeordnet und damit letztlich zerstört, damit alles vor der kühlen Vernunft bestehen könne. Die Exerzitien beabsichtigten eine fanatische disziplinäre Unterwerfung.

Eine der Hauptquellen für Hegardt sind die Schriften des Exjesuiten Paul v. Hoensbroech. Wir werden darauf im letzten Kapitel noch zurückkommen.

Jung übernimmt Hegardts Auffassungen, die er immer wieder zitiert, in weiten Passagen seiner Vorlesungen.

Funks Ignatiusbuch erschien 1913 im protestantischen Schriftenvertrieb Berlin als sechster Band in der Reihe „Die Klassiker der Religion". Diese mehrere Dutzend Bände umfassende Sammlung hatte sich die Aufgabe gestellt, zu den Quellen der Religion selbst zurückzuführen: Die

„Klassiker" verschiedener Religionen, besonders aber des Christentums, sollten in ihren eigenen Worten und Werken dargestellt werden. Das Urteil der zeitgenössischen kirchlichen und weltlichen Presse über die Reihe ist gut. Sie wird als „gediegen" und „zweckdienlich" gewürdigt. Entsprechend der Zielsetzung übersetzt Funk unter der Überschrift „Die Erinnerungen des Ignatius" den ganzen Pilgerbericht; es ist dies nach Heinrich Boehmers erster deutscher Ausgabe von 1902 erst die zweite Übersetzung überhaupt. Es folgt eine Auswahl aus den Geistlichen Übungen und aus dem Brief des hl. Ignatius über die Tugend des Gehorsams an die portugiesischen Jesuiten vom 26. März 1553.

In seiner Einleitung versucht Funk, Ignatius nicht dem zeitgenössischen protestantischen Religionsideal gegenüberzustellen, sondern ihn auf dem Hintergrund seiner Herkunft und Frömmigkeitstradition zu würdigen. Dabei zeichnet er den „frühen Ignatius" nach dem Pilgerbericht als einen religiösen Individualisten, der mehr seinen subjektiven Visionen vertraut als der Lehre der Schrift und der kirchlichen Tradition, der Selbständigkeit des Willens und des Urteils zeige und sich seine seelsorglichen Initiativen von der kirchlichen Autorität nicht behindern läßt und der Inquisition offen widerspricht und seine Pläne anderen nicht verrät. Dagegen habe sich der „späte Ignatius" der kirchlichen Autorität unterworfen und dasselbe auch von anderen verlangt, nicht nur die seelsorgerische Tätigkeit, sondern auch das individuelle religiöse Leben eng an die Norm der kirchlichen Führung gebunden und eine willenlose Hingabe an sie verlangt.

Für Funk ist Ignatius eine Person, „die zum Herrschen geboren ist". Als er noch emporstrebte, habe er mit der Autorität auf gespanntem Fuß gestanden; als er aber zur Herrschaft gelangt sei, sei in ihm der Aristokrat und Autokrat zum Vorschein gekommen.

In den Exerzitien sieht Funk die „klassische Fassung seines religiösen Programms". Seine Einschätzung gipfelt in der Bemerkung:

> „Der Methode des Ignatius fehlt nicht psychologischer Scharfsinn und pädagogische Berechnung, die sogar mitunter zur Kniffigkeit wird, aber es fehlt ihr vor allem die Eigenschaft der ‚discretio', des feinen Wahlvermögens und der Anpassung an die zu leitenden – besser gesagt: zu erziehenden – Geister, jene ‚discretio', die der weise Erzieher Benedikt von Nursia als Haupterfordernis vom Abt, d. h. vom Seelenvater verlangt. Tatsächlich ist auch die Folge der ignatianischen Intoleranz, die nur die eigene Methode kennt und zuläßt, eine über das ganze katholische Erbauungsleben, die sogenannte innere Askese, ausgebreitete Erstarrung ins Schematische. Auch auf diesem Gebiet, das früher die individualistische, typenreiche Mystik beherrschte, ist seit der Vorherrschaft des jesuitischen Systems jegliche Individualität erstorben und ausgemerzt. Dürre herrscht überall, die sich tief bis ins Predigtwesen und in den christlichen Unterricht erstreckt. Das verdankt der Katholizismus Ignatius, der es wohl nicht so meinte."[7]

Diese Einstellung ist in gleicher Weise unverständlich wie ärgerlich. Unverständlich: denn hier hat Funk die Annotationen zu den Exerzitien

[7] *Funk* 35.

(Ex. 1–20), die er ohnehin nur in Auszügen übersetzt, schlicht nicht zur Kenntnis genommen. Hätte er z. B. die Annotatio 18, von der er nur den ersten Satz wiedergibt, zur Gänze übersetzt, so hätte er darin schon das genaue Gegenteil seiner Behauptung erkennen können. Dort heißt es nämlich u. a., daß einem jeden entsprechend der Weise, in der er sich zur Verfügung stellen will, das vorgelegt werden soll, woraus er jeweils mehr Nutzen und Fortschritt ziehen kann. Ärgerlich ist seine Behauptung, weil Jung sie in seiner letzten Vorlesung über die Exerzitien, in der er Wert und Nachteile resümierend gegenüberstellt, ungeprüft und wörtlich übernimmt. Es ist fast überflüssig zu bemerken, daß Funk auch an Ignatius' Gehorsamsbrief nichts Gutes läßt. Er sieht im ignatianischen vollkommenen Gehorsam „die Quelle unsäglichen Übels", der „im Licht des Evangeliums Christi nicht bestehen" kann[8].

Jungs dritte Quelle ist die im Jahre 1688[9] auf lateinisch in Wien erschienene „Praxis Exercitiorum Spiritualium P. N. S. Ignatii" des spanischen Jesuiten Sebastian Izquierdus. Das Buch hat Oktavheftgröße und umfaßt 130 Seiten. Der Inhalt ist durch 19 Zwischenüberschriften in unterschiedlich lange Kapitel gegliedert. Izquierdus verfolgt mit seinem Buch eine doppelte Absicht. Zum einen ist es gedacht als Handbuch für Exerzitienbegleiter, die Männer und Frauen, Laien wie Ordensleute, in achttägigen Exerzitien begleiten, an zweiter Stelle will es eine Hilfe sein bei jährlichen achttägigen Selbstexerzitien für den Fall, daß kein Begleiter zur Verfügung steht.

Nach einer allgemeinen Einführung in Sinn und Gestalt der Exerzitien erklärt Izquierdus die Tageseinteilung bei Exerzitien, das innere Gebet, legt das Prinzip und Fundament vor und erklärt das Examen Generale und Particulare. Es folgen die Übungen über die Sünden, Tod, letztes Gericht und Hölle. Dies alles umfaßt drei Viertel des Buches. Das letzte Viertel beinhaltet die Übungen vom Ruf Christi, von der Wahl, von der Passion und die Betrachtung zur Erlangung der Liebe. Izquierdus hat den Inhalt der vier Wochen, wie er selbst sagt, „so in 8 Tagen zusammengefaßt, daß, wer diese Zeit ernsthaft nutzt, aus dieser einen Woche die Frucht von 4 Wochen schöpfen kann"[10] – was freilich fraglich ist.

Was die Anordnung des Stoffes betrifft, so fällt auf, daß auch C. G. Jung für die Erklärung des „Anima Christi", des Fundamentes und der Übungen der 1. Woche mehr als drei Viertel der Vorlesungszeit verwendet. Möglicherweise wurde er zu dieser Gewichtung des Stoffes durch Izquierdus angeregt. Viel Raum verwendet Izquierdus für die Erklärung

[8] Ebd. 38.

[9] Das Manuskript gibt als Erscheinungsjahr 1695 an. In diesem Jahr erschien in Rom eine bebilderte Neuauflage der Erstausgabe. Jung hat also die römische Ausgabe benutzt.

[10] „universam quattuor illarum hebdomadarum substantiam ita ad spatium unius hebdomadae octo dierum reducemus, ut quisquis iis serio se tradiderit, ex hac una omnem quattuor illarum fructum percipere possit", *Izquierdus* 5.

des Fundamentes, das bei ihm – anders als bei Ignatius – die „Erste Übung" ist. Auch Jung ist dann der Auffassung, daß die Betrachtung des Fundamentes neben dem Gebet „Anima Christi" die zweite Hinführung sei, die den eigentlichen Exerzitien vorausgehe und zur Vorbereitung meditiert werde.

Izquierdus wird von Jung mehrfach ausführlich zitiert. Dabei übersetzt das Manuskript gut und sehr genau, bisweilen zusammenfassend unter Auslassung kleinerer Textpassagen. Die letzte Übung, die Izquierdus vorlegt, ist die Betrachtung zur Erlangung der Liebe als Zusammenfassung der 4. Exerzitienwoche. Jung scheint ihn hier so zu verstehen, daß damit die Exerzitien für die Laien enden, während die Exerzitien für die Jesuiten noch weitergehen. Darunter versteht Jung dann die Betrachtung der Erscheinung Jesu bei Maria und die Regeln zur kirchlichen Gesinnung. Beides erwähnt Izquierdus nicht. Wir werden im 4. Teil auf dieses Mißverständnis Jungs zurückkommen.

Jungs vierte Quelle ist Erich Przywaras „Deus Semper Major". Jung benutzte den ersten Band der 1. Auflage, der 1938 erschienen war[11]. Przywaras Exerzitien-Interpretation, die – wie die meisten Werke des Autors – wegen ihrer denkerischen Anforderung nur einem begrenzten Leserkreis zugänglich ist, ist nicht eigentlich ein Kommentar, sondern eine Herausstellung der philosophisch-theologischen Grundlagen der Geistlichen Übungen, eine Theologie der Exerzitien.

Das dreibändige Werk hat von namhaften Theologen hohes Lob erhalten; genannt seien nur Hugo Rahner[12] und Hans Urs von Balthasar, auf dessen Initiative hin der Johannes-Verlag eine Neuauflage der Werke Przywaras in Angriff genommen hat. In jüngerer Zeit hat Michael Schneider Przywaras Theologie der Exerzitien ausführlich gewürdigt[13].

Ein wenig vereinfachend läßt sich sagen: Przywara setzt an bei dem Problem, wie sich Gott und Welt zueinander verhalten. Sind Göttliches und Weltliches in ein großes Ordnungssystem eingespannt (Thomas v. A. und das Mittelalter)? Oder ist die Welt und deren Vernunft „des Teufels" (Luther)? Oder muß die Welt dem Aufbau des Reiches Gottes auf Erden dienen, so daß das Weltliche in das Geistliche hineingeschmolzen wird (Calvin)? Bei Ignatius findet Przywara die Antwort darin, daß alles Weltliche wirklich in seiner ganzen Breite und Tiefe bejaht und in seiner Konkretheit ernstgenommen wird. Die Natur (= Welt) ist für ihn zwar durch die Sünde verderbt, aber nicht wurzelhaft teuflisch. Sie ist aus Gottes Hand hervorgegangen, dessen Spur in allem leuchtet, so daß er in allen

---

[11] Der Katalog von Jungs Privatbibliothek gibt an, daß Jung später alle drei Bände besessen hat.

[12] *H. Rahner* sagt: „Man müßte eine neue Kategorie literarischer Würdigungsmöglichkeiten bauen, um diesen inhaltsgeschwellten Bänden den ihnen zukommenden Platz anzuweisen." In: ZKTh 64 (1940) 171–173.

[13] *M. Schneider*, Unterscheidung der Geister, Innsbruck–Wien 1983.

Dingen gesucht und gefunden werden kann. Mit diesem Gott, der der immer je Größere ist und der in Jesus Christus in diese Welt hinein abgestiegen ist, läßt sich der Mensch im Durchgang durch die ignatianischen Exerzitien in spezifischer Weise ein: in Einsamkeit, Dienst, Übergabe und Liebe.

Przywara beginnt seine „Theologie der Exerzitien" mit einer Auslegung des Gebetes „Anima Christi", in dem er eine Zusammenfassung der ganzen Exerzitien sieht. „Das alte Gebet, das am Eingang der Exerzitien steht, aber nicht vom hl. Ignatius stammt, ist ein erster Durchblick: In (1.) (NB: Anima Christi, santifica me) spricht sich der Hauptinhalt der Exerzitien aus: das Persönliche Bewußtwerden des ‚Christus lebt in mir' ... In (2.) (NB: Passio Christi, conforta me) gibt sich die Hauptrichtung der Exerzitien ... In (3.) (NB: Et jube me venire ad te, ut cum Sanctis Tuis laudem Te) zeigt sich der Hauptsinn der Exerzitien ..."[14]

Aufgrund dieser Interpretation von Przywara kommt Jung zu der Auffassung, daß das „Anima Christi" ein eigentlicher Bestandteil der Exerzitien ist. Folgerichtig kommentiert er es ausführlich während fast 5 seiner zwanzig Vorlesungen. Und bei einer späteren Zusammenfassung über die Geistlichen Übungen sagt er: „Eine Vorbereitung geht den eigentlichen Exerzitien voraus. Es gibt zwei Haupttexte, über die während dieser Vorbereitung meditiert wird: das ‚Anima Christi' und das ‚Fundament'."[15]

Tatsächlich ist das „Anima Christi" weder in den Urtexten noch in den ersten vier Druckausgaben des Exerzitienbuches enthalten[16]. Erst später wurde es in den im Druck erschienenen Exerzitienbüchern hinzugefügt: „damit ein so frommes Gebet nicht mit der Zeit in Vergessenheit gerate"[17]. Die letzte deutsche Übersetzung von Peter Knauer[18] bringt daher das „Anima Christi" sehr zutreffend nicht mehr im Exerzitienbuch selbst, sondern – wie die anderen von Ignatius in den Geistlichen Übungen erwähnten Gebete – auf einem Beiblatt.

III. Jungs Deutung der Geistlichen Übungen

Wir wollen nun die Exerzitiendeutung Jungs zusammenfassen, oder besser gesagt, die Deutung, so wie sie von der Stenographin und der Übersetzerin verstanden worden ist. Wir folgen dabei dem Ablauf der Vorlesungen, lassen aber alle Wiederholungen und Exkurse weg, soweit sie nicht unmittelbar die Darstellung der Exerzitien berühren.

---

[14] Deus Semper Major I, 3.
[15] Vorlesung vom 22.11.1940, übers. von mir.
[16] Siehe MI II,1 = MHSJ 100 und MHSJ 76, 294.
[17] Vgl. MHSJ 76 = MI II,2, 760.
[18] Ignatius von Loyola, geistliche Übungen und erläuternde Texte, Leipzig 1978, die Zitate aus dem Exerzitienbuch (= Ex) stammen aus dieser Übersetzung.

III.1 Ignatius und die Geistlichen Übungen

Zu Beginn der Vorlesungen über die Geistlichen Übungen gibt Jung einen Überblick über die Biographie des hl. Ignatius. Seine Darlegungen sind genau und sorgfältig recherchiert und lebendig präsentiert. Demgegenüber fallen auch kleinere Mißverständnisse nicht ins Gewicht. So war der Abt Cisneros, dessen Ejercitatorio della vida espiritual Ignatius wohl auf dem Montserrat benutzt hat, genausowenig des Ignatius' Lehrer wie Gonzales sein Schüler war: Cisneros (1455–1510) war zu der Zeit, als Ignatius auf dem Montserrat weilte, längst verstorben; und Luis Goncalves da Camara, der Schreiber des Pilgerberichtes, war mit der äußeren Leitung des Römischen Profeßhauses beauftragt. Auch wird man wohl nicht der Auffassung Jungs zustimmen können: „In Venedig wurde die Idee, einen monastischen Orden zu gründen, zum erstenmal erwogen, und Ignatius entschloß sich, nach Rom zu gehen, um die Genehmigung des Papstes zu erhalten."[19] Doch trüben diese Unrichtigkeiten bzw. Fehleinschätzungen nicht den guten Gesamteindruck von Jungs Präsentation.

Eigens geht Jung auf die Visionen des hl. Ignatius ein. Er referiert die Schlangenvision in Manresa aus dem Pilgerbericht:

> „Während seines Aufenthaltes in diesem Armenspital erlebte er häufig, daß er am hellichten Tag irgend etwas in der Luft nahe bei sich sah, was ihm großen Trost schenkte, da es ausnehmend prächtig anzuschauen war. Er konnte nicht genau erkennen, was es eigentlich für eine Sache sei. Aber irgendwie schien es ihm, als ob es die Gestalt einer Schlange hätte mit vielen Punkten, die wie Augen aufleuchteten, obwohl es keine eigentlichen Augen waren. Er hatte großes Gefallen und großen Trost beim Anblick dieser Erscheinung. Und je öfter er sie schaute, desto größer wurde seine innere Tröstung. Wenn aber jene Erscheinung entschwand, empfand er darüber großen Kummer."[20]

Jung deutet diese Vision so: als angehender Mönch hätte Ignatius vielleicht eine andere „orthodoxere" Vision vorgezogen, etwa eine Erscheinung Christi oder der Jungfrau Maria. Aber es erscheint ihm als individuelles Bild eine Schlange. Das Bild der Schlange entstammt dem Bereich der Instinkte, dem Bereich, aus dem das ganze psychische Leben wächst. Sie ist ein Symbol der Heilung, wie es im Bild der Äskulapschlange wohlbekannt ist. Wenn jemand krank ist, dann hat er keinen Kontakt mit seinen Instinkten; und ein Teil der Heilkunst besteht darin, ihn wieder damit in Verbindung zu bringen, damit er aus seinen eigenen Wurzeln wachsen kann. Ignatius hatte sich durch übermäßige Buße und Gebet die Gesundheit ruiniert. Als Gegengewicht erscheint ihm die heilende Schlange, aber er kann das noch nicht recht einordnen.

Später verscheucht er dann das Bild der Schlange mit dem Stock[21], weil er zur Überzeugung gekommen ist, daß die Vision ein Bild des Teu-

---

[19] SS XI.

[20] Der Bericht des Pilgers, Nr. 19, in der Übersetzung von *Burkhart Schneider*, Freiburg 1956.

[21] Ebd. Nr. 31.

fels war. Ignatius entscheide also mit dem Willen darüber, ob seine Visionen gut oder schlecht sind, d.h. ob sie von Gott oder vom Teufel kommen. Jung: Gut bzw. von Gott sind Visionen für Ignatius wie auch für andere christliche Visionäre dann, wenn sie in das kirchliche Dogma passen bzw. sich mit kirchlichen Vorstellungen harmonisieren lassen, schlecht und vom Teufel sind sie, wenn sie dem widersprechen.

Als Beispiel führt Jung die folgende Vision in Manresa an: „Als er eines Tages in diesem Ort in der Kirche des erwähnten Klosters war, um die Messe zu hören, und als eben der Leib des Herrn erhoben wurde, sah er mit den Augen seiner Seele etwas wie hellglänzende Strahlen, die von oben her kamen. Zwar vermag er auch dies nach so langer Zeit nicht mehr weiter auszuführen. Aber was er damals mit seinem Verstand erschaute, war ganz eindeutig dies, daß er sah, wie Jesus Christus, unser Herr, im allerheiligsten Sakrament gegenwärtig ist.“ [22]

Ignatius interpretiere also das Licht im Zusammenhang mit der Hostie als Gegenwart Christi im Sakrament. Und so passe die Vision in das kirchliche Dogma. Ein anderes Beispiel von einer Vision, die Ignatius auf der Schiffsreise nach Jerusalem hatte: „In dieser ganzen Zeit erschien ihm oftmals unser Herr, der ihm große Tröstung und Kraft schenkte. Er glaubte, ein großes rundes Etwas zu schauen, das wie aus Gold gemacht war.“ [23] Diese goldene Kugel oder Scheibe sei zunächst ein Symbol der Einheit der Gegensätze. Ignatius sehe seine eigene Ganzheit, und das habe eine erlösende Auswirkung auf ihn und gebe ihm innere Sicherheit. Aber er interpretiere dann diese Vision wieder so, daß sie in das kirchliche Dogma paßt.

Visionen kommen aus dem Unbewußten und sind zunächst „a-moralisch“. Der moralische Standpunkt wird erst vom Bewußtsein eingeführt. Wichtige Lebenssituationen bewirken spontane Manifestationen aus dem Unbewußten, die gleichsam eine erlösende Wirkung haben. Die Interpretation der Visionen ist dann eine Frage der individuellen Weltanschauung. Ignatius hat, so sagt Jung, seine Visionen in Übereinstimmung mit dem christlichen Dogma interpretiert. Seine frühen Visionen seien noch spontan und in ihrer Struktur einfach und daher authentisch gewesen. Mit der Zeit aber habe er gelernt, sein Unbewußtes zu manipulieren. Als Beispiel dafür führt er die La-Storta-Vision an. Dort erscheint Ignatius Gott der Vater und Christus mit dem Kreuz, der ihm sagt: „Ich werde euch in Rom gnädig sein.“ [24] Jung versteht diese Vision als projizierte und konkretisierte Phantasie der Dinge, die Ignatius in Rom erhofft und erwünscht. Jung: „Das ist nur möglich, wenn jemand große Erfahrung im Manipulieren seines Unbewußten hat.“ [25] Ignatius habe bei seinen späten

[22] Ebd. Nr. 29.
[23] Ebd. Nr. 44.
[24] Ebd. Nr. 96.
[25] SS XI.

Visionen dogmatische Gedanken, die natürlich nicht mehr aus dem Unbewußten stammen, in die Visionen projiziert. Je komplexer eine Vision sei, desto fragwürdiger sei auch ihre Authentizität.

Jung benennt zwei große Strömungen, die einen Einfluß auf die Abfassung der Exerzitien ausgeübt hätten. Die erste Strömung ist die Ende des 14. Jahrhunderts beginnende devotio moderna: eine spirituelle Reform als Gegenbewegung zu einer auf Gemeinschaft und objektive Bindung eingestellten religiösen Haltung. Direkt beeinflußt habe Ignatius das Ejercitatorio della vida espiritual des Abtes Cisneros, das Ignatius auf dem Montserrat kennengelernt hat. Diesem Handbuch für Pilger, das die Wichtigkeit, sich spirituell zu üben, besonders betont, verdanke Ignatius wichtige Anregungen für die Konzeption der Geistlichen Übungen: Etwa die Dauer von 30 Tagen, die Einteilung in 4 Wochen, die Notwendigkeit einer gewissen Disziplin, die methodische Abfolge der Meditationen und die Anleitung, allabendlich seine Sünden zu examinieren.

Eine zweite Quelle sieht Jung in dem in Spanien zur Zeit des Ignatius wirksamen arabischen Einfluß, speziell in der Mystik des Al-Gazzali aus Bagdad (1059–1111), dessen Schriften von den Dominikanern übersetzt wurden. Darin fänden sich viele Parallelen zu den Exerzitien, so die Abfolgen von Übungen während 30–40 Tagen, Schweigen, Fasten, Wachen und Gebet und die Leitung durch einen Meister. Auch inhaltliche Parallelen seien auffällig, so die Betrachtungsgegenstände über Sünde, Reue, Tod und Hölle und die Aufforderung, daß der Übende sich über sich selbst genau Rechenschaft ablegen soll. Jung sieht keinen Zweifel daran, daß Ignatius von dieser Tradition beeinflußt war. Leider fehlen in der Vorlesungsnachschrift Belege für diese Behauptung. Denn es erscheint fraglich, ob sich ein direkter Einfluß der arabischen Mystik auf Ignatius nachweisen läßt, ja, ob er sie überhaupt kannte.

Jung erwähnt dann den Unterschied zwischen den „kleinen", dreitägigen Exerzitien und den „großen" dreißigtägigen. Mit Bezug auf den Jesuiten Böminghaus[26] referiert er, daß die dreitägigen, gepredigten Exerzitien sich an die Öffentlichkeit wenden, in ihnen der Prediger eigentlich die Hauptarbeit leistet und die Gefahr kollektiver Emotionen nicht immer gut beachtet werde. Dagegen habe Ignatius zu den Großen Exerzitien nur wenige zugelassen, die zudem sorgfältig ausgewählt waren.

Sinn und Ziel der Exerzitien definiert Jung im Vergleich und im Unterschied mit den Meditationsweisen des Ostens, speziell mit dem Yoga.

---

[26] Der Jesuitenpater *Ernst Böminghaus* (1882–1942) war nach einer Tätigkeit als Studentenseelsorger Professor der Kirchengeschichte und Akademikerseelsorger in Frankfurt/St. Georgen. Er veröffentlicht zum Thema der geistlichen Übungen u. a.: Die Askese der Ignatianischen Exerzitien, Freiburg 1927, sowie zahlreiche Aufsätze in ZAM und StZ. Jung hat wohl sein Buch zu den Exerzitien nicht gelesen, sondern bezieht sich auf die Angaben bei Hegardt, der Böminghaus zitiert.

Ziel des Yoga sei es, den Meditierenden in eine „höhere Persönlichkeit", die als Buddha beschrieben wird, umzuwandeln. In gleicher Weise hätten die Geistlichen Übungen das Ziel, durch aktive Imagination die Aufhebung des „Ich" zu erreichen und den Meditierenden in die Gegenwart der Gottheit zu überführen, in der die Autonomie des „Ich" gänzlich verschwindet.

Das heißt also psychologisch: Yoga und Exerzitien verfolgen letztlich dasselbe Ziel, nämlich den Individuationsprozeß zu fördern. Hegardt folgend, für den die Ignatianischen Exerzitien der „Yoga des Westens" sind, sagt Jung dies auch: Die Exerzitien entsprechen in ihrer Zielsetzung exakt dem Buddhistischen Yoga, nur in christlicher Form und in Übereinstimmung mit der Psychologie des Westens[27]. Nur die Wege sind verschieden: Für den Osten gilt eher: es ist keine Eile geboten, die inneren Prozesse werden beachtet, der Meditierende ist am Ende irgendwie das Ganze und das Universum. Für den Westen und speziell für die Geistlichen Übungen gilt eher: Die Übungen sind in einer vorgeschriebenen Zeit auszuführen, die Selbstwerdung ist im wesentlichen nicht eine sich im Inneren entwickelnde, sondern eine von außen initiierte Erfahrung, denn, so Jung, das „Selbst" des Menschen erscheint nicht als der innerste psychologische Kern des Menschen, sondern als die machtvolle Figur des historischen Jesus. Der Meditierende befaßt sich nicht in erster Linie mit seinem eigenen Innen, sondern hat in Christus ein Gegenüber. Doch ist für Jung Christus ebenso Symbol des „Selbst" im Westen wie Atman oder Buddha Symbol des „Selbst" im Osten ist.

Die Suche nach ihm ist die Suche nach dem Selbst – bei aller Verschiedenheit der Wege. Und das sei in der Tat die Absicht der Exerzitien: einen Prozeß zu fördern, in dem das Ich des Menschen aufgelöst wird zugunsten des Gott-Menschen Jesus Christus, das heißt des Selbst.

Exkurs: Das Ich, das Selbst und Gott

Jung versteht unter dem Ich das Subjekt des menschlichen Bewußtseins, unter dem Selbst das Subjekt der gesamten, also auch der unbewußten Psyche. In diesem Sinne wäre das Selbst eine Größe, die das Ich in sich begreift.

„Das Selbst könnte charakterisiert werden als eine Art von Kompensation für den Konflikt zwischen Innen und Außen. Diese Formulierung dürfte nicht übel passen, insofern das Selbst den Charakter von etwas hat, das ein Resultat, ein erreichtes Ziel ist, etwas, das nur allmählich zustande gekommen und durch viele Mühe erfahrbar geworden ist. So ist das Selbst auch das Ziel des Lebens, denn es ist der völligste Ausdruck der Schicksalskombination, die man Individuum nennt, und nicht nur des einzelnen Menschen, sondern einer ganzen Gruppe, in der einer den anderen zum völligen Bilde ergänzt. Mit der Empfindung des Selbst als etwas Irrationalem, undefinierbar Seiendem, dem das Ich nicht entgegensteht und nicht unterworfen ist, son-

[27] Vorlesung vom 8. Nov. 1940.

dern anhängt, und um welches es gewissermaßen rotiert wie die Erde um die Sonne, ist das Ziel der Individuation erreicht."[28]

P. Seidmann bemerkt dazu:

„Das menschliche Selbst in der Jungschen Sicht ist eine Verbindung von Gegensätzen, die der Mensch bewußt zu einer lebendigen Einheit und Ganzheit zu verknüpfen und zu vereinigen lernen muß: Hell und Dunkel, Licht und Schatten, Gut und Böse, bewußt und unbewußt, Ich und Du, Wurzel und Krone – eine Aufgabe, die lebenslang dauert, denn das Selbst wandelt sich durch das Leben hindurch, die Gegensätze mit ihm, und so sind wir unseres Selbst nie völlig bewußt. Dennoch bleibt das Ziel der Selbstwerdung, weil der Sinn des Lebens im Ganzwerden des einzelnen Menschen besteht."[29]

Der Psyche steht eine Vielzahl von Bildern und Symbolen zur Verfügung, in welchem die Erfahrung des Selbst zum Ausdruck kommt und von denen eine mächtige Faszination ausgehen kann.

Immer wieder wurde Jung vorgeworfen, er würde das Selbst des Menschen mit Gott identifizieren. Um dieses Mißverständnis zu beseitigen, hat Jung persönlich an G. Frei folgende Erklärung geschrieben.

„Es sieht so aus, als ob Selbst und Gott identisch wären. Die Psychologie kann zwischen Imago Dei (= Selbst) und Gott selber nicht unterscheiden (d. h. faktisch nicht, nur begrifflich!). Denn schon der Begriff Selbst deutet ein Transzendentes an, über das eine empirische Wissenschaft schlechterdings nichts ausmachen kann. Die erfahrbare Numinosität des Selbst ist so groß, daß es sehr leicht möglich ist, die Manifestation des Selbst als Gottesmanifestation zu empfinden. Gottessymbole sind nicht zu unterscheiden von Selbstsymbolen, das heißt, können nicht unterschieden werden. Ich kann nichts dafür, daß dem so ist, daß die Manifestation des Selbst ‚göttlichen Charakter' hat. Ich habe das nicht erfunden." (13.01.1948).

Einige Jahre vorher schon hatte Jung einem Kritiker geschrieben: „Wie in aller Welt kommen Sie auf die Idee, ich könnte Gott ersetzen, und zwar durch einen Begriff? ... Dieses Selbst ist nie und nimmer an Stelle Gottes, sondern vielleicht ein Gefäß für die göttliche Gnade ..."[30]

III.2 Die Deutung des Anima Christi

Przywara folgend, für den das Gebet „Anima Christi" die ganzen Exerzitien zusammenfaßt, beginnt auch Jung folgerichtig mit einer psychologischen Interpretation der einzelnen Zeilen des Anima Christi. Als Methode gibt er an, das Gebet mit einer möglichst offenen und naiven Einstellung zur Kenntnis zu nehmen und das eigene – christliche – Vorverständnis so weit es geht zurückzustellen. Jungs Auslegung der einzelnen Zeilen des Gebetes ist unterschiedlich lang. Wir fassen hier diejenigen Passagen zusammen, die psychologisch von Bedeutung erscheinen und übergehen die, in denen Jung lediglich referiert.

„Leiden Christi, stärke mich":

---

[28] *C. G. Jung,* Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, Darmstadt 1928, 206.

[29] *P. Seidmann,* Der Weg der Tiefenpsychologie, Zürich–Stuttgart 1959, 142.

[30] Brief vom 22.9.44; vgl. den Anhang von *G. Frei* in *V. White,* Gott und das Unbewußte, Stuttgart–Zürich 1957, 297–332.

Das Leiden Christi, so Jung, ist eine zentrale Idee im Christentum. Man findet diese Vorstellung, daß der menschgewordene Gott leidet und sogar leiden muß, in keiner der anderen großen Religionen. Im Gegenteil: Der Osten scheint das Moment des Leidens zu übersehen. Für die östliche Einstellung zählen Freude und Leid gleich viel und man sucht sich beidem zu entziehen. Das Leid wird nicht besiegt, um Freude zu erreichen, sondern der östliche Mensch weiß, daß keines von beidem vermieden werden kann, daß sie sich insgesamt ausgleichen und daß Friede in der Freiheit von beidem besteht.

Anders die westliche Auffassung. Der Westen sieht das Leiden als das dichteste Element im psychologischen Prozeß der Individuation und drückt es aus als das Leiden Gottes, der Mensch wird. Im Westen ist ja Selbstwerdung im wesentlichen nicht eine innere Erfahrung, sondern ein äußerer Prozeß. Das Selbst erscheint nicht als der innerste psychologische Kern des Menschen, sondern in der machtvollen Figur des historischen Jesus. Der Mensch ist gleichsam ein unendlich kleiner Teil seiner Totalität.

Religionen sind, so Jung, Formulierungen und Ausdrucksweisen einer bestimmten inneren Einstellung. So ist die christliche Religion sicherlich eine passende Ausdrucksweise unserer westlichen Einstellung. Leider habe aber das Christentum als Ausdruck unserer psychischen Realität seit der Reformationszeit an Boden verloren. Frühere Generationen verstanden noch die symbolische Bedeutung religiöser Formulierungen. Die heutigen westlichen Menschen meinen, daß Leiden zu vermeiden ist und überwunden werden muß. Für das Mittelalter dagegen war Leiden nicht nur unvermeidlich, sondern es hatte eine Bedeutung. So ändert sich die ganze innere Einstellung zum Leiden, wenn ein Mensch es als von Gott geschickt annehmen kann. Wenn jemand z. B. eine Krankheit als von Gott geschickt annehmen und sich in der Annahme mit dem menschgewordenen leidenden Gott vereinen kann, dann kann er es eher akzeptieren. Denn dann ist menschliches Leiden als Teilhabe am Leiden des menschgewordenen Gottes psychologisch gesehen ein Weg, um sein Selbst zu finden, das niemals erreicht werden kann ohne Leiden. Leiden annehmen bedeutet in dieser Sicht, auf dem Weg zum Selbst zu sein. Leiden ist für den Westen der Weg par excellence zu Christus, d. h. zum Selbst. Gott wird Mensch und leidet; der Mensch, der Gott erreichen will, muß durch Leiden hindurch, um zu ihm zu gelangen. Das Leiden des einzelnen ist Anteilhabe am Leiden Christi. Jung sieht diese Vorstellung auch in der katholischen Messe. Sie ist Opfer Christi, aber nicht wiederholtes Opfer, sondern ewiges, gegenwärtig gesetztes Opfer. Jung resümiert: Offenbar paßt diese Vorstellung vom leidenden Gott irgendwie zu unserer westlichen Wesensart. Anders läßt es sich nicht erklären, daß der westliche Mensch 15 Jahrhunderte von ihr fasziniert war. Und daß diese Vorstellung heute zusammenbricht, sei ein großer Verlust.

„In deine Wunden verberge mich":

Przywara hat zu dieser Zeile des Anima Christi gesagt: „Leiden Christi im Christen und des Christen in Christo ist nicht irdischer Heroismus, sondern Untergang, wie das Weizenkorn unbeachtet in die Erde sinkt. Und es kann sich gar nicht zeigen, weil es das Leiden des unmündigen Kindes ist, das nur in den Schoß hinein sich verbergen kann, aus dem es einst kam. Birg mich in Dich!"[31]

Jung sieht darin die Idee ausgedrückt, daß die Wunden Christi der Schutz der Menschheit sind, in die der Mensch hineinsinken kann. D.h. der Leib Christi ist wie die Erde, die gepflügt und aufgebrochen wird, um das Samenkorn hineinzulassen. Einen gewissen Höhepunkt dieser Vorstellung sieht Jung im Mystizismus Zinzendorfs im 18. Jahrhundert. Die Seitenwunde Christi wird von ihm als das mütterliche Geschlechtsteil verstanden, in dem der Mensch Wiedergeburt suchen muß. „Wir finden dieselbe Idee, ästhetischer ausgedrückt, bei Przywara."[32]

Jung erwähnt ähnliche Vorstellungen bei den Etruskern, die Pflüge in Phallusform benutzten, und Fruchtbarkeitsriten in bestimmten Kulturen, die darin bestanden, den Geschlechtsverkehr in der frisch gepflügten Akkerfurche zu vollziehen. In der Bibel findet sich die Vorstellung, daß Eva aus der Seite Adams entstammt (Gen. 2.21). D.h., Adams Seitenwunde ist das Tor der Geburt Evas: und die Kirche hat darin immer das Urbild für ihre Geburt aus der Seite Christi gesehen.

Die Seitenwunde Christi des Mannes habe unzweifelhaft eine weibliche Bedeutung. Jung erwähnt in diesem Zusammenhang, daß die weibliche Seite Christi oft in der christlichen Ikonographie betont wird. Christus wird ähnlich wie Mithras als femininer Mann dargestellt. Zu recht, sagt Jung, denn das zeigt noch einmal, wie in ihm die Vereinigung der Gegensätze dargestellt ist. Viele christliche Hymnen sehen in ihm den Bräutigam der weiblich verstandenen Seele.

Jung: diese Gebetszeile drückt den Wunsch nach der gegenseitigen Durchdringung zwischen dem Gläubigen und Christus aus. Davon spricht schon das Johannesevangelium, wenn Jesus sagt: „Wer mein Fleisch ist und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich bleibe in ihm." (6.56) oder: „Ich habe ihnen deinen Namen bekannt gemacht ... damit die Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihnen ist und damit ich in ihnen bin" (17.26).

In der Meditation über den leidenden Christus mit der Seitenwunde scheint das Selbst auf; und die „männliche" Seite des Menschen muß „verwundet werden", wenn im Individuationsprozeß die „weibliche" Seite auftaucht.

---

[31] Deus Semper Major I, 8.
[32] WS V.

„Vom bösen Feind beschütze mich":

Hier wird Schutz gegen Destruktion gesucht. Jung vergleicht die östliche und die westliche Auffassung. In östlichen Texten gibt es keinen bösen Feind, sondern ein weibliches Wesen, daß die Täuschung der Welt symbolisiert. Je mehr man sich in die Welt verstrickt, desto weiter kommt man weg vom eigenen Selbst. Im Osten ist der Teufel weiblich, im Westen männlich, was sich an seinen Attributen wie den Hörnern und dem Ziegenfuß und an seinem Verhalten auf dem Blocksberg beim Hexentanz unschwer erkennen läßt. Das liege an den grundverschiedenen Einstellungen in Ost und West. Die bewußte Einstellung im Westen ist männlich, im Osten weiblich. Entsprechend ist die unbewußte Haltung im Westen weiblich: der Gläubige übergibt sich Christus und liefert sich ihm aus, und im Osten männlich: der Yogi zieht sich auf sich selbst zurück und entwickelt innere Kraft und Stärke. Der jeweilige Teufel versucht, sich der Haltung des westlichen oder östlichen Unbewußten anzupassen und den Gläubigen in die Welt zurückzuziehen.

Der bewußten männlich-kriegerischen Einstellung im Westen entspricht schließlich auch der Wunsch des Gläubigen, am Ende der Zeit einmal mit Christus zu herrschen – obwohl Christus selbst genügend Züge in seinem Wesen hatte, daß man ihn auch als einen „östlichen Menschen" bezeichnen kann.

III.3 Die Deutung des Fundamentes

Weitere fünf Vorlesungen verwendet Jung auf die Deutung des „Prinzips und Fundamentes" (Ex 23). Er geht daran mit derselben Methode wie beim Anima Christi, d. h. mit einer naiv-offenen Einstellung, die soweit wie möglich von einem „westlichen" Vorverständnis zu abstrahieren sucht und nach dem psychologischen Gehalt der einzelnen Zeilen des Fundamentes fragt.

Aus dem englischen Vorlesungstext geht nicht hervor, ob Jung eine deutsche Übersetzung zugrunde legte[33]. Da er aber häufig Przywara zitiert, scheint er seine Übersetzung benutzt zu haben, die wir hier wiedergeben:

„Der Mensch ist geschaffen dazu hin, zu loben, Ehrfurcht zu tun und zu dienen Gott, unserem Herrn, und mittels dessen heil zu machen seine Seele; und die andern Dinge über dem Antlitz der Erde sind geschaffen hin zum Menschen, und dazu hin, daß sie ihm helfen in der Verfolgung des Zieles, zu dem hin er geschaffen ist. Von daher folgt, daß der Mensch soweit sie zu gebrauchen hat, alsweit sie ihm helfen zu seinem Ziel, und soweit sie lassen muß, alsweit sie zu ihm hin ihn hindern. Als für welches ist es not, uns unterschied-frei zu machen zu gesamt allen geschaffenen Din-

[33] Eine Fußnote in WS XVI erwähnt, daß Jung in dieser Vorlesung aus dem Lateinischen ins Deutsche übersetzt. Die englische Vorlesungsnachschrift zitiert die Stellen des Exerzitienbuches nach der Übersetzung von *Joseph Rickaby*, The Spiritual Exercises of St. Ignatius, transl. with a commentary by *J. Rickaby* SJ, New York und London ²1923. Vgl. auch Anm. 35.

gen, im Gesamt dessen, was gestattet ist der Freiheit unserer freien Wahl und ihr nicht ist verboten; in solcher Weise, daß wir nicht wünschen von unserer Seite mehr Gesundheit als Schwäche, Reichtum als Armut, Ehre als Un-Ehre, langes Leben als kurzes, und folgerichtig in gesamt allem übrigen; einzig ersehnend und erwählend das, was jeweils mehr uns führt hin zu dem Ziel, zu dem wir geschaffen sind."[34]

Gelegentlich zitiert Jung auch lateinisch[35].

„Der Mensch ist geschaffen ...": in diesem ersten Satz, so Jung, kondensiert sich eine Auffassung, die von größter psychologischer Bedeutung ist. Man könnte diesen Satz so verstehen, daß er bedeute: das Bewußtsein ist geschaffen, es entstammt dem Unbewußten. Es sei ein empirisches Faktum, daß viele Gedanken, Meinungen, Persönlichkeitsanteile, sich lange zuvor im Unbewußten vorausbilden, bevor sie dann später ins Bewußtsein treten. Von daher wird auch verständlich, wenn viele lebenserfahrene Menschen sagen, sie hätten den Eindruck, daß eine höhere Intelligenz ihnen zuvorkomme und sie leite. Diese psychologische Beobachtung, daß das Unbewußte unserem Bewußtsein zuvorkommt, beweist natürlich nicht das Gefühl, geschaffen zu sein, aber es enthält eine beachtliche Wahrscheinlichkeit für dieses Gefühl. Wenn wir den ersten Satz „der Mensch ist geschaffen ..." so verstehen, ändert sich unsere ganze Haltung. Wir anerkennen dann, daß eben nicht alles seinen Ursprung im Bewußtsein hat.

„Dazu hin, zu loben, Ehrfurcht zu tun und zu dienen Gott, unserem Herrn ...": Psychologisch übersetzt würde das heißen: Ignatius empfähle eine bedingungslose Unterwerfung unter den unbewußten Anteil der Psyche. Wenn der Mensch dem Unbewußten nicht Ehrfurcht erweist und ihm nicht dient – dem Unbewußten, daß ja sein Bewußtsein geschaffen hat – verliert er seine „Seele", besser gesagt, verliert er die Verbindung zwischen seinem Bewußtsein und Unbewußtem.

Aber diese bedingungslose Übergabe steckt auch voller Gefahren. Jung erinnert daran, daß die Kirche immer vor der Gefahr von „Privatoffenbarungen" und den aus ihnen entstandenen Sekten gewarnt hat. Und diese Gefahren würden auch dann nicht weniger, wenn man „Gott" statt „Unbewußtes" sagt, und dabei vergißt, daß Gott auch eine dunkle Seite hat. Jung: die frühe Kirche wußte, daß Gott auch gefährlich ist. Denn wenn Gott die Einheit und Versöhnung der Gegensätze ist, dann ist natürlich der Anlage nach ein „gutes" und ein „böses" Prinzip in ihm, die beide in ihm ihren Ursprung haben. Wo Gott am nächsten ist, ist die Gefahr am größten. Jung zitiert eine außerkanonische Aussage Jesu in Anlehnung an Jes. 33.14: „Wer nahe bei mir ist, ist nahe am Feuer, und wer fern ist von mir, ist fern vom Reich Gottes". Hier zeige sich die Idee von

[34] Deus Semper Major I, 49.

[35] Jung besaß in seiner Privatbibliothek die 2. Auflage der Exerzitienübersetzung von *Johannes Roothaan* SJ, Exercitia Spiritualia S. P. Ignatii de Loyola cum versione litterali ex Autographo Hispanico notis illustrata. Editio altera, Romae, excudebat Alexander Monaldi, 1838.

der dunklen Seite Gottes: denn Feuer verschlingt und zerstört. Deswegen wird der Teufel mit dem Feuer in Verbindung gebracht, weil er dessen Qualitäten besitzt.

In seinen dann folgenden Ausführungen hält sich Jung eng an Przywara und an dessen Gedanken über das Wesen des Menschen. Przywara sagt: Der Mensch ist „Geistwerdung des Leibes" und „Leibwerdung des Geistes" und führt dann tiefsinnig aus:

> „So ist der Mensch als Mensch offenbar: als Leib-und-Geist die Mitte des Seins der Welt (medium formale-materiale), als Mann-und-Frau die Mitte des schöpferischen Werdens der Welt (medium efficiens), als Gemein-Wesen die Mitte der Ordnung der Welt (medium finale). Aber diese dreifache Mitte ist er als Schnittpunkt sich kreuzender Bewegungen (Leib zum Geist, Geist zum Leib; Frau zum Mann, Mann zur Frau; In zum über, über zum In). Und er ist nicht nur Kreuzungsschnittpunkt, sondern Riß (Leib gegen Geist, Geist gegen Leib; Frau gegen Mann, Mann gegen Frau; In gegen über, über gegen In). Mensch als Mitte, Kreuzung, Riß – so erscheint er dem wachsenden Realismus der Lebenserfahrung."[36]

Przywara sagt dann weiter: Der Mensch als „Mitte" weist auf Gott, der Mensch als „Kreuzung" hängt in Gott, der Mensch als „Riß" ist gekreuzigt im Gekreuzigten. Der Mensch ist Mensch insoweit, als er in Gott ist. Und: „Leib und Geist sind ‚recht' zueinander, insoweit als der Mensch ‚recht' in Gott ist."[37] Und schließlich: „Indem Gott als Erlöser in den Menschen hinabstieg, erscheint sein Antlitz in dem echt menschlichen Zwischen, der Seele als der Mitte zwischen reinem Leib und reinem Geist. Indem er aber als Erlöser in den Menschen als Riß hinabstieg, erscheint sein Antlitz in der Seele, insofern sie aus Verlorenheit zu retten ist (...), – d.h. Gott erscheint im Antlitz des ‚Risses als Kreuz'."[38]

Jung sieht in Przywaras nicht eben leicht zu verstehenden Ausführungen eine „wirklich jesuitische" Meditation über das Fundament, wie sie in den Exerzitien praktiziert wird. Jung fragt wieder nach dem psychologischen Gehalt dieser theologischen Meditation. Przywaras Rede von der Geistwerdung des Leibes und der Leibwerdung des Geistes versteht er so, daß der Mensch sich seines Leibes bewußt werden soll. Jung ist hier eher zögerlich, obwohl er die Leib-Geist-Problematik und die genaue Begriffsbestimmung von Leib, Seele und Geist ausführlich diskutiert. Nicht nur den Theologen scheint die Przywareske Sprache Schwierigkeiten zu machen.

Wenn Przywara den Menschen als Medium formale materiale beschreibt, so versteht das Jung dahingehend, daß der Mensch also etwas „zwischen" Medium formale, Geist, und Medium materiale, Materie, und so Bild Gottes ist, der selbst die Versöhnung der großen kosmischen Gegensätze ist. Nach Przywara sei der Mensch insofern ein Bild Gottes, als er eine Einheit der Gegensätze ist. Als solcher sei er in gewisser Weise

[36] Deus Semper Major I, 67.
[37] Ebd. 69.
[38] Ebd. 73.

dasselbe wie Gott. Hier beruft sich Jung auch auf Jesus, der in Joh. 10.34, Psalm 82.6 zitierend, sagt: „Ihr seid Götter." In Gott sind die Gegensätze vereint. Das würde bedeuten: Gott ist das Selbst, und der Mensch ist – insofern er eine Einheit ist – ein Abbild dieses Selbst. Jung: aber das ist sehr problematisch. Przywara beschreibt den Zustand des Menschen als „Hangen in Gott" und voller Leiden. In der Tat ist ja der Mensch weniger eine Einheit der Gegensätze als ein Konflikt der Gegensätze, eine ständige Disharmonie. Es scheint zur conditio humana zu gehören, daß der Zweifel größer ist als die Sicherheit und daß der Mensch von Konflikten gequält wird. Nach Przywara trat Gott selbst in diesen „Riß" durch die Kreuzigung Christi.

„Ich muß gestehen," bemerkt dazu Jung, „daß ich trotz meiner christlichen Erziehung niemals in der Lage war zu verstehen, warum jemand anderes, der gekreuzigt wurde, eine erlösende Wirkung haben sollte. Erst dachte ich, ich müßte besonders begriffsstutzig sein, aber im Laufe meines Lebens habe ich viele andere Leute getroffen, die das auch nicht verstanden haben." [39]

Jung dann weiter: Wenn Przywara sagt, daß der Mensch mit Christus gekreuzigt ist, dann bedeutet das, daß er in gewisser Weise identisch ist mit dem Leiden des Sohnes Gottes. Der Mensch leidet nicht nur wegen seiner eigenen Unvollkommenheiten, sondern sein Leiden ist Leiden Gottes. Sein Leiden kommt aus Konflikten, also ist Konflikt auch in Gott. Dieser Konflikt zwischen „Fleisch" und „Geist", d.h. zwischen form- und gesetzgebendem Geist und formloser, blinder Masse der Instinkte ist nicht lösbar, wenn man nur die eine Seite lebt und die andere unterdrückt. Beiläufig erwähnt Jung in diesem Zusammenhang, daß Jesu „psychologische Sünde", für die er mit dem Tod bestraft wurde, darin bestand, daß er seine animalisch-sinnliche Seite nicht gelebt hat. Vieler Menschen Schuld sei es umgekehrt, daß sie nur ihre animalische Seite leben, die sie unbewußt macht.

Oft höre man die Formulierung: Das Kreuz hat uns erlöst, statt: Christus hat uns erlöst. Zu recht, sagt Jung, denn die sich kreuzenden Kreuzesbalken symbolisieren die Versöhnung der Gegensätze zwischen Himmel und Hölle, Geist und Natur. Und das ist die Erlösung. Christus ist zwischen zwei Räubern gekreuzigt, von denen der eine ins Paradies, der andere in die Hölle kommt. Er ist das Opfer zwischen den Gegensätzen von Hell und Dunkel.

Der Konflikt ist in aller Regel zwar kein wünschenswerter Zustand, weswegen wir ihn am liebsten vermeiden; aber keiner kann erlöst werden, der sich seiner Konflikte nicht bewußt wird und nur seine materielle oder nur seine spirituelle Seite lebt und die andere Seite ignoriert. Erlösung geschieht nur durch Zweifel und Konflikte hindurch. Daher habe Przywara

[39] WS XI.

völlig recht, sagt Jung, wenn er behauptet, Gott erscheine im „Zwischen", in der Seele als der Mitte zwischen Leib und Geist. Ja, sagt Jung, sich selbst kennen zu lernen, Konflikte anzugehen, sich seiner selbst bewußt zu werden ist wirklich ein Kreuz. Deswegen vermeiden wir all das gern. Wir möchten unsere Fehler nicht kennen lernen und vergessen lieber unsere ungelebte Seite. Aber die Erfahrung des Konfliktes ist die Erfahrung Gottes. Gott ist Leiden und Leiden ist Gott selbst.

Wenn das Prinzip und Fundament dann mit dem Satz endet, wir sollten einzig das ersehnen und erwählen, was jeweils mehr uns führt hin zu dem Ziel, zu dem wir geschaffen sind, so heißt das psychologisch: der Mensch hat die Aufgabe, sich des Konfliktes bewußt zu werden. Er muß lernen, ihn zu bejahen, ja sogar zu „ersehnen", denn nur durch Konflikte erreicht man eine höhere Stufe des Bewußtseins. Das ist das Geheimnis hinter allen Kulturen. Wir sind in Christus und nach seinem Bild geschaffen, das heißt, nach dem Bild des leidenden Menschen. Christus ist aber für den Westen eine Gestalt, die dem Meditierenden gegenüber steht, der Westen weiß nicht, daß die Gestalt Christi sein eigenes Wesen ist. Jung führt als Beleg dafür das Gebet aus der Betrachtung zur Erlangung der Liebe (Ex 234) an: „Nehmt, Herr, und empfangt meine ganze Freiheit, mein Gedächtnis, meinen Verstand und meinen ganzen Willen, all mein Haben und mein Besitzen. Ihr habt es mir gegeben; Euch, Herr, gebe ich es zurück. Alles ist Euer, verfügt nach Eurem ganzen Willen. Gebt mir Eure Liebe und Gnade, denn diese genügt mir."

Jung: dieses Gebet zeigt die Ganzhingabe, die in den Exerzitien angezielt wird. Aber es ist eine Unterwerfung unter eine Gestalt außerhalb seiner selbst; der Westen weiß nicht, daß die Figur Christi letztlich sein eigenes Wesen ist.

III.4 Die Deutung der Exerzitien„wochen"

Im letzten Viertel der Vorlesungsreihe untersucht Jung vor allem die erste Übung der ersten Exerzitienwoche und dort die Engel-Sünde und versucht, eine Antwort darauf zu geben, warum der Betrachtung der Sünde solche Bedeutung zugemessen wird. Aus der zweiten Woche kommentiert er besonders die erste Betrachtung von der Menschwerdung, von der dritten Woche sagt er fast nichts, und von der vierten Woche deutet er die Betrachtung zur Erlangung der Liebe. Wir folgen dem Fortgang seiner Ausführungen.

Die Engel-Sünde

Im ersten Punkt der ersten Übung der ersten Exerzitienwoche legt Ignatius dem Meditierenden vor, er solle sich die „Sünde der Engel" ins Gedächtnis rufen: Wie sie in der Gnade erschaffen wurden, sich aber ihrer Freiheit nicht bedienen wollten, um ihrem Schöpfer und Herrn Ehrfurcht

und Gehorsam zu erweisen, sondern in Hochmut gerieten, aus der Gnade sich in Bosheit verwandelten und vom Himmel in die Hölle geschleudert wurden (Ex 50).

Jung fragt wieder, was diese Auffassung psychologisch bedeutet, und sagt dazu: Schon bevor es menschliches Bewußtsein gibt, gibt es eine Spaltung in den vorbewußten Kräften, einen Gegensatz, vergleichbar dem zwischen Engeln und Dämonen. Dabei fällt auf, so Jung, daß die Engel in aller Regel nicht Individuen sind, sondern kollektive Wesen. Sie treten, von wenigen Ausnahmen abgesehen, fast immer im Plural als Engelschöre auf – wie auch die Mönche in den Klöstern nicht als Individuen auftreten, sondern die Engelschöre im Himmel auf Erden repräsentieren.

Die Exerzitienübung zeige, daß der Mensch notwendig kollektiv ist, bevor er ein Ich-Bewußtsein entwickle. Er ist erst ein von Instinkten gesteuertes Wesen mit der Psychologie seiner Eltern, seiner Familie, seines Clans, seiner Umgebung, bevor er einen eigenen Selbststand entwickelt. Empirisch zeige sich dies z. B. in Kinderträumen und in Träumen psychisch Kranker. Kinderträume sind überhaupt nicht kindgemäß, wie man vermuten könnte, sondern enthalten mythologisches Material, von dem das Kind selbst nie etwas gehört hat, das sich aber in den Mythologien aller Zeiten auf der ganzen Welt findet.

Die Spaltung vor Beginn der Zeit, von der diese Meditation spricht, beziehe sich also schlicht auf die Gegensätze, die sich in jedem Menschen zeigen. Bevor jemand zum Bewußtsein komme, gibt es in ihm schon den Konflikt zwischen oben und unten, Engel und Teufel. Der Mythos vom Fall der Engel drückt also aus, daß jeder Mensch, noch bevor er zu leben beginnt, schon unter dem Gesetz des Konfliktes der Gegensätze steht. Dieser a-priori-Konflikt im Menschen ist die „Ursünde", die Sünde vor Beginn der Zeit, und der Mensch wiederholt die Sünde der Engel. Wie die Engel vom Himmel fielen, so die Stammeseltern aus dem Paradies (Ex 51).

Warum diese Betonung der Sünde?

Jung übersetzt eine lange Passage aus Izquierdus, in der dieser die Hölle beschreibt und plastisch ausmalt als eine große Höhle im Zentrum der Erde voller Feuer, in der die Verdammten eingeschlossen sind wie Fische in der Tiefe der See, und in der ihre Seelenkräfte und fünf Sinne gequält und gefoltert werden[40]. Warum, fragt Jung, hat die Sünde, die zu diesen Konsequenzen führen kann, aber durch die Exerzitien eben nicht führen soll, solch wichtige Bedeutung? Dazu führt er aus: Die Betonung der Konsequenzen der Sünde ist das Gegengewicht zur menschlichen Tendenz zur Sünde. Die Menschen dächten oft wie Rousseau, daß alles Natürliche gut sei. Doch tatsächlich ist der Mensch nicht nur wunderbar,

[40] *Izquierdus* 80 ff.

sondern auch schrecklich, so wie schon kleine Kinder einerseits liebenswert und andererseits wie kleine Teufel sein können. Wenn wir die Wahrheit über uns kennenlernen wollen, dann müssen wir anerkennen, daß wir sowohl fähig sind zu den größten Tugenden als auch zu den schlimmsten Lastern. Und das liege in den Möglichkeiten jedes Menschen. Neben der Tendenz zur Überbewertung der Sünde gebe es aber genauso eine Tendenz zur Abwertung der Sünde, und der Mensch falle nur allzuleicht von einem Extrem ins andere.

Jung erinnert noch einmal daran, was Izquierdus unter Todsünde versteht, nämlich: das Ziel in die Schöpfung zu legen statt in Gott. D. h., das ganze Leben soll nicht auf Geschaffenes ausgerichtet sein, sondern auf Gott, der die Vereinigung der Gegensätze ist. Gott zeigt sich als der gekreuzigte Christus. Der Mensch, der die Einheit mit Gott finden und Gott in sich wirklich werden lassen will, kann das nur in der Nachfolge Christi erreichen, d. h., er muß sein Kreuz auf sich nehmen und den Konflikt der Welt akzeptieren. Indem Christus sein Leiden akzeptiert, macht er Gott sichtbar, ist er die Erscheinung Gottes.

Aber das Kreuz ist nach christlicher Auffassung nicht nur Symbol des Leidens, sondern auch der Erlösung. Wer das Kreuz akzeptiert, hat Erlösung gefunden, denn was Leiden bringt, bringt auch Erlösung. „Trennung von Gott ist Trennung vom Kreuz. Trennung vom Kreuz ist Abweichung von Gott. M. a. W.: der Mensch, dem es gelingt, dem Konflikt auszuweichen, ist von Gott getrennt und im Stand der Todsünde.“ [41]

Der leidende Gott, der in Christus aufscheint, ist eine Widerspiegelung des menschlichen Wesens selbst. In der Nachfolge Christi vereinigt sich der Glaubende mit seinem Leiden, wird er selbst der leidende Christus, insofern er sich ihm übergibt. „Ich bin nicht Christus. Aber das Ich, das einmal meines war, ist ein Teil Christi geworden, und es ist Christus, der in mir lebt. Was aber ist Christus? ... Insofern Gott die Vereinbarung der Gegensätze ist, ist er – psychologisch – die innerste Erfahrung der Menschheit. Er ist diejenige Erfahrung, in der der Mensch ganz dem Konflikt ausgeliefert ist, in der keine Täuschung möglich ist; und in dieser Erfahrung ist der Mensch Gott.“ [42]

Jung meint, diese Auffassung auch bei Angelus Silesius (1624–1677) bestätigt zu finden, und zitiert ihn aus dem „Cherubinischen Wandersmann“, Buch 1: „Ich weiß nicht, was ich bin; ich bin nicht, was ich weiß; ein Ding und nicht ein Ding; ein Stüpfchen und ein Kreis.“ Das erinnere an Augustinus' Wort über Gott, daß Gott ein Kreis ist, dessen Zentrum überall und dessen Umfang nirgends ist. Jung: Angelus Silesius ist Gott geworden, denn er ist Pünktchen und Kreis.

Es fragt sich natürlich, ob Angelus Silesius dieser Interpretation zu-

[41] WS XIV.
[42] Ebd.

stimmen würde. Immerhin sagt er, was Jung nicht referiert, im gleichen „Cherubinischen Wandersmann" auch: „Gott ist mein Mittelpunkt, wenn ich in ihm mich schließe, mein Umfang dann, wenn ich aus Lieb in ihn zerfließe."[43]

Jung zitiert dann weiter aus dem 1. Buch des Cherubinischen Wandersmann, wo Angelus Silesius u. a. sagt: „Ich bin so groß als Gott, er ist als ich so klein; er kann nicht über mich, ich unter ihm nicht sein."

Aus diesen Versen folge zweifellos, daß Christus das projizierte Selbst des Menschen sei, das Höchste im Menschen, das das Ich an sich enthält.

Die Exerzitien würden beabsichtigen, das Ich des Menschen in diese größere Gestalt aufzulösen. Das bedeutet auch, daß das Ich dann erlöst ist, wenn die Gegensätze zur Einheit zusammenfinden.

Die zweite Exerzitienwoche

Aus der zweiten Exerzitienwoche stellt Jung vor allem die erste Übung von der Menschwerdung vor (Ex 101–109). Die Übungsanweisung des Ignatius lautet: „Die Geschichte der Sache herbeibringen, die ich zu betrachten habe. Hier ist dies: Wie die drei göttlichen Personen die ganze Fläche oder Rundung der ganzen Welt voller Menschen schauten und wie, da sie sahen, daß alle zur Hölle abstiegen, in ihrer Ewigkeit beschlossen wird, daß die zweite Person Mensch werde, um das Menschengeschlecht zu retten; und so senden sie, als die Fülle der Zeiten gekommen ist, den heiligen Engel Gabriel zu unserer Herrin" (Ex 102).

Jung sieht darin eine Parallele zu den Vorstellungen vieler Naturvölker und zu deren Mythen über eine Welt der Urahnen, in der die Vorfahren ihr Zuhause hatten. Die Welterschaffung wird dort oft durch Umformung in die sichtbaren Dinge dieses Lebens vorgestellt. Dies seien archetypische Ideen, die es überall gibt und die sich oft in Träumen manifestierten. Jung erinnert auch an die sich im frühen Christentum entwickelnde Vorstellung von der Präexistenz Jesu. Christus, der schon immer im Schoß der Gottheit existierte, kommt auf die Erde und erinnert die Menschen, was sie einmal waren und was sie sein sollen. Denn der Mensch hat seine Herkunft und seinen Schöpfer vergessen und meint, er könne alles ohne ihn machen. Die Erscheinung Christi auf der Erde erinnert den Menschen an seinen „Urstand".

Jung referiert dann den Fortgang der weiteren Übungen der zweiten Exerzitienwoche. Von den sogenannten „Eckbetrachtungen" erwähnt er die „Zwei Banner" (Ex 136–148), die „drei Menschengruppen" (Ex 149–157) und die „drei Grade der Demut" (Ex 165–168). Erstaunlicherweise erwähnt er mit keinem Wort den „Ruf des Königs" (Ex 91–99), ob-

[43] Buch III; Jung besaß in seiner Privatbibliothek drei Ausgaben des Cherubinischen Wandersmann, u. a.: Sämtliche poetische Werke, hrsg. und eingeleitet v. Hans Ludwig Held, 3 Bd., München 1924.

wohl der in der Exerzitienübersetzung von Funk enthalten ist[44], und obwohl sich über den Archetyp des Königs auf dem Hintergrund der Jungschen analytischen Psychologie einiges sagen ließe.

In der dritten Exerzitienwoche, in der das Leiden Christi betrachtet wird, sieht Jung den logischen Fortgang der zweiten. Nachfolge Christi heiße ja, das eigene Leben so zu leben, wie Christus seines gelebt hat. Und das schließt ein, die Lebenskonflikte zu akzeptieren und ihnen nicht auszuweichen.

Die vierte Exerzitienwoche

In seiner letzten Vorlesung über die Exerzitien kommentiert Jung die Übungen der vierten Woche. „Die Betrachtungen dieser Woche werden ‚Exerzitia de amore Dei' (über die Liebe Gottes) genannt. Das ist die Betrachtung für die Laien. Es gibt aber noch einen zweiten Aspekt, der den Mitgliedern des Jesuitenordens vorbehalten ist ..."[45]

Hier erliegt Jung leider einem Mißverständnis. Izquierdus gibt in seinem Handbuch für achttägige Exerzitien als Übung am letzten Tag unter obiger Überschrift eine Anleitung zur Betrachtung zur Erlangung der Liebe[46].

Funk erwähnt in der vierten Woche zwei Übungen, diese und zuvor als erste Betrachtung, wie Jesus nach seiner Auferstehung seiner Mutter erschien (Ex 219 u. 299)[47]. Außerdem übersetzt Funk auch die Regeln, um mit der Kirche zu fühlen (Ex 352–370)[48]. Dies versteht nun Jung so, als sei die Betrachtung zur Erlangung der Liebe die Abschlußübung der Exerzitien für die Laien und die Erscheinung Jesu bei Maria, verbunden mit den Regeln, um mit der Kirche zu fühlen, die Abschlußbetrachtung für die Jesuiten.

In Wirklichkeit werden in der vierten Exerzitienwoche die Geheimnisse des Lebens Jesu von der Auferstehung bis zur Himmelfahrt betrachtet. Die Betrachtung zur Erlangung der Liebe ist eine Abschlußbetrachtung von Exerzitien gleich welcher Dauer, und Sonderübungen, die den Mitgliedern des Jesuitenordens vorbehalten sind, gibt es überhaupt nicht. Gleichwohl wollen wir den Darlegungen Jungs folgen. Jung zitiert Izquierdus' Anleitung und versteht ihn so, daß die Anerkenntnis der Abhängigkeit des Menschen von der Schöpfermacht Gottes psychologisch bedeutet: wir hängen gänzlich von der Wirksamkeit unseres Unbewußten ab, nicht einmal das nächste Wort kann man sprechen, wenn das Unbewußte nicht dabei kooperiert. Daß Gott der Urheber von allem ist, würde bedeuten: alles, was der Mensch tut und erreicht, hat seinen Ursprung im

[44] *Funk* 144.
[45] WS XVI.
[46] *Izquierdus* 120–125.
[47] *Funk* 158–159.
[48] *Funk* 123–127.

Unbewußten. Ihn über alles lieben heißt, daß des Menschen höchstes Ziel darin besteht, über alles die Macht zu lieben, die ihn ganz und gar trägt.

Ignatius legt als erste Betrachtung der vierten Woche vor: „Die erste Hinführung ist die Geschichte, die hier ist: Wie, nachdem Christus am Kreuz den Geist hingab und der Leib von der Seele getrennt blieb und die Gottheit immer mit ihm vereint, die selige Seele in die Unterwelt hinabstieg, ebenfalls mit der Gottheit vereint; von dort holte sie die gerechten Seelen heraus und kam zum Grab; und auferstanden erschien er seiner gebenedeiten Mutter mit Leib und Seele" (Ex 219). Dieses Ereignis findet nach dem Tod Jesu statt, es ist also ein Ereignis im Jenseits, psychologisch betrachtet, so Jung, im Unbewußten. Mit der Mutter konfrontiert sein heißt, zu seinem eigenen Ursprung zurückzukehren. Jung erinnert daran, daß die Mutter häufig auch die Mutter-Erde symbolisiert, den Ursprung, aus dem jemand wuchs, die unbewußte Psyche, auf der einer steht und die der Schöpfer des Bewußtseins ist. Christi Begegnung mit seiner Mutter sei also die Konfrontation mit seinem Ursprung, und sie ist zu sehen im Zusammenhang mit der androgynen Natur Christi, von der schon oben die Rede war. „Die hermaphroditische Natur des Menschen spielt eine beachtenswerte Rolle in der Meditation für die Jesuiten. Aber sie wird nicht so ungeschliffen ausgedrückt. Es ist zu anstößig, diese Gedanken bis zum Schluß durchzudenken ... Ich zögere ein bißchen, diesen Begriff zu gebrauchen."[49]

Die Jesuiten würden also in der Begegnung Christi mit seiner Mutter die Begegnung mit dem Unbewußten in seiner weiblichen Form meditieren – im Gegensatz zu den Laien, die in der Betrachtung zur Erlangung der Liebe die Begegnung mit dem Unbewußten in seiner göttlichen Form meditieren. „Aber die Jesuiten sprechen nicht über diesen Aspekt, die Mutter ist die Kirche, die Mater ecclesia. Und so geht der zweite Teil der Meditation für die Mitglieder des Jesuitenordens über die Kirche."[50]

Dann zitiert Jung die Regeln, um mit der Kirche zu fühlen (Ex 352–370). Statt von der weiblichen Seite Christi zu sprechen, was für Jung in der logischen Konsequenz der Begegnung Christi mit seiner Mutter liegt, sei die Mutter für die Jesuiten die Institution, in die das Individuum aufgesogen wird.

IV. Aspekte einer kritischen Würdigung

Jung hat sich in die Ignatianischen Exerzitien mit großer Sorgfalt und mit allem Respekt hineinvertieft. Es fehlt nicht nur jedes polemische Wort; im Gegenteil hat er das Buch der Geistlichen Übungen gründlich studiert und auch den wirkungsgeschichtlichen Hintergrund zu erfassen versucht. Die Präsentation in den Vorlesungen macht den Eindruck von

[49] WS XVI.
[50] Ebd.

Unmittelbarkeit und Lebendigkeit. Jung hat sich die Aufgabe, die Geistlichen Übungen als „westliche" Hilfe im Individuationsprozeß zu deuten, nicht leicht gemacht, sondern im Gegenteil viel Mühe darauf verwandt.

Dieser Gesamteindruck wird auch durch einige kleinere Unrichtigkeiten nicht verwischt. Wir erwähnten schon, daß Gonzales da Camara nicht des Ignatius „Schüler Gonzales" war, daß Cisneros zur Zeit des Aufenthaltes von Ignatius auf dem Montserrat schon verstorben war, und daß Ignatius sicher nicht nach Rom ging, um den Papst um seine Zustimmung zur Gründung eines Ordens zu bitten. Diese Reihe von Unrichtigkeiten ließe sich noch fortsetzen. Wir erwähnen mehr aus Gründen der Vollständigkeit:

Jung erwähnt, daß man in der dritten Exerzitienwoche fasten[51] und die Betrachtung beim Essen fortsetzen soll[52]. Tatsächlich empfiehlt Ignatius das Fasten auch als Möglichkeit für die erste und zweite Exerzitienwoche, und Jung hält offenbar die „Regeln, um sich künftig im Essen zu ordnen" (Ex 210–217) für Betrachtungsanweisungen, was sie nicht sind.

Ein arabischer Einfluß auf Ignatius und die Exerzitien wäre nicht nur zu behaupten, sondern gründlicher zu beweisen als Jung es tut.[53] Auch kann man wohl nicht sagen, die Absicht der Exerzitien sei es gewesen, für mehr Disziplin in den Reihen der Kirche zu sorgen. Diese Auffassung übernimmt Jung von Hegardt, der wiederum reichlich die Schriften des Grafen Hoensbroech zitiert[54].

Es fragt sich natürlich, inwieweit die genannten Punkte Jung anzulasten sind, oder ob nicht durch die Vorlesungsnachschrift und Übersetzung vom Deutschen ins Englische die Präzision der Darstellung Schaden gelitten hat. Diese Einschränkung gilt ebenso für die folgenden Anmerkungen.

IV.1 Mißverständnisse und Fehleinschätzungen

Jungs methodischer Zugang zum Buch der Geistlichen Übungen ist nach eigenen Angaben[55] eine möglichst offene, vorurteilsfreie, naive Annäherung, die soweit als möglich von einem „westlich-christlichen" Vor-

---

[51] Vorlesung vom 22.11.1940, hier faßt Jung die Ergebnisse der vorausgegangenen Exerzitienvorlesungen noch einmal zusammen.

[52] WS XVI.

[53] Zum Einfluß der Tradition auf die Abfassung des Exerzitienbuches vgl. *Hugo Rahner,* Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit, Graz Salzburg Wien 1947, bes. 27–51: Die Begegnung des Ignatius mit der Tradition der christlichen Frömmigkeit. – Jung besaß dieses Buch, das ihm zur Zeit der Exerzitienvorlesungen verständlicherweise noch nicht zur Verfügung stand, später in seiner Privatbibliothek.

[54] *Paul v. Hoensbroech,* 1852–1923, war 1892 aus dem Jesuitenorden ausgetreten und 1895 Protestant geworden. Als unversöhnlicher Gegner von Jesuitenorden und katholischer Kirche war er bis zu seinem Tod hauptsächlich publizistisch tätig. Hegardt schöpft aus seinen Büchern: Der Jesuitenorden, Leipzig 1926; Mein Austritt aus dem Jesuitenorden, in: Preußisches Jahrbuch 1893; 14 Jahre Jesuit, Leipzig 1909/10.

[55] Z.B. WS III.

verständnis abzusehen sucht. Jung befragt die Exerzitien nicht als Theologe sondern als Psychologe und untersucht, auf welche Weise in ihnen Hilfen für den Prozeß der Individuation gegeben werden. Textkritische Lesehilfen benutzt er bewußt nicht. Es fragt sich nun, ob dieser Zugang dem Buch der Geistlichen Übungen angemessen ist. Sebastian Neumeister hat darauf aufmerksam gemacht, daß das Exerzitienbuch ein „unlesbares Buch", ein „Nicht-Buch" ist, ein „strikt funktionalisierter Text". Neumeister sagt:

> „Die Exerzitien sind kein Text im üblichen Sinne, sondern ein Leertext, eine Gebrauchsanweisung, deren einzige Funktion die Ermöglichung einer Praxis ist, hier die Praxis des Dialoges mit Gott. Die Exerzitien sind nicht zur Lektüre bestimmt. Nicht ohne Grund hat Ignatius alles getan, um den Exerzitien auch äußerlich den Charakter eines Buches zu nehmen. Die römische Ausgabe von 1548 erschien ohne Autorenangabe, ohne Widmung, sie ist nicht im Buchhandel erhältlich, ja selbst die Tatsache des Druckes wird rein technisch begründet, nicht mit dem Willen zur Öffentlichkeit. Wer dieses Nicht-Buch wie ein Buch im üblichen Sinne liest, handelt wie jemand, der nach der Lektüre eines Schachhandbuches meint, er könne Schach spielen, wie jemand, der aus einem Skelett auf den lebenden Menschen schließt, wie jemand, der eine Landkarte für das dargestellte Land nimmt."[56]

Eine solche Lesehilfe hat Jung nicht beachtet. So kommt es, daß er das „Anima Christi" und das „Prinzip und Fundament" als die beiden Ecksteine der Exerzitien ansieht, während tatsächlich das „Anima Christi" eines der damals üblichen Gebete und das „Prinzip und Fundament" die Lernzielangabe desjenigen Prozesses ist, der in den Geistlichen Übungen initiiert wird.

Auch scheint Jung den von Ignatius intendierten Ablauf des vierwöchigen Exerzitienprozesses nicht eigentlich erfaßt zu haben. Sonst hätte er, sicher angeregt durch Przywaras Meditation über das Anima Christi, diesem Gebet nicht solch breiten Raum in seinen Ausführungen gewidmet, statt dessen aber viel wichtigere Bausteine der Exerzitien ganz übersehen. So erwähnt er die Übung vom Ruf des Königs (Ex 91-99), die von manchen Autoren als das Fundament der zweiten und der weiteren Wochen bezeichnet wird, mit keinem Wort. Eine psychologische Deutung des Exerzitienprozesses müßte auch differenzierter auf die beabsichtigten Lernschritte der einzelnen Exerzitien„wochen" eingehen. Von daher ist wohl die Ratlosigkeit von Görres, der selbst Exerzitien gemacht hat, über die Jung'sche Interpretation verständlich.

Einem völligen Mißverständnis erliegt Jung leider mit seiner Einschätzung, die Betrachtung zur Erlangung der Liebe bilde den Abschluß der Exerzitien für Laien und die Betrachtung der Erscheinung Christi bei Maria – in Verbindung mit den Regeln, um mit der Kirche zu fühlen – sei der Abschluß der Exerzitien für Jesuiten. Außerdem erwähnt Jung die anderen von Ignatius für die vierte Exerzitienwoche vorgesehenen Betrachtungen nicht.

---

[56] *Sebastian Neumeister*, Das unlesbare Buch, in: GuL 59 (1986) 275–293, hier: 279.

Dies läßt sich nur so erklären, daß Jung aus der Lektüre seiner Sekundärliteratur einen entsprechenden Eindruck gewonnen hat. Izquierdus, dessen Buch sich als Leitfaden für achttägige Exerzitien versteht, endet in der Tat mit der Betrachtung zur Erlangung der Liebe und erwähnt nicht die Auferstehungsbetrachtungen und die Regeln, um mit der Kirche zu fühlen. Funk dagegen übersetzt diese und die Erscheinung Christi bei seiner Mutter. Der dritte Band von Przywaras Theologie der Exerzitien hat Jung damals noch nicht vorgelegen.

Natürlich ist die Frage genauso verführerisch wie unzulässig, was wohl geschehen wäre, wenn Jung statt dieser Autoren und Hegardt das Exerzitiendirektorium vom 1599 zur Hand gehabt hätte, oder noch besser: jene Direktorien aus der Zeit des Ignatius, die eher die mystische Interpretation der Exerzitien als die aszetische akzentuieren[57]. Natürlich führen solche Gedanken in sinnlose Spekulationen. Wir wollen hier lediglich auf die Mißverständnisse und Fehleinschätzungen aufmerksam machen.

IV.2 Offene Fragen und Ausblicke

Am Ende soll schließlich noch eine Frage, die bisher eher implizit mitgespielt hat, explizit thematisiert werden: Wer oder was ist in der Exerzitiendeutung C. G. Jungs Gott und wer oder was ist Christus? Hier scheint auch ein fruchtbares Feld der Auseinandersetzung zwischen Theologen und Psychologen, oder in unserem Fall: zwischen Fachleuten der christlichen Spiritualität und Jungianern zu liegen. Jung hat über Jahrzehnte den Dialog mit Theologen gesucht und immer wieder bedauert, wie wenig er verstanden und wie häufig er mißverstanden wurde.

Ist Gott ein anderer Name für das – kollektive – Unbewußte und ist Christus ein Archetypus des Selbst? Natürlich können wir hier nicht in wenigen Zeilen die umfangreiche Literatur zum Gottes- und Christusbild Jungs[58] würdigen. Auch wäre es notwendig, die Entwicklung vom „frühen" zum „späten" Jung nachzuzeichnen und der Frage im Gesamtwerk Jungs nachzugehen, was hier nicht geleistet werden kann. Ebenfalls wäre präzise zwischen Gott, Gottesbild bzw. Gottesbildern und dem Selbst zu unterscheiden. Die Verwischung dieses Unterschiedes ist ein beklagenswertes Übel, das wenig zur Verständigung zwischen Psychologen und Theologen beiträgt[59].

---

[57] Z. B. in dt. Übersetzung bei *Knauer*, 165–193.

[58] Exemplarisch seien die Werke *Gerhard Wehrs* genannt: C. G. Jung und das Christentum, Olten und Freiburg 1975, und: Stichwort Damaskuserlebnis, der Weg zu Christus nach C. G. Jung, Stuttgart 1982, sowie: *Elie G. Humbert*, Jung and the question of Religion, in: Spring 1985, 110–128.

[59] Vgl. dazu den Beitrag von *Yorick Spiegel*, C. G. Jung unter den Theologen: Kritische Fragen an die theologische Jung-Rezeption, in: WzM 40 (1988) 157–162. Spiegel untersucht die Jung-Rezeption bei Maria Kassel, Paul Schwarzenau, Helmut Hark und Hanna Wolff und kommt zu dem Ergebnis: die Autoren weichen der Frage nach dem Verhältnis von Gott, Gottesbild und Selbst aus oder versuchen, das christliche und gegenwärtige theologische Gottesbild auf das Jung'sche Selbst hin zu interpretieren.

Dies vorausgeschickt, läßt sich in aller Behutsamkeit sagen: Jung scheint nur die immanente Seite Gottes zu sehen, den Gott, der das „Innerste" des Menschen ist, die höhere Kraft, die sein Schicksal bestimmt. Und Christus ist die Vollgestalt dessen, wozu ein Mensch gelangen kann. Die transzendente Seite Gottes scheint er nicht zu sehen, den Gott, der immer der je größere ist, über den der Mensch in keiner Weise verfügen kann, der sich nicht einordnen läßt in ein Mensch und Welt übergreifendes Ordnungssystem. So hat die christliche Tradition immer auch die „Unbegreiflichkeit" Gottes betont. Ebenso scheint auch die transzendente Seite Christi nicht in seinen Blick zu kommen, Christus, der im Prozeß der Geistlichen Übungen dem Menschen ein Beziehungsangebot macht und ihn in seine Nachfolge ruft.

Was wäre geschehen, wenn Jung unter kompetenter Leitung die Geistlichen Übungen gemacht hätte? Auch diese Frage ist ebenso verführerisch wie unfruchtbar. Statt dessen hat er seine Theorie auf die Geistlichen Übungen angewandt. Ignatius darf bei ihm zu Gast sein und in seine Schule gehen, aber Jung ist nicht bei Ignatius zu Gast und geht nicht bei ihm in die Schule.

ThPh 64 (1989) 364–383

Hundert Jahre Marxismus in Lateinamerika

Anmerkungen zur philosophischen Rezeption

Von Raúl Fornet-Betancourt

Es ist sicherlich riskant, den Anfang der Wirkgeschichte jeder philosophischen Strömung in einem bestimmten Kulturraum historisch genau festlegen zu wollen, weil sich eben die einen solchen Prozeß auslösenden geistesgeschichtlichen wie auch sozialgeschichtlichen Momente nicht immer eindeutig dokumentieren lassen. Die Rezeption des Marxismus in Lateinamerika ist da keine Ausnahme. Ich bin mir sogar dessen bewußt, daß im Falle der philosophischen Rezeptionsgeschichte des Marxismus in Lateinamerika diesem historischen Vorbehalt hinsichtlich der exakten Datierung ihrer Anfänge tatsächlich eine besondere Bedeutung eingeräumt werden soll. Für die Historiker der Sozial- und Kulturgeschichte[1] des Subkontinents gilt doch als gesicherte Erkenntnis, daß die ersten marxistischen Gedanken weder durch Bücher noch durch die Lehre progressiver Intellektueller nach Lateinamerika gelangen, sondern vielmehr durch die Einwanderung europäischer Arbeiter gegen Mitte des 19. Jahrhunderts, und zwar insbesondere der deutschen Arbeiter, da andere wichtige Einwanderungsgruppen wie etwa Spanier und Italiener eher unter dem Einfluß der von M. Bakunin vertretenen anarchistischen Linie standen. Und dies will ja besagen: in ihrem Anfang greift die Rezeption des Marxismus in Lateinamerika auf eine mündliche Volkstradition zurück, deren genaue historische Festlegung sehr problematisch erscheinen muß.

1. Die anfängliche Rezeption (1861–1884)

Dennoch kann man – wie ich meine – das Jahr 1884 nicht ohne Grund als das Jahr, in dem die Rezeption des Marxismus in Lateinamerika zum ersten Mal deutliche und präzise Konturen gewinnt, angeben. 1884 ist das Jahr, in dem die mexikanische Zeitung „El Socialista" die überhaupt erste spanische Übersetzung des „Manifest der Kommunistischen Partei" veröffentlicht[2]. Für die Entwicklung der Geschichte des Marxismus im lateinamerikanischen Kulturraum ist diese Tatsache jedoch nicht nur deshalb so wichtig, weil mit dieser Übersetzung der erste marxistische

[1] Vgl. dazu *V. Alba*, Historia del movimiento obrero en América Latina, México 1964; *G. García Cantú*, Historia del socialismo en México, México 1968; *M. Löwy*, El marxismo en América Latina, México 1982; *C. M. Rama*, Historia del movimiento obrero y social latinoamericano contemporáneo, Buenos Aires/Montevideo 1967; und *ders.*, Las ideas socialistas en el siglo XIX, Barcelona 1976.

[2] Vgl. *C. Rama*, Historia del movimiento 56.

Originaltext einem breiteren Publikum zur Verfügung steht. Von entscheidender Bedeutung ist sie wohl auch deshalb – und geistesgeschichtlich betrachtet liegt hier zweifellos ihre primäre Bedeutung –, weil der spanische Text des „Manifest der Kommunistischen Partei" die Grundlage bildet, auf der erst die theoretische, aber auch die sozialpolitische Abgrenzung des Marxismus gegenüber anderen Formen des Sozialismus möglich wird. Spätestens seit 1830 – so muß im vorliegenden Zusammenhang zur Verdeutlichung des eben Gesagten in Erinnerung gerufen werden – verbreiten sich in fast allen Ländern Lateinamerikas die sozialrevolutionären Ansätze des sogenannten Utopischen Sozialismus, wobei die Theorien von Saint-Simon, Fourier und Lamennais besonders rezipiert werden. Die lateinamerikanische Rezeption des Utopischen Sozialismus privilegiert zudem – dies darf ebenfalls nicht übersehen werden – die religiöse Interpretation der Begründung der Option für den Sozialismus; eine Tendenz übrigens, die auch dann bestimmend bleibt, wenn durch den Einfluß des Pierre-Joseph Proudhon, dessen Sozialprogramm ab 1850 eine sehr große Resonanz unter den Handwerkerständen in Lateinamerika erfährt, die lateinamerikanischen Vorstellungen über den Sozialismus an Geschichtlichkeit bzw. Konkretheit gewinnen[3].

Vor diesem Hintergrund läßt sich also folgendes deutlicher erkennen: Die anfängliche Rezeption marxistischer Gedanken in Lateinamerika wird durch die Verbreitung des Utopischen Sozialismus begünstigt, zumal sie eben in diesen ersten Jahren hauptsächlich von Arbeitern getragen wird, die vom Marxismus verständlicherweise keine präzisen philosophischen Grundsätze, sondern eher fragmentarische Elemente des sozialistischen Programms zur Veränderung der Gesellschaft assimiliert hatten. Damit jedoch ist zugleich gesagt, daß in Lateinamerika die marxistischen Gedanken sich zunächst mit denen des Utopischen Sozialismus und sogar auch mit denen des Proudhonismus vermischen. Wohl deshalb erklärt sich die bereits unterstrichene zentrale Bedeutung der mexikanischen Übersetzung des „Manifest der Kommunistischen Partei". Mit diesem Text, in dem Marx und Engels ja auch mit dem Utopischen Sozialismus abrechnen, tritt wirklich in Lateinamerika die Wende zur Rezeption des marxistischen Sozialismus im eigentliche Sinne ein.

[3] Vgl. hierzu unter anderen das 1855 erschienene Werk „O Socialismo" des Brasilianers *José Ignacio de Abreu e Lima* (1796–1870), das als Meisterwerk des lateinamerikanischen Utopischen Sozialismus bezeichnet wird; sowie ferner die 1861 veröffentlichte „Cartilla Socialista" des nach Mexiko ausgewanderten Griechen *Plotino Rhodakanaty* (1828–1905), der übrigens als erster Verbreiter genauerer marxistischer Gedanken in Lateinamerika gilt. Er war auch der Gründer der Zeitung „El Socialista", der Zeitung also, die die spanische Übersetzung des „Manifest der Kommunistischen Partei" veröffentlichte.

2. Die ideologische Abgrenzung gegenüber dem Anarchismus und dem Positivismus (1884–1917)

Die Etappe, die 1884 ansetzt, kann man auch deshalb als jene Etappe bezeichnen, in der die anfängliche Periode (etwa 1861 – Jahr der Veröffentlichung der „Cartilla Socialista" – bis eben 1884) der konfusen Verbreitung marxistischer Ideen im Rahmen eines nicht näher definierten sozialistischen Projekts endgültig hinter sich gelassen wird und in der folglich – wie bereits angedeutet – die Rezeption des Marxismus zu konfliktiven Abgrenzungen innerhalb der sozialistischen Tendenzen in Lateinamerika führt. Diese Etappe, die sich bis etwa 1917 erstreckt, zeichnet sich deswegen aus sozialgeschichtlicher Sicht vor allem durch die harten Auseinandersetzungen zwischen Marxisten und Anarchisten bzw. Anarchosyndikalisten aus. Zur Verdeutlichung dieser Aussage muß allerdings hinzugefügt werden, daß die Verbreitung des Marxismus in erster Linie auf den Widerstand des Anarchosyndikalismus aus dem Grund stoßen mußte, weil die sozialistischen Vorstellungen des Anarchosyndikalismus in den lateinamerikanischen Arbeiter-, Bauern- und Studentenorganisationen dieser Zeit eine reale, unbestrittene Vormachtstellung hatten; eine Vormachtstellung, die erst Mitte der zwanziger Jahre von den Marxisten durchbrochen wird, und zwar infolge des Einflusses der Oktober-Revolution auf den Subkontinent.

Stellt also aus sozialgeschichtlicher Sicht die Auseinandersetzung mit dem anarchistischen Sozialismus den Grundzug der Marxismusrezeption in Lateinamerika während dieser Jahre dar, so ist geistesgeschichtlich bzw. philosophiegeschichtlich aber die Debatte mit dem Positivismus das Entscheidende in dieser Periode. Hier ist wieder eine weitere Erinnerung am Platze: Begünstigt durch die historische Situation der vom iberischen Kolonialismus politisch unabhängig gewordenen Länder Lateinamerikas, die vor konkreten Herausforderungen wie z. B. politische Reorganisierung oder Erziehungsreform standen, setzt sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Lateinamerika der Positivismus durch und bleibt sowohl im universitären als auch im sozialpolitischen Bereich bis in die zweite Dekade des 20. Jahrhunderts hinein die klar dominierende Strömung. Gefragt war in jenem historischen Zusammenhang eben eine „positive" Philosophie, die sich an die Fakten hält und Programme statt Theorien zur Bewältigung der konkreten Probleme entwirft. Dadurch gewinnt allerdings der Positivismus in Lateinamerika einen fortschrittlichen, sozialreformerischen Charakter, den er in Europa nicht hatte. Der europäische Positivismus war bekanntlich eher konservativ. In der Auseinandersetzung mit dem Marxismus ist jedoch gerade diese Eigentümlichkeit des lateinamerikanischen Positivismus sehr wichtig, weil sie die Erklärung dafür ist, daß es in dieser Auseinandersetzung nicht zu einer gegenseitigen Anathematisierung, sondern im Gegenteil zu einer eigenar-

tigen Verschmelzung von marxistischen und positivistischen Positionen kommt[4].

Kennzeichnend für die lateinamerikanische Marxismusrezeption dieser Periode ist tatsächlich dieses durchaus merkwürdige Phänomen: die Intellektuellen, mit deren Namen man Übernahme und Verbreitung marxistischer Standpunkte verbindet, haben nach eigenem Selbstverständnis ihren wirklichen geistigen Standort im Positivismus. Zwei Gestalten sind hier besonders zu erwähnen. Die eine ist Juan Bautista Justo (1865–1928), Begründer des „Partido Socialista Argentino" (1896), der mit seinen Hauptwerken „Teoría y práctica de la historia" (1909) sowie „La teoría científica de la historia y la política argentina" (1915) als der eigentliche Einführer des Marxismus in den lateinamerikanischen Kulturbereich gilt. Beide Werke zeugen von einer Geschichtsphilosophie, in der tatsächlich Marxismus und Positivismus verschmelzen, aber doch so, daß dabei die soziobiologische Perspektive von Darwin und Spencer als notwendige Korrektur und Erweiterung des marxistischen Kriteriums des Klassenkampfes verteidigt wird. Daher übrigens wird Justo später für orthodoxe Marxisten Vertreter eines eklektischen, d. h. häretischen Marxismus sein, von dem man nur seine Leistung als Autor der ersten spanischen Übersetzung von „Das Kapital", im Jahre 1895, zur Kenntnis nehmen solle.

José Ingenieros (1877–1925) ist die andere Gestalt, die hier erwähnt werden muß. In der Ideengeschichte Lateinamerikas steht sein Name für den Hauptvertreter eines szientistischen, metaphysikfeindlichen Positivismus, der sich jedoch durch seine lateinamerikanische Kontextualisierung kreativ entwickelt. Wie Justo begegnet Ingenieros also dem Marxismus aus der Tradition des Positivismus heraus, und deshalb macht er es sich auch zur Aufgabe, Positivismus und Marxismus zu einer Synthese zu bringen. Nur bei ihm bedeutet diese Aufgabe nichts anderes als den Versuch, den Marxismus auf dem sicheren Boden wissenschaftlicher Erkenntnisse zu fundieren. Und das heißt konkret: der historische Materialismus, der durch unzulässige methodische Überschreitungen zu einer rational nicht mehr kontrollierbaren Metaphysik geworden ist, soll zwar nicht negiert, wohl aber regionalisiert werden, und zwar indem sein methodischer Ansatz als ergänzender Teilaspekt in die Grundperspektive des biologischen Materialismus inkorporiert wird[5]. Im Sinne dieser Überwindung des noch metaphysischen „wissenschaftlichen" Sozialismus des Marxismus plädiert Ingenieros ferner für die Entwicklung eines lateinamerikanischen „positiven" Sozialismus, der wissenschaftlich auf der Höhe der Zeit stehe, zugleich aber die Besonderheiten Lateinamerikas konsequent berücksichtige[6].

[4] Vgl. *L. Zea*, El pensamiento latinoamericano, Barcelona 1976, 328 ff.
[5] Vgl. *J. Ingenieros*, Sociología argentina, Madrid 1913.
[6] Vgl. *J. Ingenieros*, La Législation du travail dans la République Argentine, Paris 1906; sowie seine Aufsatzsammlung „Los tiempos nuevos", Madrid 1921.

Als geistesgeschichtlich zentrales Ereignis dieser Etappe der Marxismusrezeption in Lateinamerika zeigt uns also die Begegnung zwischen Marxismus und Positivismus, wie sehr von Anfang an die systematische Annahme des Marxismus in dem Subkontinent durch einen häretisch gedeuteten Marx bestimmt wird. Mehr noch: die Versuche von Justo und Ingenieros dokumentieren doch die Eigentümlichkeit, daß es sich um eine Rezeption handelt, zu deren Programm notwendig die Korrektur marxistischer Grundthesen gehört. Bereits in diesen frühen Jahren – so viel soll hier festgehalten werden – zeichnet sich also deutlich jene Tendenz ab, die sich wie eine Konstante durch die hundertjährige Geschichte des Marxismus in Lateinamerika zieht, nämlich die Tendenz zur anerkennenden Rezeption bei gleichzeitigem Willen zur Überwindung bzw. Erneuerung.

3. Die durch die kommunistischen Parteien gelenkte Rezeption des Marxismus (1918/19–1930)

Mit dem Einfluß der Oktober-Revolution beginnt in Lateinamerika eine neue Etappe der Marxismusrezeption, die eine Periode von ca. zehn Jahren zwischen 1918/1919 und 1929 umfaßt. 1919 ist das Gründungsjahr der Mexikanischen Kommunistischen Partei, die erste, die in Lateinamerika und unter direkter Mitwirkung der III. Internationalen mit diesem Namen gegründet wird, während 1929 das Jahr angibt, in dem die Erste Lateinamerikanische Kommunistische Konferenz auf Initiative des IV. Weltkongresses der Kommunistischen Internationale in Buenos Aires stattfindet[7]. Diese beiden Ereignisse, mit denen hier Anfang und Ende dieser Etappe markiert werden, sollen aber vor allem das Spezifische dieser Periode verdeutlichen. Das ist nämlich die Epoche, in der die Marxismusrezeption in Lateinamerika hauptsächlich eine Angelegenheit der Kommunistischen Parteien wird. Und da diese Parteien im Grunde nationale Sektionen der Kommunistischen Internationale waren, ist damit auch gesagt, daß die lateinamerikanische Rezeption des Marxismus nun im Zusammenhang mit der Bewegung des Weltkommunismus steht und so auch auf die Orthodoxie des Marxismus-Leninismus hin orientiert wird. Kurz: Es ist die Zeit der Verbreitung des Marxismus im Rahmen der sozialpolitischen Strategie von Parteien und Organisationen, die sich dem Marxismus-Leninismus verpflichtet fühlen. Dementsprechend rükken sowjetische Autoren in den Mittelpunkt der Marxismusrezeption in Lateinamerika: Bucharin, Plechanow, vor allem aber Lenin, dessen Werke „Was tun"? und „Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus" intensiv gelesen werden.

[7] Zur geschichtlichen Entwicklung der kommunistischen Bewegung und insbesondere der Kommunistischen Partei in Lateinamerika vgl. *B. Goldenberg*, Kommunismus in Lateinamerika, Stuttgart 1971.

Andererseits ist das große Interesse an solchen Schriften ein Hinweis auf die Grundfrage, die so etwas wie einen Leitfaden in der lateinamerikanischen Marxismusrezeption dieser Etappe darstellt, nämlich das Problem des Charakters und des Subjektes der Revolution in Lateinamerika. Die Bedeutung dieser Frage geht allerdings über die Zeitgrenzen dieser Etappe hinaus, weil es sich um eine Frage handelt, der eine Schlüsselstellung in der Entwicklungsgeschichte des lateinamerikanischen Marxismus insofern zukommt, als ihre Problematik gerade den theoretischen Sachverhalt (die Übertragbarkeit des Marxismus auf die lateinamerikanische Situation) impliziert, dessen Erörterung doch zur Spaltung des Marxismus bzw. zur Gründung zweier verschiedener Traditionen innerhalb des Marxismus in Lateinamerika führt.

Ausgangspunkt der ersten Tradition ist die Position, mit der die Kommunistischen Parteien Lateinamerikas offiziell auf die Frage nach dem Charakter der Revolution antworten. Diese Position ist nichts anderes als eine bloße Widerspiegelung der ideologischen Leitlinien der III. Internationalen. D. h., sie zeigt, daß Marxismusrezeption mit unkritischer Übernahme marxistisch-leninistischer Vorstellungen verwechselt wird, und zwar unter anderem deshalb, weil man von der Allgemeingültigkeit der marxistischen Gesellschafts- und Revolutionskonzeption ausgeht. Mit anderen Worten: Aus dieser Position heraus lassen sich die in Europa entwickelten marxistischen Begriffe auf Lateinamerika ohne weiteres übertragen. Oder noch anders: der Marxismus braucht keine lateinamerikanische Kontextualisierung. Deshalb entfaltet sich von dieser Position aus eine marxistische Tradition in Lateinamerika, die – wie ich meine – zu Recht als eurozentrisch bezeichnet wird. Und sofern sie in der Regel der Linie der lateinamerikanischen Kommunistischen Partei entspricht, kann man sie auch als die Tradition des „orthodoxen" Marxismus in Lateinamerika betrachten.

In diesem Zusammenhang scheint mir ein kurzer Exkurs zum Problem des Eurozentrismus im Marxismus angebracht, zumal die eurozentrische Sichtweise ja doch verheerende Folgen für die Entwicklung des Marxismus in Lateinamerika gehabt hat[8]. Der Eurozentrismus des Marxismus ist eine Erscheinung, deren Ursachen sich keineswegs auf das ideologische Programm der 1919 gegründeten III. Internationale zurückführen lassen. Die Wurzeln liegen tiefer. Sie reichen bis in das Werk von Marx und Engels hinein. In bezug auf Lateinamerika wird Marx' eurozentrische Geschichtsauffassung z. B. dort explizit, wo er sich mit Engels über die Eroberung Mexikos durch die USA freut, weil so dieses „Land mit Gewalt in die geschichtliche Bewegung hineingerissen wird"[9]; oder auch dort, wo Engels aus der Sicht des von der europäischen Bourgeoisie in

[8] Vgl. dazu *M. Löwy,* Marxismus in Lateinamerika 1905–1979, Frankfurt 1984, 6ff.
[9] *F. Engels,* „Die Bewegungen von 1847", in: MEW, Bd. 4, Berlin 1972, 501.

Gang gesetzten Zivilisationsprozesses rhetorisch fragt: „Oder ist es etwa ein Unglück, daß das herrliche Kalifornien den faulen Mexikanern entrissen ist, die nichts damit zu machen wußten? daß die energischen Yankees durch die rasche Ausbeutung der dortigen Goldminen die Zirkulationsmittel vermehren ..."[10] Noch deutlicher wird es aber in dem Artikel von 1858 über Bolívar, in dem Marx mit einem derartigen eurozentrischen Interpretationsschema operiert, daß er nicht vermag, die elementarsten Besonderheiten der lateinamerikanischen historischen Wirklichkeit zu verstehen[11]. Nun aber ist es diese in Marx selbst festzustellende eurozentrische Perspektive, die die Kommunistischen Parteien des Subkontinents als offizielle Ideologie propagieren, wohl jedoch mit der Konsequenz, daß sie den von ihnen vertretenen „orthodoxen" Marxismus für breitere Kreise der lateinamerikanischen Intelligenz und Bevölkerung überhaupt untragbar machten. Aber zurück zum Thema.

Die zweite marxistische Tradition entwickelt sich aus der Verbindung marxistischer gesellschaftstheoretischer Elemente mit den Ansätzen des revolutionären Indigenismus. Im Gegensatz zur Position des „orthodoxen" Marxismus wird hier zunächst die kulturelle, soziale und politische Besonderheit Indo-Amerikas betont, und zwar als eine solche, die sich nicht in europäischen Kategorien begreifen läßt. Daraus folgt dann das Programm, den Marxismus der konkreten Situation Lateinamerikas und insbesondere der indianischen Wirklichkeit kreativ anzupassen. Anders ausgedrückt: Man betrachtet den Marxismus nicht mehr als eine allgemeinverbindliche Theorie bzw. Ideologie, die man ungeachtet des Kontextes zu übernehmen hat, sondern will ihn lediglich als einen methodischen Leitfaden akzeptieren. Für den Entwurf dieses Programms, das auch – das muß betont werden – marxistisch sein will, stehen in Lateinamerika zwei Namen: Víctor Raúl Haya de la Torre (1895–1979) und José Carlos Mariátegui (1895–1930).

Durch seine spätere Entwicklung in Richtung eines dezidierten antimarxistischen Populismus ist heute der Versuch des frühen Haya de la Torre nur schwer verständlich. Tatsache ist aber, daß in der Geschichte der philosophischen Rezeption des Marxismus in Lateinamerika Haya de la Torre einen festen Platz hat; war er es doch, der – soweit ich sehe – als erster in den zwanziger Jahren vom Marxismus aus die Frage nach der Konstitution eines indoamerikanischen Marxismus aufwarf. Programmatisch geht es dabei, wie Haya de la Torre in seinen Werken „Por la emancipación de América Latina" (1927) und „El Antimperialismo y el APRA"[12] (1928) erläutert, um eine theoretische Neudefinition des Mar-

[10] *F. Engels*, „Der demokratische Panslawismus", in: MEW, Bd. 6, Berlin 1970, 273.

[11] Vgl. *K. Marx*, „Bolívar y Ponte", in: MEW, Bd. 14, Berlin 1969, 217ff.

[12] APRA, das sind die Siglen für Alianza Popular Revolucionaria Americana (Revolutionäre Amerikanische Volksallianz), die indoamerikanische politische Front, die Haya de la Torre 1924 in Mexico gründete.

xismus, worunter eben die Befreiung des Marxismus von seiner eurozentrischen Sichtweise und seine konsequente Anpassung an die lateinamerikanischen Bedingungen verstanden wird. Für Haya de la Torre ist der Marxismus eine formale „norma filosófica“[13], die auf den jeweiligen Kontext oder, um es mit seinen Begriffen auszudrücken, auf die jeweilige geschichtliche „Raum-Zeit“ kreativ angepaßt werden muß. Zur Erhärtung seiner Forderung erläutert Haya de la Torre die Relativität, d. h. die Kontextgebundenheit marxistischer Aussagen anhand der leninistischen Imperialismustheorie. Lenin glaubte, mit seiner Analyse des Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus eine weltweite sachgerechte Bestimmung dieses Phänomens gegeben zu haben. Für Haya de la Torre ist jedoch diese Definition nur innerhalb der europäischen Perspektive sachgerecht, weil die Geschichte der indoamerikanischen Nationen doch zeigt, daß in Indo-Amerika der Imperialismus eher die erste Stufe des Kapitalismus darstellt. Ein indoamerikanischer Marxismus müßte also – so die programmatische Schlußfolgerung von Haya de la Torre – die angebliche Universalität der Kategorien des europäischen Marxismus als regional zurückweisen und seine eigene Begrifflichkeit für die Interpretation der Wirklichkeit Lateinamerikas entwerfen.

Man muß allerdings eines zugeben. In der Darstellung des Haya de la Torre war es für die „orthodoxen“ Marxisten ein leichtes, das Programm der Konstitution eines indoamerikanischen Marxismus einfach als Verfälschung des Marxismus zu diskreditieren. Seine theoretische Fundierung war ja doch viel zu eklektisch (zur Verdeutlichung: Neben Marx und der lateinamerikanischen Kulturtradition stützte sich Haya de la Torre auf Hegel, Bergson und Einstein), und seine politische Konzeption zielte zudem unverkennbar auf den Populismus ab – wie Julio Antonio Mella (1903–1929), Mitbegründer der Kommunistischen Partei Kubas, repräsentativ für die marxistisch-leninistische Position in seiner Schrift von 1928 gegen Haya de la Torre nachweisen konnte[14].

Ganz anders verhält es sich aber mit der Darstellung des Programms der Konstitution eines indoamerikanischen Marxismus bei José Carlos Mariátegui. Denn im Unterschied zu Haya de la Torre ist Mariátegui ein überzeugter Marxist-Leninist. Die Kommunistische Partei Perus verdankt Mariátegui nicht nur ihre Gründung, sondern auch ihre explizite Verpflichtung gegenüber dem Marxismus-Leninismus. Im Fall Mariátegui also war es für den „orthodoxen“ Marxismus schwieriger, das Programm eines indoamerikanischen Marxismus als populistische Verfälschung zu disqualifizieren. Konsequent mit seiner marxistisch-leninistischen Grundausrichtung versuchte Mariátegui doch, am historischen Materialismus als universal adäquate Interpretationsmethode festzuhal-

[13] *V. R. Haya de la Torre,* Espacio – Tiempo – Histórica, in: Obras Completas, Bd. 4, Lima 1984, 399.

[14] Vgl. *J. A. Mella,* Qué es el ARPA?, México 1928.

ten, zugleich aber der Besonderheit Indo-Amerikas Rechnung zu tragen. In seinem Entwurf eines lateinamerikanischen Marxismus will er also nicht die Eigentümlichkeit Indo-Amerikas gegen den Universalitätsanspruch der marxistischen Theorie ausspielen. Vielmehr betont Mariátegui die Universalität der vom Marxismus entworfenen Methodik sowie die des marxistischen Sozialismus; und er kommt deshalb zu der Überzeugung, daß es nur darauf ankommen kann, die indoamerikanische Besonderheit in die allgemeine Bewegung des marxistischen Sozialismus zu integrieren. Nur muß diese Integration so vollzogen werden, daß dabei nichts von der eigentümlichen Andersheit Lateinamerikas verlorengehe. Mehr noch, die Integration soll ja die vollständige freie Entfaltung der lateinamerikanischen Besonderheit ermöglichen. Mit dieser Forderung rückt Mariáteguis Ansatz jedoch in die Nähe der früheren Position von Haya de la Torre, denn wie dieser wird auch er die fundamentale Bedingung für eine solche Integration in der Überwindung der eurozentrischen Sicht des Marxismus sehen. Charakteristisch für die Art und Weise, wie Mariátegui das Programm der Konstitution eines lateinamerikanischen Marxismus versteht, ist aber doch der Leitgedanke, daß die Überwindung eines europäisch zentrierten Marxismus keine Überwindung des Marxismus überhaupt bedeutet. Denn Marxismus ist für ihn weder ein Dogma noch ein festgelegter Fahrplan, den man in jeder Kultur und in jedem Kontext einzuhalten hat, sondern ein „Kompaß auf der Reise“[15]. Im Unterschied zum Eklektizismus des Haya de la Torre hält Mariátegui deswegen am Marxismus fest, und zwar als „das einzige Mittel, um Marx weiterzuführen und über ihn hinauszugehen“[16]. Und gerade dieser Gesichtspunkt soll im Programm eines lateinamerikanischen Marxismus konkretisiert werden. Denn will Mariátegui einerseits unbedingt an der historisch-materialistischen Methode des Marxismus festhalten, so ist es doch für ihn andererseits ebenso notwendig, bei der methodischen Anwendung des Marxismus kreativ zu verfahren. Darüber läßt er keinen Zweifel: „Wir wollen wahrlich nicht, daß der Sozialismus in Amerika (gemeint ist eben Indo-Amerika, R. F. B.) Abklatsch oder Kopie sei. Er soll eine heroische Schöpfung sein. Mit unserer eigenen Wirklichkeit, in unserer eigenen Sprache, müssen wir den indo-amerikanischen Sozialismus ins Leben rufen.“[17] Dies bedeutet aber zugleich die Notwendigkeit, daß in Lateinamerika der Marxismus bzw. der Sozialismus – Begriffe übrigens, die Mariátegui beinahe als Synonyme verwendet – sich zuallererst mit den indianischen Zurückforderungen zu solidarisieren hat“[18].

Die Indiofrage wird also zum Kernstück des Programms zur Konstitu-

[15] *J. C. Mariátegui*, Defensa del Marxismo, in: Obras Completas, Bd. 5, Lima 1967, 105.
[16] Ebd.
[17] *J. C. Mariátegui*, Ideología y Política, in: Obras Completas, Bd. 13, Lima 1979, 249.
[18] Ebd.

tion eines lateinamerikanischen Marxismus. Das Indioproblem als exemplarische Konkretisierung der Besonderheit Lateinamerikas ist ja für Mariátegui gerade die Frage, deren marxistische Erörterung – und eben darin zeigt sich der originäre Zug seines Ansatzes – notwendigerweise die Sprengung des von Europa aus kategorial bestimmten Marxismus impliziert. Oder positiv gesagt: Die marxistische Analyse der Indiofrage führt zu einem begrifflich veränderten Marxismus, zum indo-amerikanischen Marxismus. Mariáteguis Hauptwerk „7 ensayos de interpretación de la realidad peruana" (1928) ist der Begründung dieses Programms gewidmet. Es skizziert die Fundamente, aber auch die Konturen dieses anderen, nicht eurozentrischen Marxismus und gilt zu Recht als das Werk, mit dem der lateinamerikanische Marxismus anfängt. Da im Rahmen dieses Artikels jedoch eine nähere Beschäftigung mit diesem Werk nicht möglich ist, sei der Leser auf die deutsche Übersetzung verwiesen[19].

4. Die Zeit der ersten philosophischen Diskussionen um den Marxismus (1930–1956)

In Lateinamerika setzt sich aber zunächst nicht Mariáteguis programmatisches Konzept, sondern der von den Kommunistischen Parteien propagierte eurozentrische Marxismus durch. Mit seinem Tod im Jahre 1930 stirbt in gewissem Sinne auch sein Programm, zumindest für die nächsten dreißig Jahre; denn bis etwa 1960 gerät sein Konzept in fast völlige Vergessenheit. Diese für die kreative Rezeption des Marxismus in Lateinamerika verhängnisvolle Entwicklung ist die logische Konsequenz der Stalinisierung der Kommunistischen Parteien des Subkontinents, die etwa um 1930 einsetzt und sich fast ununterbrochen bis Ende des Kalten Krieges fortsetzt. Damit wird aber eine andere, weitere Etappe der Marxismusrezeption in Lateinamerika angezeigt. Wie anderswo, so ist tatsächlich auch in Lateinamerika der Stalinismus eine Periode für sich in der Geschichte des Marxismus. Nur hat man den Eindruck, daß aus ideengeschichtlicher Sicht die Auswirkungen des Stalinismus in Lateinamerika verheerender gewesen sind als etwa in Europa, wo trotz der dogmatischen stalinistischen Scholastik zahlreiche Ansätze zur kreativen Weiterführung der marxistischen Theorie vorgelegt werden. Das ist in Lateinamerika nicht der Fall. Ganz im Gegenteil; der Fall ist die nicht selten bis ins Karikaturhafte reichende mechanische Wiederholung sanktionierter Lehrmeinungen. Im höchsten Maße aufschlußreich für die stalinistische Lähmung des Denkens bei den lateinamerikanischen Marxisten dieser Periode scheint mir die Tatsache zu sein, daß zwischen etwa 1930 und 1958 der Marxismus in Lateinamerika nur auf einen einzigen Namen verweisen kann, der in der Tat für eine Ausnahme in dieser vor

[19] Vgl. *J. C. Mariátegui*, Sieben Versuche, die peruanische Wirklichkeit zu verstehen, Berlin/Fribourg 1986.

allem philosophisch prekären Situation steht. Gemeint ist Aníbal Ponce (1898–1938), der allerdings – wie seine Hauptwerke „Humanismo burgués y humanismo proletario" (1935) und „Educación y lucha de clases" (1937) dokumentieren – nicht deswegen eine Ausnahme ist, weil er mit der eurozentrischen Linie des „orthodoxen" Marxismus brechen würde, sondern eher weil er mit Abstand der fähigste und gebildetste Vertreter dieser marxistischen Tradition in Lateinamerika ist. D. h., sein Werk ist kein Beitrag zur Innovation der marxistischen Theorie, wohl aber ein Beispiel für fundierte Interpretation und Kommentierung des Marxismus, wobei Marxismus – so verstand es Ponce selbst – das System des dialektischen Materialismus meint.

Diese theoretische Verarmung des Marxismus in Lateinamerika ist andererseits die Erklärung dafür, daß in Lateinamerika die Rezeption des Marxismus während dieser Etappe eigentlich von nicht-marxistischen Intellektuellen und insbesondere von Philosophen getragen wird. Deshalb kann man auch diese Etappe als die Zeit bezeichnen, in der die lateinamerikanische (Universitäts-)Philosophie ausdrücklich die Auseinandersetzung mit dem Marxismus sucht. Auf diesem Weg also wird der Marxismus sozusagen ein Bestandteil der philosophischen Diskussion in Lateinamerika. Hierzu haben folgende Ereignisse, auf die aus Platzgründen nicht näher eingegangen werden kann, wesentlich beigetragen:

Die berühmte, zwischen 1933–1935 in Mexiko geführte „Polémica sobre el marxismo" (Polemik über den Marxismus). Es handelt sich um die erste in der Philosophiegeschichte Lateinamerikas dokumentierte Debatte, in der der Marxismus als Philosophie zum Gegenstand einer öffentlichen Diskussion gemacht wird. Die kritische Position wurde von Antonio Caso (1883–1946), die marxistische von Vicente Lombardo Toledano (1894–1958) und Francisco Zamora vertreten. Zur Polemik kam es deshalb, weil im Rahmen der ideologischen Umorientierung der sozialistischen Regierung von Lazaro Cárdenas (1934–1940) die Marxisten versuchten, in den Universitäten den Marxismus als „orientierende Ideologie" durchzusetzen[20].

Alejandro Korn (1860–1936), eine der wichtigsten Gestalten der Philosophie in Lateinamerika, hält 1933 in Buenos Aires anläßlich des 50. Todesjahres von Marx eine Vorlesungsreihe über den Marxismus, wo er Marx' Verdienste, zugleich aber die Notwendigkeit einer ethischen Korrektur seines Ansatzes hervorhebt[21].

José Vasconcelos (1882–1959), der vielleicht originärste Philosoph Lateinamerikas im 20. Jahrhundert, veröffentlicht 1937 in Mexiko seine „Historia del pensamiento filosófico"; ein Werk, das die erste

[20] Vgl. *A. Caso*, Polémicas, in: Obras Completas, Bd. 1, México 1971, 201–362. Darin sind auch die Texte von Lombardo Toledano und Zamora enthalten.

[21] Vgl. *A. Korn*, Hegel y Marx, in: Obras Completas, Bd. 1, Buenos Aires 1949, 528ff.

lateinamerikanische Philosophiegeschichte, in der dem Marxismus ein Kapitel gewidmet ist, darstellt.

1941/1942 setzt Antonio Caso seine Kritik am Marxismus fort, und zwar mit zwei Werken, in denen er vor allem die sozial- und rechtsphilosophischen Konsequenzen des Marxismus kritisch erörtert: „La persona humana y el estado totalitario" (1941) und „El peligro del hombre" (1942).

Ernesto Sábato (geb. 1911), einer der bekanntesten Schriftsteller und Essayisten Lateinamerikas, veröffentlicht 1951 in Buenos Aires seinen Essay-Band „Hombres y Engranajes", wo er sich in einem zentralen Kapitel mit dem (stalinistischen) Marxismus auseinandersetzt. Sábatos Marxismuskritik erregte um so mehr Aufmerksamkeit, als es sich dabei um eine Art Abrechnung mit der eigenen philosophisch-politischen Vergangenheit handelte. In den dreißiger Jahren war er militanter Marxist gewesen[22].

5. Die Marxismusrezeption im Zeichen der Erneuerung (1959–1988)

Die Auswirkungen der 1956 auf dem XX. Kongreß der KPdSU eingeleiteten Entstalinisierung sowie das durch das Ende des „Kalten Krieges" veränderte politische Klima haben sicherlich in nicht zu unterschätzendem Maße dazu beigetragen, daß in Lateinamerika neue, günstigere Bedingungen für die Marxismusrezeption in den sechziger Jahren geschaffen werden. Doch das Ereignis, das in dieser Zeit den wirklichen Übergang zu einer neuen Etappe in der lateinamerikanischen Marxismusrezeption markiert, ist aber der Sieg der Kubanischen Revolution im Jahre 1959. Auch wenn fast dreißig Jahre nach diesem Ereignis berechtigterweise m. E.[23] immer noch darüber gestritten werden kann, ob Castros Revolution von Anfang an marxistisch war oder nicht, so gilt es heute andererseits als sicher, daß mit der Kubanischen Revolution eine neue Etappe in der Marxismusrezeption in Lateinamerika beginnt. Mit ihr setzt tatsächlich eine radikale Erneuerung der marxistischen Theorie an, und zwar im Sinne des in Vergessenheit geratenen Programms Mariáteguis. D. h., man distanziert sich von Dogmen und Parteidiktaten, um sich auf den Weg der Suche nach einer lateinamerikanischen Form des Marxismus und des Sozialismus zu begeben. Also nicht imitatorische Wiederholung, sondern Kreativität ist wieder gefragt. In diesem Kontext – und wohl wieder aus ideengeschichtlicher Sicht – hat zweifellos die 1965 veröffentlichte Abhandlung von Ernesto Che Guevara „El Socialismo y el hombre en Cuba" weit mehr als nur programmatische Bedeutung. Gue-

[22] Vgl. *E. Sábato*, „Die Rebellion des Menschen", in: Concordia, Internationale Zeitschrift für Philosophie 11 (1987) 42–55; sowie *A. Pagni*, „Zur Marxismuskritik Ernesto Sábatos", in: Ebd., 40–42.

[23] Vgl. *R. Fornet-Betancourt*, Annäherung an Lateinamerika, Frankfurt 1984, 63–71 („Zur Ideologie der Kubanischen Revolution").

vara, der bereits seit 1960 im Zusammenhang mit seinem Bemühen um die theoretische Klärung der Frage nach der leitenden Ideologie der Kubanischen Revolution den offenen, antidogmatischen Charakter des Marxismus immer wieder betont hatte[24], kann doch in dieser Schrift die Besonderheiten des lateinamerikanischen Sozialismus schon anhand konkreter Erfahrungen in Kuba verdeutlichen. Die historische Praxis der Kubanischen Revolution, die Guevara durchaus als marxistisch versteht, weist für ihn auf einen Sozialismus hin, der nicht nur keine Kopie ist, sondern sogar eine innovatorische Fortentwicklung der klassischen marxistischen Theorie darstellt, indem er eine in der Konzeption von Marx gar nicht vorausgesehene, für die lateinamerikanischen Länder aber notwendige neue Phase im Aufbau der sozialistischen Gesellschaft verkörpert[25]. Daher seine Aufforderung, „den Scholastizismus, der die Entwicklung der marxistischen Philosophie gebremst hat"[26], endgültig zu überwinden, um sich des Marxismus als eines Leitfadens für die Erforschung und Veränderung der Wirklichkeit zu bedienen.

Neben dem Antidogmatismus stellt nach Guevara der Humanismus den zweiten Grundzug des Marxismus dar. Die Schaffung eines neuen Menschen gehört deshalb in seiner Konzeption eines lateinamerikanischen Sozialismus zu den Kernpunkten des Programms[27].

Noch 1968 wird diese erneuerte Konzeption des Marxismus auch von Fidel Castro voll befürwortet. So stellte er 1968 auf dem Internationalen Kulturkongreß in Havanna fest:

> „Zweifellos befinden wir uns vor neuen Tatsachen, vor neuen Phänomenen; zweifellos sind die Revolutionäre ... wir, die wir uns für Marxisten-Leninisten halten, in der Verpflichtung, diese neuen Phänomene zu analysieren. Denn es kann nichts Antimarxistischeres geben als die Dogmen, es kann nichts Antimarxistischeres als die Versteinerung der Gedanken geben ... Der Marxismus muß sich entwickeln, eine gewisse Versteifung überwinden, mit objektivem und wissenschaftlichem Sinn die Wirklichkeit von heute interpretieren, sich wie eine revolutionäre Kraft und nicht wie eine pseudorevolutionäre Kirche verhalten."[28]

Dieser Geist der Erneuerung, der sich – wie die spätere Entwicklung des kubanischen Marxismus zeigt[29] – in Kuba selbst nicht durchsetzen kann, ist jedoch der Geist, der sich in den sechziger Jahren über ganz Lateinamerika verbreitet und zu einer echten Renaissance der marxistischen Theorie führt. Und in Anbetracht der Prioritäten der durch die Kubanische Revolution hervorgerufenen neuen historischen Situation, insbeson-

---

[24] Vgl. *E. Che Guevara*, „Al Primer Congreso Latinoamericano de Juventudes" sowie seine „Notas para el estudio de la ideología de la Revolución Cubana", in: *ders.*, Obra Revolucionaria, México 1967, 309–318 und 507–514.

[25] Vgl. *Che Guevara*, „El Socialismo y el hombre en Cuba", in: Obra Revolucionaria 634.

[26] Ebd. 634.

[27] Vgl. ebd. 634 ff.

[28] *F. Castro*, „Discurso pronunciado en el acto de clausura del Congreso Cultural de la Habana", in: *ders.*, Discursos, La Habana 1968, 211.

[29] Vgl. *Fornet-Betancourt*, Annäherung 54 ff. („Marxismus und Christentum in Nicaragua").

dere aber des grundlegenden Perspektivenwechsels bei der Beurteilung der Realität Lateinamerikas, der sich bereits im Programm des kubanischen Sozialismus eindeutig artikuliert, kann man es nur als konsequent bezeichnen, wenn diese innovatorisch verstärkte Tendenz zur Marxismusrezeption zunächst einmal im Bereich der Sozialwissenschaften zum Ausdruck kommt. Als Folge der eben erwähnten Faktoren vollzieht sich tatsächlich zu Anfang der sechziger Jahre eine radikale erkenntnistheoretische Wende in den lateinamerikanischen Sozialwissenschaften, die zweifellos auf die Hinwendung dieser Wissenschaften – und in ganz besonderer Weise der Soziologie – zum analytischen Instrumentarium des Marxismus zurückgeführt werden muß. Diese Entwicklung hat der nikaraguanische Marxist Alejandro Serrano Caldera folgendermaßen zusammengefaßt:

„... es ist aber die sogenannte lateinamerikanische Soziologie, von der vielleicht am ehesten gesagt werden darf, sie sei in direkter Anlehnung an den Marxismus entstanden, und zwar vor allem bei ihrer Herausarbeitung der Dependenzkategorie. Der Dependenztheorie ... kommt übrigens deshalb eine besondere Bedeutung zu, weil sie einen völlig neuen Ausgangspunkt für die Analyse des historischen Phänomens der Unterentwicklung signalisiert. Vorher war doch die Analyse der Entwicklung bzw. Unterentwicklung durch die sogenannten ‚desarrollistischen' Theorien bestimmt ... Nun aber war es gerade die Insertion des Marxismus in die lateinamerikanische Soziologie, die zur Bestimmung des Widerspruchs ‚Unterentwicklung/Abhängigkeit' führte, und zwar durch die Feststellung einer widersprüchlichen Beziehung zwischen der Entwicklung einerseits und der Unterentwicklung andererseits." [30]

Auf dem Weg der Konstitution der Dependenztheorie wird also der Marxismus zur Grundreferenz der neuen Sozialwissenschaften in Lateinamerika [31].

Für die weitere Rezeption des Marxismus in anderen Wissenschaftsbereichen ist nun aber die Tatsache ganz entscheidend, daß sich die neue lateinamerikanische Sozialwissenschaft gerade durch die in Anlehnung an den Marxismus herausgearbeitete Dependenztheorie in die Lage versetzt, ein neues Paradigma zur Interpretation der historischen Wirklichkeit Lateinamerikas einzuführen und zu begründen, nämlich das Paradigma der Befreiung. Damit übernimmt die Sozialwissenschaft die Vordenkerfunktion, die früher die Philosophie vor allem in ihrer „positivistischen" Ausrichtung seit etwa Mitte des 19. Jahrhunderts in Lateinamerika hatte. Mit anderen Worten: Die Sozialwissenschaft wird nun zu jener Wissenschaft, die in Lateinamerika tatsächlich auf der Höhe der Zeit steht und deren Erkenntnisse folglich für momentan so unhintergehbar gehalten werden, daß sie allgemein als notwendige Bestandteile jedes wissenschaftlich adäquaten Diskurses über die Wirklichkeit des Subkon-

---

[30] *A. Serrano Caldera*, „Marxismus und Christentum in Nicaragua" in: Concordia, Internationale Zeitschrift für Philosophie 7 (1984) 36–37.

[31] Vgl. *P. García*, „Las ciencias sociales en América Latina", in: A. Ardao (Hrsg.), La filosofía actual en América Latina, México 1976, 67ff.

tinents akzeptiert werden. Der Rekurs auf die Sozialwissenschaft wird also für andere Wissenschaften unumgänglich, wenn sie sich den neuen Herausforderungen Lateinamerikas stellen wollen. Und da es sich dabei um eine am Marxismus orientierte Sozialwissenschaft handelt[32], bedeutet dieser Rekurs wohl zugleich einen Rekurs auf bestimmte Elemente des Marxismus.

Daß auf dem Umweg über die neue lateinamerikanische Sozialwissenschaft der Marxismus tatsächlich zur wichtigen Referenz für andere Wissenschaften in Lateinamerika wird, zeigt sich exemplarisch im Erneuerungsprozeß, der Ende der sechziger Jahre auf theologischem und philosophischem Gebiet ansetzt und der zur Entwicklung der Theologie und Philosophie der Befreiung führt. Das soll allerdings nicht so verstanden werden, als wollte man damit suggerieren, daß die Theologie und Philosophie der Befreiung ihre Entstehung dem Marxismus bzw. der marxistisch orientierten Sozialwissenschaft des Subkontinents zu verdanken hätten. Das wäre eine gänzlich grundlose Unterstellung. Gemeint ist vielmehr dies: Die Theologie und Philosophie der Befreiung weisen zwar in ihren Anfängen auf eine Grundlage (Glaubenserfahrung bzw. Umorientierung der philosophischen Rationalität) hin, die nicht das geringste mit dem Marxismus zu tun hat, aber ihre systematische Weiterentwicklung impliziert eine derartige zentrale Auseinandersetzung mit Erkenntnissen marxistischer Herkunft, daß sie doch neben der Sozialwissenschaft zum privilegierten Ort der Marxismusrezeption in dieser Etappe werden. Der Intention des vorliegenden Beitrags entsprechend werde ich mich im folgenden allerdings auf die Skizzierung der Marxismusrezeption in der Entwicklung der Befreiungsphilosophie beschränken[33].

Die Umorientierung der philosophischen Rationalität auf die Wirklichkeit Lateinamerikas, aus der sich die Bewegung der Befreiungsphilosophie zu entfalten beginnt, erfolgt sicher in erster Linie aufgrund philosophie-externer Herausforderungen, z. B. seitens der Politik, der Wirtschaft und der Praxis der Volksbewegungen. Zunächst also hat die Auseinandersetzung mit der kontextuellen Situation des Subkontinents Vorrang vor der theoretischen Selbstbestimmung. Aber bereits um 1972/74 hat sich diese Lage wesentlich verändert, sofern sich zu diesem Zeitpunkt verschiedene politische Optionen herauskristallisiert haben, die ihrerseits auf eine Klärung der theoretischen bzw. philosophischen Voraussetzungen drängen, und zwar als Bedingung für die Weiterentwicklung der Bewegung der Befreiungsphilosophie. Eine philosophische Ortsbestimmung wird damit zu dieser Zeit unumgänglich; und das ist ge-

[32] Vgl. *R. Fornet-Betancourt*, „Der Marxismusvorwurf gegen die lateinamerikanische Theologie der Befreiung", in: Wolfgang Seibel (Hrsg.), Daß Gott den Schrei seines Volkes hört, Freiburg/Basel/Wien 1987, 111ff.

[33] Zur Problematik der Marxismusrezeption in der Befreiungstheologie vgl.: Theologie der Befreiung und Marxismus, Hrsg. Peter Rottländer, Münster 1986.

nau der Moment, in dem der Marxismus zentral für die Entwicklung der Befreiungsphilosophie wird. In diesem Zusammenhang erscheint nämlich der Marxismus als die Theorie, die in der Lage ist, den Differenzierungsprozeß innerhalb der Befreiungsphilosophie voranzutreiben, und zwar vor allem deshalb, weil der Marxismus – so die Überzeugung radikalerer Vertreter der Bewegung wie z. B. Hugo Assmann[34] – auf die hier zur Diskussion stehenden theoretischen Grundfragen: die Frage nach dem historischen Subjekt der Philosophie sowie die Frage nach dem Verhältnis zwischen Philosophie und Politik, eine Antwort zu geben vermag, die die Zweideutigkeiten der populistischen Option, die man eben bis dahin stillschweigend als die (politische) Tendenz der gesamten Bewegung verbreiten wollte, aufdeckt und so die interne theoretische Auseinandersetzung zwischen den Vertretern der Befreiungsphilosophie explizit auslöst. Die Marxismusrezeption in der Befreiungsphilosophie sprengt also den Rahmen ihrer anfänglichen (als verbindlich für die gesamte Bewegung prätendierten) populistischen Ausrichtung. Deshalb führt sie auch zur Herausbildung einer Tendenz, die sich zunächst des Marxismus' als Ansatzpunkt zur kritischen Distanzierung von der populistischen Position bedient, dann aber in zunehmendem Maße den Marxismus zu ihrem eigenen Standort macht und sich ausdrücklich als marxistisch versteht.

Ersichtlich wird daraus, daß mit der Marxismusrezeption die Bewegung der Befreiungsphilosophie sich in zwei verschiedene Richtungen spaltet: die populistische, die ihr politisches Programm der Verwirklichung der „Nación" als Einheit aller Volksschichten philosophisch durch eine abstrakte Metaphysik des Volkes zu untermauern versucht[35], und die marxistische bzw. die marxistisch orientierte, die im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit dem Populismus ihr Augenmerk auf eine differenziertere Anwendung des Begriffs „Volk" im Sinne von Klasse richtet und die marxistische Dialektik als das adäquate methodologische Instrumentarium für die Analyse der lateinamerikanischen Wirklichkeit vorschlägt[36].

Zur Eigenart der Marxismusrezeption in der Befreiungsphilosophie gehören ferner noch zwei andere spezifische Faktoren. Der erste erklärt sich aus der Tatsache heraus, daß die Befreiungsphilosophie eigentlich nur den sogenannten westlichen Marxismus rezipiert, und zwar insbesondere den der früheren Frankfurter Schule und den der französischen strukturalistischen Schule um Louis Althusser. Das ist allerdings symptomatisch für die lateinamerikanische Marxismusrezeption der sechziger

[34] Vgl. *H. Assmann*, „Presupuestos políticos de una filosofía latinoamericana", in: Nuevo Mundo 1 (1973) 31ff.

[35] Für diese Richtung stehen vor allem die Namen: Rodolfo Kusch, Mario Casalla und Carlos Cullen.

[36] Vertreter dieser Richtung sind unter anderen Hugo Assmann, Horacio Cerutti Guldberg, Manuel Ignacio Santos etc.

und siebziger Jahre im allgemeinen. Zahlreiche Übersetzungen und Kommentare dokumentieren eindeutig[37], daß zu dieser Zeit sich die Marxismusrezeption in Lateinamerika hauptsächlich auf die Werke von Herbert Marcuse und Louis Althusser konzentriert. Für die Weiterentwicklung der Befreiungsphilosophie waren nun Marcuse und Althusser insofern besonders wichtig, als Marcuse der Philosoph war, von dem man eine neue Sicht zur philosophischen Fundierung der politischen Praxis und somit auch zur differenzierteren Bestimmung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Politik lernte. Althusser seinerseits war derjenige, der mit seiner Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Ideologie im theoretischen Korpus des Marxismus wesentlich zu einer präziseren Auffassung von Marxismus beitrug. Vor allem in den populismus-kritischen Kreisen der Befreiungsphilosophie setzte sich seine Konzeption des Marxismus als Wissenschaft der Geschichte durch.

Der andere Faktor läßt sich fast wie eine Paradoxie in der neueren Rezeptionsgeschichte des Marxismus in Lateinamerika betrachten, weil er das Moment zum Ausdruck bringt, daß die zukunftsträchtigere – weil kreativste – philosophische Auseinandersetzung mit den Klassikern des Marxismus und insbesondere mit Marx nicht von einem Autor aus der marxistisch orientierten Tendenz der Befreiungsphilosophie, sondern gerade von einem Autor stammt, der sich zunächst eher in der populistischen Strömung wiedererkennt und der nur allmählich seinen Weg zu marxistischen Positionen findet. Gemeint ist Enrique Dussel, der zwischen 1984 und 1988 drei grundlegende Studien zu Marx vorgelegt hat, die trotz der Verschiedenheit der jeweils behandelten Thematik das gemeinsame Grundanliegen haben, zur Fundierung einer nichteurozentrischen bzw. lateinamerikanischen kreativen Interpretation des Marxschen Denkens beizutragen. So wird in „Filosofía de la producción" (Bogotá 1984) aus dem lateinamerikanischen Kontext heraus Marx' Produktionsbegriff so erläutert, daß er zu einem Prozeß wird, in dem nicht nur Wirtschaft und Technologie, sondern auch Kunst und Symbolik bestimmende Kräfte darstellen. Dem zweiten Werk „La producción teórica de Marx" (México 1985) kommt meines Erachtens insofern eine noch wichtigere Bedeutung zu, als es das Werk ist, in dem Dussel zu begründen versucht, wie die historische Grunderfahrung der peripherischen Völker, die Exteriorität nämlich, die Perspektive bildet, von der aus fundamentale Begriffe des Marxismus wie etwa Arbeit, Entfremdung oder Reich der Freiheit neu interpretiert werden können; außerdem weil Dussel in diesem Werk die in der Auseinandersetzung zwischen Populismus und Marxismus zentrale Frage nach der Artikulation der Klasse innerhalb des

[37] Vgl. zum Beispiel die Publikationen der marxistischen Gruppe um den Verlag Pasado y Presente (Córdoba, Argentinien), die mit der Reihe „Cuadernos de Pasado y Presente" wichtige Werke des westlichen Neomarxismus breiteren Kreisen in Lateinamerika zugänglich machten.

Volkes glaubt geklärt zu haben[38]. Diese Argumentationslinie setzt sich im dritten Buch fort: „Hacia un Marx desconocido" (México 1988), wo – wie der Titel (Unterwegs zum unbekannten Marx) bereits vermuten läßt – Dussel die innovatorischen Konsequenzen seines Interpretationsansatzes ausbreitet und systematisiert. Von exemplarischer Bedeutung ist dabei der Teil über Marx und die Befreiungsphilosophie.

Aber auch wenn – wie die vorherigen Hinweise verdeutlichen wollten – die kreativsten Ansätze in der lateinamerikanischen philosophischen Marxismusrezeption dieser Epoche zweifellos im Zusammenhang mit der Entwicklung der Befreiungsphilosophie vorgelegt werden, so läßt sich jedoch die philosophische Marxismusrezeption in Lateinamerika nicht darauf reduzieren. Sie stellt ein viel breiteres Phänomen dar. Mehr noch: Im Grunde ist die beeindruckende Marxismusrezeption der Befreiungsphilosophie ohne die Renaissance, die zu dieser Zeit die marxistische Philosophie in den akademischen Kreisen Lateinamerikas erfährt, zumindest teilweise gar nicht zu erklären. Deshalb hierzu noch ein Wort.

Wie mit dem Hinweis auf die Bedeutung von Marcuse und Althusser für die gesamte lateinamerikanische Marxismusrezeption in den sechziger und siebziger Jahren angedeutet wurde, öffnen sich in Lateinamerika während dieser Zeit breite Kreise der Intelligenz vor allem auf der Universität dem Marxismus, und zwar insbesondere dem philosophischen Marxismus westlicher Denker. Neben den zitierten Marcuse und Althusser werden also Philosophen wie Jean-Paul Sartre, Alain Bodiou, Lucien Goldmann, Erich Fromm, Henri Lefebvre, Roger Garaudy, Cesare Luporini, usw. eifrig gelesen. Unabhängig von und außerhalb der Bewegung der Befreiungsphilosophie kommt es so in Lateinamerika zu einer Renaissance der marxistischen Philosophie, die eigentlich im Gegensatz zur Krise der marxistischen Theorie in Europa steht, für Lateinamerika aber die Phase einleitet, in der der Marxismus ernst genommen wird, auch von nicht marxistischen Philosophen.

Sicher ist diese philosophische Rezeption des Marxismus in erster Linie darauf bedacht, sich die Erkenntnisse des westlichen Neomarxismus anzueignen, und insofern nicht so kreativ wie jene, die sich aus der inneren Problematik der Befreiungsphilosophie vollzieht. Dennoch werden in ihrem Rahmen Leistungen hervorgebracht, die als bleibende Beiträge zur internationalen Marxismusforschung anzusehen sind. Das gilt vor allem für die Werke des Mexikaners Eli de Gortari auf dem Gebiet der dialektischen Logik (vgl. „Lógica general", México 1965) oder des seit Ende des Spanischen Bürgerkriegs im mexikanischen Exil lebenden Adolfo Sánchez Vázquez, der mit seiner „Filosofía de la Práxis" (México 1967) eine fundierte kenntnisreiche Interpretation des Marxismus als Theorie

[38] Vgl. hierzu insbesondere Kap. 18. Vgl. ferner die deutsche Besprechung dieses Werks in: Concordia, Internationale Zeitschrift für Philosophie 11 (1987) 101–103.

der revolutionären Praxis in Auseinandersetzung mit der strukturalistischen Auffassung der Geschichte darlegte. Da de Gortari und Sánchez Vázquez – wie viele andere marxistische Autoren wie etwa Carlos Astrada in Argentinien, Rodolfo Cerdas in Costa Rica oder Mario Sambarino in Uruguay – Professoren sind bzw. waren, stehen ihre Namen zudem noch für die Präsenz des Marxismus in der lateinamerikanischen Universitätsphilosophie dieser Zeit. Im Unterschied zu den dreißiger und vierziger Jahren ist nun also die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika das Werk der Marxisten selber. Allerdings darf deshalb die Rezeption des Marxismus durch die nicht marxistische Universitätsphilosophie keineswegs als sekundär bezeichnet werden, zumal sie eines der wichtigsten Dokumente der philosophischen Marxrezeption der letzten Jahre in Lateinamerika vorzuweisen hat, nämlich den 318 Seiten umfassenden Teil, den der in Venezuela exilierte spanische Philosoph Juan David García Bacca in seinen „Lecciones de Historia de la filosofía" (Caracas 1973) Marx widmet[39]. García Bacca, der bereits 1965 ein Buch über Marx geschrieben hatte („Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx", México 1965), erörtert in diesen Vorlesungen Marx' Gesamtwerk als Modell für eine „Philosophie der menschlichen Transsubstantiation der Welt und der universalen Transsubstantiation des Menschen"[40]. Es handelt sich – soweit ich sehe – um die originellste Marxinterpretation in spanischer Sprache überhaupt.

Die angeführten Zeugnisse zur Dokumentation der philosophischen Rezeption des Marxismus zwischen 1884–1988 in Lateinamerika erschöpfen zwar nicht die ganze Breite der philosophischen Geschichte des Marxismus im lateinamerikanischen Kulturbereich, sind aber breit und repräsentativ genug, um daraus berechtigterweise einige Grundzüge der philosophischen Marxismusrezeption in Lateinamerika ableiten zu können. Dies soll nun zum Schluß kurz versucht werden.

Anhand der vorgelegten Dokumentation läßt sich zunächst feststellen, daß der bestimmende Grundzug, d. h. der Zug, der sich wie ein Leitfaden durch die hundertjährige Geschichte der Marxismusrezeption in Lateinamerika durchzieht, gerade der ist, der diese Rezeptionsgeschichte eigentlich zur Geschichte der transformierenden Deutung des Marxismus macht. Es ist in der Tat auffallend, wie auch und gerade marxistische

[39] Es darf in diesem Überblick über die philosophische Marxismusrezeption in Lateinamerika nicht unerwähnt bleiben, daß mit Sánchez Vázquez und García Bacca eigentlich eine Gruppe angesprochen worden ist, die wesentliches zur neueren Marxismusrezeption in Lateinamerika beigetragen hat. Es ist die Gruppe der spanischen Philosophen, die nach dem Sieg von Franco ins südamerikanische Exil gehen. Sie haben einen anderen, sachlicheren Stil im Umgang mit dem Marxismus mitgeprägt, und zwar nicht zuletzt durch die Übersetzungsarbeit, die sie auf sich nahmen. Besondere Verdienste erwarb sich hier Wenceslao Roces, der fast alle Grundtexte des Marxismus von Marx' Jugendschriften über „ Das Kapital" bis hin zu Engels „Dialektik der Natur" ins Spanische neu übersetzte.

[40] *J. D. García Bacca*, Lecciones de Historia de la Filosofía, Bd. 2, Caracas 1973, 515ff.

bzw. marxismusfreundliche Denker bei ihrer Rezeptionsarbeit die Frage nach der „Reinheit der Lehre" zurückstellen, um sich prioritär mit dem Problem einer lateinamerikanischen Aneignung des Marxismus zu beschäftigen. Im Gegensatz zur Praxis der Kommunistischen Parteien in Lateinamerika, die sich durchgängig als Vertreter einer dogmatischen Ideologie verstanden haben, orientiert sich so die lateinamerikanische philosophische Rezeption des Marxismus an dem Gedanken, den Marxismus nicht nur den Verhältnissen des Subkontinents einfach anzupassen, sondern ihn darüber hinaus von den lateinamerikanischen Besonderheiten her umzuformen. Davon legen die erwähnten Arbeiten von Justo, Haya, Ingenieros, Mariátegui usw. beredtes Zeugnis ab. Als wesentlich charakteristisch kann also aus philosophischer Sicht für die Marxismusrezeption in Lateinamerika gelten: Die Aufnahme des Marxismus ist von Anfang an auf Transformation und Weiterentwicklung bedacht.

Festzustellen ist weiter die vor allem durch Mariáteguis Werk begründete Tendenz, den Marxismus als wissenschaftliche Methode zur Analyse der sozial-politischen Situation, nicht aber als geschlossenes ideologisches Weltbild zu rezipieren. Mit anderen Worten: Es wird sehr deutlich zwischen dem historischen Materialismus, dessen formale methodische Erkenntnisse akzeptiert und angewandt werden, und dem dialektischen Materialismus, der als unbegründbare unwissenschaftliche Konstruktion abgelehnt wird, unterschieden.

Damit hängt eine weitere charakteristische Note der Marxismusrezeption in Lateinamerika zusammen, nämlich ihre Bevorzugung – wie bereits erwähnt – des westlichen Marxismus.

Schließlich sei noch auf den in der neueren Rezeption durch die Befreiungsphilosophie sich durchsetzenden Grundzug verwiesen, der dahin geht, Marx selbst zum Schwerpunkt der Marxismusrezeption zu machen, und zwar im Hinblick darauf, sein Werk von Lateinamerika aus neu zu lesen und so die immer noch fehlende Vermittlung zwischen dem Marxismus und der lateinamerikanischen Kulturtradition herauszustellen. Dadurch soll der Einwand, der Marxismus sei eine reine europäische und deshalb für Lateinamerika eine bleibend exotische Erscheinung, endgültig entkräftet werden. Aber das gehört eher zum Programm, mit dem die philosophische Marxismusrezeption in Lateinamerika in ihr zweites Jahrhundert geht.

ThPh 64 (1989) 384–396

Lamberts „Architectonic"

Ein Werk und sein Index*

Von Geo Siegwart

A. EINLEITUNG

§ 1 *Die „Architectonic" als Außenseiterwerk*

Nur wenige philosophische Werke werden von der interpretierenden Nachwelt mit einem Index, d. h. mit einer mehr oder minder minutiösen Aufschlüsselung der jeweils etablierten/verwendeten Redeteile, bedacht. Inspiziert man die Indexliteratur, dann scheint eine über die Zeiten stabile und intensive Editions-, Interpretations- und Wirkungsgeschichte der indexmäßigen Behandlung voranzugehen. Genau dies trifft jedoch auf Johann Heinrich Lamberts 1771 bei Johann Friedrich Hartknoch in Riga verlegte „Anlage zur Architectonic, oder Theorie des Einfachen und des Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis" nicht zu! Zwar läßt sich in den letzten Jahren auch an dem *Philosophen* Lambert – der Mathematiker und Naturwissenschaftler hat in der einschlägigen Historiographie längst die ihm gebührende Würdigung erfahren – ein deutlich zunehmendes Interesse ausmachen; gleichwohl stammt das in Rede stehende Werk aus der Feder eines philosophischen Außenseiters und ist gegenwärtig nicht einmal jedem ausgewiesenermaßen Philosophiekundigen geläufig. Diese Einschätzung wird pointiert gestützt durch die (Hintertreppen-) Information, daß die Aufnahme der „Architectonic" in ein jüngst erschienenes „Lexikon der philosophischen Werke" sich der argumentativen Aufgeschlossenheit, nicht aber der – keineswegs unprofessionellen – Ausgangsplanung der Herausgeber verdankt[1].

Das – pauschal geredet – Ausbleiben einer langfristigen Rezeptionsgeschichte wird keineswegs durch eine günstige zeitgenössische Aufnahme des Werks ausgeglichen. Im Gegenteil: Christoph Heinrich Müller, ein enger Vertrauter Lamberts während seiner Berliner Zeit, später Redaktor etlicher nachgelassener Manuskripte, stellt gerade mit Blick auf die „Architectonic" mit unverhohlener Entrüstung fest: „Man kann es kaum begreifen, warum Lambert nicht Epoche gemacht: dieß wird ein ewiger Beweis der Futilität der heutigen Denkungsart bleiben"[2]. Zwar spricht hier der engagierte Freund und überzeugte Anhänger; und der durch die weitere philosophiehistorische Entwicklung belehrte und distanzierte Lambertologe unserer Tage wird wenigstens Mendelssohn und Kant, nicht eben inferiore Geister, von dem Müllerschen Verdikt ausnehmen. Gleichwohl kann die zeitgenössische Aufnahme der „Architectonic" nur als kühl und sehr zurückhaltend charakterisiert werden.

§ 2 *Ist die „Architectonic" indexwürdig?*

Die soeben skizzierten Sachlagen führen zwangsweise zu der Frage, ob Lamberts Werk überhaupt indexwürdig ist. Will man diese Frage beantworten, so hat man sich – in Befolgung Lambertscher Maximen (vgl. „Organon", „Semiotik", §§ 335 ff.) – zu-

---

* Mit dem vorliegenden Bericht kommt der Autor seinen Rezensionspflichten bezüglich Hinske (1987–1) und Hinske (1987–2) nach. Die bibliographischen Angaben, die sich am Ende des Aufsatzes unter der Rubrik „Literatur" finden, sind daher zu ergänzen: Das Werk erscheint bei frommann-holzboog; Hinske (1987–1) hat XXVII + 297 Seiten, Hinske (1987–2) umfaßt V + 390 Seiten. – Hinweise zur Zitation und zu weiteren Abkürzungen sind ebenfalls unter „Literatur" notiert.

[1] Volpi, F. / Nida-Rümelin, J. (Hrsg.): Lexikon der philosophischen Werke; Stuttgart 1988; der Artikel zur „Architectonic" findet sich auf S. 24.

[2] Müller (1787), S. 365.

nächst Klarheit über die Bedeutung des Prädikats ‚.. ist indexwürdig' zu verschaffen. Jedenfalls ist nicht umstandslos davon auszugehen, daß die eingangs erwähnten rezeptionsgeschichtlichen Befunde auch schon das Explikans des betrachteten Prädikats ausmachen. Stellt man nun in Rechnung, daß die Philosophengemeinschaft in eine Vielzahl von Gruppen zerfällt, die durch die jeweils akzeptierten kognitiven Paradigmata individuiert, durch den daraus resultierenden Streit untereinander verbunden sind, so darf man erwarten, daß sich zunächst nur gruppenspezifische Explikationen ergeben werden. Es steht außer Frage, daß der Versuch, ‚.. ist indexwürdig' gruppeninvariant mit Bedeutung zu versehen, eine umfangreichere Unternehmung darstellt, deren Gelingen keineswegs von vornherein feststeht.

Diese Situation läßt es als geraten erscheinen, sich im hier vorgegebenen Rahmen lediglich darum zu bemühen, den Leser mit solchen Informationen zu versorgen, die zur Beantwortung der aufgeworfenen Frage notwendig, wenn auch nicht hinreichend sind. Ziel dieser Arbeit ist es, *den philosophiekundigen Lambertlaien mit der „Architectonic" bekannt zu machen und ihm den zugeordneten Index vorzustellen.* Als zielführend erweist sich folgender Aufbau: *Zunächst* ist die „Architectonic" in ihren Grundzügen zu erörtern (B.). Eine werkgeschichtliche Situierung (§ 3), ein kursorischer Überblick (§ 4), die nähere Betrachtung der drei ersten Hauptstücke (§ 5) sowie die Besprechung des LAMBERTschen Verfahrens zur Aufbereitung des überkommenen metaphysischen Materials (§ 6) verschaffen dem Leser einen ersten Eindruck. – *Sodann* ist auf den „Architectonic"-Index einzugehen (C.). Dieser wird situiert im Gesamtprogramm der „Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung" (§ 7), um anschließend in seinem Aufbau vorgestellt zu werden (§ 8). Im § 7 finden sich auch die Antworten, die die Indexveranstalter auf die Frage nach der Indexwürdigkeit bereithalten. – *Endlich* sind zwei – dem vorgegebenen Rahmen entsprechend sehr überschaubare – Arbeitsproben vorzuführen (D.). Die erste bezieht sich auf die LAMBERTsche Systematologie und zeigt, wie die Benutzung des Index die Textbasis – und damit auch die Auslegungsvoraussetzungen und -aufgaben – der gängigen Interpretation verändert hätte (§ 9). Die zweite trägt schon eher mikroskopischen Charakter: erörtert wird das Vorkommen des Ausdrucks ‚Struktur' in der „Architectonic". Damit soll dem zwar ausdrucks- und begriffsgeschichtlich ambitionierten, nicht aber unbedingt an LAMBERTologica interessierten Leser der Nutzen des Index verdeutlicht werden (§ 10).

B. Die „Architectonic"

§ 3 *Die „Architectonic" im philosophischen Werk* LAMBERTS

LAMBERT ist ein Universalgelehrter mit eindeutig naturwissenschaftlich-mathematischem Schwerpunkt. Die Auseinandersetzung mit philosophischen Fragestellungen ist ihm nicht Selbstzweck, sondern lediglich Mittel zur Klärung und Verbesserung v. a. der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnispraxis; Bemühungen ethischer und ästhetischer Natur spielen demzufolge nur eine geringe Rolle. Die zentralen Ergebnisse seines philosophischen Schaffens legt LAMBERT in seinen beiden Hauptwerken nieder, in der „Architectonic" einerseits, in dem – weitaus bekannteren – „Neuen Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrthum und Schein" andererseits. Das „Organon", in der Tradition der Vernunftlehren stehend, wird zwischen August 1760 und November 1763 abgefaßt und 1764 bei Johann WENDLER in Leipzig verlegt. Unmittelbar nach Abschluß des „Organon" nimmt LAMBERT die „Architectonic" in Arbeit, die er im September 1764 zum Abschluß bringt.

Aus der Perspektive der gegenwärtigen disziplinären Organisation der Philosophie stellt sich das „Organon" dar als eine umfassende Erkenntnis- und Wissenschaftsphilosophie, die zudem sprachphilosophische Stoffe enthält. In Kenntnisnahme des Unterschiedes zwischen der einförmigen und unveränderlichen Wahrheit einerseits und den veränderlichen und strittigen Meinungen darüber, was im einzelnen wahr sei, andererseits, wirft LAMBERT in der „Vorrede" vier Fragen auf: „1. Ob es dem menschlichen

Verstande an *Kräften* fehle, ohne so vieles Straucheln auf dem Wege der Wahrheit sicher ... zu gehen? 2. Ob demselben die *Wahrheit* selbst nicht kenntlich genug sey, um sie nicht so leicht mit dem Irrthum zu verwechseln? 3. Ob die *Sprache*, in der er die *Wahrheit* einkleidet, durch Mißverstand, Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit sie unkenntlicher und zweifelhafter mache, oder andere Hindernisse in Weg lege? 4. Ob sich der Verstand durch den *Schein* blenden lasse, ohne immer zu dem Wahren durchdringen zu können?" („Organon", Vorrede [unpaginiert]). Jede dieser vier Fragen wird in einem der vier Teile des „Organon" einer Beantwortung zugeführt. Die „Dianoiologie oder Lehre von den Gesetzen des Denkens" enthält u. a. Lamberts Konzeption der wissenschaftlichen Erkenntnis sowie den im Zusammenhang mit der Schlußlehre entwickelten Linienkalkül[3]. In der „Alethiologie oder Lehre von der Wahrheit" findet sich neben den Ausführungen zu Wahrheit und Irrtum auch Lamberts Lösung des Anfangsproblems beim Aufbau wissenschaftlicher Sprachen. Auf die beiden letzten Fragen antworten die „Semiotik oder Lehre von der Bezeichnung der Gedanken und Dinge" sowie die „Phänomenologie oder Lehre von dem Schein". Der Terminus ‚Phänomenologie' geht auf Lambert zurück[4].

Wie bereits der an bekannte Vorläuferwerke angelehnten Bezeichnung „Organon" zu entnehmen, entwickelt Lambert in diesem Werk die Mittel, Methoden, Prozeduren, Verfahren, Kriterien usf., derer sich die gesamte Erkenntnispraxis zu bedienen hat. Mithin bietet das „Organon" auch die für die Metaphysik geeigneten Werkzeuge. Ganz in diesem Sinne spricht Lambert in der von ihm selbst angefertigten Rezension der „Architectonic" davon, „daß er sich in seinem *Organon* den Weg dazu [sc. zur „Architectonic"] gebahnt hat" (Schriften 7, S. 413). Wie sehr das „Organon" als Vernunftlehre insbesondere negativer Maßstab für die „Architectonic" sein soll, wird deutlich aus dem § 23 der nachgelassenen Schrift „Über die Methode, die Metaphysik, Theologie und Moral richtiger zu beweisen": „Was demnach die Vernunftlehre verbannt, muß aus der Metaphysic an sich schon wegbleiben". Die hier zitierte – und insgesamt Entwurf gebliebene – Schrift ist im übrigen Lamberts (nicht eingereichte) Antwort auf die Preisfrage der Berliner Akademie für das Jahr 1763: „Sind die metaphysischen Wissenschaften derselben Evidenz fähig wie die mathematischen?".

Dem aufmerksamen Leser dürfte kaum entgangen sein, daß zwischen Fertigstellung und Publikation der „Architectonic" ein Zeitraum von sieben Jahren liegt. Eine erste Erklärung dieses Umstandes liegt einfach darin, daß Lambert zunächst keinen Verleger fand. Überdies ist einem Hinweis des schon erwähnten Gymnasialprofessors Müller zu entnehmen, daß Lambert zunehmend ein distanziertes Verhältnis zur „Architectonic" gewann: „Ich hatte alle mögliche Mühe ihn zu Herausgebung seiner *Architektonik* zubereden, und ich bilde mir etwas darauf ein, daß meinem Zureden und einigermassen meiner Bemühung das Publikum dieses Werk zu danken hat"[5].

Erörtert man die Folgefrage, warum Lambert sich skeptisch gegenüber der „Architectonic" verhielt, so bieten sich zwei Antworten an. *Erstens* ist die „Architectonic" kein durchgearbeitetes und bis in die Details komponiertes Werk, sondern lediglich eine Vorstufe zu einem solchen: sie liefert „*Materialien* zu einem *künftigen Lehrgebäude*" („Architectonic", Vorrede, S. XVI) der Metaphysik. Sie stellt sich dem Leser über weite Strecken als ein „*ontologisches Lexicon*" dar, das indes „wie überhaupt ein *philosophisches* [sc. Lexikon] zum *Nachschlagen* immer gut gebraucht werden" (ebd. S. VIII) kann. – *Zweitens* hat sich die metaphysikskeptische Haltung Lamberts, die ihn, wie insbesondere im Briefwechsel dokumentiert (Schriften 9, S. 335–367), so tief mit Kant verbindet, durch die Abfassung der „Architectonic" keineswegs zum Optimistischen gewendet. So fühlt man sich bei der Lektüre des § 565 der „Architectonic" geradezu an den polemischen Originalton programmatischer Verlautbarungen des Wiener Kreises erin-

[3] Vgl. zum Linienkalkül Wolters (1980), 98–166.

[4] Vgl. dazu Hoffmeister, J.: „Einleitung"; in: Hegel,, G. W. F.: Phänomenologie des Geistes; Hamburg 1952 (sechste Auflage), S. VII. Der gesamte Absatz I (ebd. S. VII–XVII), eine kleine Geschichte der Phänomenologie von Lambert bis Hegel, ist lesenswert, wenn auch in seinem Urteil eindeutig von der Hegelschen Optik bestimmt.

[5] Müller (1787), S. 365.

nert: „Sollen wir nun dieses Verfahren [sc. das Verfahren der Geometrie] mit dem philosophischen vergleichen, so weiß man zwar in der Metaphysic ..., daß aus Nichts nichts gefunden werden kann, hingegen weiß man nicht immer, was man eigentlich suchen will, und noch seltener, woraus man es finden könne, oder wo man es suchen müsse“. Aus diesem Geiste bemerkt Lambert in einem Brief an Kant vom 3. Februar 1766: „Es ist unstreitig, daß wenn immer eine Wissenschaft methodisch muß erfunden und ins reine gebracht werden, es die Metaphysik ist“ (Schriften 9, 344). Natürlich ist Lambert viel zu scharfsinnig, die Einsicht in den bedenklichen Zustand des metaphysischen Projektes mit dem Nachweis seiner Undurchführbarkeit zu verwechseln: „Aus dem, daß es bisher noch nicht gelungen, folgt nicht, daß das Gelingen an sich unmöglich seye, und so lange dieses nicht bewießen werden kann, wird immer jede neue Probe zulässig seyn“ („Methode“, § 13)[6].

§ 4 Zum Aufbau der „Architectonic“

Die „Architectonic“ – die Metapher aus dem Bauwesen übernimmt Lambert von Baumgarten – umfaßt vier Teile. Diese sind in Hauptstücke gegliedert, die ihrerseits durch Paragraphen strukturiert sind; Hauptstücke und Paragraphen sind durchgehend numeriert. Der erste Teil, „Allgemeine Anlage zur Grundlehre“, muß als historisch situierende und programmatische Präambel zum Gesamtwerk gelesen werden (↗ § 5). Auszunehmen ist lediglich das vierte und letzte Hauptstück, „Grundsätze und Forderungen der Identität“, mit dem die eigentlich metaphysischen Ausführungen beginnen und das „eine unmittelbare Beziehung“ (Schriften 7, S. 419) zu den beiden ersten Hauptstücken des zweiten Teiles hat. Letztgenannter trägt den Titel „Das Ideale der Grundlehre“. Im einleitenden Paragraphen charakterisiert Lambert die Eigenart der verhandelten Stoffe so: „Ich wende mich nun zu denjenigen Hauptstücken der Grundlehre, welche vielmehr unsere Vorstellungsart der Dinge, als die Dinge selbst betreffen, wobey aber dennoch das ideale fürnehmlich in Beziehung auf die Sachen selbst in Betrachtung gezogen werden muß“ („Architectonic“, § 161). Ein genereller Eindruck mag durch Aufzählung der Überschriften des fünften bis zwölften Hauptstücks entstehen: „Das Allgemeine und das Besondere“, „Das Veränderliche und das Fortdauernde“, „Das Seyn und das Nicht Seyn“, „Das Etwas seyn und das Nichts seyn“, „Das Nothwendig seyn und das Nicht nothwendig seyn“, „Das Wahr seyn und das Nicht wahr seyn“, „Das Vor seyn und das Nach seyn“, „Das Volle und das Durchgängige“. Der abschließende „Zusatz zum zwölften Hauptstück“ zählt zu den wenigen von Lambert selbst publizierten Texten zu ästhetischen Themen. Die dem Begriff der Schönheit geltenden Ausführungen lassen sich natürlich anschließen an die das zwölfte Hauptstück abschließenden Überlegungen zur Vollkommenheit. – „Der dritte Theil hat das Reale der Grundlehre zum Gegenstande“ (Schriften 7, S. 421). Behandelt werden in den Hauptstücken 13–21 die Kategorien Kraft, Verhältnisse, Zusammenhang, Bestimmen, Zusammensetzen, Dinge und Verhältnisse, Ursachen und Wirkungen, Substanzen und Akzidenzien sowie Zeichen und Bedeutung. Bemerkenswert ist wiederum ein Zusatz: „Den Zusatz zum 19ten Hauptstück, welcher eine ganz neue Theorie der *Form* enthält, wird man um so viel weniger ungelesen übergehen, da bisher dieser Begriff einer von den unentwickeltesten der Metaphysik gewesen ist“ (Schriften 7, S. 422). – Den vierten Teil, „Die Größe“, hebt Lambert so von den bisherigen Ausführungen ab: „Das Bishergesagte betrifft überhaupt das, was wir die *Beschaffenheit* nennen können, so fern wir diese der *Größe* entgegen setzen. Wir werden demnach nun die *Einheit*, die damit verwandten Begriffe, und was davon abhängt, besonders vorneh-

[6] Zu Ort, Geschichte und Eigenart des philosophischen Werks Lamberts sind insbesondere die einschlägigen Einleitungen von Hans-Werner Arndt in den von ihm herausgegebenen Schriften (↗Literatur) Lamberts zu konsultieren: „Architectonic“, S. V–XXVI; „Organon“, S. V–XXXVIII; Schriften 6, S. 1–14; Schriften 9, S. 1–15; ferner ist Wolters (1980), Kap. 1, heranzuziehen. – Einen umfassenden bibliographischen Apparat zu Primär- wie Sekundärliteratur bietet Todesco, F.: Riforma della Metafisica e Sapere scientifico. Saggio su J. H. Lambert (1728–1777); Milano 1987, S. 257–326.

men, und die Dinge, oder überhaupt das Gedenkbare in Absicht auf die Größe betrachten" („Architectonic", § 679). Lambert folgt also der zeitüblichen Unterscheidung, derzufolge die Philosophie mit den qualitates, die Mathematik mit den quantitates rerum befaßt ist. Dieser umfangreiche vierte Teil bildet eine bislang noch kaum ausgeschöpfte Fundgrube im Graubereich von philosophischer und mathematischer Begriffsbildung. Er enthält aber auch Ausführungen zur Anwendung der mathematischen Begrifflichkeit, und zwar insbesondere im 26ten und 27ten Hauptstück.

Schlägt man eine im 18ten Jahrhundert abgefaßte Metaphysik auf, so wird man mit hoher Wahrscheinlichkeit erwarten, daß sich die Ausführungen in generelle und spezielle Metaphysik gliedern, wobei die letztere wiederum in die rationale Psychologie, die natürliche Theologie und die Kosmologie zerfällt. Die mit dieser Erwartung verknüpfte Wahrscheinlichkeit steigt, wenn man in Rechnung stellt, daß der Autor bei der Abfassung des Werks kein „ander metaphysisches Buch, als *Baumgartens* seine Metaphysik bey der Hand" hatte, auch dann, wenn er wissen läßt, daß „das *Baumgartensche* Compendium" ihm im Zuge der „Untersuchungen immer unbrauchbarer" wurde („Architectonic", Vorrede, S. V). Der kursorische Überblick dürfte indes schon dahingehend belehrt haben, daß sich diese Erwartung nicht erfüllt. Lambert selbst ist der Auffassung, daß lediglich „die drey erstern ... das enthalten, was gewöhnlich zur *Ontologie* gerechnet wird" (Schriften 7, S. 414). Macht man sich diese Einschätzung im großen und ganzen zu eigen – im Detail muß man darauf bestehen, daß nicht alle Stoffe der drei ersten Kapitel gewöhnlich in der Ontologie abgehandelt werden, ebenso wie sich auch Stoffe des vierten Teils normalerweise dieser Disziplin zugeschlagen finden –, dann stellt sich die Frage, wie diese Materialien vorkommen. Lamberts Antwort: „auf eine sehr merklich neue und von der bisherigen verschiedene Art" (ebd.). Auch an anderer Stelle wird Lambert nicht müde, die Eigenständigkeit und Originalität seiner Ausführungen hervorzuheben („Architectonic", Vorrede, S. III/IV, § 75). Die beanspruchte Originalität der „Architectonic" kann an zwei Eigenarten festgemacht werden: an der Methode des begrifflichen Aufbaues und an den aufbauvorbereitenden Prozeduren zum Umgang mit dem überkommenen metaphysischen Sprachmaterial. Die beiden folgenden Paragraphen geben diesbezüglich nähere Auskunft!

§ 5 Die „Allgemeine Anlage zur Grundlehre"

Wie im vorangehenden Paragraphen schon herausgestellt, bilden die drei ersten Hauptstücke des ersten Teils, „Allgemeine Anlage zur Grundlehre", eine Einheit, die abstellt auf die historische Plazierung und wissenschaftsphilosophische Normierung der „Architectonic" sowie auf die programmatische Entfaltung und disziplinäre Organisation dieser Disziplin. Das vierte Hauptstück muß als Fremdkörper betrachtet werden, dessen Anschlußteile erst im nächsten Hauptstück zu finden sind. Die Spekulation liegt nicht fern, daß Lambert – wäre die „Architectonic" nicht irgendwo auf dem Weg zwischen Zettelkasten und durchkomponierter Arbeit steckengeblieben – diesbezüglich eine passende Umordnung vorgenommen hätte. – Das erste Hauptstück, „Erfordernisse einer wissenschaftlichen Grundlehre", verspricht in zweifacher Hinsicht Information: *Einerseits* macht Lambert mit Aristoteles, Euklid, Baco, Descartes, Wolff und Locke die Bezugspunkte namhaft, die in kritischer Überarbeitung in die Konzeption der „Architectonic" eingehen. Lamberts Ansatz – und darin liegt *eine* Neuerung – führt die positiven Ansätze von Locke und Wolff zusammen und überwindet so deren Defizite: „*Locke* und *Wolf* blieben demnach auf eine ganz entgegen gesetzte Art zurücke. *Locke* hatte die einfachen Begriffe aufgesuchet, allein es fehlte ihm an der Anwendung der Methode, Lehrgebäude darauf zu gründen. *Wolf* hingegen, der *Lockens* Werke gelesen hatte, achtete dieser einfachen Begriffe nicht, und blieb bey dem, was er von der Methode gefunden, und bey derselben Anwendung auf zusammengesetzte Begriffe stehen" („Architectonic", § 14). Die Verwendung der Wolffschen Methode ist allerdings mit Blick auf Euklid zu ergänzen, denn: „Man kann nicht sagen, daß *Wolf* die *Euclidische* Methode ganz gebraucht habe. In seiner Metaphysic bleiben die *Postulata* und Aufgaben fast ganz weg, und die Frage, was man definieren solle, wird darin nicht völlig entschieden" (§ 12). *Andererseits* bietet Lambert eine kon-

zise, auf die besonderen Belange der „Architectonic“ abgestellte Zusammenfassung wesentlicher Einsichten und Normierungen aus seinem „Organon“. Die Pointe des LAMBERTschen Ansatzes liegt in der Verbindung von *Satzwahrheit* und *Begriffsrichtigkeit*. Sie läßt sich annäherungsweise in drei Stufen wiedergeben: (i) Die Wahrheit von Lehrsätzen ist reduzibel auf die Wahrheit von Grundsätzen. (ii) Die Wahrheit von Grundsätzen resultiert aus der Richtigkeit der in den Grundsätzen verwendeten Begrifflichkeit. (iii) Richtige Grundbegriffe erhält man durch Auffinden der einfachen Begriffe; diese haben nur ein Merkmal und sind insofern per se widerspruchsfrei[7].

Zielt das erste Hauptstück in historisch-kritischer Auseinandersetzung und unter Abrufung bereits im „Organon“ erzielter Ergebnisse auf die Bedingungen und die Gestalt einer Grundlehre, so sind die beiden folgenden Hauptstücke als erste, rahmengebende Durchführungsschritte anzusehen. Im zweiten Hauptstück, „Einfache Grundbegriffe und Theile der Grundlehre“, werden die betrachteten Grundbegriffe aufgelistet und die ihrer Behandlung zugeordneten Unterdisziplinen der Grundlehre konstituiert. Terminologisch bedeutsam ist der Umstand, daß der Ausdruck ‚Ontologie‘ *hier* als Name für eine Unterdisziplin der Grundlehre verwendet wird: „Die Theorie eines Dinges überhaupt betrachtet, wird dem buchstäblichen Verstande nach *Ontologie* genennet“ („Architectonic“, § 57). – Die Aufgabe des dritten Hauptstücks, „Erste Grundsätze und Forderungen der Grundlehre“, bestimmt LAMBERT so: „Nach der Vorzählung und unmittelbaren Vergleichung der einfachen Begriffe, werden wir nun die Grundsätze und *Postulate* anführen, die sie uns angeben, weil ohne diese keine wissenschaftliche Form erhalten werden kann“ („Architectonic“, § 76). Sowohl das zweite wie auch das dritte Hauptstück werden abgeschlossen durch den Nachweis, daß jene Erfordernisse erfüllt sind, die im ersten Hauptstück an die Grundlehre gestellt worden sind.

§ 6 Die aufbauvorbereitenden Prozeduren

Liegt das Neue und Originelle der „Architectonic“ einerseits im Aufbau dieser Disziplin, in der Art, wie man Grundbegriffe und -sätze sichert und wie man aus dieser Basis zu den Lehrbegriffen und -sätzen gelangt, so ist es andererseits in jenem Prozedurenensemble anzusiedeln, das LAMBERT heranzieht zur aufbauvorbereitenden Durchforstung und Aufbereitung der ihm vorliegenden metaphysischen (Rede)Materialien, die sich keineswegs nur in den Wissenschaften finden, sondern „selbst im gemeinen Leben vorkommen“ („Architectonic“, Vorrede, S. VIII); der folgende ausführliche Text informiert über die von LAMBERT verwendeten Methoden: „Die Arbeit war nicht leicht, und fast jeder Begriff forderte seine besondere *Methode*. Bald mußte ich ihn aus sehr vielen *Beyspielen, besondern Fällen* und *Redensarten* herausziehen. Bald gehörete er mit mehrern andern Begriffen in eine *Classe* oder in ein besonderes *System*, und da mußte das, was in der Classe oder in dem Systeme das *Einfachste*, das *Erste*, das von dem übrigen *Unabhängigste* war, hervorgesuchet und dann auf die Probe gesetzt werden. Bald mußte die *Etymologie* zu Rathe gezogen werden ... Bald mußte ich aus der abstracten Intellectualwelt in die Körperwelt zurücke kehren, und das *Bild* genauer besehen, dessen *Namen* zur Bezeichnung eines *abstracten Begriffes* gebraucht worden. Und so oft es dabey stufenweise gieng, so mußten auch die verschiedenen Stufen, durch welche das Wort immer mehr *metaphorisch* geworden, aufgesuchet werden. Zuweilen mußte ich bei der *Absicht* anfangen, wohin endlich die *Theorie* des Begriffes dienen solle, um genauer zu sehen, ob die Absicht etwas reelles *hat*, und wiefern sie den *Umfang* des Begriffes bestimmt. Nun kam es immer auf *vorläufige Versuche* an, um endlich zu finden, welche von diesen Methoden angehen würde. Zu diesem Ende schrieb ich in kurzen Sätzen bei jedem Begriffe auf, was mir darüber erhebliches und zur Aufklärung dienliches in Sinn kam. *Beyspiele, besondere Fälle, Redensarten, Sätze, Fragen, Zweifel, Vieldeutigkeiten, Etymologie, Synonymen, ähnliche Begriffe, Metaphern, Bilder u.*“ („Architectonic“, Vorrede, S. VI).

[7] Vgl. zu diesem Themenkomplex die ausführliche Darstellung bei WOLTERS (1980), Kap. 3.

Ohne hier zu Einzelfragen vordringen zu wollen – ein solches Unternehmen müßte die genannten Verfahren „am Fall" beobachten und außerdem Lamberts insbesondere in der „Semiotik" des „Organon" dargelegte Sprachphilosophie berücksichtigen –, scheint zweierlei besondere Hervorhebung zu verdienen: *Einmal* lassen sich alle namhaft gemachten Verfahren als *sprachkritische* auszeichnen; insoweit darf die „Architectonic" als sprachkritisch zustandegekommenes „ontologisches Lexicon" gelten. – Bei der Ausübung der genannten Verfahren läßt Lambert sich im übrigen keineswegs dadurch behindern, daß er – sozusagen „in der Theorie" – der klassischen Dreigliederung von Zeichen-Begriff-Sache (in ihrer mentalistischen Variante) anhängt. *Zum andern* kennt Lambert eine *Methodenpluralität:* es wird nicht methodenmonistisch nur ein Verfahren – z. B. nur das etymologische, nur die Beispielbetrachtung, nur die Synonymensuche – bevorzugt. Einschränkend gilt dabei, daß nicht jede Prozedur zur Klärung jedes um einen Begriff gezogenen Sprachgewebes gleichermaßen dienlich ist. – Es ist im übrigen die Formrede, der Lambert am in- und extensivsten mit der hier angeführten Methodik zu Leibe rückt: „Der häufige Gebrauch, den ich selbst auch von dem Worte *Form* mache, zeigte mir, daß die Aufklärung *dieses Begriffes* von *gutem Nutzen* sein würde" („Architectonic", Vorrede, S. XVI). Besagte Aufklärung wird – wenn auch noch nicht zu Lamberts Zufriedenheit – im früher (↗§ 4) schon erwähnten Zusatz zum 19ten Hauptstück vorgenommen[8].

Die oben beiläufig erwähnte Dreigliederung Zeichen-Begriff-Sache erlaubt, die in den nächsten Paragraphen häufig wiederholte Wendung ‚ausdrucks- und begriffsgeschichtlich' verlangt einige Bemerkungen zum Ausdruck ‚Begriff'. (i) Die neuzeitliche Rede von ‚Begriff' – Lambert ist nur eines unter vielen Beispielen – verläuft erstens im Rahmen der erwähnten Dreigliederung, zweitens unter mentalistischen Vorzeichen. (ii) Erst im Zuge der Psychologismuskritik werden Begriffe – ebenso wie übrigens Gedanken – aus der mentalistischen Sphäre in ein eigenes „Reich" umgesiedelt; wie immer letzteres im einzelnen ausstaffiert und wo immer es im sonstigen ontologischen Mobiliar plaziert wird – es zeichnet sich in jedem Falle durch gänzliche Unabhängigkeit von mentalen Operationen aus. (iii) Will man gleichwohl die äußerst nützliche Unterscheidung zwischen Ausdruck und Begriff beibehalten, so muß man sich weder zum mentalistischen Paradigma noch zu dessen Nachfolger bekennen. Es genügt, den Funktor ‚der Begriff von ...' bzw. den variablenbindenden, formelbestimmenden und termerzeugenden Operator ‚der Begriff aller ξ, sodaß ... ξ ...' ordnungsgemäß einzuführen. Wenn dies gelungen ist, lassen sich auch Fragen mit Aussicht auf Erfolg in Angriff nehmen, die mit der Geschichte von Begriffen zusammenhängen[9].

C. Der „Architectonic"-Index

§ 7 Der „Architectonic"-Index in den „Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung"

Für das Folgende wird unterstellt, daß die Ausführungen zu- und die Anführungen aus der „Architectonic" den Leser mit dem Geist des Werks vertraut gemacht haben. – Um nun die mit dem zugeordneten Index verbundenen Absichten erfassen und würdigen zu können, muß zunächst seiner *Einbettung in ein ehrgeiziges Programm der Aufklärung über Aufklärung* Rechnung getragen werden. Da die Einbettungsrelation transiti-

[8] Die geschilderte Sachlage führt zu der Empfehlung, den der deutschen Aufklärung gewidmeten Absatz des Artikels „Form und Materie" im zweiten Band des „Historischen Wörterbuchs der Philosophie" (hrsg. von J. Ritter, Basel/Darmstadt 1972, Sp. 977–1030; zur Aufklärung: Sp. 1019–1022), der ausführlich Wolff und Baumgarten, andeutungsweise Walch und Crusius behandelt, um eine Lambert-Passage zu erweitern!

[9] Die hier angesprochenen Zusammenhänge sind alles andere als trivial, auch wenn sich die Rede von Begriffen und ihrer Geschichte einer selbstverständlichen Beliebtheit erfreut. Eine *allgemeine* Schwierigkeit besteht darin, daß das hier naheliegende Einführungsverfahren, nämlich die Einführung durch Abstraktion, notorisch ungeklärt ist. Eine *spezielle* Schwierigkeit muß in der Spezifizierung der bei der Etablierung von ‚Begriff' benötigten Sy-

ven Charakter trägt, ist der zu betrachtende Index in dreifacher Weise situiert. *Zum ersten* wird nicht nur die „Architectonic", sondern auch das „Organon" per Index erfaßt. Mithin ist der „Architectonic"-Index in einen LAMBERT-Index eingebaut[10]. *Zum zweiten* ist der LAMBERT-Index lediglich der erste und damit eröffnende Index in einer ganzen Reihe von Indices für repräsentative Autoren der deutschen Aufklärung. *Zum dritten* bilden die Indices lediglich eine Abteilung in einem umfassenden Programm unter dem Titel „Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung". Nur im Zusammenwirken mit der Abteilung I, „Texte zur Philosophie der deutschen Aufklärung", und der Abteilung II, „Monographien zur deutschen Aufklärung", sollen die Indices ihre Rolle spielen!

Die hier angesprochenen Indices sind alle mit den Mitteln der EDV erstellt bzw. sollen mit diesen Mitteln angefertigt werden. Deren „Anwendung auf bestimmte Bereiche der Geisteswissenschaften" – so Norbert HINSKE in der Einleitung zur Indexabteilung des von ihm initiierten Forschungsprogramms – „bedeutet für die *sprach- und begriffsgeschichtliche Arbeit* fast schon einen ähnlichen Einschnitt wie die Erfindung des Mikroskops für die Naturwissenschaften des 17. Jahrhunderts. Indem sie [sc. die EDV] das Sprachgut eines einzelnen Werks oder eines ganzen Autors, nach bestimmten Gesichtspunkten geordnet, vollständig zusammenfaßt, macht sie gleichzeitig Sprachveränderungen sichtbar, die dem bloßen Auge in der Regel entgehen. Gerade das, was bei der Lektüre als selbstverständlich empfunden wird und daher weithin unbeachtet bleibt, wird mit Hilfe der EDV eigens zum Thema" (HINSKE 1983–1, S. V). Im einzelnen lassen sich für die mit EDV erstellten Indices v. a. drei Anwendungsfelder angeben: wort- und begriffsgeschichtliche Probleme, Fragen der Textdatierung, Aufgabenstellungen aus der Quellen- und Wirkungsgeschichte (vgl. HINSKE 1983–1, S. VI–XI). Dabei ist die letzte Themengruppe eventuell unter die erstgenannte subsumierbar. – Bei allem Optimismus, der sich z. B. in dem eben angeführten wissenschaftshistorischen Vergleich ausspricht, betrachtet HINSKE die EDV jedoch nicht als Passepartout. Die EDV kann die philologisch-historische Arbeit nicht ersetzen, sondern lediglich entlasten, erleichtern und auf eine neue Stufe heben. Es ist „wenig sinnvoll ..., die traditionellen Gelehrtentugenden und die Arbeit mit dem Rechner so oder so gegeneinander auszuspielen. Beide sind vielmehr untrennbar aufeinander angewiesen. Ohne die philologisch-historisch geschulte Vertiefung in die Texte wird die Anwendung der EDV im Bereich der Geisteswissenschaften nur zu immer neuen inhaltslosen Spielereien führen" (HINSKE 1983–1, S. XI).

In den früheren Paragraphen (↗§§ 1,3) wurde gelegentlich schon auf den Zusammenhang von KANT und LAMBERT angespielt. Es ist eine unter KANT-Kennern geläufige Einsicht, daß sich KANTS Terminologie – und damit sein Denken – erst allmählich aus dem auf ihn gekommenen Wort- und Gedankengut der deutschen Aufklärung entwickelte. Auch die Frage, wie man sich diese Entwicklung im einzelnen vorzustellen hat, wird unter Hinzuziehung der Indices leichter und weitaus präziser beantwortbar[11].

Natürlich muß man alle diese ausdrucks- und begriffshistorischen Anstrengungen

---

nonymierelation gesehen werden. Im übrigen ist es günstig, bei Ausdrücken/Worten von ihrer Bedeutung, speziell bei Prädikatoren von den durch sie repräsentierten Begriffen zu sprechen; (vgl. als allgemeine Orientierung: MITTELSTRASS, J.: „Begriff"; in: ders. [Hrsg.]: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Bd. 1; Mannheim, Wien, Zürich 1980, S. 265 f).

[10] Vgl. zum „Organon"-Index SIEGWART, G.: Rezension von HINSKE (1983–1) und (1983–2); in: ThPh 61 (1986) 124–126.

[11] Vgl. zu diesem Themenkomplex und zum Index zum Logikcorpus von KANT auch HINSKE, N.: Kant per Computer; in: Neue Deutsche Hefte, 193/34. Jg. Heft 1 (1987), S. 106–113. – Gestützt auf Passagen des Briefwechsels zwischen LAMBERT und KANT (vgl. Akademie-Ausgabe Bd. 10, S. 54 f. u. S. 62; die einschlägigen Passagen wurden in die Publikation des LAMBERTschen Briefwechsels in Schriften 9 nicht aufgenommen.), vermutet HINSKE, daß gerade die „Architectonic" KANT nachhaltig beeinflußt hat (vgl. HINSKE [1987–1], S. XI).

letztlich als gänzlich belanglos für die systematische philosophische Arbeit betrachten, wenn man der Täuschung anhängt, philosophische Redemittel stünden schlicht – d. h. als unhistorische Gegebenheiten – zur Verfügung. Dagegen ist u. a. zu halten, daß sich erst in der Aufklärung „im Felde der Philosophie erstmals eine weitgehend stabile und homogene deutsche Fachsprache herausbildet, die die philosophische Arbeit bis in die Gegenwart hinein bewußt oder unbewußt mitbestimmt. Vieles von dem, was gleichsam zum zeitlosen Bestand einer philosophischen Terminologie zu gehören scheint, ist in Wahrheit erst in der Spanne zwischen Thomasius und Wolff oder zwischen Wolff und Kant Schritt für Schritt erarbeitet worden" (Hinske 1983–1, S. V).

§ 8 Der Aufbau des „Architectonic"-Index

Die indexmäßige Behandlung der „Architectonic" im besonderen sieht Hinske durch zwei Gründe gerechtfertigt: Gestützt u. a. auf die Einschätzung Tonellis, geht er aus von einer erheblichen „Bedeutung des Werks für die Quellen- und Entwicklungsgeschichte des Kantischen Denkens" (Hinske 1987–1, S. XI). Ferner ist es der oben (↗§§ 3 u. 6) auseinandergelegte lexikalische Charakter des Werkes sowie das zugeordnete aufbauvorbereitende Prozedurenensemble, die die indexmäßige Erschließung nahelegen.

Nun zum Aufbau des Index: Jedem Band der zweibändigen „Architectonic" ist ein Indexband, Hinske 1987–1 und Hinske 1987–2, zugeordnet. Beide Bände zerfallen jeweils in einen *Hauptindex* und sieben *Sonderindices.* Die drei ersten Sonderindices dienen der Erfassung des französischen, griechischen und lateinischen Sprachguts in der „Architectonic". Der lateinische Sonderindex „kann ... bei dem Mangel an lexikalischen Hilfsmitteln zum Latein des 18. Jahrhunderts vielleicht auch bei der Klärung mancher sprach- und begriffsgeschichtlicher Frage von Nutzen sein. So ist auch daran gedacht, das lateinische Sprachgut Lamberts – möglicherweise zusammen mit dem Latein aus anderen philosophischen Werken des 18. Jahrhunderts – nach Abschluß des gesamten Lambert-Index noch einmal in einem eigenen Band zusammenzufassen" (Hinske 1987–1, S. XIV/XV). Der vierte Sonderindex umfaßt die logischen Kunstwörter, der fünfte stellt sämtliche von Lambert verwendeten Personennamen zusammen. Eine Liste der geographischen Bezeichnungen sowie der Einzelsilben schließt die Serie der Sonderindices ab.

Jede Seite des Hauptindex – der Leser vergleiche das Indexzitat bezüglich ‚Struktur' (↗§ 10) – zerfällt in neun senkrechte Spalten. „Die *erste Spalte* gibt die Gesamthäufigkeit an, mit der eine Wortform ... erscheint" (Hinske 1987–1, S. XI). „Die *zweite und dritte Spalte* enthalten bei einer Reihe von Wortformen zusätzliche Angaben mit Hilfe von Siglen, die der näheren Charakterisierung der betreffenden Wortform dienen soll" (ebd. S. XI/XII). Dabei verzeichnet die zweite Spalte die jeweilige Zugehörigkeit zu einer Fremdsprache, entfällt also bei allen deutschsprachigen Ausdrücken. Die dritte Spalte spezifiziert, ob es sich um ein Kunstwort der Logik, um einen Nachnamen, eine Ortsbezeichnung, eine Einzelsilbe oder einen Vornamen handelt, ist mithin auch nur fallweise belegt. In der vierten Spalte findet sich der jeweilige Ausdruck, genauer: die jeweilige *Wortform:* „Ein wesentliches Merkmal des vorliegenden Index, das der Benutzer auf Schritt und Tritt im Auge behalten muß, ist, negativ formuliert, der Verzicht auf eine Lemmatisierung, d. h. auf eine Zuordnung der verschiedenen Wortformen und orthographischen Varianten zu einer Grundform" (ebd. S. XIII). – In den Angaben der fünften bis neunten Spalte findet der Leser die Stellen, an denen die in der vierten Spalte aufgeführte Wortform vorkommt. „Jede dieser Stellenangaben besteht aus fünf Ziffern; die ersten drei nennen die Seite, die folgenden beiden die Zeile" (ebd. S. XIII). So sagt z. B. die Ziffer „08731", daß sich die betrachtete Wortform auf der Zeile 31 der Seite 87 des jeweiligen Bandes befindet. – Aus Kostengründen wurden Wortarten wie Artikel, Konjunktionen, Modal- und Hilfsverben, Numeralia und Pronomina sowie einzelne Buchstaben, Buchstabenkombinationen und Einzelsilben nur in ihrer Gesamthäufigkeit vermerkt.

Als *Textgrundlage* fungiert die „Architectonic" in der Neuausgabe von Hans-Werner Arndt (↗Literatur). Dem ersten Indexband ist ein Verzeichnis der Lambertschen *Ab-*

kürzungsvarianten (HINSKE 1987–1, S. XVII/XVIII) sowie ein *Druckfehlerverzeichnis* beigegeben (ebd. S. XIX–XXVIII). Letzteres umfaßt ein Faksimile des Druckfehlerverzeichnisses der Originalausgabe, die von ARNDT besorgte Transkription desselben, ein Verzeichnis der im Index stillschweigend verbesserten Druckfehler der Originalausgabe sowie eine Auflistung der im Index stillschweigend verbesserten Kopierfehler der Faksimile-Ausgabe von ARNDT.

Mit Blick auf einen möglichen Ausbau des Index ist zum Abschluß seiner Vorstellung die Frage aufzuwerfen, ob die Serie der Sonderindices nicht zu erweitern wäre um einen Nachweis der mathematischen Zeichen, wie Additions- und Subtraktionszeichen, Bruchstrich, Exponentialanordnung, Wurzelzeichen usf. Diese Zeichen finden sich im vierten Teil der „Architectonic“, insbesondere ab § 855 in dichterer Konzentration.

D. Arbeitsproben

§ 9 ‚System‘

Die in Anbetracht der reklamierten Bedeutung des Systemthemas erstaunlich wenigen Historiographen stimmen darin überein, daß LAMBERT in der Geschichte dieses Problemkomplexes eine ausgezeichnete Stellung anzuweisen ist. Der Leser fingiere nun *erstens,* daß diese konsente Einschätzung auf der Zurkenntnisnahme einiger weniger nachgelassener Fragmente beruht, die alle umstandslos in ihrer vorliegenden Fassung direkt LAMBERT zugeschrieben werden. Aufgrund dieser Einschätzung entwikkeln sich Hand in Hand eine – jedenfalls in Kenntnis der tatsächlichen Sachlage – als *fragmentfixiert* zu charakterisierende Editions- und Interpretationspraxis: In Sammelwerken zum Systemproblem pflegt man die drei erwähnten Stücke abzudrucken, die interpretatorischen Bemühungen konzentrieren sich ausschließlich auf dieselben[12]. – Man unterstelle nun *zweitens,* ein Systemhistoriograph fasse den Gedanken, daß ein Autor, der sich in Nachlaßstücken so intensiv mit dem Systemthema auseinandersetzt, diesem Gebiet möglicherweise auch in seinen sonstigen Werken Aufmerksamkeit zuwendet. Er macht sich nun dahingehend kundig, daß die philosophischen Bemühungen LAMBERTS ihren hauptsächlichen Niederschlag in „Organon“ und „Architectonic“ finden (↗§ 3). Er greift zum „Organon“, inspiziert zunächst das Inhaltsverzeichnis, um sodann den Text Revue passieren zu lassen. Ergebnis: Zwar taucht gelegentlich das Wort ‚System‘ auf; es wird jedoch eher beiläufig verwendet, so daß von einem einschlägigen Beitrag zum Systemthema nicht die Rede sein kann. Der zweite Griff gilt der „Architectonic“. Auch hier wird das Inhaltsverzeichnis kursorisch durchmustert, ohne einen Anhalt für Systemeinschlägigkeit zu geben. Unter den üblichen Bedingungen der Knappheit an Zeit und Energie erspart der Systemhistoriograph sich das nähere Studium des Inhalts der „Architectonic“.

Die erste Fiktion kann als wahrheitsgemäße Beschreibung eines Großteils des systemhistoriographischen Umgangs mit LAMBERT gelten, die zweite könnte dann als Erklärung herangezogen werden, wenn unklar wäre, warum ein Systemhistoriograph trotz der Einsichtnahme in LAMBERTS Hauptwerke den fragmentfixierten Umgangsmodus weiterpflegt. – Man vollziehe nun die *dritte* Unterstellung, daß der eilige Systemhistoriograph über den „Architectonic“-Index verfügt und ihn zur Absicherung des eigenen Urteils auch benutzt. Ein Blick in den dem ersten Band der „Architectonic“ zugeordneten Index belehrt ihn schlagartig dahingehend, daß dieses Werk Einschlägiges zu bieten hat: So findet sich zunächst der Disziplinentitel ‚Systematologie‘ viermal nachgewiesen, und zwar gerade in solchen Textteilen, denen es um den disziplinären Aufbau der „Architectonic“ zu tun ist (↗§ 5). Der Systemtitel findet sich 18mal in der Wortform ‚System‘, 19mal in der Wortform ‚Systeme‘, 10mal in der Wortform ‚Systemen‘ und 3mal in der Wortform ‚Systemes‘. Überdies verwendet LAMBERT die Wort-

[12] Ich kann an dieser Stelle auf Belege verzichten, indem ich auf meine detaillierten Ausführungen in SIEGWART (1988), Teil V: LAMBERTS Systematologie, v. a. Abschnitt 13, verweise.

formen ‚systematisch', ‚systematisches', ‚Systematisches'. (Hinske 1987–1, S. 197). Alarmiert durch diesen Tatbestand, wird der Index zum zweiten Band der „Architectonic" konsultiert: ein ähnliches Ergebnis stellt sich ein (Hinske 1987–2, S. 267/268).

Die durch die Indexlektüre herbeigeführte Situation erzwingt eine gründliche Durchsicht der „Architectonic" unter der Rücksicht des Systemthemas. Diese wiederum erbringt die Einsicht, daß die Systematologie, neben Ontologie, Chronologie, Dynamik usf., eine Unterdisziplin der Grundlehre ist. Alles, was von den Disziplinen und der Begrifflichkeit der „Architectonic" im allgemeinen gilt, trifft demnach auch auf die Systematologie im besonderen zu. Überdies ist die Systematologie mit den übrigen Subdisziplinen engstens verflochten: Wer fundiert über Lamberts Systematologie arbeiten will, wird seine „Architectonic" *im Detail* zur Kenntnis nehmen müssen; der gängigen fragmentfixierten Interpretation ist der Abschied zu geben!

Die obigen Unterstellungen wurden nur vorgeführt, um dem Leser zu demonstrieren, wie durch die Verwendung des Index ökonomisch und zuverlässig grobe Fehleinschätzungen korrigiert werden können. Nicht behauptet ist damit, daß der Index der einzige Weg zu korrekten Einsichten hinsichtlich der Systematologie ist; auch sorgfältige Lektüre der „Architectonic" oder des Lambertschen Briefwechsels sind zielführend. Der Index-Weg ist indes bestechend kurz und bequem. Ebensowenig ist davon auszugehen, daß sich der Index in der angedeuteten Rolle der Schnellorientierung und des gut lesbaren Warnschildes erschöpft: nur allzuleicht läßt sich angeben, wie man, ausgerüstet mit dem Index, Detailfragen der Systematologie, z. B. das Problem des Zusammenhangs von Ganzen und Systemen, einer Beantwortung zuführen kann.

§ 10 ‚Struktur'

‚Struktur' ist ein Wort, das auch in der zeitgenössischen Bildungssprache eine florierende Konjunktur aufzuweisen hat. Seine eher unkontrollierte und oft nur füllwortartige Verwendung sowie der Verzicht auf förmlichere Bestimmungen dürfte zumindest teilweise mangelnder Rededisziplin und einführungstechnischer Versiertheit des benutzenden Publikums zu danken sein. Die weitgehende ausdrucks- und begriffshistorische Unaufgeklärtheit dürfte u. a. mit der geringen diesbezüglichen Gelehrt- und Ambitioniertheit des erwähnten Publikums zusammenhängen[13]. – Unumstritten ist die Herkunft des Ausdrucks aus dem Bauwesen sowie seine Verwendung in der Zusammensetzung ‚structura verborum' in der frühscholastischen Lehre vom Schriftverstehen. Als gesichert darf auch die Übernahme des Wortes in die biologische und medizinische Morphologie der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunders gelten. Strukturträger, also die Gegebenheit, der die Struktur zukommt, ist primär der menschliche Körper, später aber das gesamte organische Material[14].

Im folgenden ist das Vorkommen von ‚Struktur' in der „Architectonic" zu untersuchen, und zwar unter der Leitfrage, *welche Gebilde als Strukturträger namhaft gemacht werden bzw. unterstellt sind.* Der Anfang ist durch Zitate aus dem Index zu gewinnen: Hinske 1987–1, S. 194, und Hinske 1987–2, S. 264, weisen im ersten und im zweiten Band folgende Vorkommnisse nach:

3	Structur	02204 05327 16923
26	Structur	14712 14721 14727 16531 16807 16815 16819 16821 17125 17128 17132 17133 17203 17215 17232 21807 22619 22902 22912 22932 23013 41131 45421 50126 50612 50804

[13] Vgl. als vorläufigen Überblick Kambartel, F.: „Struktur"; in: Krings et al. (Hrsg.): Handbuch philosophischer Grundbegriffe; München 1974, S. 1430–1439. – Zur Kurzinformation unter besonderer Berücksichtigung des Sprachgebrauchs in den Formalwissenschaften ist Siegwart, G.: „Struktur"; in: Ricken, F. (Hrsg.): Lexikon der Erkenntnistheorie und Metaphysik; München 1984, S. 191–193, heranzuziehen.

[14] Vgl. als typisches Redebeispiel für den zuletzt genannten Fall Kant: KdU § 66.

Unter Heranziehung der Erklärungen zum Aufbau des Index (↗§ 8) ergibt sich: Die in der vierten Spalte notierte Wortform ‚Structur‘ kommt im ersten Band der „Architectonic“ 3mal, im zweiten Band 26mal vor. Die Spalten 2 und 3 bleiben ohne Eintrag. Unterscheidet man ferner zwischen Verwendungs- und Einführungsvorkommnissen eines Ausdrucks, so kann man – nach Aufsuchen der einzelnen Vorkommnisstellen – festhalten, daß es sich ausschließlich um Verwendungsvorkommnisse handelt.

Beim ersten Vorkommen ist davon die Rede, daß die Worterklärungen *„sich ... eigentlich auf die Structur der Sprache gründen“* („Architectonic“ § 26). Da in diesem Kontext die Sprache als Strukturträger namhaft gemacht wird, ist zu fragen, ob auch in der „Semiotik“ des „Organon“ von der Struktur der Sprache die Rede ist. Mit Hilfe des „Organon“-Index sind die einschlägigen Stellen unschwer bestimmbar (HINSKE 1983–2, S. 252). In der Tat ist dort nicht nur von der Struktur der Sprache im allgemeinen („Architectonic“, „Semiotik“, § 70) und von der „Structur der Sprache an sich“ (ebd. § 102) die Rede; auch einzelne Sprachteile wie Schlüsse (ebd. § 27), Namen (ebd. § 105), Worte (ebd. §§ 128, 129, 157, 228) müssen zufolge der LAMBERTschen Rede als Strukturträger angenommen werden.

Zurück zur „Architectonic“: Das zweite Vorkommen findet sich im zweiten Hauptstück im Zuge des disziplinären Aufbaus der „Architectonic“: „In der Mechanic betrachtet man die Maschine oder das System, so ferne die Structur oder Einrichtung bleibt, in der Dynamic aber, so fern sie durch Einwirkung der Kräfte geändert wird“ („Architectonic“ § 68). Systeme sind hier diejenigen Gegebenheiten, denen eine Struktur oder eine Einrichtung zukommt. Zwar ist hier nur von einer Unterklasse der Systeme, nämlich von den mechanischen Systemen, die Rede; doch spricht in der Anlage der LAMBERTschen Systematologie nichts dagegen, bei allen Systemen von ihrer Struktur zu sprechen. Der damit gewonnene Systembegriff ist überraschend dicht bei jener heute üblichen Definition, die Systeme als Zweitupel aus dem Systemuniversum und der Systemstruktur konzipiert[15].

Die letzte Stelle des ersten Bandes findet sich im sechsten Hauptstück, „Das Veränderliche und das Fortdauernde“. Die Rede ist davon, daß „wir die Structur und den *Mechanismum* in den kleinsten Theilchen nicht sehen“ („Architectonic“ § 208). Die gesamte Problemstellung zielt auf die Abhängigkeit der Veränderung ganzer Körper durch die zwischen ihren Teilen wirkenden Kräfte. Eine ganz ähnliche Verwendung findet ‚Structur‘ auch an zahlreichen Stellen des achten Hauptstücks, „Das Zusammensetzen“. Dort ist z. B. die Rede von der „Structur des zusammengesetzten Soliden“ („Architectonic“ § 548), von der *„Structur* der Körper“ (ebd. § 549), von der „Structur des Harten“ (ebd. § 551). Die letzten Verwendungen stehen im Kontext der Frage, wie die Struktur der Teile die Eigenschaften eines Körpers festlegen und umgekehrt. Zahlreiche analoge Stellen finden sich im übrigen auch in der „Phänomenologie“ des „Organon“ (vgl. §§ 73, 81, 82, 85). Für die hier leitende Fragestellung ist lediglich zur Kenntnis zu nehmen, daß generell Körper und Körperteile als Strukturträger auftreten können[16]. – Aber auch die einleitend erwähnte Verwendung von ‚Structur‘ speziell hinsichtlich organischer Gegebenheiten ist im zweiten Band der „Architectonic“ nachweisbar („Architectonic“ §§ 527 u. 788).

Eine letzte Gruppe von Verwendungen, die eine neue Klasse von Strukturträgern ins Spiel bringt, muß abschließend vorgestellt werden. Im letzten Teil der „Architectonic“, „Die Größe“, ist mehrfach von der Struktur des Zahlengebäudes die Rede („Architectonic“ § 872 u. § 875). Damit sind auch abstrakte bzw. konstruierte Gegenstände in die Klasse der Strukturträger aufgenommen. – *Insgesamt* läßt sich hinsichtlich des Vorkommens von ‚Struktur‘ in der „Architectonic“ festhalten: Bei LAMBERT finden sich ausschließlich Verwendungsvorkommnisse von ‚Struktur‘. Strukturträger sind keines-

---

[15] Vgl. SIEGWART (1988), S. LXXIX–LXXXIV, zur detaillierten Explikation dieser Systemauffassung.

[16] Besondere Erwähnung aufgrund ihrer wissenschaftsphilosophischen Pointe verdienen Passagen, daß man im Zuge der Hypothesenbildung den Körpern gewisse Strukturen „andichtet“ (vgl. z. B. „Organon“, Dianoiologie“ § 152 u. § 567; ferner Schriften 7, S. 46).

wegs nur organische Gegebenheiten, sondern Körper generell, ferner aber auch Sprachgebilde und abstrakte Gegenstände. Vorgezeichnet ist damit eine Verwendung von ‚Struktur', die es erlaubt, von der Struktur von allem und jedem zu sprechen.

Literatur

Die Literaturliste umfaßt die Werke Lamberts sowie häufiger angezogene Arbeiten aus der Sekundärliteratur. Die Abkürzung, unter der auf den jeweiligen Text Bezug genommen wird, findet sich nach den bibliographischen Angaben in eckigen Klammern. Zitate und Referenzen auf Werke Lamberts und den Lambertindex, beides Gegenstände des vorliegenden Beitrags, sind im fortlaufenden Text ausgewiesen. Die „Architectonic" wird nach Paragraphen zitiert. Beim „Organon" findet sich die Paragraphennummer und die Angabe des entsprechenden Teils dieses Werks. Auch Verweise auf die „Methode" bedienen sich der Paragraphennummer.

Hinske, N.: Lambert-Index. Band 1: Stellenindex zu Johann Heinrich Lambert „Neues Organon I". Band 2: Stellenindex zu Johann Heinrich Lambert „Neues Organon II"; (erstellt in Zusammenarbeit mit H. P. Delfosse; Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung, Abteilung III: Indices) Stuttgart-Bad Cannstatt 1983 [Hinske(1983–1) und Hinske (1983–2)].

Hinske, N.: Lambert-Index. Band 3: Stellenindex zu Johann Heinrich Lambert „Anlage zur Architectonic I". Band 4: Stellenindex zu Johann Heinrich Lambert „Anlage zur Architectonic II"; (erstellt in Zusammenarbeit mit H. P. Delfosse; Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung, Abteilung III: Indices) Stuttgart-Bad Cannstatt 1987 [Hinske (1987–1) und Hinske (1987–2)].

Lambert, J. H.: Über die Methode, die Metaphysik, Theologie und Moral richtiger zu beweisen; (hrsg. von K. Bopp; Kantstudien, Ergänzungshefte Nr. 42) Berlin 1918 [„Methode"].

Lambert, J. H.: Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrthum und Schein. 2 Bände; Leipzig 1764 (reprografischer Nachdruck von Band 1 = Schriften 1, reprografischer Nachdruck von Band 2 = Schriften 2) [„Organon"].

Lambert, J. H.: Anlage zur Architectonic, oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniß. 2 Bände; Riga 1771 (reprografischer Nachdruck von Band 1 = Schriften 3, reprografischer Nachdruck von Band 2 = Schriften 4) [„Architectonic"].

Lambert, J. H.: Logische und philosophische Abhandlungen. Band 2; (zum Druck befördert von J. Bernoulli) Berlin 1787 (reprografischer Nachdruck = Schriften 7) [Schriften 7].

Lambert, J. H.: Joh. Heinrich Lamberts deutscher gelehrter Briefwechsel. 5 Bände; (hrsg. von J. Bernoulli); Berlin 1781. 1787 (reprografischer Nachdruck von Band 1 = Schriften 9) [Schriften 9].

Lambert, J. H.: Philosophische Schriften. 10 Bände (bisher erschienen: Band 1–4, Band 6 u. 7, Band 9); (hrsg. von H.-W. Arndt) Hildesheim 1965 ff.

Müller, C. H.: Bemerkungen über Lamberts Character; in: Schriften 7, S. 349–371 [Müller (1787)].

Siegwart, G.: „Einleitung"; in: Lambert, J. H.: Texte zur Systematologie und zur Theorie der wissenschaftlichen Erkenntnis; (hrsg. von G. Siegwart) Hamburg 1988, S. VII–LXXXVII [SIEGWART (1988)].

Wolters, G.: Basis und Deduktion. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Theorie der axiomatischen Methode bei J. H. Lambert (1728–1777); Berlin u. New York 1980 [Wolters (1980)].

ThPh 64 (1989) 397–408

DIE ERSCHÖPFUNG DER WÖRTER

Jacques Derridas Abbruch der philosophischen Methodik

Von Kurt Anglet

Alle Wörter haben sich überanstrengt, niemand kann sich ausdrücken.

Koh 1,8

Alle menschlichen Fehler sind Ungeduld, ein vorzeitiges Abbrechen des Methodischen, ein scheinbares Einpfählen der scheinbaren Sache.

F. Kafka: Betrachtungen über Sünde, Leid, Hoffnung und den wahren Weg

1. „Alles erscheint mir als Konstruktion."

Zweifellos ist es nichts Außergewöhnliches, wenn ein Philosoph sich von seinen Vorläufern absetzt, ja selbst die gesamte philosophische Überlieferung in Frage stellt. Ihrer Kritik verdankt die Geschichte der Philosophie ihre eigentümliche Dynamik, wie sie Nietzsche bereits an der griechischen Philosophiegeschichte registrierte[1].

Gegen Ende des zweiten nachchristlichen Jahrtausends scheint indessen die Bewegung des philosophischen Geistes in einen Stillstand umgeschlagen zu sein, dessen Bestimmung ihm offensichtlich Schwierigkeiten bereitet. Gibt sich die im Jahre 1966 veröffentlichte *Negative Dialektik* Th. W. Adornos noch als „Dialektik im Stillstand" zu erkennen, so liegt es nahe, hinsichtlich des im Jahre darauf erschienenen Werkes J. Derridas *Die Schrift und die Differenz* von einem Stillstand der Dialektik zu sprechen. Weder lehrt D. die Kunst des Widerspruchs, noch zeigt er sich sonderlich von der Frage nach dem Tod der Philosophie berührt, mit der er seine Überlegungen zu „Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Lévinas'" einleitet[2]. Ob ihr Ende selbstverschuldet oder das Resultat der allgemeinen geschichtlichen Entwicklung sei, ja, ob ihr Untergang nicht die Voraussetzung für eine ungeahnte Zukunft sein könnte, – Fragen, von denen jede einzelne eine genaue Betrachtung verdiente – überfliegt D. in einem einzigen Satzgebilde, das er mit der lakonischen Feststellung ihrer Unbeantwortbarkeit beschließt.

Keineswegs nur in stilistischer Hinsicht setzt sich D. dem Verdacht bloßer Rhetorik aus, zumal er es mit der Grenzziehung zwischen Philosophie und Literatur nicht so genau nimmt wie die Mehrzahl seiner Kollegen diesseits des Rheins[3]. Doch schon im Lévinas-Essay verweist er auf die „Freiheit der Frage" als ein Strukturelement der europäischen Geistestradition, auch und gerade dann, wenn sie nicht explizit gestellt werde, sondern in allgemeinen Aussagen eingeschlossen ihrer philosophischen Bestimmung harrt. „Es gibt daher weder Gesetz noch Befehl, die nicht die Möglichkeit der Frage bestätigen und *einschließen*, das heißt, die sie nicht verbergen würden, indem sie sie voraussetzen. Die Frage ist somit immer eingeschlossen, sie tritt niemals unmittelbar als solche in Erscheinung, sondern lediglich im Hermetismus einer Aussage, in der die Antwort schon damit begonnen hat, sie zu bestimmen. Ihre Reinheit kündigt sich an, oder ruft sich immer nur durch die Differenz einer hermeneutischen Arbeit in Erin-

[1] Vgl. *F. Nietzsche*, Menschliches. Allzumenschliches I (§ 261), in: Werke. Kritische Gesamtausgabe (Hg. G. Colli / M. Montinari), Berlin-New York 1967 ff. Bd. IV 2, 220 f.

[2] Vgl. *J. Derrida*, Die Schrift und die Differenz. Frankfurt am Main 1972, 121 f.

[3] Vgl. *J. Habermas*, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main ³1986, 219–247.

nerung."[4] So lapidar D.s Formulierung klingen mag, sie bezeichnet im Ansatz ein philosophisches Programm, das unter dem Titel der „Dekonstruktion" den Gegenstand einer andauernden Kontroverse abgeben sollte. Schon im Begriff „Differenz" („différance") – ein, wenn nicht *der* Schlüsselbegriff der Philosophie D.s – deutet sich der Unterschied zwischen ihr und der philosophischen Überlieferung an. Geht es in dieser um die Einheit von Wort und Sache, Ausdruck und Gegenstand, Aussage und Gesagtem, so stellt D. das philosophische Streben nach der Adäquanz von Begriff und Gegenstand, nach der Evidenz von Aussagen bzw. nach einer logischen Korrespondenz bestimmter Sachverhalte in Frage. Genauer gesagt, es stellt sich ihm in Frage am Ende einer Entwicklung, die völlig durch den logozentrischen Diskurs geprägt scheint, auf dem die unterschiedlichsten Selbstbegründungsversuche des menschlichen Geistes beruhen. Was sie in D.s Augen miteinander verbindet, ist der Glaube an eine *universale Sinnpräsenz,* die jeder einzelnen ihrer Aussagen eine allgemeingültige Bedeutung verleiht. Ihr verdankt innerhalb der europäischen Geistestradition das logozentrische Denken seine Vormachtstellung, gleichgültig, ob es sich auf Gott, auf eine abstrakte metaphysische Wahrheit oder auf eine allgemeine formallogische Bestimmung beruft. Mit ihr weiß D. die Vorherrschaft des gesprochenen Wortes über das geschriebene, die „Schrift", im Bunde, die von der platonischen Philosophie bis hin zur Semiologie de Saussures lediglich als Supplement des mündlichen Ausdrucks betrachtet werde.

Diese Tendenz sucht D. umzukehren, und zwar eingestandenermaßen nicht, um die Schrift als solche zu rehabilitieren[5]. Vielmehr zieht er deren stumme, an sich bedeutungslose Zeichen als Zeugen für die Verflüchtigung der Sinnpräsenz von Sprache und Denken heran. Auch wenn die moderne Sprachwissenschaft von einer metaphysischen Begründung solcher Sinnpräsenz absieht, leitet auch sie das Bedeutungsmoment der Sprache von seiner semantischen Bestimmung *und* seinem pragmatischen Kontext her. M.a.W., jedes Wort erscheint zu jeder Zeit in eine sinnvolle Aussage überführbar, soweit sein Gebrauch nicht gegen die Regeln der Syntax und des allgemeinen Diskurses verstößt. Unter dem Blickwinkel diskursiver Verständigung wirken selbst Mißverständnisse und komplexe Fragestellungen lösbar, insofern die einzelnen Subjekte abgesehen von Sachkompetenz und Verständigungsbereitschaft über eine entsprechende linguistische Kompetenz, über die Fähigkeit zur *Konstruktion* bestimmter Wort- und Satzbildungen verfügen. Daß sie eine elementare Voraussetzung sprachlicher Mitteilung bildet, dürfte niemand ernsthaft bestreiten. Die Frage (die nicht zuletzt D.s Philosophie aufwirft) ist nur, inwieweit die Sprache selbst überhaupt noch die Ausdruckskraft besitzt, die den Lebensbezug ihrer Wörter und Sätze spürbar werden läßt; ob ihre Aussagen nicht vielmehr bloße „Konstruktionen" bleiben, die keinerlei Sinn vermitteln.

Mag jene Frage im Bereich der Alltagssprache nicht die Bedeutung haben wie etwa im literarischen Leben, dessen Niveau auf entscheidende Weise von der Qualität des sprachlichen Ausdrucks geprägt wird, so verweist sie gerade den Schriftsteller mit aller Schärfe auf sein eigenes Leben zurück. Mit welcher Vehemenz, zeigt eine Tagebuchaufzeichnung Kafkas vom 19. Nov. 1913: „Mich ergreift das Lesen des Tagebuchs. Ist der Grund dessen, daß ich in der Gegenwart jetzt nicht die geringste Sicherheit mehr habe? *Alles erscheint mir als Konstruktion.* Jede Bemerkung eines andern, jeder zufällige Anblick wälzt alles in mir, selbst Vergessenes, ganz und gar Unbedeutendes, auf eine andere Seite. Ich bin unsicherer, als ich jemals war, nur die Gewalt des Lebens fühle ich. Und sinnlos leer bin ich. Ich bin wirklich wie ein verlorenes Schaf in der Nacht und im Gebirge oder wie ein Schaf, das diesem Schaf nachläuft. So verloren zu sein und nicht die Kraft haben, es zu beklagen."[6] Die Ohnmacht, die aus diesen Worten spricht, ist doppelter Natur: zum einen die Ohnmacht des einzelnen, der, fortgerissen vom Strom seiner Erinnerungen, sich der diffusen Gewalt des Lebens ausgesetzt sieht; zum andern die Ohnmacht des *Ausdrucks,* der Klage. Sie spiegelt die Selbstentfremdung des menschlichen Geistes wider, die Ausdruck seiner Vereinzelung, der solipsistischen Ver-

[4] *Derrida,* Die Schrift 123.

[5] Vgl. *J. Derrida,* Positionen. Gespräche mit H. Ronse u.a. (Hg. P. Engelmann), Graz-Wien 1986, 47f.

[6] *F. Kafka,* Tagebücher 1910–1923 (Hg. M. Brod), Frankfurt am Main 1967, 236.

fassung seines Lebens ist. Zwar lassen sich ihr mit D. durchaus positive Seiten abgewinnen, was die schöpferische Produktion des Künstlers betrifft[7]. Doch entspricht zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts die Ohnmacht des Ausdrucks längst nicht mehr, wie zu Flauberts Zeiten, allein der Ohnmacht der Kritik, die, abgeschnitten von der der schöpferischen Sprache der Poesie, dem Jargon des Feuilletons und des Wissenschaftsbetriebs zu verfallen droht. Zumal einem so selbstkritischen Geist wie Kafka, der sich niemals als Literat, als „Wortkünstler", verstand, dessen eigene Schriften vielmehr an Kleists kristalline Prosa mahnen, ist die Diskrepanz zwischen Sagen und Gesagtem, zwischen dem lebendigen Ausdruck der Sprache und seiner schriftlichen Fixierung nicht verborgen geblieben. Angesichts der Verarmung menschlicher Erfahrung infolge der tiefen Vereinsamung, die Kafka schmerzlicher als manch anderer moderner Autor erlitten hat, werden selbst persönliche Aufzeichnungen nicht mehr als lebendiger Ausdruck der Erinnerung empfunden. Denn ihr Leben zehrt von der Kontinuität menschlicher Erfahrung, die dem Einsamen versagt ist, den seine Erinnerungen nicht weniger quälen als die Empfindung der Gegenwart. Bildet diese gewissermaßen den pragmatischen Rahmen[8], in dem seine Erinnerungen eine konkrete Gestalt annehmen, so drohen die Bilder der Erinnerung zu verschwimmen, sobald der einzelne in seiner Selbstverlorenheit nichts anderes verspürt als die „Gewalt des Lebens", als das diffuse Verlangen seiner triebhaften Regungen. Nicht als lebensnahe Bilder reichen die Konfigurationen des Textes an den Tagebuchleser heran, sondern als blasse Schemen, als sinnleere „Konstruktionen", als „sei die Korrelation des *Sagens* für das *Gesagte* eine Diachronie des Unvereinbaren; als sei die Situation des *Sagens* für das *Gesagte* bereits eine ‚erinnerte Zurückhaltung', jedoch ohne daß die Lücke zwischen den Momenten des Sagens sich in dieser Erinnerung überbrücken ließe."[9] Die Differenz, die in ihr zum Vorschein gelangt, ist weder rein semantischer Natur, beschränkt sich also nicht auf die lexikalisch konstatierbaren Bedeutungsunterschiede einzelner Wörter, noch bezeichnet sie ein einfaches zeitliches Intervall[10]. Vielmehr deuten der Aufschub, die Verzögerung, die der *différance* D.s innewohnen, auf die Entzweiung von Sagen und Gesagtem, der semantischen Struktur des Textes und der pragmatischen Dimension der Sprache. Ergibt sich aus letzterer nach vorherrschender Auffassung die spezifische Bedeutung der Wörter, der eigentliche Sinnzusammenhang sprachlicher Mitteilung, so bleibt er für den einzelnen inkommensurabel, insofern es ihm nicht gelingen will, selbst seinen autobiographischen Aufzeichnungen einen Sinn für sein gegenwärtiges Leben abzugewinnen. Anstatt es zu erhellen bzw. Licht in das Dunkel der eigenen Existenz zu bringen, scheint ihr Text das Licht, das auf ihn fällt, zu absorbieren – gleich den sog. „schwarzen Löchern" im Weltraum. Allein von den „schrägen Lichtstrahlen" (E. Lévinas), die gewissermaßen vom Textrand aus reflektiert werden; von den gebrochenen Wortbedeutungen, die die Lektüre des Textes freigibt, lassen sich nach D. Rückschlüsse auf dessen innere Struktur oder vielmehr auf ihre Erschütterung ziehen.

Denn von einem Sinnzentrum des Textes kann kaum noch die Rede sein, wenn keinerlei theologische oder philosophische Überlieferung mehr die Wahrheit seiner Aussagen verbürgt[11]. Ihre Hinterfragung durch D. übertrifft jeglichen Kritizismus, der zwar den Inhalt bestimmter Aussagen in Zweifel ziehen mag, nicht aber deren Wahrheitsfähigkeit; selbst Nietzsche erkannte dem Wahrheitsbegriff eine pragmatische Funktion innerhalb der Ordnung des diskursiven Denkens zu. Genau sie aber bildet das Angriffsziel der Philosophie D.s, die sie für die Unterwerfung des einzelnen unter

---

[7] Zum „Thema des *Abgeschnittenseins* des Schriftstellers" vgl. *Derrida*, Die Schrift 12 [= Anm. 3]. – Im gleichen Zusammenhang kommt D. übrigens auf den Konstruktionsbegriff zu sprechen. Vgl. dazu unten Anm. 19.

[8] Es sei hier nur am Rande erwähnt, daß „Gegenwärtigkeit" in der Kategorientafel des Peirceschen Pragmatismus als „erste Kategorie" figuriert.

[9] Vgl. *E. Lévinas*, Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur, München-Wien 1988, 72.

[10] Als solches erscheint D.s *différance* neben der lexikalischen Differenz in den meisten editorischen Erläuterungen.

[11] Vgl. *Derrida*, Positionen 50 und 85.

die Herrschaft allgemeiner Prinzipien verantwortlich macht, wie sie noch im Begriff des *sub-iectum* mitschwingt. Soweit die Philosophie als fragende an jener Ordnung partizipiert, teilt sie dessen Geschick, das Schicksal des fragenden, des sich und seine Welt in Frage stellenden Menschen. „So kommt es, daß jene, die nach der Möglichkeit, dem Leben und dem Tod der Philosophie fragen, immer schon im Dialog der auf sich bezogenen und mit sich beschäftigten Frage einbegriffen sind und überrascht werden; sie sind immer schon im Gedächtnis der Philosophie, sie sind in den Verkehr der Frage mit sich selbst verwickelt. Es gehört der Schicksalsbestimmung dieses Verkehrs daher wesentlich an, daß sie das Spekulieren, die Selbstreflexion und die Selbstbefragung in sich selbst beginnt. Hiermit fängt die Objektivierung, die sekundäre Interpretation und die Bestimmung ihrer eigenen Geschichte in der Welt an; es beginnt nun ein Kampf, der sich in der Differenz zwischen der Frage im allgemeinen und der ‚Philosophie' als bestimmtem – endlichem und unendlichem Moment und Modus der Frage selbst hält. Differenz zwischen der Philosophie als Vermögen oder Geschick *der* Frage selbst, und der Philosophie als *im* Geschick bestimmtem Ereignis oder Wende."[12]

Bliebe zu fragen, welche „Wende" die Philosophie nehmen soll, nachdem sie ihren Wahrheitsanspruch preisgegeben hat. Läßt sich nach dem Verlust jeglicher Sinnpräsenz überhaupt noch die Differenz zu dem Verhängnis denken, das im Zerfall sprachlich vermittelter Bedeutung beschlossen liegt?

D. rät in seinen weiteren Ausführungen zur Besinnung auf den Ursprung der Differenz. Was aber heißt hier „Ursprung"?

Liegt ihr Ursprung in der Philosophie „als *im* Geschick bestimmtem Ereignis", also in der Geschichte, mithin im aktuellen Geschehen; oder aber reicht er über den Anfang der Geschichte hinaus, wäre gar als Manifestation einer höheren Ordnung zu denken?

2. Zum Verhältnis von Text und Wirklichkeit, Philologie und Theologie

Letztgenannte Möglichkeit scheidet aus, soweit an die Offenbarung eines göttlichen Wesens gedacht ist. Dadurch würde D.s Philosophie unweigerlich in die Nähe des logozentrischen Denkens gerückt. Somit bliebe eine innergeschichtliche Bestimmung der Differenz übrig, zumal D. ihre thematische Entfaltung als den „am tiefsten eingeschriebenen Charakterzug unserer Epoche" begreift[13]. Doch weder in ihr erblickt er ihren Ursprung noch in den Anfängen der Geschichte, sondern in der Zeichenstruktur der Sprache, die als „Schrift", als „Spur", der geschichtlichen Erfahrung der Menschheit vorausliegt: als etwas, das „nicht in einem notwendigen, aber zugleich neuartigen un-geschichtlichen Sinn ‚älter' ‚ist' als die Präsenz oder das System der Wahrheit, ja, älter als die Geschichte ist. Älter als der Sinn und die Sinne: älter als die ursprüngliche Intuition, als die aktuelle und erfüllte Wahrnehmung der ‚Dinge selbst', als das Sehen, das Hören, das Fühlen, noch bevor man zwischen ihrer ‚sensitiven' Buchstäblichkeit und ihrer metaphorischen Inszenierung in der ganzen Philosophiegeschichte unterscheidet."[14] Ja, D. fragt darüber hinaus, „ob schließlich das, was wir mit dem alten Namen der Kraft und der Differenz benennen, nicht ‚älter'" ist „als das ‚Ursprüngliche'."[15]

Die Apostrophierungen deuten darauf hin, daß D. keinerlei exakte Chronologie vor Augen hat. Ebensowenig geht es ihm darum, im Sinne Benjamins die Konstellation von Urgeschichte und Moderne zu entfalten, oder, wie Heidegger, um eine Rückbesinnung auf die Ursprünge der abendländischen Philosophie. Weder ihnen verdankt sich die Differenz noch der lebendigen Erfahrung der Geschichte, sondern der „Erfahrung der unendlichen Derivation der Zeichen, die umherirren und die Schauplätze wechseln

---

[12] *Derrida*, Die Schrift 123. – Inwiefern das rückhaltlose „Sich-in-Frage-Stellen" dem Philosophen zum Verhängnis wird, zeigt Nietzsches Ödipusfragment. Vgl. unten Anm. 48.

[13] Vgl. *Derrida*, Die Schrift 123.

[14] Vgl. *J. Derrida*, Die Stimme und das Phänomen. Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Philosophie Husserls, Frankfurt am Main 1979, 164.

[15] Ebd.

und wechselseitig ohne Anfang und Ende ihre Vergegenwärtigung verzaubern."[16] Sowohl ihre unabsehbare Dauer als auch ihre Unstetigkeit entziehen sie einer geschichtsphilosophischen wie einer fundamentalontologischen Bestimmung, ja, scheinen den Vorgang ihrer Vergegenwärtigung ins Reich der Magie zu rücken.

Aber nicht allein deshalb wirken D.s Vorstellungen ungeschichtlich. Er selbst scheint zu vergessen, daß sein Begriff der Differenz wenn schon nicht aus den oben skizzierten Fragestellungen der europäischen Geistestradition resultiert, so doch in seiner Abrechnung mit deren logozentrischer Ausrichtung und ihrer phonologischen Sprachauffassung seine spezifische Bestimmung erfahren hat. Immerhin spricht er in diesem Zusammenhang hinsichtlich der Philosophie Hegels vom Ende der Geschichte oder vermerkt, die „Geschichte der Präsenz" sei zum Abschluß gekommen[17]. Wie ein derzeitiges Endzeitbewußtsein mit der Transposition der Differenz ins Vorzeitige vereinbar ist, – darüber schweigt sich D. aus. Gleichwohl läßt er durchblicken, daß seine Gedanken „*innerhalb* der Präsenzmethaphysik" angesiedelt sind[18]. Nicht zuletzt gilt dies für seine Sprachtheorie. Denn obwohl er gegenüber Husserl darauf beharrt, „Bedeutung" sei nur möglich in Verbindung mit den materiellen Elementen der Schrift, teilt er ein Grundaxiom der nominalistischen Sprachauffassung: daß jene Elemente selbst keine „Bedeutung" besäßen. Damit stellt sich D. außerhalb der jüdischen Geistestradition (mit der ihn – wie noch zu zeigen sein wird – nicht nur seine Herkunft verbindet), in der jedes einzelne Schriftzeichen sehr wohl bedeutungsträchtig ist und nicht als bloßer Bedeutungsträger sprachlicher Vermittlung figuriert. Zudem kann in ihr von einer Allianz von Logozentrismus und Phonologismus nicht die Rede sein. Denn die „Schrift" bezeugt Gottes Gegenwart. Sein Name ist zugleich Programm, enthält das Programm seiner Verheißung: „Ich bin der ‚Ich bin da'" (vgl. Ex 3, 14). Durch seine Selbstpräsenz wird die Diachronie zeitlichen Geschehens überbrückt und dessen lebendiges Gedächtnis gestiftet. Mag eine Begebenheit, die der Überlieferung wert scheint, noch so weit in der Vergangenheit zurückliegen, sie büßt weder ihre Aktualität ein noch ihre futurische Bedeutung, für die der Name Gottes einsteht. Seine Verheißung vereint die Menschen aller Zeiten – per omnia saecula saeculorum. Hierin unterscheidet sich das eschatologische Bewußtsein des gläubigen Juden oder Christen grundlegend vom zeitgenössischen historischen Bewußtsein, das in der Geschichte nicht mehr den Schauplatz göttlicher Verheißung als vielmehr einer unwiederholbaren Vergangenheit erkennt. Das erklärt die Sehnsucht, mit der moderne Autoren die Welt der Antike oder des Mittelalters bedenken. „So läßt sich jener Grundton, jenes melancholische Pathos, das sich im Triumphgeschrei der technizistischen Scharfsinnigkeit oder mathematischen Subtilität wahrnehmen läßt und manchmal gewisse ‚struktural' genannte Analysen begleitet, erklären. Wie die Melancholie für Gide, sind diese Analysen nur nach einer gewissen Niederlage der Kraft und in der Bewegung des nachlassenden Eifers möglich. Darin ist das strukturalistische Bewußtsein das Bewußtsein schlechthin als das Denken der Vergangenheit, will sagen der Tatsache überhaupt; Reflexion des Vollbrachten, des Konstituierten, des *Konstruierten;* sie ist historisch, eschatisch und dämmerig je nach Situation."[19] Mag nämlich das strukturalistische Denken in methodischer Hinsicht eine noch so kohärente Darstellung bestimmter Fakten anstreben, so geht eben diese Kohärenz im Verhältnis zur Geschichte insgesamt verloren, nachdem die Geschichte jegliche providentielle Bedeutung eingebüßt hat. Im Bewußtsein der Unwiederbringlichkeit des Vergangenen nimmt die geschichtliche Faktizität fiktive Züge an, vergleichbar dem Geschehen in einem Roman, dessen Sprache dem Leser eine Lebensunmittelbarkeit suggeriert, die gar nicht besteht. Was in Wahrheit präsent ist, ist die Realität des Textes – seiner Strukturen. Mit ihrer Erhellung begnügt sich das poststrukturalistische Bewußtsein (wie das strukturalistische mit der der faktischen Strukturen), da es die Diskrepanz zwischen der Konstruktion des Textes und der eigenen Lebenssituation nicht mehr spürt wie noch Kafka, dem es um die

[16] Ebd. 164f.
[17] Vgl. ebd. 163.
[18] Vgl. ebd. 162.
[19] *Derrida,* Die Schrift 12.

Authentizität dichterischer Erfahrung, um die Kohärenz von poetischem Ausdruck und (lebens-)geschichtlicher Wirklichkeit ging. Ist seine Dichtung – im ersten Drittel unseres Jahrhunderts – geprägt durch das Ringen um eine Sinnkohärenz von künstlerischer Sprache und außersprachlicher Realität, so ist es im letzten Drittel das philosophische Bewußtsein D.s nicht mehr. Die geschichtliche Wirklichkeit bleibt bei D. gewissermaßen vor der Tür; die *différance* gibt sich als ein Spiel zu erkennen, wobei zu fragen wäre, wer mit wem spielt bzw. was überhaupt gespielt wird.

Immerhin erscheint D.s Strategie des Verschweigens nicht frei von jedem Risiko: „Sich selbst riskieren beim Nichtssagen-Wollen, das heißt in das Spiel einsteigen und zuallererst in das Spiel der *différance,* das bewirkt, daß kein Wort, kein Begriff, keine höhere Aussage von der theologischen Gegenwart eines Mittelpunktes aus die textuelle Bewegung und Verräumlichung der Differenzen zusammenfaßt und bestimmt."[20] Daß D.s Absage an eine theologische Bestimmung des Textes einhergeht mit der Absage an einen Begriff der Geschichte[21], ja, an eine in der Geschichte (be-)greifbare Wahrheit[22], kann nicht überraschen. Denn wie dem historischen Bewußtsein infolge seiner Emanzipation von der Theologie die Geschichte als Ganzes in eine Serie von Geschichten zerfällt[23], so reduziert sich dem posthistorischen Denken D.s deren „Interpretation" auf ein Spielwerk: auf die Erarbeitung struktureller Unterschiede einzelner Texte, ihrer diskursiven oder narrativen Strukturen. „Sich immer wieder klarmachen," vermerkt W. Benjamin in einer Aufzeichnung des *Passagen-Werks,* „wie der Kommentar zu einer Wirklichkeit (...) eine ganz andere Methode verlangt als der zu einem Text. Im einen Fall ist Theologie, im andern Philologie die Grundwissenschaft."[24] Während die Philologie durchaus vom Wahrheitsgehalt eines Textes abstrahieren und mit dem Instrumentarium der Lesarten- und der Parallelstellenmethode sich auf das Studium seiner formalen Eigenheiten beschränken kann, führt keine theologische Textinterpretation an einer Auseinandersetzung mit der Realität außerhalb des Textes vorbei. Und zwar nicht nur, weil er als Dokument einer bestimmten Überlieferung zu lesen wäre. Vielmehr spricht er zu den Menschen als Ausdruck göttlicher Verheißung, menschlicher Hoffnung oder auch Verzweiflung. Mag dabei, wie im alttestamentlichen Buch Hiob, vom Schicksal eines einzelnen die Rede sein, stets berührt der Text die Geschichte als Ganzes, ihren Sinn oder Widersinn. Sie stellt den eigentlichen Schauplatz der Differenz – von Gott und Mensch, von Wahrheit und Lüge, von Sein und Schein – dar, der philosophischen Differenzierung schlechthin, während D. ihn aus dem Textzusammenhang ins Prähistorische verlagert. So wie er das strukturalistische Bewußtsein als das „Denken der Vergangenheit" begreift, ließe sich sein eigener, „post-strukturalistischer" Ansatz als das „Denken der Vorvergangenheit" definieren.

Zweifellos wird man D. beipflichten müssen, wenn er die Differenz als ungeschichtlich begreift. Ungeschichtlich wohlgemerkt, nicht urgeschichtlich. Denn wären ihre Wurzeln in der vor-intentionalen, ja vor-menschlichen Sprache der Steine und Gräser zu suchen, – ihre Sprache wäre gleichwohl nicht geschichtslos, frei von jeder Logik und Entwicklung. Zu diesem Schluß kommt jedenfalls D.s Landsmann Roger Caillois in seiner Meditation über *Steine.* In ihr bemerkt er zu dem chinesischen Maler Mi Fu, der sich in seiner Kunst von der Gestalt der Steine und Gräser inspirieren ließ: „Wahrscheinlich habe ich, mehr als ich sowieso annehme, die überlieferten Tatsachen dieser Biographie ohnegleichen umgeformt und umgefälscht, und sei es nur dadurch, wie ich sie zum Ausdruck gebracht habe. Bald habe ich sie gelehrten Studien entnommen, bald nach Hörensagen gesammelt, und es war, als komme mir wieder ein uraltes, schon einmal vernommenes, gewissermaßen vertrautes Stimmengewirr zu Ohren. Sicherlich habe ich eine abscheuliche Klitterung von Geschichte und Phantasie begangen. Doch

---

[20] *Derrida,* Positionen 50.

[21] Vgl. ebd. 102.

[22] Vgl. ebd. 114–121.

[23] Die entsprechende Geschichtsauffassung hat D.s Zuspruch erfahren – vgl. *Derrida,* Positionen 116f.

[24] *W. Benjamin,* Ges. Schriften. Bd. V. 1 (= Das Passagenwerk, Hg. R. Tiedemann), Frankfurt am Main 1982, 574.

will es mir scheinen, als hätte solche Pflichtvergessenheit keine entscheidende Bedeutung. Das Wesentliche ist die unausweichliche Logik der Dinge. Wenn die Entwicklung, die ich beschrieben habe, auch nicht die von Mi Fu war, so war sie doch, anderswo und zu andrer Zeit, die anderer Maler. Und würde sie auch auf überhaupt keinen Künstler zutreffen, so bliebe sie immerhin eine mögliche, eine ohne Unterlaß bevorstehende Entwicklung, mit der man beinahe ebenso rechnen sollte, als sei sie tatsächlich eingetreten."[25]

3. Interpretation als Kunst des aufgezehrten Geheimnisses

Die Möglichkeit, die Caillois beschwört, entspricht weit mehr als einem bloßen Wunschtraum, denkt man an gewisse Werke der tachistischen Malerei oder an Wols' mikrologische Gebilde. Deckt sich deren Logik auch nicht mit der des diskursiven Denkens oder mit der eines literarischen Textes, so haben Bild und Text Anteil an der „unausweichlichen Logik der Dinge". M. a. W., wie das Bild empfängt der Text seine Bedeutung nicht zuletzt aus seinem Verhältnis zum auswendigen Geschehen, das *zeichenhaft* im Bild- oder Textgefüge zum Ausdruck gelangt. Zu Recht spricht D. im Hinblick auf die Lyrik Celans von einer „inneren Datierung"[26] des Textes. Freilich korrespondiert diese nicht allein dem Datum seiner Abfassung, sondern seinem eigentlichen Erfahrungsgehalt – bei Celan der Erfahrung der grauenvollen Jahre des Holocaust, also einer Zeit, die der Abfassung des Textes um Jahrzehnte vorausliegen kann. Insofern sein Interpret ihre Präsenz im Text verkennt, muß ihm dessen Zeitstruktur als „ein Gespenst"[27] erscheinen; als etwas, das ungreifbar durch den Text geistert. Gerade dessen Diskretion bekundet die unauslöschliche Gegenwart des einmal Geschehenen, während sich für D. „das, woran erinnert werden muß", buchstäblich in nichts auflöst: in „eine Art Nichts, oder Asche"[28].

Kaum deutlicher läßt sich der Bedeutungsverfall der Sprache umschreiben, die bis auf die Schwärze ihrer Buchstaben sinnentleert, „ausgebrannt" erscheint, unfähig zur Überlieferung des Geschehens. Nur erhebt sich die Frage, inwieweit es die Sprache eines Paul Celan ist, in dessen Dichtung sich Text und außersprachliche Wirklichkeit wechselseitig beleuchten. Lediglich die Abstraktion von dieser erweckt den Eindruck einer absoluten Selbstbezüglichkeit des Textes. Seine Wörter vermitteln keinerlei Botschaft mehr. Der Text selbst verkörpert: – „Ein Geheimnis ohne Geheimnis."[29] Entsprechend erschöpft sich seine Deutung in der Zelebration der Sinnleere seiner Wörter, der Nichtigkeit des Gesagten. Wird letzteres einmal von D. als „aufgezehrte Kunst des Geheimnisses"[30] qualifiziert, so ließe sich seine Version der Textinterpretation als eine Kunst des aufgezehrten Geheimnisses betrachten. Der Vorgang der Interpretation reduziert sich ihm auf die Reduplikation des Gesagten[31]. Anstatt dessen Sinn(-losigkeit) zu deuten, wird eine „Sprachurne"[32] zu Grabe getragen; werden die Rudimente einer Sprache beschworen, für deren Verfall D. den Logozentrismus und Phonologismus der europäischen Geistestradition verantwortlich macht. „Nur die Nicht-Expressivität kann bedeutungsvoll sein," betont er in einem Interview mit Julia Kristeva, „weil es genaugenommen nur dann Bedeutung gibt, wenn es eine Synthese, ein Syntagma, eine différance und einen Text gibt."[33] Dessen Äußerlichkeit ist ihm Grund genug, mit der

[25] *R. Caillois,* Steine, München-Wien ³1983, 93 f.
[26] *J. Derrida,* Schibboleth. Für Paul Celan, Graz-Wien 1986, 41.
[27] Vgl. ebd. 42.
[28] Vgl. ebd. 46.
[29] Ebd. 59.
[30] Vgl. *J. Derrida,* Feuer und Asche, Berlin 1987, 19.
[31] Vgl. etwa „Apokalypse der Apokalypse" in: *J. Derrida,* Apokalypse. Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie, Wien-Graz 1985, 88. – Zuweilen erscheinen die Wörter bei D. nicht mehr als Metaphern, als Sprachfiguren – vgl. „Asche" in: *Derrida,* Feuer 15, wo D.s Deutung sich in der Mimikry an das Sinnlose der Sprache zu erschöpfen droht.
[32] Vgl. ebd. 39.
[33] *Derrida,* Positionen 79.

„Innerlichkeit des Sinns" zugleich das Ausdrucksmoment der Sprache als bedeutungslos hinzustellen.

Doch D. s Theorie greift zu kurz. Denn gerade am Bedeutungsverlust des Ausdrucks wird die Auflösung der Sinnpräsenz von Sprache *und* Denken ablesbar. Nur so läßt sich deren Entzweiung erklären; ebenso die Dissoziation von Wortlaut und (Schrift-) Text, der als bloße „Konstruktion" im Kafkaschen Sinne die Ablösung des lebendigen Ausdrucks von der grammatologischen Skelettur der Sprache verzeichnet; nicht zuletzt die irreduzible Ungleichzeitigkeit des Sagens und des Gesagten, die Quelle der différance, die D. in die Vorwelt versetzt, anstatt sie im Sprachzerfall der Moderne aufzusuchen. Denn von ihm ist ja der Text selbst affiziert, keineswegs nur der mündliche Ausdruck, wie es D.s eigene Schriften bezeugen. Anders als für die Hermeneutik Gadamers, der es – mit der europäischen Geistestradition im Rücken – um eine Deutung des alles menschliche Wollen und Sollen übergreifenden Geschehens geht, letztlich der historischen Wirklichkeit, die im Text zum Ausdruck gelangt –, ist für den Text D. s die Einheit von Sprache und Wirklichkeit nicht gegeben. Vielmehr ist er nach Auskunft Hans-Joachim Metzgers, des Übersetzers der *Envois*, durchwirkt von einem „Gebinde *lexikalischer Kohärenzen*", zerfällt in „Wortfamilien". „Denn ihr Text ist passagenweise überhaupt nur umwillen und aufgrund bestimmter Worte, ihrer Schreibung, ihres Klangs und ihrer belegbaren oder imaginären Verwandtschaft da. Oder anders ausgedrückt: es sind Worte und Wortatome, deren Fission und Fusion diesen Text generiert."[34] Wie einem derartigen Text eine hermeneutische Funktion zugesprochen bzw. seine eigene Fragestellung durch die „Differenz einer hermeneutischen Arbeit" in Erinnerung gerufen werden kann, erscheint schleierhaft, zumal er möglicherweise über keine Fragestellung im klassischen Sinne des Wortes verfügt.

Dem mag man mit D. entgegenhalten, daß der jeweilige Text gerade durch die Absenz vorgegebener Sinnstrukturen bestimmt ist. Indessen wäre nicht deren Absenz kritisch zu vermerken, sondern das mehr oder weniger offene Einverständnis etlicher Zeitgenossen mit dem Sinnlosen. Ohne D. ausdrücklich zu erwähnen, charakterisiert E. Lévinas deren Haltung sehr treffend: „Ein mangelndes Interesse der Denkenden an dem, was ‚Sinn macht' im Sinne einer Position, an Husserls ‚Lehrthese', die Beschuldigung der logischen Formen in ihrer Strenge, sie seien repressiv, ein vertrauter Umgang mit dem Unausdrückbaren, Unaussprechbaren, dem Nichtgesagten, das man im Schlechtgesagten zu finden sucht, im Lapsus, im Skatologischen; eine Genealogie als Exegese, Wortleichen werden mit Ethymologischem aufgebläht, des Logos entkleidet und von der Brandung der Texte getragen – so sieht die Moderne aus, ihr schmerzhafter Bruch des Diskurses, den ihre ehrlichsten Vertreter sicher nicht verleugnen, der aber schon in Gemeinplätze und modisches Geschwätz umgemünzt zu werden pflegt."[35] Auch wenn D. hierfür keine direkte Verantwortung trägt, sein Denken hat zweifellos Anteil an der von Lévinas skizzierten Entwicklung des Geistes, an einem unüberhörbaren „Ton" in der Gegenwartsliteratur und -philosophie. Ist es auch kein apokalyptischer wie zu Kants Zeiten[36], so doch ein nicht weniger wortreicher, der die eigentliche Bedrohung des menschlichen Geistes vergessen machen soll: sein allmähliches Verstummen. Der atomaren Bedrohung läßt sich ebenso entgegensteuern, wie den ökologischen und ökonomischen Gefahren, die die Menschheit zusehends beunruhigen, mit entsprechenden Maßnahmen begegnen, nicht aber einer schleichenden Sprachlosigkeit im Hinblick auf elementare menschliche Erfahrungen wie Schuld, Hoffnung, Leid. Nach der Destruktion der Metaphysik finden sie außerhalb der Kunst *keine Stimme* mehr. Oder bedarf es der Stimme nicht? Man könnte es wenigstens meinen, liest man D. s Ausführungen zu Paul de Man, dessen frühe antisemitische Publikationen großes Aufsehen erregt hatten: „Er (de Man, K.A.) dachte wohl, daß feine Ohren ihn hören konnten, daß er diesbezüglich nicht einmal Geständnisse über den Krieg abzulegen hatte. In Wirklichkeit sprach er von nichts anderem. Manchmal sage

[34] Vgl. *J. Derrida*, Die Postkarte (von Sokrates bis an Freud und jenseits), Bd. 1, Berlin 1982, 309 (editor. Nachwort).

[35] *Lévinas*, Eigennamen 8 f.

[36] Vgl. *Derrida*, Apokalypse, bes. 18 ff.

ich mir: er dachte vielleicht, nur aus der Lektüre seiner Schriften wüßte ich all das, von dem er mir nie erzählt hatte. Und in der Tat, vielleicht wußte ich es dunkel. Stimmlos hörte ich es."[37] Ohne Frage gibt es eine Beredsamkeit des Schweigens, wie sie der Erfahrung des Heiligen, wie sie den großen Mystikern eigen ist. Aber das Vernehmen D.s ist nicht theologischer Natur, sowenig die Texte de Mans sakrale sind. Vielmehr zeugen sie von der Zweideutigkeit einer Rhetorik, die die geschichtliche Wahrheit nicht zu Wort kommen läßt; die mit dem Logos zugleich das Wesen der Wahrheit dekonstruierte. Dem entspricht die Selbstbezüglichkeit der Texte D.s, die alle Interpretationswege offenhalten können, weil am Ende kein einziger Weg zu einem Ziel führt.

4. Zeichen und Ausdruck

Wo der Text keinen Anspruch auf Wahrheit erhebt, vermag es auch nicht sein Ausdruck. Denn das Pathos der Wahrheit klingt hohl, wenn kein Ethos ihm Nachdruck verleiht. So gesehen erscheinen Nietzsches Enkel gewitzter als er selbst, wenn sie mit dem ethischen Anspruch des Denkens und dem Begriff der Wahrheit zugleich deren Pathos aufgeben. „Im übrigen," vermerkte H.-J. Metzger, „gehört, wie bei den *Envois*, zum ‚Ton' eines Textes eine gewisse Zwanglosigkeit und darf diese also, bei aller Sorge um Strenge, in der Übersetzung nicht unterschlagen werden, so kann man (...) zu bestimmten, wenn man will: kompensatorischen, Mitteln greifen, die durch die Suggestion von Lässigkeit eine Atmosphäre von Intimität und vertrauter Fremdheit kreieren."[38] Nicht die Versenkung in den Text, nicht die Hegelsche Anstrengung des Begriffs ist gefordert, sondern jene Mischung aus Wohlempfinden und „vertrauter Fremdheit", die sich leicht beim Durchblättern einer Illustrierten einstellt. Freilich ist es nicht die Plakativität der Bilder, die D. reizt, sondern das Spiel mit den Wörtern, ja mit bloßen Wortklängen. Trotz seiner Geringschätzung des phonetischen Elements der Sprache konstituieren sich ihm bestimmte „Wortfamilien" allein durch die lautliche Affinität ihrer Wörter[39]. Damit ist freilich keinerlei Aufwertung des expressiven Moments der Sprache verbunden. Im Gegenteil: Der fehlende logische Sinnzusammenhang eines Textes soll substituiert werden durch die Kombination einzelner linguistischer Elemente, die Zusammenhang im Zusammenhangslosen, Bedeutung inmitten der Bedeutungslosigkeit der Wörter suggerieren. Wie sich in manchem sprachwissenschaftlichen Kompendium der Sinn einer Aussage auf ihre exakte grammatische Konstruktion beschränkt, so kennt D.s Dekonstruktivismus nur Konstruktionen, ohne sich über die Sinnentleerung der Sprache Rechenschaft abzulegen. Er vermag es auch nicht. Denn er bearbeitet eine tote Sprachsubstanz, – „Texte", die, ihrem historischen Kontext entrissen, Anlaß zu allerlei abwegigen Spekulationen bieten; bisweilen zu einer geradezu halsbrecherischen textphilologischen Akrobatik, etwa wenn D. das „Draußen der Apokalypse" ins Wortinnere verlagert, um „die Apokalypse *ohne* Apokalypse" zu proklamieren[40]. Dem Leser bleibt dabei überlassen zu erkennen, wo aus den Wortspielereien Ernst wird, falls er sie überhaupt noch ernst nehmen kann, wenn D. sich abschließend mit folgenden Worten aus der Affäre zu ziehen sucht: „Das Ende naht, und es ist keine Zeit mehr, die Wahrheit über die Apokalypse zu sagen."[41] Es mag hier dahingestellt bleiben, ob ihn die Furcht vor der „Apokalypse der Apokalypse", vor der Sinnkatastrophe des Wortes, zu besonderer Eile treibt. Immerhin besitzt der interessierte Leser ein unverbrieftes Recht, Näheres über die Abweichung vom Katastrophenwort „Apokalypse" in Erfahrung zu bringen, wenngleich sich D. jederzeit hinsichtlich der *différance* auf einen „Aufschub", auf eine „Verzögerung" im Ablauf der Interpretation herausreden kann, von der allerdings niemand weiß, wann sie endet ...

---

[37] *J. Derrida*, Wie Meeresrauschen auf dem Grund einer Muschel ... Paul de Mans Krieg. Mémoires II, Wien 1988, 112.

[38] *Derrida*, Postkarte 316. S. oben Anm. 34.

[39] Vgl. *Derrida*, Positionen 90: „écart" etc. ...

[40] Vgl. *Derrida*, Apokalypse 89.

[41] Ebd. 90.

Man hat diese „eigentlich *unendliche* Bewegung" der Textinterpretation „so etwas wie die geduldige Metapher" D.s genannt[42]. Doch das Gegenteil ist der Fall, wie das obige Beispiel zeigt. Die Bedeutung eines Wortes, der Sinngehalt eines Textes kann sich gar nicht entfalten, wenn der philosophische Gedanke außer dem Wahrheitsanspruch jede sachgerechte Methode der Textdeutung preisgibt. Nicht nur die Sache entgleitet ihm, worauf das eingangs zitierte Diktum Kafkas verweist; vielmehr geht jegliche Sachbeziehung des Textes verloren, in dessen „Gebinde" sich die Gedanken von Autor und Leser wie in den Fäden eines Spinnennetztes verfangen. Seiner kunstvollen Konstruktion gleichen die Texte D.s, insofern sie Behauptungen aufstellen, ohne sie zu begründen; hinterfragen, ohne sich um eine Antwort zu bemühen; Gedanken aufgreifen und fortspinnen, um jäh abzubrechen: „ein scheinbares Einpfählen einer scheinbaren Sache". Abgelöst von der Wirklichkeit erscheint der Text D.s in der Tat so fiktiv wie ein literarischer Text, was D. von seiten J. Habermas' den Vorwurf eingebracht hat, er würde den Gattungsunterschied zwischen Literatur und Philosophie einebnen[43]. Doch abgesehen davon, daß in der Literatur von Rang das fiktionale Moment seine Grenze am Ausdruck geschichtlicher Erfahrung findet, greift Habermas' Argumentation zu kurz. Zwar mögen zumal die eher meditativen Texte D.s durchaus literarischen Schriften gleichen, – die Grundintention seines Werkes ist gleichwohl eine (sprach-) philosophische, nämlich die *grammatologische* Bestimmung einer ihres Sinngehaltes entäußerten und in ihrer Ausdruckskraft erschöpften Sprache.

Ihr Programm hat D. in seinem Interview mit Julia Kristeva folgendermaßen umrissen: „*Grammatologie* ist die Überschrift einer Frage: der Frage nach der Notwendigkeit einer Wissenschaft der Schrift, nach den Bedingungen der Möglichkeit, nach dem kritischen Zugang, der dieses Gebiet eröffnen und dessen epistemologische Hindernisse aufheben müßte; einer Frage aber auch nach den Grenzen dieser Wissenschaft. Und diese Grenzen, die ich nicht weniger hervorgehoben habe, sind auch die Grenzen der klassischen Vorstellung von Wissenschaft, deren Vorhaben, Begriffe und Normen grundlegend und systematisch an die Metaphysik gebunden sind."[44] Der eher konziliante Ton, den D. hier anschlägt, kann indessen nicht über die Radikalität seiner Dekonstruktion der Metaphysik und des diskursiven Denkens überhaupt hinwegtäuschen. Dabei fällt allerdings nicht etwa der Literatur eine Schlüsselfunktion zu, sondern der Mathematik. „Die Kritik an der mathematischen, nicht-phonetischen Schreibweise (zum Beispiel an dem Leibnizschen Vorhaben der ‚Charakteristik'), wie sie von Rousseau, Hegel usw. geübt wurde, findet sich nicht zufällig auch bei Saussure wieder, bei dem sie mit der erklärten Präferenz der natürlichen Sprachen zusammenfällt. Um mit diesem System der Voraussetzungen zu brechen, müßte die Grammatologie tatsächlich den Bann, der auf der Mathematisierung der Sprache lastet, aufheben und zugleich zur Kenntnis nehmen, daß ‚die wissenschaftliche Praxis den Imperialismus des Logos unablässig bekämpft hat, indem sie sich beispielsweise immer schon und immer stärker auf die nicht-phonetische Schrift besann.'"[45] Spätestens nach diesen Aussagen dürfte es klar werden, daß es sich bei D.s Grammatologie keineswegs um ein quasi-literarisches Randgewächs des Computer-Zeitalters handelt; daß sich vielmehr im Hinblick auf die Mathematisierung von Sprache und Denken erstaunliche Parallelen zur technischen Lebenswelt ergeben. Ausdrücklich vermerkt D. an einer anderen Stelle der *Grammatologie* zum Verfahren der Dekonstruktion: „Es müßte (...) möglich sein, die Regeln dieser heute so weit verbreiteten Arbeit zu formalisieren."[46] Und zwar parallel zur „Formalisierung der Schrift", obgleich D. Grenzen bei der Transformation von Schreibweisen der „natürlichen Sprachen" eingesteht[47]. Nichtsdestoweniger steigen reziprok zur Erschöpfung ihres Ausdruckspotentials die Chancen für eine Forma-

[42] So Julia Kristeva in: *Derrida*, Positionen 49.
[43] Vgl. *Habermas* 219–247.
[44] *Derrida*, Positionen 48.
[45] Ebd. 78f. – Das Selbstzitat D.s entstammt aus: *Derrida*, Grammatologie, Frankfurt am Main 1974, 12.
[46] Ebd. 45.
[47] Vgl. *Derrida*, Positionen 79.

lisierung der Schrift. Mochte noch Caillois aus den Studien zur altchinesischen Malerei ein „uraltes, schon einmal vernommenes, gewissermaßen vertrautes Stimmengewirr" heraushören, – die modernen Texte wirken dagegen stumm. Allerdings rührt ihre Stummheit nicht vom Logozentrismus des diskursiven Denkens her, sondern vom Verstummen des Subjekts. In einer kaum beachteten Aufzeichnung hat ihm der frühe Nietzsche ein Denkmal gesetzt: „Oedipus / Reden des letzten Philosophen mit sich selbst / Ein Fragment aus der Geschichte der Nachwelt."[48] Demnach geht das Ableben des Menschen einher mit dem Tod der Klage, des letzten Seufzers seiner Stimme, mit der er sich „in seiner einsamsten Einsamkeit" unterhält, „als ob ich zwei wäre". In der Entfremdung vom untrüglichsten Ausdruck seiner selbst, von seiner eigenen Stimme, manifestiert sich die Entzweiung seiner selbst. Nur mit Mühe vermag er in ihrem Wortlaut sein eigenes Wesen wiederzuerkennen, dessen Worten er wie der soufflierenden Stimme eines Fremden lauscht.

Definiert D. die Geschichte der Metaphysik als *„das absolute Sich-sprechen-hören-Wollen"*[49], so ließe sich die Geschichte des modernen Menschen, der mit jeder metaphysischen Ordnung gebrochen hat, als *das absolute Sich-sprechen-hören-Müssen* bestimmen. Obwohl er im endlosen Monolog seiner Stimme, wie ihn heutzutage Becketts Prosa verkörpert, nicht zu sich selbst findet, erlangt er immerhin einen *Aufschub* im Kampf gegen die Amnesie, in die sich nach Lévinas die Platonsche Anamnese verwandelt zu haben scheint[50]. Derlei „Aufschub" dürfte der Ursprung von D.s *différance* sein, mag er selbst ihn auch im Vorweltlichen aufsuchen. Vorweltlich mutet nämlich allemal das Veraltete an. Das Veraltete aber ist die Gestalt der eigenen jüdischen Tradition, die D.s Philosophie mit sich führt, ohne sich auf sie zu berufen. Zu Recht hat Habermas das subversive Element der *différance* mit der Kabbala (= Tradition) in Verbindung gebracht: „Die Kabbalisten hatten immer schon ein Interesse daran, die mündliche Thora, die auf das Wort der Menschen zurückgeht, gegenüber dem präsumptiv göttlichen Wort der Bibel aufzuwerten. Sie verliehen den Kommentaren, mit denen sich jede Generation von neuem die Offenbarung aneignet, einen hohen Rang. Denn die Wahrheit ist nicht fixiert, nicht in einer wohlumschriebenen Menge von Aussagen ein für alle Mal positiv geworden. Diese kabbalistische Auffassung ist später noch einmal radikalisiert worden. Nun gilt sogar die schriftliche Thora als eine problematische Übersetzung des göttlichen Wortes in die Sprache der Menschen – als eine bloße, eben bestreitbare Interpretation. *Alles* ist mündliche Thora, keine Silbe ist authentisch, gleichsam in Urschrift überliefert. Die Thora vom Baume der Erkenntnis ist eine von Anbeginn verhüllte Thora. Sie wechselt permanent ihre Kleider, und diese Kleider *sind* die Tradition."[51] Anders als das christliche Dogma, das die Wahrheit der göttlichen Offenbarung mit Jesus Christus von Nazareth verbindet, erscheint in der Überlieferung des Alten Bundes das Mysterium göttlicher Selbstmitteilung verhüllt. Verhüllt ist ihr Geheimnis jedoch auch den theologischen Kommentaren der schriftlichen Thora, so daß am Ende das Paradoxon einer rein mündlichen Überlieferung übrig bleibt, die sich im Verschweigen ihrer Wahrheit übt, indem sie ihre Kleider, die Hüllen der Thora, laufend wechselt.

Das Paradoxon aber entspricht der Haltung eines aufgeklärten (Spät-)Judentums, das an der eigenen Tradition festzuhalten sucht, ohne sich offen zu ihr zu bekennen. In der Schlußpassage von Kafkas *Schloß* hat diese Haltung ihre allegorische Umschreibung in der Gestalt der Wirtin gefunden, die dem Landvermesser K. ihre umfangreiche Garderobe alter Kleider vorstellt, zu der sich tags darauf ein neues Modell gesellen

---

[48] Vgl. *F. Nietzsche,* Werke. Krit. Gesamtausg. Bd. III, 4, 48 f (s. oben Anm. 1). – D. geht zwar in „Apokalypse" (57 f) auf das betreffende Fragment Nietzsches ein, übergeht jedoch dessen eigentliches Problem – das Solipsismusproblem. Von ihm aus habe ich einen Deutungsversuch in meiner Diss.-Schrift versucht – vgl. *K. Anglet,* Zur Phantasmagorie der Tradition. Nietzsches Philosophie zwischen Historismus und Beschwörung, Würzburg 1989, 141 ff

[49] Vgl. *Derrida,* Die Stimme 163.

[50] Vgl. *Lévinas,* Eigennamen 8.

[51] *Habermas* 215.

soll. Die Offenbarung der Wirtin, die K. fortwährend mit dem Gedanken der Entblößung spielen läßt, wird zugleich überschattet von der Scham über die Präsentation ihres Geheimnisses – des Geheimnisses eines ‚abgelegten', verleugneten Judentums, das sie unter der Hülle modischer Mondänität zu bewahren trachtet. Ähnlich zweideutig alternieren in D.s Philosophie das subversive, ‚entblößte' Element des Denkens (daher seine Vorliebe für erotologische Kategorien) und das apokryph-theologische, bewahrende Element, das er zu *de-konstruieren*, eigentlich ‚weg-(zu)konstruieren' bemüht ist. Wie Kafkas Landvermesser wagt er es nicht, den Schatz der Tradition im Stile ihrer Verächter anzutasten, und doch verlangt es ihn nach ihrer mütterlichen Gestalt gleich einem modernen Ödipus, der aus diesem Grunde ihren königlichen Gemahl, die Herrschaft des göttlichen Logos, aus dem Weg räumen muß. Oder weniger bildhaft gesprochen: D. muß den Offenbarungscharakter der Schrift, ihre theologische Autorität, hinterfragen, um sie durch eine moderne profane Version ersetzen zu können, die ihren Absolutheitscharakter möglichst unangetastet läßt. Nur so kann er sich aus der Perspektive der „Nachwelt" gleichsam als Paläograph der Schriften begreifen, die der menschliche Geist seit Urzeiten gesammelt hat, ohne irgendeiner metaphysischen Instanz für sein Tun Rechenschaft zu schulden. Auf keinem göttlichen Bund mit den Menschen beruht nach D. der Vermächtnischarakter der Schrift, sondern auf jedem einzelnen Schriftzeichen. „Jedes Graphem ist seinem Wesen nach testamentarisch."[52]

Damit scheinen der menschlichen Interpretation keine Grenzen gesetzt, weder durch das mosaische Gesetz noch durch die eschatologischen Verheißungen des Neuen Bundes. Und doch ist die *„unendliche Bewegung der différance"* nicht einfach grenzenlos, insofern das Zeichen nichts außer sich bezeugt. Kein Wunder, daß D. „der Idee des Zeichens selbst, des ‚Zeichens von' mißtraut"[53]. Denn seine Zeichenhaftigkeit geht verloren, wenn es von den Dingen keine Bedeutung mehr empfängt; wenn es in seiner Stummheit die der Menschen imitiert, die, wie Nietzsches Ödipus, nicht einmal aus dem Klang ihrer eigenen Stimme ihr eigenes Wesen herauszuhören vermögen. Ihr Los teilt die „Schrift" D.s, indem sie sich selbst zum Zeichen wird. Wie die Frage nach dem Wesen des Menschen in der heutigen Philosophie keine Antwort findet, endet in der Philosophie D.s die Frage nach dem Wesen des Zeichens im „Hermetismus einer Aussage". Und „muß man von nun an nicht mehr nach dem ‚Wesen' der Geschichte, nach der Geschichtlichkeit der Geschichte fragen, sondern nach der ‚Geschichte' des ‚Wesens' im allgemeinen"[54], – man dürfte letztlich keine andere Antwort erhalten, als sie Hölderlin im Eingangsvers zur zweiten Fassung von *Mnemosyne* der Nachwelt erteilt:

„Ein Zeichen sind wir, deutungslos".

In der Deutungslosigkeit menschlichen Wesens ist zugleich aber das hermetische Wesen einer „Schrift" beschlossen, die keine andere Form von Offenbarung kennt als die Selbstoffenbarungen ihrer Grammatik. Damit stellt sich indessen die Frage nach dem testamentarischen Charakter des Schriftzeichens aufs neue. Oder man stellt sie besser nicht. Denn wie in Becketts *Namenlosen* müßte der Fragesteller fürchten, bei der Testamentseröffnung leer auszugehen: „nichts für niemanden."

---

[52] *Derrida*, Grammatologie 120.
[53] Vgl. ebd. 36 [= Anm. 9].
[54] Vgl. *Derrida*, Positionen 119.

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte

Böhme, Gernot, *Der Typ Sokrates.* Frankfurt: Suhrkamp 1988. 222 S.

Nach der großen, zusammen mit seinem Bruder verfaßten Kantarbeit versucht sich Böhme in der vorliegenden Arbeit mit der Reinterpretation eines anderen Großen der philosophischen Tradition, nämlich Sokrates, und geht auch hier durchaus eigene Wege. Denn gleich zu Beginn heißt es: „Was sich aus den Quellen als historischer Sokrates unstrittig ergibt, ist zu dürftig, um als Ursache seine historische Wirkung zu erklären. Es bietet sich daher an, dieses Projekt überhaupt fahren zu lassen und sich von vornherein auf den Typ Sokrates zu beziehen" (31). Mit den nicht enden wollenden Diskussionen über das Problem des historischen Sokrates hat B. also nichts im Sinn, statt dessen schlägt er vor, Sokrates von vornherein „als das zu nehmen, als was er in seiner stärksten Legende, nämlich der Platons, erscheint, wobei es einem unbenommen bleibt, zwanglos geeignete Züge aus Xenophon oder Aristophanes zu ergänzen" (ebd.). Was ihn an der Sokratesgestalt interessiert, wie sie von Platon gezeichnet wird, ist „das historische Hervortreten eines neuen Typs Mensch"; Sokrates ist für ihn „das Ereignis einer anthropologischen Innovation" (ebd.) Denn im Rahmen seines Konzepts einer historischen Anthropologie geht B. davon aus, daß das Wesen des Menschen im Laufe der Geschichte durchaus verschieden bestimmt wurde. Als Beleg dafür führt er an die unterschiedliche Wesensbestimmung des Menschen im Griechentum, im Christentum und im Marxismus. Auch im 5. Jh. v. Chr. kommt es zu einer fundamentalen Umorientierung im Selbstverständnis des Menschen. Das Menschenbild, wie es uns das homerische Epos und die griechische Lyrik vermitteln, wird abgelöst durch ein anderes Menschenbild, und in diesem Prozeß tiefgreifender anthropologischer Wandlungen kommt Sokrates eine Schlüsselrolle zu. Er ist, wie B. sagt, „der Prototyp eines neuen Menschen, der den alten ... homerischen verdrängt und unverständlich macht" (35). Während letzterer nämlich geprägt war durch die Erfahrung des Ausgesetztseins gegenüber göttlichen Mächten, kommt es im Rahmen der durch Sokrates inaugurierten anthropologischen Innovation zu einer „systematische(n) und planvolle(n) Errichtung einer inneren Instanz, die die erfahrenen Regungen kontrollieren soll, den Leib zum Instrument bündeln und die Ursprung eigenständiger Aktivität werden soll" (34 f.). In diesem Sinne versteht B. den Prozeß, den B. Snell als ‚Entdekkung des Geistes' bzw. Hermann Schmitz als ‚Erfindung der Seele' beschrieben haben. Fragt man, woran B. das neue Selbstverständnis festmacht, das durch Sokrates welthistorisch wirksam geworden ist, so verweist er auf den in der Forschung s. E. zu Unrecht viel zu wenig beachteten Dialog ‚Alkibiades'. Dort begegnet uns der Begriff der Selbstsorge. B. versteht ihn als Hinweis auf die Einrichtung einer „inneren herrschenden Instanz" (58), welche die übrigen Humana, etwa den Leib oder die Sprache, instrumentell benutzt. Die Folgen einer solchen Innovation liegen auf der Hand: Im Menschen wird eine Differenz aufgerissen, welche die abendländische Geistesgeschichte fortan bestimmt hat. Die anthropologische Innovation, die Sokrates gebracht hat, ist also ambivalent zu beurteilen. Denn die Herrschaft der Vernunft, die damit inauguriert wurde, ist erkauft durch die Instrumentalisierung des Körpers und durch die Unterdrückung der Welt der Gefühle. Der Vernunftmensch, der mit Sokrates stolz sein Haupt erhebt, ist „noch nicht der wahrhaft souveräne Mensch" (100). Denn er vermag sich nicht auf das Andere der Vernunft einzulassen. Das Gutsein des Vernunftmenschen, das Sokrates propagiert, beruht nämlich „auf innerer Repression und Ausgrenzung" (100). – Soviel zu B.s Globalperspektive auf den ‚Typ Sokrates'. Im übrigen behandelt er in seiner Monographie eine ganze Reihe von klassischen Topoi der Sokratesinterpretation. Im einzelnen werden etwa Probleme der sokratischen Tugendlehre erörtert (79–90). Die Frage des sokratischen Nichtwissens kommt zur Sprache (117–130), desgleichen das Thema ‚Sokrates im Gespräch' (130–141). Außerdem

handelt die Arbeit von der sokratischen Ironie (142–156), befaßt sich unter dem Titel ‚Sokrates und das Irrationale' mit der Interpretation der sokratischen Rede vom Daimonion (157–160) und schließt mit Überlegungen zum Thema ‚Sokrates und der Tod' (201–212). Da B.s Monographie wirkungsgeschichtlich orientiert ist, ist zudem jeweils in einem eigenen Kapitel von sokratischen Schulen (171–184) bzw. großen Sokrates-Interpretationen (185–197) die Rede.

Im Gegensatz zu vielen streng philologischen Arbeiten, die sich durch eine langweilige Trockenheit auszeichnen, ist B.s Arbeit anregend zu lesen und ungeachtet ihrer eher lockeren Form nicht uninformativ. Besonders hinzuweisen wäre hier auf das Kapitel: Athen und die attische Bildung zur Zeit des Sokrates (37–48). Immer wieder ist freilich auch das Bemühen deutlich, gängige Forschungsperspektiven auf Sokrates zu unterlaufen bzw. zu korrigieren. Da in der Regel über Sokrates als Ethiker, Logiker und Metaphysiker gehandelt wird, fügt B. ein eigenes Kapitel über den Erotiker Sokrates an (64-78), in dem er ausführlich auf Sokrates' Päderastie zu sprechen kommt, bekanntlich ein Tabuthema der klassischen Sokratesforschung. Wo B. Sokrates nicht kritisiert, sondern zu adaptieren sucht, da erscheint er als Exponent eines postmodernen Existenzdenkens. So stellt er bezüglich des sokratischen Tugendwissens fest: Das Wissen, das nach Sokrates das Gutsein eines Mannes ausmacht, ist „ kein Bescheidwissen oder Wissen von etwas, sondern ein Bewußtseinszustand" (139), den er auch mit Bewußtheit bezeichnet, verstanden als „eine Organisationsform des ganzen Menschen, die primär sein Verhältnis zu seinen eigenen Wissensbeständen", aber auch „zu seinen Emotionen und schließlich zu seinem Leib bestimmt" (140). Diese Bewußtheit stellt „die eigentliche Weisheit, das eigentliche Gutsein" (125) dar. Besonders deutlich wird B.s postmoderne Lesart der Sokratesgestalt bei seiner Interpretation des Daimonion. Im Blick auf die divergierenden Interpretationen Nietzsches, der in Sokrates' Rede vom Daimonion nur eine Gehörshalluzination sieht, und der traditionellen religiösen Deutung, die Sokrates als einen gottbegnadeten Menschen betrachtet, bemerkt er, es gebe keinen Grund, Sokrates zum Psychopathen oder zum Heiligen zu machen, vielmehr gilt für ihn als ausgemachte Sache: „Auch im Verhältnis zum Irrationalen bleibt Sokrates er selbst. Er zeigt auch hierin seine Bewußtheit, das Wissen um sich selbst und seine Grenzen. Aufmerksam, ironisch und spielerisch zugleich, aber auch ganz ernst, souverän geht er mit dem Anderen seiner selbst um" (168). Ebenso erfährt auch der Tod des Sokrates bei B. eine durchaus unkonventionelle Deutung. Von Sokrates als dem bewußten Menschen wird der Tod nach B.s Interpretation nicht nur als Schicksal erlitten, sondern auch gleichzeitig ein gutes Stück vor der „Öffentlichkeit, die sich zur Weltbühne erweitert" (202), inszeniert. B. räumt ein, wer Sokrates zum Heiligen machen wolle, der müsse das leugnen. Er könne ja Zweideutigkeit für seinen Sokrates nicht brauchen. Für den Bewußtseinstyp Sokrates, auf den es B. ankommt, ist diese Zweideutigkeit dagegen unvermeidlich. Bezeichnend sind die Sätze, mit denen er seine Sokrates-Monographie beschließt. Unter Bezugnahme auf das Sokrates-Wort: ‚O Kriton, wir sind dem Asklepios einen Hahn schuldig' schreibt er: „Sokrates verabschiedet sich mit einem Scherzwort. Und so ziemt es sich auch für uns, von Sokrates Abschied zu nehmen, ohne ihm nachzuweinen" (212).

Soviel ein paar Schlaglichter auf B.s neuen Zugang zur Sokratesgestalt, der man eines sicher nicht absprechen kann: Kreativität. Auf einem ganz anderen Blatt steht freilich, ob nicht wesentliche Momente der Sokratesgestalt, die die klassische Sokratesdeutung mit Recht festgehalten hat, bei B.s neuem Approach faktisch unter den Tisch fallen. So sehr man B. recht geben kann, wenn er Zweifel anmeldet, ob Sokrates der rationalistische Ethiktheoretiker war, als den ihn die ältere Forschung oft hingestellt hat bzw. der gottbegnadete Mensch, als der er bei Plutarch erscheint, so sind doch auch Zweifel angebracht, ob die Kategorien, die er statt dessen ins Spiel bringt, ein zureichendes Bild des Sokrates zeichnen. Die Optik, die er entwickelt: Sokrates als der Mensch (und auch der Lehrer) der Bewußtheit, der mit dem Irrationalen als dem ‚Anderen der Vernunft' umzugehen weiß, läßt nach Meinung des Rez. nicht mehr deutlich werden, daß Sokrates sein Leben unter dem Anspruch des Guten stehend erfahren hat und mit der Rede von dem Daimonion auf eine spezifische Form religiöser Erfahrung hinweisen wollte. B.s psychologisierende Interpretation der Sokratesgestalt verschiebt

also die Perspektiven. Aus der ethischen Existenz wird die bewußte Existenz, aus dem Religiösen wird das Irrationale. Ungeachtet der zweifellos vorhandenen interpretatorischen Schwierigkeiten, genau auszumachen, was für den Ethiker und den homo religiosus Sokrates spezifisch ist, lassen sich diese Züge der Sokratesgestalt, die einem postmodernen Lebensgefühl in der Tat in hohem Maße zuwiderlaufen, nicht einfach weginterpretieren. Desgleichen wäre zu fragen, ob Sokrates wirklich der Scherzbold war, der sich lächelnd von der Welt verabschiedet hat, oder ob nicht ungeachtet aller Ironie auch der Tod des Sokrates von einem tiefen ethischen Ernst getragen war.

H.-L. Ollig S. J.

Dumoulin, Bertrand, *Analyse génétique de la* Métaphysique *d'Aristote* (Collection noêsis). Montreal/Paris: Les Éditions Bellarmin/Les Belles Lettres 1986. 460 S.

Es handelt sich um die überarbeitete Fassung des zweiten Teils einer These, die 1979 in Straßburg verteidigt und u. a. von P. Aubenque gefördert wurde. Die Einleitung (13–39) informiert über Literatur zur Entwicklungsgeschichte des Aristoteles bis 1983 einschließlich. Es folgt ein durch sieben Exkurse ergänzter Kommentar (41–375) zu ausgewählten Kapiteln aus allen Büchern der ‚Metaphysik'. Die Kapitel werden gegliedert, der Text z. T. übersetzt und Satz für Satz erklärt. Viele Parallelen aus Aristoteles werden herangezogen; Übersetzungsvorschläge werden abgewogen; die Sekundärliteratur wird ausführlich zitiert. Ein Epilog befaßt sich mit De anima, vor allem mit den Thesen von F. Nuyens. Der Schluß (401–434) faßt zunächst die Ergebnisse der Interpretation der einzelnen Bücher und dann die Thesen der gesamten Arbeit zusammen. Es folgen Bibliographie, Stellen- und Autorenregister. – Entgegen den Thesen von Werner Jaeger vertritt D. eine unitarische Sicht der ‚Metaphysik'. 80% der ‚Metaphysik' seien der späten Periode des Aristoteles zuzurechnen. Das Buch Z schließe sich ohne Bruch an ABΓΔ an. Λ bestehe aus zwei Teilen: dem späten Teil Λ 1–7 und dem frühen Teil Λ 9–10. Λ 1–7 schließe sich an ABΓΔZ an. Auch in ABΓΔZ (und nicht nur, wie Jaeger meint, in Λ) sei von der transzendenten Substanz die Rede. Diesem Kern der ‚Metaphysik' ordnet D. die anderen Bücher folgendermaßen zu: E und die Quellen des unechten Buches K seien eine frühere Redaktion von BΓ, H setze Z fort, Θ bereite Λ vor, und MN ergänzten Λ durch die Untersuchung der Substanzen, die die Platoniker für übersinnlich gehalten haben. – Ich stimme D. darin zu, daß auch in Z, wenn auch nur in knappen Hinweisen, von der transzendenten Substanz die Rede ist. Ich halte es aber, ohne mich hier mit D.s Analysen auseinandersetzen zu können, für unwahrscheinlich, daß Λ durch Z und Θ vorbereitet wird. Im Vergleich mit Λ 1–7 sind Z und Θ differenzierter und folglich später. Bedenken habe ich auch gegen eine Frühdatierung von E.

F. Ricken S. J.

Aristoteles – Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet. Zweiter Band: Kommentierung, Überlieferung, Nachleben. Hrsg. *Jürgen Wiesner.* Berlin/New York: de Gruyter 1987. X/693 S.

Der Zeitraum, mit dem dieser zweite Band der Fest- und Gedenkschrift für Paul Moraux (vgl. ThPh 62 [1987] 89 f.) sich befaßt, erstreckt sich vom 1. Jh. v. Chr. bis ins 20. Jh. Die Beiträge sind in acht Kapitel zusammengestellt. 1. Von der Renaissance des Peripatos im 1. Jh. v. Chr. bis auf Alexander von Aphrodisias: Durch eine Interpretation des aus dem Arabischen übersetzten Anfangs von Περὶ φυτῶν zeigt *H. J. Drossaart-Lulofs,* daß sich in dieser ps.-aristotelischen Schrift (p. 814–830 Bekker) Spuren des verlorenen Werks des Aristoteles erkennen lassen. Galens Zeugungstheorie übernimmt die hippokratische Zweisamenlehre; sie ist aber insofern von Aristoteles abhängig, als Quantität und Qualität des weiblichen hinter der des männlichen Samens zurückbleiben *(Jutta Kollesch).* Mit Überlieferung, Inhalt und Wirkungsgeschichte von Galens philosophischem Testament befaßt sich *Vivian Nutton.* Einen weitgespannten Überblick über das Problem Freiheit-Schicksal in der nachbiblisch-jüdischen Literatur, der hellenistischen Philosophie, bei Philon, im Mittelplatonismus, bei Alexander von Aphrodisias und bei patristischen Autoren von Justin bis Augustinus bringt *Albrecht*

Dihle. Der Peripatos fehle unter den philosophischen Quellen, die die Christen zur Lösung des Problems heranziehen. Eine Ausnahme bilde der syrische Christ und Zeitgenosse des Alexander, Bar Daisan. – 2. Alexander von Aphrodisias: Mit der Verteidigung der Handlungsfreiheit durch Alexander in dessen Schrift De anima (p. 73, 14–80, 15 Bruns) befaßt sich *Pierluigi Donini.* Für die neuplatonischen Aristoteles-Kommentatoren galt es „as a sign of perversity" (96), Aristoteles unplatonisch zu interpretieren. *H. J. Blumenthal* belegt diese These, indem er die Polemik der späteren Kommentare zu Aristoteles, De anima gegen Alexander, den bedeutendsten Kommentator vor Plotin, darstellt. Alexanders Verhältnis zur Poetik des Aristoteles und zur Dichtung behandelt *Pierre Thillet.*

3. Griechische Exegeten in der Periode der Herrschaft des Neuplatonismus: Dexippus und Simplicius bringen unter dem Namen des Plotin Aporien der Aristotelischen Kategorienlehre, die sich in dieser Form nicht in den Enneaden finden. *Paul Henry †* vertritt die These, es handle sich um mündliche Erklärungen zum Text der Enneaden. Die Kritik Plotins an der Lehre von Met. Λ, erstes Seinsprinzip sei die sich selbst erkennende göttliche Vernunft, zeigt nach *Horst Seidl,* daß Plotin die Aristotelische νόησις νοήσεως nach Art der menschlichen Selbsterkenntnis mißversteht. Auf der Grundlage einer hebräischen und einer arabischen Übersetzung stellt *Salomo Pines* dar, wie Themistius in seinem verlorenen Kommentar zur Met. Λ den Aristotelischen Gottesbegriff umdeutet, und er geht auf die Wirkungsgeschichte dieser Interpretation in der mittelalterlichen Philosophie ein. Aus dem transzendenten Unbewegten Beweger werde ein immanentes Weltgesetz. Wie Aristoteles in der athenischen Schule des Neuplatonismus beurteilt wurde, dokumentiert *H. D. Saffrey* anhand des Prologs des Syrianus zu dessen Kommentar zu Met. M und einer Lobrede des Marinus auf Proclus. Der unter dem Namen des Alexander von Aphrodisias überlieferte Metaphysikkommentar zerfällt in zwei Teile: zu A–Δ und zu E–N. Für den zweiten Teil wird die Urheberschaft des Alexander heute allgemein bestritten. *Leonardo Tarán* untersucht relative Datierung des zweiten Teils mit folgendem Ergebnis: Weder Ps.-Alexander noch Syrianus hatten Zugang zu dem verlorenen Kommentar Alexanders zu Met. E–N; Syrianus hielt Ps.-Alexander zu Met. E–N für ein Werk Alexanders. Nach *Pierre Aubenque* ist der Ursprung der scholastischen Lehre von der analogia attributionis (proportionis) und der analogia proportionalitatis in der platonisierenden Interpretation der spätantiken Kommentatoren zu suchen. Aristoteles habe nicht von der Analogie des Seins gesprochen, weil er „nicht davon sprechen wollte" (235). An dieser provozierenden These ist folgendes richtig: Bei der Aristotelischen πρὸς–ἕν–Struktur liegt „die Gemeinsamkeit lediglich im Beziehungspunkt, nie in der Beziehung selbst, die eine jeweils verschiedene ist" (236); insofern ist zumindest die Rede von einer *analogia* attributionis irreführend. Nicht zustimmen kann ich dagegen der Behauptung, das πρὸς–ἕν diene Aristoteles *nur* dazu, „das logische Problem der Einheit der Kategorien zu erhellen", und es werde erst bei den Kommentatoren für eine theologische Lösung des ontologischen Problems der Einheit der Substanzen herangezogen, „insofern Gott nunmehr als die erste Substanz fungiert, von der alle anderen abhängig sind" (246). *Ilsetraut Hadot* untersucht die Einteilung der Schriften des Aristoteles bei fünf neuplatonischen Kommentatoren der Kategorienschrift. Nach P. Moraux liegt ihr ein altes Schema zugrunde. Hadot kommt zu dem Ergebnis, es handle sich um ein reines Produkt der neuplatonischen Philosophie.

4. Lateinische und byzantinische Exegeten: *Sten Ebbesen* untersucht, weshalb und wie Boethius für seinen Kategorienkommentar den des Porphyrios als Vorlage benutzt hat. *James Shiel* zeigt, daß die griechische Isagoge, die Boethius als Vorlage für seine Übersetzung und seinen Kommentar diente, ein Exemplar mit Marginalscholien und Interlinearglossen war. *Anthony C. Lloyd* arbeitet die wichtigsten Unterschiede des byzantinischen Kommentators Eustratius von Nizäa gegenüber der alexandrinischen Schule, von der er abhängt, heraus. Eine „Grundbibliographie zum Aristoteles-Studium in Byzanz" legt *Linos G. Benakis* vor. Sie umfaßt Textausgaben, Übersetzungen, Nachschlagewerke, Monographien und Aufsätze. – 5. Aristoteles bei den Arabern: *Gotthard Strohmaier* übersetzt und kommentiert einen historischen Exkurs des Al-Farabi, der den Weg der aristotelischen Schule von Alexandrien über Antiochien nach Bagdad schildert. Den Versuch des arabischen Geschichtsschreibers und Geschichts-

philosophen Ibn Khaldun (1332–1406), die Geschichte in der deduktiv-axiomatische Wissenschaft im Sinne der Zweiten Analytiken zu überführen, rekonstruiert *Miklós Maróth.* – 6. Aristoteles in der griechischen Überlieferung: Eine paläographische Untersuchung zur Textüberlieferung von De caelo II und Met. Z legt *Jean Irigoin* vor. *Paul Carnat* beschreibt 19 Handschriften (Aristoteles und Kommentatoren) des XI. bis XIII. Jhs. nach Beschaffenheit des Papiers, Schrifttyp und Inhalt. – 7. Aristoteles im lateinischen Mittelalter: *Gudrun Vuillemin-Diem* beschreibt die griechische Handschrift, die Wilhelm von Moerbeke bei seiner Übersetzung der Metaphysik benutzt hat. Die von der übrigen Überlieferung der Politik-Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke abweichenden Lesarten des Vaticanus Lat. 2104 gehen nach *Bruno Schneider* auf die Revisionstätigkeit Wilhelm von Moerbekes zurück. *Fritz Wagner* führt ausgewählte Aristoteles-Erwähnungen in poetischen Texten vor, die zeigen, welche Assoziationen mittellateinische Autoren mit den Namen des Stagiriten verbanden.

8. Aristoteles in der Neuzeit: Renaissance bis 20. Jh.: *Charles B. Schmitt* † beschreibt sechs Aristoteles-Florilegien aus der Zeit vom Ende des 13. bis zur Mitte des 16. Jhs. Einen kritischen und nicht immer klaren Einblick in das aristotelische philosophische Lehrbuch des Melchior Cornaeus SJ (1657) gibt *Paul Richard Blum.* Der Jesuitenscholastik wird „Verlust an Flexibilität" (544) und Cornaeus „philosophische Dissimulation" (557) vorgeworfen. Leibniz, so zeigt *Theodor Ebert,* kann sich für seinen Begriff der Entelechie nicht auf Aristoteles berufen. Sein Mißverständnis sei u. a. durch die Kommentatoren Themistius, Philoponus und Simplicius begünstigt worden. Die kurze Biographie des Adamantios Korais von *Johannes Irmscher* belegt die Bedeutung der Aristotelestradition für die nationale Erhebung Griechenlands im Jahr 1821. *Klaus Oehler* publiziert aus dem Nachlaß des amerikanischen Pragmatisten Charles Sanders Peirce (1839–1914) eine Übersetzung der ersten vier Kapitel der Kategorienschrift. *Jacques Brunschwig* schreibt es dem dominierenden Einfluß des Aristoteles-Gegners Léon Brunschwig (1869–1944) zu, daß Frankreich nicht an der durch Werner Jaeger ausgelösten Erneuerung der Aristoteles-Studien teilgenommen hat. *Christian Hünemörder* skizziert die Beurteilung des Aristoteles bei den Biologen Heinrich Schmidt (1874–1935), Wolfgang von Buddenbrock (1884–1964), Theodor Schmucker (1894–1970) und August Thienemann (1882–1960). – Die Benutzung des Bandes wird durch die Indices von *Jürgen Wiesner* erleichtert: ein Index locorum zu Aristoteles und einer zu den anderen Autoren; ein Index codicum et librorum impressorum; ein Index nominum.

Die breitgefächerten Beiträge geben einen guten Einblick in die Geschichte des Aristotelismus und die vielfältigen Fragestellungen und Methoden seiner Erforschung. Sie dokumentieren, welche Fülle von Anregungen vom Lebenswerk Paul Moraux' ausgegangen ist.

F. Ricken S. J.

Selected Works of Ramon Llull (1232–1316). Edited and translated by *Anthony Bonner.* Princeton, N. J.: Princeton University Press 1985. 2 Bde., 1329 S.

Anthony Bonner, der sich durch seine Übersetzungen von den Troubadouren und von François Villon einen Namen machte, hat sich der reizvollen, aber schwierigen Aufgabe unterzogen, aus den 265 lateinischen und katalanischen Schriften des mallorkinischen Philosophen Ramon Lull († 1316) eine Auswahl zu treffen. Die zwei hier zu besprechenden Bände bieten dem Leser eine wortgetreue, aber flüssige Übersetzung von sechs sehr umfangreichen Schriften: *Libre del gentil e dels tres savis* (I 91–304), *Ars demonstrativa* (305–568), *Ars brevis* (569–646), *Felix* oder *Libre de meravelles* (II 647–1105), *Liber principiorum medicinae* (1107–1214) und *Flors d'amor e flors d'intelligència* (1215–56). Eine ausführliche Einleitung führt in Lulls nicht leichtes Denken ein. Das 1. Kap. der Einleitung skizziert die historischen Bedingungen und bietet zudem eine Übersetzung der *Vita coaetanea,* einer für das Konzil von Vienne 1311 bestimmten biographischen Quelle (I 3–52). Das 2. Kap. stellt Lulls Philosophie vor (53–70). Das dritte gibt einen Überblick über die Wirkungsgeschichte Lulls (71–89). Jedem der ausgewählten Texte gehen einleitende Bemerkungen voran. Ein chronologischer Katalog der Werke Ramon Lulls rundet die Arbeit ab (II 1257–1304). – Bei der

Auswahl der zu übersetzenden Werke will B. sich von der Versuchung freihalten, Lull im Lichte heutiger Problemstellungen oder durch die Augen seiner neuzeitlichen Anhänger zu interpretieren. Die Entscheidung für die von ihm getroffene Auswahl ergab sich aus einem praktischen und einem theoretischen Grund. Zum einen bietet er Werke an, die bisher nicht ins Englische übersetzt wurden. Zum anderen geht er von der Vorstellung aus, daß die *Ars* innerhalb der Lullschen Philosophie den zentralen Stellenwert innehat.

Mit den „Selected Works of Ramon Llull" steht B. in einer langen Tradition. Seit Anfang des 14. Jahrhunderts wurden immer wieder Versuche unternommen, das umfangreiche Werk Ramon Lulls in übersichtlicher Form dem Leser darzubieten. Die jeweilig getroffene Auswahl war jedesmal ein Spiegel, wie sich der Gesichtspunkt der Betrachtung im Laufe der Jahrhunderte gewandelt hat. – Der erste Versuch, eine Anthologie der lateinischen Werke Lulls zusammenzustellen, wurde durch einen Schüler Lulls, den Pariser Mediziner Thomas Le Myésier († 1336), unternommen. Le Myésier hat zwei Anthologien hinterlassen: das umfangreiche *Electorium magnum* (Paris BN lat. 15450) und das kurz gefaßte *Breviculum ex Artibus Raimundi* (Karlsruhe LB perg. 92). Die zwei Anthologien sind ähnlich strukturiert. Nach einer Einleitung, die sich als Hinführung zu Lullschem Denken versteht, wird im Hauptteil die *Ars* vor allem anhand von Auszügen aus ihren zwei letzten Überarbeitungen geboten. Die folgenden Teile bieten Anwendungen und Übungen zur vorangegangenen Theorie. In beiden Kompendien liegt der Schwerpunkt auf den epistemologischen und wissenschaftlichen Schriften Lulls; die apologetischen und mystischen Schriften sind aber auch vertreten. – Einen ähnlich umfassenden Einblick in das Lullsche Opus hat bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts nur noch Nikolaus von Kues. Die umfangreichen Exzerpte, die der deutsche Kardinal sowohl aus dem frühen *Liber contemplationis* Lulls als auch aus vielen Spätschriften gemacht hat, bilden eine Art Anthologie der wichtigsten philosophischen Einsichten des Mallorkiners. In Cusanus' Bibliothek befinden sich außerdem ca. 70 vollständige, zum Teil von ihm selbst abgeschriebene Werke Lulls.

Anfang des 16. Jahrhunderts werden erste Divergenzen in der Frage nach der Gewichtung der verschiedenen Aspekte des *Opus lullianum* sichtbar. Während Alonso de Proaza in Valencia mehrere Werke, die die technischen Seite der *Ars* betrafen, herausgab, zog Jacques Lefèvre d'Etaples in Paris Lullsche Schriften zur praktischen Verwirklichung einer Reform des Klerus heran. Dementsprechend legten Lefèvres Schüler den Schwerpunkt auf die Mystik Lulls. Bei dem Franziskaner Bernard de Lavinheta kam die enzyklopädische Seite des Lullschen *Opus* zum Vorschein. 1516 veröffentlichte er in Lyon und dann auch in Paris und Köln eine bedeutende Anzahl philosophischer Werke und 1523 eine neue Enzyklopädie der Wissenschaften unter dem Titel *Practica compendiosa Raymundi Lul.* Das unter seiner Leitung 1515 in Paris herausgegebene pseudolullsche Werk *In Rhetoricam Isagoge* ist das erste Zeugnis einer alchemistischen Lull-Deutung. Im nördlichen Europa des 16. Jahrhunderts wurde Lull dann mit alchemistischen und hermetischen Strömungen in Verbindung gebracht. 1598 gab der Straßburger Verleger Lazarus Zetzner zusammen mit Werken Giordano Brunos und Agrippas von Nettesheim eine Mischung verschiedener Lullscher und pseudolullscher Texte heraus. Zetzners Edition, die 1609, 1617 und 1651 neu aufgelegt wurde, prägte das Lull-Bild der Zeit zwischen Descartes und Leibniz. Diese Epoche geht mit der Mainzer Gesamt-Ausgabe der *Opera latina Raimundi Lulli* (Bd. I–VI, IX–X, 1721–1742, Neudruck Frankfurt 1965) zu Ende.

Die Gleichgültigkeit, mit der die Aufklärung dem Schrifttum Lulls begegnete, spiegelt sich in der Tatsache, daß zwischen 1752 und dem Ende des 19. Jahrhunderts keine Edition der lateinischen Werke Lulls zu nennen ist. Erst nach seiner Wiederentdeckung als katalanischer Dichter blühte in Katalonien auch das Interesse an Lulls philosophischem Schrifttum wieder auf. 1859 gab Gerónimo Rosselló die katalanischen *Obras rimadas* heraus. In den 1901–1903 veröffentlichten *Obras de Ramon Lull* stellte Rosselló philosophische Traktate neben apologetischen und populär-wissenschaftlichen Werken vor. 1906 begann Mateu Obrador die Gesamtausgabe der katalanischen Werke Ramon Lulls; in dieser Ausgabe sind bisher 21 Bände erschienen. Zwischen 1948 und 1984 gab Miquel Batllori eine Serie von Editionen seltener Werke heraus. 1957 erschie-

nen die katalanischen *Obres essencials*. 1984 veröffentlichte Batllori in Barcelona eine katalanische *Antologia filosòfica*, die ausgewählte Kapitel aus Schriften zur Methodologie, Kosmologie, Psychologie, Moral, Politik, Ästhetik und Gotteserkenntnis bietet. – 1957 unternahm Friedrich Stegmüller in Freiburg i. Br. die Gesamtausgabe der lateinischen Werke Lulls; in dieser Ausgabe, die mit den noch nicht veröffentlichten, hauptsächlich philosophischen Spätschriften Lulls beginnt, sind bisher 16 Bände erschienen. Im 20. Jahrhundert sind aber einzelne Werke Lulls auch in verschiedene moderne Sprachen übersetzt und in Anthologien zusammengestellt worden. Naturgemäß wird hier die doktrinelle Seite von Lulls literarischer Tätigkeit hervorgehoben. In Spanisch erschienen 1933 in Madrid drei populär-wissenschaftliche Werke unter dem Titel *Obras filosóficas*. 1948 gab Batllori eine Anthologie der *Obras literarias* heraus. Eine *Antología de Ramón Llull* enthält literarische, mystische und doktrinelle Werke (Madrid 1961). In Französisch ist vor allem die Anthologie der philosophischen und mystischen Schriften Lulls von Louis Sala-Molins (Paris 1967) zu erwähnen. Sie enthält neben dem philosophischen Roman *Blanquerna* auszugsweise Übersetzungen aus den apologetischen, wissenschaftlichen und mystischen Schriften Lulls. Einzelne Werke sind ins Deutsche und Englische übersetzt worden, aber die vorliegenden zwei Bände Anthony Bonners bieten die erste Anthologie der Lullschen Werke in englischer Sprache.

B.s Anthologie nimmt insofern eine Sonderstellung in dieser Geschichte ein, als er in gewissem Sinne zur ursprünglichen Konzeption des Lull-Schülers Le Myésier zurückkehrt. Er will nicht nur die unglaubliche Virtuosität Lulls aufzeigen. Er will auch die Wichtigkeit der *Ars* und die rasche philosophische Entwicklung, die hinter ihren Methoden steht, hervorheben. – Nachdem die Übersetzung des *Libre del gentil e dels tres savis* Lull als Apologet zeigt, bietet B. im ersten Band seiner Anthologie Übersetzungen der *Ars demonstrativa* und *Ars brevis*. Diese Werke sind als Beispiele der Entwicklung der *Ars* gewählt worden. Entscheidend in dieser Entwicklung war Lulls dynamische Auffassung des Seins als Tätigkeit. Seine dialektische Analyse der Tätigkeit in verschiedene ‚Korrelativen' wirkte bis in die Neuzeit – vor allem in die Schulen des deutschen Idealismus – fort. Der *Libre del gentil* ist das Ergebnis einer ‚Pre-Art Phase' (ca. 1272–74), in der die Methoden der *Ars* noch nicht klar herausgearbeitet waren. Die *Ars demonstrativa* stellt eine zweite Entwicklungsphase dar, in der Lull von vier Korrelativen der Tätigkeit ausgegangen ist und deshalb von B. als die ‚Quarternary Phase' (ca. 1274–89) bezeichnet wird. Die *Ars brevis* gilt als Beispiel einer dritten, ‚Ternary' Phase (1290–1308), in der Lull die Korrelativen endgültig auf drei reduziert hat. – Im zweiten Band der Anthologie – wie in den zweiten Teilen der Anthologien Le Myésiers – will B. verschiedene Anwendungen der Methoden der *Ars* vorstellen. Er beginnt mit dem *Libre de meravelles* (1288–89), ein populär-wissenschaftliches Werk, das uns Lull als Pädagogen und Didaktiker zeigt. Nach diesem den Großteil des Bandes umfassenden Kapitel wird uns Lull durch den *Liber principiorum medicinae* (1274–78) als Theoretiker der Medizin und durch die *Flors d'amor e flors d'intelligència* (1294) als Mystiker vorgestellt. – Sicherlich wird B.s großartige Anthologie einen neuen Zugang zum philosophischen Denken Ramon Lulls eröffnen.

Ch. H. Lohr S.J.

Viroli, Maurizio, *La théorie de la société bien ordonnée chez Jean-Jacques Rousseau* (European University Institute. Series C: Political and Social Sciences 11). Berlin/New York: de Gruyter 1988. 199 S.

V. legt hier der Öffentlichkeit seine Doktorarbeit vor. Sie wurde unter Leitung W. Maihofers in Florenz am Europäischen Hochschulinstitut angefertigt. Mit seiner Arbeit wagte sich V. an einen intensiv durchforschten und vielkommentierten Denker: an J.-J. Rousseau. Das Resultat stellt keine Wiederholung bekannter Urteile über den Genfer dar, sondern eine in ihrer Sorgfalt neue, aus dem Gesamt des Werkes erhobene Analyse jener Ausführungen Rousseaus, die den Spannungsbogen von Natur und Gesellschaft, Ordnung und Unordnung, Freiheit und Gleichheit, Gerechtigkeit und Nützlichkeit berühren. So arbeitet sich V. über minuziöse Textauslegungen zur Antwort auf die Frage vor, wie sich Rousseau eine wohlgeordnete Gesellschaft vorgestellt habe, eine Gesellschaft, in welcher der Nutzen des einzelnen und das Gemeinwohl sich

gerecht versöhnen – unter Wahrung des Gutes der Freiheit. Auf dem Wege der Analyse begegnet der Leser einer Fülle von Aus- und Einblicken in das Werk Rousseaus. Die beiden Diskurse (1750 und 1755), „Du Contrat social" von 1762, die „Lettres écrites de la montagne", der Enzyklopädieartikel „Economie politique", sogar „La Nouvelle Héloise" und andere Schriften mehr finden sich behutsam herangezogen, um das Denken Rousseaus verständlich machen zu können. Die Behandlung dieses Materials gliederte V. in drei Kapitel. Im ersten geht es ihm darum, die Bilder von Ordnung vorzustellen und zu besprechen, welche Rousseau sowohl in seiner Beschreibung der Natur als auch der Entwicklung zur Gesellschaft benützt. Dabei erörtert V. auch, aus welchen Vermögen die Menschen Rousseau zufolge „Ordnung" erfassen, ersehnen, bejahen: die moralische Ordnung, die Ordnung des Universum, die soziale und die politische Ordnung (23). Rousseaus Blick, der eher ein moralischer denn ein metaphysischer sei, erschließe sich eine dualistische Grundkonstitution des Menschen: Kenntnis und Liebe, Connaissance und Amour. Diese sind aber wiederum zusammengesetzt, aus je einem aktiven und einem passiven Element. Statt „aktiv" und „passiv" sagt Rousseau auch „künstlich" und „natürlich". Dem passiven, natürlichen „Bereich" ist es eigen, sich beeindrucken zu lassen, ohne diese Eindrücke bewußt und deutlich zu haben. Für den aktiven Bereich sowohl der Erkenntnis wie der Liebe sind die Vergleiche und das In-Beziehung-Setzen konstitutiv. Beide Fähigkeiten, die Erkenntnis wie die Liebe, finden aber in der „Tugend" zusammen. Sie kann es damit auch erst ab dem Zeitpunkt geben, ab dem die Vergleiche möglich sind: nach dem Verlassen der ursprünglichen Isolation. Sie herrscht im „état de nature", der im strengen Sinne weder Ordnung noch Unordnung ist, denn der Mensch ist in ihm auf eine lediglich vorsittlich-dumpfe Weise eingegliedert, ohne um ihn und um sich zu wissen und ohne bewußtes Wollen. Der „ordre naturel" dagegen ist für Rousseau ein Zustand harmonischer Zuordnung eines jeden Menschen mit jedem, welche jeden mit jedem in guter, gerechter, nützlicher Weise in Beziehung bringt. Diese Ordnung ist Ergebnis eines guten Willens. Der „état de nature" war a-moralisch (besser: prä-moralisch?), ihm stehen insofern alle moralischen oder auch unmoralischen Ordnungen gegenüber. Dem „ordre naturel" ist aber auch in der Begriffswelt Rousseaus der „désordre social" entgegengesetzt: als Zustand der unnützen Auseinandersetzungen, der Unfreiheiten und ungerechtfertigten Ungleichgewichte. In ihm richten sich die sozialen Regelungen, vor allem die Gesetze, nicht am Allgemein–, sondern am Partikularinteresse aus. Gekonnt gelingt V. auch die Skizzierung der in der Folge wichtigen Begriffe: des „ordre naturel" und des „ordre artificiel". Wird „naturel" hier nun (40: „L'adjectif ‚naturel' change de signification") gleichsam aus dem Blickwinkel der bürgerlichen Gesellschaft als „eigensüchtig", „ungesteuert" und „sich absondernd" und zur Bezeichnung des isolierten unabhängigen Lebens verstanden, gewinnt „künstlich" hingegen einen positiven Inhalt. Es gilt: je vollkommener die politische Gesellschaft sein wird, desto denaturierter muß der Mensch sein, um so mehr muß er auf sein eigensüchtiges Leben verzichten. Der Gegensatz von „ordre naturel – ordre politique (artificielle)" schließt – auf die Zeitachse gesetzt – jenen anderen Gegensatz von „désordre artificielle – ordre politique (artificielle)" mit ein, der innerhalb der gesellschaftlichen Entwicklung auftritt. V. findet somit zur Dreiheit: „ordre (condition) naturel – désordre artificiel – société bien ordonnée" oder anders ausgedrückt „état de nature – société civile – société politique" (41). Insofern als die Gesellschaft vom Menschen geschaffen werden muß (Gott sorgt nicht unmittelbar für den Menschen, die Natur als nicht-menschliche Ordnung verstanden ist kein Vorbild, der Mensch ist sich selbst überantwortet: 30) und dies in einem Prozeß des Erprobens und der Vervollkommnung geschieht, läßt sich eine dritte Dreiheit anknüpfen, nämlich die von „ordre naturel – art commencé – art perfectionné" (42). Entwickelte Hobbes ein Modell, das in eine natürliche Unordnung künstliche Ordnung zu bringen versuchte, ging es Rousseau darum, in eine künstliche Unordnung künstliche Ordnung zu bringen. Hobbes dachte im Gegensatzpaar „Natur – künstliches Werk", Rousseau innerhalb der Sphäre des „artifice": ein mißglücktes künstliches Werk war durch ein ideales künstliches Werk abzulösen (42f.). Hobbes, so V., gehe es um Transformation, Rousseau dagegen um Substitution. Im zweiten Kapitel handelt V. das Beziehungsfeld von „Unordnung und Ungleichheit" ab. Ist Gleichheit natürlich, sind alle Ungleichheiten

künstlich geschaffen? Gibt es natürliche Ungleichheiten, läßt sich eine künstlich geschaffene Gleichheit rechtfertigen? Zu vielen Fragen stößt V. vor. Präzise-bedächtig sammelt er Antworten ein. In diesem Teil fügt V. Rousseau häufiger als im ersten Kapitel in den zeitgeschichtlichen Rahmen ein und setzt sich zugleich mit der Rousseau kommentierenden Literatur auseinander. Er steuert im letzten Teil dieses Kapitels auf das Thema „Ungleichheit und Konflikt" zu und stellt den Mißbrauch von Reichtum und politischer Macht dabei ebenso heraus wie die Unverzichtbarkeit des Lebens in Gesellschaft; nur in und innerhalb der Gesellschaft werde die eigene Identität gefunden. Das dritte Kapitel bietet die Texte an, welche die aufgezeigten Spannungen auflösen wollen: die Spannungen zwischen der Notwendigkeit von Gesellschaft einerseits und dem für den einzelnen erst einmal unangenehmen Leben in ihr, zwischen der Suche nach dem Allgemeininteresse trotz der Anfeindung durch die Einzelinteressen und zwischen der Künstlichkeit der zutiefst dem Menschen nötigen Ordnung. Wie kann, so läßt V. Rousseau fragen, zu einer gerechten Gesellschaft gelangt werden, ohne den Menschen, so wie er ist, zu verleugnen und ohne sein Bild zu verzerren? Die Antwort: „Utilité" und „justice" sind vermittelbar und versöhnbar. Wer sich der „volonté générale" unterwirft, nütze sich selbst und der Allgemeinheit. Hobbes unterschied zwischen der Freiheit des Souveräns und der der Untertanen; der Souverän bestimmt den Umfang der Freiheit seiner Untergebenen. Bei Rousseau sind die Freiheit der Untertanen und die des Souveräns identisch (125). Der Souverän steht nicht außerhalb der Gesetze, so wie im „Leviathan", sondern ist ihnen unterworfen (was nicht ausschließt, daß er sogar den Gesellschaftsvertrag ändern kann! Er ist aber auch dem geänderten unterworfen. Du Contrat Social, I.7). Ist der Staat richtig, d. h. gerecht und nutzbringend, geordnet, so verlangt das Gemeinwohl gerade nicht die Aufopferung des Privatwohls. Der Zusatz V.s ist elementar: das wirkliche Leben hänge von den Tugenden ab, die sich bei Rousseau – wie V. richtig feststellt – weniger am christlichen, denn am antiken Vorbild orientieren, beziehungsweise von der rechten Ordnung der Leidenschaften (144). Dieses Kapitel endet mit der Besprechung der „Ordnung der Republik" sowie der „Auflösung der Republik". – V. ist ein wertvoller Beitrag zur Rousseauforschung gelungen. Die perspektivische Behandlung einer zentralen Thematik unter Heranziehung des gesamten Werkes hat sich als lohnend erwiesen. Die Einordnung Rousseaus in die Denkgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts ist erhellend, der vergleichende Blick zu Hobbes, Pufendorf, Montesquieu, Locke, um nur einige Autoren zu nennen, läßt die Konturen der jeweiligen Ansätze scharf hervortreten. Eine Übersetzung ist sehr zu wünschen! Vielleicht können dann auch die fehlenden Indices nachgetragen werden.

N. Brieskorn S. J.

Lorenz, Gisela Helene, *Das Problem der Erklärung der Kategorien.* Eine Untersuchung der formalen Strukturelemente in der „Kritik der reinen Vernunft" (Kantstudien-Ergänzungsheft 118). Berlin/New York: de Gruyter 1986. X/241 S.

Das Buch enthält eine Bonner Dissertation unter der Leitung der vor kurzem verstorbenen Professorin Ingeborg Heidemann. Wenn von einer Erklärung der Kantischen Kategorien die Rede ist, denkt man ohne weiteres einerseits an ihre Funktion als erkenntniskonstituierende Elemente a priori und damit an die transzendentale Deduktion zusammen mit dem anschließenden Grundsatzkapitel (die pars construens der KrV), andererseits an die transzendentale Dialektik als die Kritik an einer Metaphysik, die sich über die Grenzen der Erfahrung hinausgewagt hat (die pars destruens des Werkes). Diese gängige und zweifellos richtige Sichtweise trägt aber nur einer Seite der Kategorienlehre Kants Rechnung. Anknüpfend an die Aussagen im § 39 der Prolegomena und an die programmatische Angabe, dergemäß die KrV ein „Traktat von der Methode" ist (B XXII), hat sich die Vf. zum Ziel gesetzt, nachzuweisen, daß „die Kategorien des reinen Verstandes von Kant als systematisch methodische Begriffe für die kritischen und die metaphysischen Untersuchungen in der KrV gebraucht werden". Die Kategorien stellen also die „formalen Strukturelemente" der ersten Kritik selbst dar, wie es im Untertitel der Dissertation heißt, bzw. sie haben eine systemlogische Fundierungsfunktion für die KrV (7 f.). Die Untersuchung gliedert sich in drei Teile.

Der *erste* deskriptive Teil geht die Autoren durch, die sich mit der Kategorienlehre Kants beschäftigt haben. Es ist dies ein sehr informativer Überblick über die Interpretationen und die Wirkung einer Lehre, die Kant stets als den Kern und die große Leistung seiner Kritik angesehen hat. Die Vf. stellt fest, daß die Aufmerksamkeit der Kommentare zur KrV bzw. der Monographien zu speziellen Themen sich fast ausschließlich auf die metaphysische und noch mehr die transzendentale Deduktion konzentriert hat, also auf das Problem der Gewinnung einer Tafel der Kategorien und deren Anwendung zur Objekterkenntnis. Daß die Kategorien für Kant auch das systematische Grundmodell des Kantischen Philosophierens liefern, wurde bisher fast völlig übersehen. Einzige Ausnahme sind einige Veröffentlichungen von Heidemann, insbesondere deren Aufsatz von 1981: „Über die methodische Funktion der Kategorientafel. Zum Problem der ‚Eigentümlichen Methode einer Transzendentalphilosophie'". Heidemann sieht die Kategorientafel als ein Modell, das die Kantische Methodik, nämlich sowohl den Ablauf als auch die Sachprobleme der KrV bestimmt. Mehr noch, die Kategorientafel gilt Heidemann als „Systemmodell zur Bildung apriorischer Systeme". An diese Arbeiten Heidemanns schließt sich die Untersuchung L.s an. – Der *zweite* Teil geht auf die Erklärung(en) der Kategorien ein, die Kant selbst in seiner ersten Kritik geliefert hat. Es gilt zu ermitteln, wie Kant sich zum Begriff der Erklärung überhaupt geäußert, wie er den Gebrauch der Kategorien auf die Erfahrung restringiert, wie er seine eigene Tafel entdeckt hat und sie beschreibt. – Im *dritten* Teil führt die Vf. ihr eigentliches Anliegen aus, indem sie die Kategorien als systematische Grundbegriffe für das Philosophieren überhaupt und insbesondere für die KrV nachweist. Zunächst werden unter sechs Titeln die wechselnden Bedeutungsschwerpunkte des Begriffs Kategorie in der KrV belegt. Für diese Untersuchung konnte die Vf. die an der Universität Bonn erstellten Stellen-Indices zu Kants gesammelten Werken benutzen (einen bisher unveröffentlichten Teil des von G. Martin initiierten Allgemeinen Kant-Index). Außer dem Begriff „Kategorie" hat die Vf. auch die Begriffe „Inhärenz", „Subsistenz", „Akzidens", „Kausalität", „Dependenz", „Ursache" und „Wirkung" in der KrV mittels derselben Stellen-Indices untersucht. Ein ursprünglicher Plan sah eine Klassifizierung dieser Stellen vor, die den vielschichtigen Gebrauch kategorialer Begriffe bei Kant demonstrieren sollte. Dadurch hätte erklärt werden sollen, wie Kant kategoriale Begriffe in allen thematischen Schwerpunkten der KrV gebraucht und sie für die Problemstellungen und -lösungen einsetzt. Auf diese Weise wäre von einzelnen kategorialen Begriffen aus demonstriert worden, daß die philosophische Methode Kants in der KrV auf den Kategorien, als Begriffen, die für alles Denken grundlegend sind, beruht (127). Der Plan hat sich aber als undurchführbar herausgestellt wegen des nicht kohärenten und oft genug in seinem Sinngehalt auch unbestimmten Gebrauchs der Fachtermini bei Kant (ein Umstand, der den Kant-Forschern längst bekannt und unter dem sie seit jeher zu leiden haben). – Statt dessen hat die Vf., um die systematische Bedeutung der Kategorien herauszufinden, eine Analyse geschlossener Probleme angestellt. Es sind ihrer zwei: (1) die strukturelle Fundierung des Paralogismenkapitels durch den kategorialen Begriff „Substanz" und (2) dasselbe bezüglich der dritten Antinomie mit Hilfe der Kategorie „Kausalität und Dependenz". Dieser Hauptteil der Dissertation kommt somit einer Untersuchung zweier Problemkreise der transzendentalen Dialektik gleich dahingehend, daß die genannten Begriffe als darin denkleitend aufgezeigt werden. – Nachdem die Vf. anhand zweier Abschnitte der KrV gezeigt hat, wie die kategorialen Begriffe gestaltend wirken, faßt sie im Schlußkapitel das Ergebnis ihrer Untersuchungen in der These zusammen, daß die Kategorientafel als Schema für die Systematik der KrV interpretiert werden kann. Dafür geht sie nochmals die acht Tafeln durch, die in der KrV auftreten.

Die Arbeit ist sorgfältig und klar geschrieben, soweit die Vorlage Kants dies überhaupt zuläßt! Die ersten zwei Teile bieten einen guten Überblick über Kants Kategorienlehre und ihre verschiedenen Interpretationen. Den dritten Teil, in dem die eigentliche These dargestellt wird, finde ich dagegen enttäuschend. Vor hundert Jahren hat Erich Adickes in seiner Dissertation: „Kants Systematik als systembildender Factor" das „pietätsvolle Unternehmen" durchgeführt, die verunstaltende Schale vom eigentlichen Gedankenkern der Transzendentalphilosophie Kants zu entfernen – just

jene Architektonik, die in der Kategorientafel ihr Fundament hat. Die gegenwärtige Dissertation hat in gewisser Hinsicht das Gegenteil beabsichtigt, nämlich zu zeigen, daß „jeder Versuch, Kants wissenschaftstheoretisches Konzept für eine kritische Philosophie zu erkennen, auf die Kategorientafel als Modell für apriorische Systematik überhaupt zurückgreifen muß" (226). Daß Kant überall, wo er nur kann, auf die zwölf Kategorien bzw. auf ihre vier Titel rekurriert, um ein Problem systematisch, vollständig und metaphysisch zu behandeln, ist offenkundig. Gar nicht klar ist dagegen, daß daraus wirklich ein sachlicher Gewinn für das jeweils zur Untersuchung stehende Problem herausgekommen ist. Gewiß kann jeglicher Raster, auch ein willkürlicher, irgendwie eine Anleitung geben, um ein Problem unter verschiedenen Aspekten anzugehen und damit doch eine sachliche Klärung herbeizuführen. Aber es ist auch nicht zu übersehen, wie gewaltsam Kant versucht, „alle Probleme in das Prokrustesbett der Kategorien hineinzuzwängen" (24), wie sich G. Martin im Anschluß an ein Diktum Schopenhauers ausgedrückt hat. Von da her sind künstliche Parallelisierungen, Gliederungen, aber auch Auslassungen an der Tagesordnung bei Kant. Ich vermag z. B. keinen triftigen Grund zu finden, warum in der Tafel vom Nichts die quantitative Position sich gegen alle drei Quantitätskategorien wendet, während in den anderen Positionen der Begriff vom Nichts im Gegensatz nur zum ersten Begriff des jeweiligen Kategorientitels steht. Oder warum für die Idee Seele und Welt, aber nicht für die Idee Gott eine Tafel aufgestellt werden soll. In der Tat ist Kant sehr beredsam, wenn ihm eine Parallelisierung und eine „systematische" Darstellung gelingt; wenn aber dies nicht der Fall ist, schweigt er darüber. – Die Vf. hat sich die größte, liebevolle Mühe gegeben, den Hang Kants zur Architektonik nachzuvollziehen und in ihm einen nicht geringen Sinn für die Transzendentalphilosophie zu finden. Dies hat u. a. von ihr manche Überinterpretationen erfordert sowie eine Überschätzung sprachlicher Differenzen, die bei Kant eher zufällig sind. Dem Leser drängt sich an mehreren Stellen der Einwand von selbst auf: Wenn Kant sich wirklich so wichtige Sinngehalte und Präzisierungen gedacht hat, wie die Vf. meint, warum ignoriert er dieselben dann völlig im weiteren Verlauf des Werkes, ja sogar kurz nach der einschlägigen Stelle? Das Ziel, das die Vf. sich gesetzt hat, hat sie im dritten Teil ihrer Dissertation dazu verleitet, in den Text Bedeutungsgehalte hineinzulesen, die ein anderer Exeget, bei nicht minderer Kenntnis des corpus kantianum, sehr wahrscheinlich nicht finden wird.– Die vorliegende Dissertation, auch in den Teilen, die nicht so sehr unter dem Zwang des verfolgten Zieles stehen, hat weitgehend einen systemimmanenten Charakter, insofern sie versucht, die Kategorienlehre Kants in ihren verschiedenen Aspekten und in ihrem Stellenwert innerhalb der KrV auszuarbeiten, dabei aber verzichtet sie, die sich ergebenden Thesen auf ihre sachliche Wahrheit nachzuprüfen. Im Klartext gesagt, der Nachweis von der Tragfähigkeit der Kategorienlehre für eine wissenschaftliche Methode in den verschiedenen Sparten des Wissens wird Kant selbst überlassen. Falls man auf der Grundlage der Resultate der vorliegenden Untersuchungen so etwas versuchte, würde meiner Ansicht nach der Ertrag höchst dürftig ausfallen. Giovanni B. Sala S.J.

Büchel, Gregor, *Geometrie und Philosophie.* Zum Verhältnis beider Vernunftwissenschaften im Fortgang von der Kritik der reinen Vernunft zum Opus postumum (Kantstudien-Ergänzungsheft 121). Berlin/New York: de Gruyter 1987. XVI/426 S.

Auch diese Dissertation stammt aus dem Kreis um Professorin I. Heidemann an der Universität Bonn, und auch sie hat von dem am dortigen Institut für Kommunikationsforschung und Phonetik liegenden Allgemeinen Kantindex mittels der elektronischen Datenverarbeitung Gebrauch gemacht. Die Untersuchung hat einen ausgesprochen interdisziplinären Charakter: Sie geht auf das Verhältnis von Mathematik (nicht nur Geometrie!) und Philosophie ein, wobei zusammen mit der Mathematik auch die Naturwissenschaft stark berücksichtigt wird. Das Besondere an der vorliegenden Dissertation liegt darin, daß der Vf. allem Anschein nach eine tiefere Kenntnis der Mathematik hat, als dies normalerweise bei einem zünftigen Philosophen der Fall ist. Aus diesem Grunde konnte er ein Doppeltes leisten: erstens die Problemlage von Mathematik und Naturwissenschaft zur Zeit Kants in seiner Erklärung der Schriften

Kants würdigen; zweitens seine Untersuchung bei Kant als ein Moment in die Geschichte der Entwicklung und des Verhältnisses von Philosophie einerseits und Mathematik und Naturwissenschaft andererseits einbeziehen. Zu diesem Ziel hat B. außer der KrV auch die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" von 1786 und, weil Kant nach der zweiten Auflage der KrV kein Werk mehr zur philosophischen Grundlegung der Naturforschung veröffentlicht hat, das Opus postumum herangezogen. Vom letzteren werden insbesondere die Partien untersucht, die die Anwendung der Mathematik im Felde der Naturwissenschaft und den „Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik" behandeln. Dabei richtet sich die Aufmerksamkeit B.s insbesondere auf die Ermittlung der neuen Elemente, die in diesen Schriften zu denen der KrV bezüglich des Verhältnisses von Mathematik und Philosophie zum System der reinen Naturlehre hinzugekommen sind.

Das *erste* Kapitel geht vom Lehrstück zu Beginn der transzendentalen Methodenlehre der KrV aus, demgemäß der Begriff der Konstruktion das Grundmerkmal ist, das die mathematische Vernunfterkenntnis kennzeichnet und sie von der philosophischen trennt. Zugleich aber geht die Dissertation auf ein Thema ein, das nach 1786 von Kant, vielfach im Kontext seiner Reflexionen zum Titel des Hauptwerkes Newtons: Philosophiae naturalis principia mathematica, stärker betont wurde, nämlich den instrumentalen Charakter der Mathematik. – Das *zweite* Kapitel geht ebenfalls von einer These der KrV aus, nämlich daß die Mathematik die Gegenstände nicht nur hinsichtlich ihrer Quantität, sondern auch hinsichtlich ihrer Qualität untersucht. Hier wird das Problem der Mathematisierbarkeit und Konstruierbarkeit intensiver Größen behandelt. Der zweite synthetische Grundsatz des reinen Verstandes (die Antizipationen der Wahrnehmung) in der KrV legt die Position Kants fest. Zu diesem Fragenkomplex gehören der Grad des Realen, die Kontinuität der extensiven und intensiven Größen, die Räume von verschiedenen Qualitäten wie Linien, Flächen und Körper, der Begriff der Unendlichkeit. Die Ausführungen zu den „fließenden" Größen im zweiten Grundsatz leiten den Vf. zur Untersuchung der Infinitesimalrechnung an in ihrem damaligen Stand und bei Kant selbst. Die Beurteilung B.s über Kants Kenntnisse vom infinitesimalen Kalkül fällt günstiger aus als sonst bei den Autoren, die sich mit Kant als Mathematiker beschäftigt haben. – Das *letzte* Kapitel erforscht das Verhältnis von Mathematik und Philosophie hinsichtlich des „Überganges von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik". Das Thema wird eingeleitet durch eine Diskussion der Termini Kanon und Organon und konkretisiert sich dann in der Lehre von den bewegenden Kräften im Opus postumum.

Das Buch stellt mit seinen ausführlichen terminologischen Untersuchungen, mit seinen historischen Problemstellungen und mit seinen systematischen Erörterungen einen bedeutenden Beitrag zu einem speziellen und bisher nicht genügend beachteten Aspekt des Denkens Kants dar. Wir gehen ja von der nunmehr vollzogenen Herauslösung der mathematisch-naturwissenschaftlichen Disziplinen von der Philosophie aus, während bei Kant die Fragen nach der Möglichkeit von Mathematik, Naturwissenschaft und Metaphysik (vgl. die drei Teile der Prolegomena) noch eng miteinander zusammenhängen. In diesem Sinne klärt die vorliegende Dissertation den methodologischen und inhaltlichen Stand dieser drei Fächer in ihren Beziehungen zueinander während der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. – In dieser Besprechung möchte ich zu einem Lehrstück Stellung nehmen, das für diese Dissertation zentral ist, und das im ersten Kapitel auch entsprechend ausführlich behandelt wird, nämlich die Konstruktion als das eigentümliche Verfahren der Mathematik. Der Vf. wie schon auch Kant durchleuchtet unter verschiedenen Aspekten den Umstand, daß die Mathematik ihre Begriffe und Lehrsätze in einer sinnlichen Anschauung konstruiert. Während nun der Bezug auf die sinnliche Anschauung den synthetischen (erweiternden) Charakter der daraus resultierenden Erkenntnis begründet, ist es die Apriorität derselben Anschauung (reine Anschauung!), die erklärt, wie diese Erkenntnis eine allgemeine (und notwendige) sein kann. B. geht, genauso wie Kant, wiederholte Male um die Sache herum, erfaßt aber nie den entscheidenden Punkt. Daß der Mathematiker nicht mit bloßen Begriffen argumentiert, sondern sie in der Anschauung darstellt, ist unzweifelhaft.

Warum aber soll die sinnliche Konstruktion in einer *reinen* Anschauung stattfinden? Weil sonst – so Kant – die Erkenntnis (der Begriff, der Lehrsatz) nur für den einzelnen, konkreten Fall gelten würde. Nun liegt m. E. dieser Position Kants, auf der seine ganze Theorie des Apriori beruht, die Verkennung des zentralen Aktes in der Struktur der menschlichen Erkenntnis zugrunde, nämlich des Aktes, den Aristoteles in De Anima, III, 7: 431 b 2 mit treffender Sicherheit „noein en tois phantasmasi" genannt hat und Thomas von Aquin in der Summa Theologiae, I, q. 84, a. 7 als „intelligere in sensibili" ausführlich beschreibt und mit Hinweis auf eine allgemeine Erfahrung belegt. Es ist der Akt des Verstandes, der in den Daten der äußeren oder inneren Erfahrung eine Intelligibilität erfaßt, die nicht auf diese Daten beschränkt ist und die deshalb den Übergang vom Konkreten zum Abstrakten, vom Einzelnen zum Allgemeinen, vom Approximativen zum Idealen: d. h. vom Datum zum Begriff bewirkt. Es kann nicht bezweifelt werden, daß Kant sich auf diese Erfahrung bezieht, wenn er von der Konstruktion in der Mathematik spricht. Aber eine mehrere Jahrhunderte alte konzeptualistische Tradition, die angefangen von Scotus diesen Akt zuerst bestritt und dann ignorierte, hat ihn verhindert einzusehen, was genau im Verfahren des Mathematikers, seine Begriffe mit Figuren, Symbolen und dgl. mehr zu konstruieren, zum Vollzug kommt. Hat man die Einsicht ins Sinnliche (das Verstehen) wieder gewonnen, dann erübrigt es sich, eine völlig unverifizierbare Anschauung a priori zu postulieren. Der Begriff drückt ja das in der Konstruktion erfaßte Intelligible aus, wie das Beispiel des Schülers demonstriert, der eine Definition (etwa die des Kreises) aussagt, weil er anhand des (empirischen!) Zeichens des Lehrers auf der schwarzen Tafel verstanden hat, daß die vollkommen runde Kurve von der Gleichheit der Radien abhängt. Der Ursprung von Begriff und Lehrsätzen liegt in einer konkreten Konstruktion; aber der Begriff und der Lehrsatz gehen nicht hervor, wenn der Mathematiker nicht in den Daten eine Beziehung eingesehen hat, die als intelligibles Moment nicht nur für diese Daten gilt. Anderes gilt für das Moment der Notwendigkeit in unserer Erkenntnis. Die Notwendigkeit als Modalkategorie betrifft eigentlich nicht den Begriff, sondern das Urteil und hat ihren Ursprung darin, daß das Urteil als Existenzurteil in einer absoluten Setzung der mentalen Synthesis besteht. Haben wir eine Intelligibilität in den Daten der Sinnlichkeit verifiziert, dann wissen wir, daß sie die formale Komponente eines Seienden ausmacht und deshalb die Notwendigkeit besitzt, die das Seiende kennzeichnet. Es ist nicht schwierig einzusehen, welche radikalen Konsequenzen diese Lehre vom „intelligere in sensibili" hat, nicht nur im Bereich der Mathematik, sondern auch für die Erklärung der Naturwissenschaft, ja aller unserer Erkenntnisse. Sie führt zu einer ganz anderen Auffassung vom Apriori in der menschlichen Erkenntnis und löst auf eine introspektiv nachprüfbare Weise das Problem der „Anwendung" bzw. des „Überganges", mit dem Kant sich vergeblich seit seiner Kopernikanischen Wende bis zu seinem Tod geplagt hat.

Giovanni B. Sala S. J.

Abel, Günter, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung 15). Berlin/New York: de Gruyter 1984. 471 S.

Auch auf die Wiederkunftslehre bezogen formulierte vor Jahren C. F. von Weizsäker: „Nietzsche hinterläßt uns philosophisch mit sinnvollen Rätseln" (Wahrnehmung der Neuzeit, 1983, 105). Mit der bereits 1981/82 an der TU Berlin angenommenen Habilitationsschrift von Abel liegt nun eine Arbeit im Druck vor, die verspricht, Nietzsches bloß scheinbar dunkle Lehre zu enträtseln und als seinen „aufgeklärtesten Gedanken" (319) plausibel zu machen. In Auslegung und einstimmender Übernahme der theoretischen Grundoptionen Nietzsches charakterisiert der Autor den Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen als „Interpretation der Interpretationen" (184; 306–323), die eine Herausforderung größten Ausmaßes darstelle, sofern sie die Bedingungen angebe, «unter denen die bislang als kardinal angesehenen Probleme der moralischen und der metaphysischen Rechtfertigung, des Schöpfer- und des Heils-Gottes, des Dualismus von Immanenz und Transzendenz, von unvollkommener Realität und vollkommener Welt-an-sich, des Ansichseins des Wahren, Guten und Schönen sowie

der Teleologie und des Finalismus gar nicht mehr entstehen *können*" (308; cf. VI, 183, 291, 301, 317f., 449f.).

Das äußerst anspruchsvolle, Bewunderung abnötigende Unternehmen der „Rekonstruktion" (184) dient einer systematischen Erschließung eines Gehaltes, der bei Nietzsche letztlich keine in sich stimmige Darstellung erfahren konnte oder sollte (188: „undurchsichtigstes Lehrstück") und doch nach einer solchen zu verlangen scheint. Der Titel des Buches gibt präzise an, wie der Autor sein Programm verstanden wissen will: Die ewige Wiederkehr ist zu beziehen auf die im Anschluß an W. Müller-Lauter ausgelegte Dynamik der vielheitlich-relationalen Willen-zur-Macht-Quanten; die ewige Wiederkehr erscheint als Grundgedanke, der nur auf der Basis des dynamisch-energetischen Geschehenscharakters der Wirklichkeit als Kampf der Willen zur Macht (Plural!) sinnvoll aufzuschlüsseln ist. Konsequent entfaltet der Vf. in einem Ersten Teil (1–184) historisch-systematisch Nietzsches Wirklichkeitsverständnis. Zur Verdeutlichung nutzt er als „Hintergrundfolie" (5) das neuzeitliche Prinzip intransitiver Selbst-Erhaltung. Dieses eröffne einen ausgezeichneten Zugang zu Nietzsches neuer Auslegung des Daseins (Transformation des Ding-, Substanz–, Subjektschemas in Ereignisschema), in der Interpretation „Fundamentalvorgang" (133; 133ff., 193) ist. Der Zweite Teil (185–374) diskutiert den Status und die sinnlogische Funktion des Gedankens der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Diese indiszernibel-identische Wiederkehr (Zeitlosigkeit des Augenblicks *und* kreisförmige Wiederkehr der Ereigniskette) sei durchaus „durch triftige Gründe gestützt" (247). Dennoch bleibe es verwehrt, „ihren philosophischen Sinn als ein *Beweis*argument und als *Theorie* zu entfalten" (247). Vielmehr komme es darauf an, „den Wiederkunftsgedanken auf die ursprüngliche Ebene der Willen-zur-Macht-Kräfte und des geschehens-logischen Interpretierens zu beziehen" (Zusammenhang von Werden-Wert-Äternität), denn „(d)er Wiederkunfts-Gedanke ist wesentlich *sinn- und interpretations-logischer Natur*" (248). Damit sind nicht nur existentielle Deutung (259ff.) und szientifisches Verständnis (266ff.) a limine ausgeschlossen; auch die Apokatastasislehre Leibniz' (280ff.), die mit der notwendigen Wiederkehr des Gleichen argumentiert und dem Gedanken Nietzsches strukturverwandt erscheint, steht als metaphysische Konzeption, die mit einem externen Sinngaranten rechnet, in unüberwindbarer Differenz zu Nietzsches ateleologisch-interpretativer Weltkonzeption. Ein Dritter Teil (375–456) reflektiert auf die mögliche Kohärenz zwischen dem philosophisch verantworteten Gedanken und neuzeitlich-(natur)wissenschaftlichen Ansätzen zur Deutung des Weltprozesses. Der Autor widersteht der Versuchung, auch noch so frappierende Entsprechungen als Beweis für den Gedanken der Wiederkehr zu nehmen; er bleibt sich stets des Grundaxioms unhintergehbarer Interpretativität der Welt (und der Unmöglichkeit externer Verifikation) bewußt, die er somit ausdrücklich auch auf den Wiederkunftsgedanken selbst anwendet (447ff.). Anderseits gibt er, gestützt durch ein kundiges Referat einschlägiger Forschungsergebnisse, nachdrücklich zu verstehen: „Der Hinweis auf die moderne Wissenschaft kann nicht das Alibi liefern, sich mit diesem Gedanken erst gar nicht auseinandersetzen zu müssen" (420).

So akribisch und subtil (teilweise auch spitzfinding) die Arbeit A.s im Detail, so weitgespannt sie in der Gesamtanlage ist, der Reiz der Auseinandersetzung mit ihr liegt nicht in Breite, Fülle, Zuverlässigkeit der Informationen über Nietzsche wie die relevante Tradition vor und nach ihm, sondern in der konsequenten Durchführung seiner spekulativen Grundentscheidung. A. referiert und rekonstruiert nicht bloß sein Interpretandum, er (be)nutzt es als Folie der Darstellung einer eigenen Theorie der Interpretation, als deren Gewährsmann Nietzsche zwar immer kenntlich bleibt, deren systematische Aufbereitung ohne ihn nicht denkbar erscheint, die gleichwohl ihre Differenz zu Nietzsche nicht leugnen kann: Rekonstruktion sei gerade im Falle der ewigen Wiederkehr und ihrer oft widersprüchlichen Darstellung „in besonderem Maße Interpretation" (184), mit Nietzsche sei gegen Nietzsche zu lesen (cf. 190). Demgemäß zielt der Vf. auf eine entschlossene Systematisierung ansonsten disparat erscheinender Theoriemomente. Nicht wirklich kritisch befragte Basis ist dabei Nietzsches Weltauslegung als essentiell relativistische (cf. 278) im Horizont eines energetisch-dynamischen Weltprozesses. Angeblich werden aporetische Dualismen überwunden und

Probleme ‚der' (für sinnlos erachteten) Metaphysik aufgehoben. Der Preis dafür ist hoch. Die vom Vf. selbst als holistisch qualifizierte Konstruktion der Wirklichkeit im Zeichen unhintergehbarer Interpretativität, bei der Faktizität und Interpretation vollständig ineinanderstehen (173; fünfstelliger Interpretationszirkel) hebt die Natur-Geist-Differenz völlig auf. Das hat z. B. in anthropologischer Perspektive die weitreichende Folge, „daß der Mensch nicht mehr ... als etwas von allem anderen Seienden irreduzibel Verschiedenes angesetzt werden kann", m. a. W.: „daß es letztlich keinen kardinalen Unterschied zwischen Kristall, Pflanze, Tier und Mensch gibt" (3; cf. 303 f., aber auch 22 f.: besondere Bedeutung des Menschen „in dem Geflecht der relationalen Bezogenheiten dessen, was ihm als Welt und Realität gilt"). In theologischer Perspektive sind die Folgen naturgemäß noch gravierender. Gott wird zum „energetischen Maximalzustand der Welt", ist „eine Gipfelkonstellation im ewigen Spiel der Willen-zur-Macht-und-Interpretations-Komplexe" und „vom Menschen ... abhängig" (438). Fixiert auf sein Interesse für die Dualismen und Metaphys(izis)men überwindende sinnlogische Funktion der ewigen Wiederkehr (s. bes. 247–323) bedenkt A. die Konsequenzen, vor allem die neuerlichen Aporien nicht ausreichend. Sein antimetaphysischer Grundwille, insistierend auf völliger Internität der Relationen des Erkennens und/als Wollen(s) (175: „Nietzsches Vermächtnis") versucht systematisch hoffähig zu machen, was bei Nietzsche selbst eher verzweifelter Versuch (absolute Bejahung), provokative Versuchung (totale Kritik) und nolens volens übernommenes Verhängnis („Hölle" seiner Denk-Erfahrungen) ist. Statt die offenkundigen und die latenten Irrwege neuzeitlichen Selbst-Erhaltungsdenkens in der konsequent-aporetischen Zuspitzung und Überbietung im Konzept der Willen-zur-Macht-Auslegung der Welt aufzudecken, entscheidet sich A. für die vorbehaltlose Zustimmung zu einem Denkmodell, dessen Tragfähigkeit als relationale Meta-Metaphysik unerprobt ist, dessen mögliche systematische Konsistenz jedenfalls kein Argument für Gültigkeit abgibt, zumal sie im Sinne umfassender Perspektivität nur apagogisch aufzuweisen bzw. faktisch-interpretativ durchzusetzen wäre, solches Vorgehen aber deutlich zugunsten einer kritisch prüfenden Rezeption spräche, die A. gerade ausblendet. Die Grenze der inhaltlich wie formal ausgezeichneten Arbeit von A. dürfte genau hier liegen: in der einverstehenden und zugleich systematisierend-abschließenden Übernahme von Antworten, die Nietzsche großenteils eher erfragte als definitiv und zweifelsfrei vorzulegen wagte, sowie darin, daß der Autor Aporien unterschlägt bzw. überspringt, die Nietzsche selbst sehr wohl sah, die er aber im Sinne seiner ‚aristokratisch'-elitären Konzeption menschlicher Selbsterlösung, in der die angeblich oder faktisch verlorene Dimension des ‚Göttlichen' ohne Rücksicht auf Verluste wiederzugewinnen sei, entschlossen uminterpretierte – darin stimmig seine wahrheitstheoretische Option bzw. ‚Perspektive' einlösend, daß Wahrheit die „jeweils am stärksten geglaubte Interpretation" sei (156). Nietzsches Immanentisierung der Wirklichkeitsauffassung (alles wird – ist unabwertbar – kehrt ewig wieder) analysiert nicht bloß Probleme, die unbestreitbar wirklich zu sein scheinen (‚Tod Gottes', Nihilismus), sie schafft auch Probleme, die sie abzuschaffen vorgibt. A. glaubt, Nietzsche auch hierin unbedenklich folgen zu können: „Hinter das Daß des Daseins zurückzufragen, *kann* unter den Bedingungen der Endlichkeit und der Internität keine sinnvolle Frage und *muß* Rückfall in metaphysisches Denken sein" (319). Mag der Widerspruch gegen solches Dekret als dogmatische Setzung, die ihre Zeit gehabt habe, qualifiziert werden; mit der Preisgabe der Wahrheitsverpflichtung steht hier nur eine Interpretation gegen eine andere, und es spricht sogar vieles dafür, daß der Widerspruch heilsamer und systematisch ertragreicher ist als vielleicht doch allzu eilfertige Einstimmung in eine zwar (postmodern) beliebte und von gewissen sprachtheoretischen Voraussetzungen her plausible, aber bis auf weiteres un-aufgeklärte Kapitulation vor den ‚letzten' Fragen, die alle anderen zu vorletzten erklären. – Ausführliches Personen- und sorgfältig durchdachtes Sachregister erhöhen den Wert des Werkes, das in einzigartiger Weise den Stand der philosophischen Nietzsche-Forschung dokumentiert wie repräsentiert – und nicht zuletzt auch den Theologen gründlich zu denken gibt. (Etliche Druckfehler; bei lateinischen Begriffen störend: 28, 30; Origenes durchgehend falsch geschrieben.) U. Willers

Kerger, Henry, *Autorität und Recht im Denken Nietzsches* (Schriften zur Rechtstheorie Heft 127). Berlin–München: Duncker & Humblot 1988. 212 S.

In 5 Abschnitten, die wie Stollen zu Nietzsches (= N.) Denken vordringen wollen, bemüht sich K., N.s Sicht des Rechts ans Licht zu heben. K. ist sich der Schwierigkeit bewußt, gilt es doch, N.s „nicht systemorientierte Darstellung in Aphorismen" auszuwerten. Für K. ergab sich dabei, daß sich bei N. ein „in äußerstem Maße stringentes und durchaus nicht unsystematisches Denken" (6) antreffen lasse. Der *1. Abschnitt* behandelt den „Entstehungsgrund des Rechts im Denken Nietzsches". K. lenkt den Blick auf die Abhängigkeit N.s von R. von Iherings „Der Zweck im Recht" (s. jedoch auch den zeitlichen Vorrang Nietzsches vor v. Ihering im Denken der „Zwangsgewalt der Sitte": 49). Als grundlegend für v. Iherings und damit N.s Denken darf man den Passus verstehen: „Mit dem Frieden kommt der Vertrag, mit dem Vertrag das Recht zur Welt, das Recht als Resultat des Kampfes ist die Erkenntnis des Mächtigen, daß es seinem eigenen Vorteil entspricht, den Schwachen neben sich bestehen zu lassen – die Selbstbeschränkung der Gewalt im eigenen Interesse" (Der Zweck im Recht, Bd. I, 248). § 2 behandelt die „Macht als Entstehungsgrund des Rechts". Maßgebende Auskunft erteilt hier die Nr. 112 des 2. Buches der „Morgenröte" (In K.s Arbeit 26 ff.). Macht stößt auf Macht, eine wechselseitige Begutachtung findet statt; wenn jeder vom anderen Nutzen erwartet und die Nutzenerwartung stabilisiert wird, entsteht Recht in der Form eines Rechtsverhältnisses. Recht besteht auch nur solange, als es nützt. Ein Gleichgewicht in dem beiderseitigen Machtverhältnis ist nicht erforderlich: „Die Bewertung der Gleichgewichtigkeit zweier Mächte bezieht sich m. E. nach Nietzsches Äußerungen allein darauf, ob sich diese beiden Mächte einander ‚vertrag- und vergeltungsfähig' erscheinen, was nicht nur von der isoliert betrachteten Beschaffenheit, dem Machtgrad der einzelnen Macht abhängig ist, sondern von den Relationen zu allen anderen Mächten. Deshalb können Gleichgewichte zwischen zwei Mächten jeweils nur für kurze Dauer bestehen" (29). Machtgrade und Rechtsgrade stehen in einem sich beständig verändernden Verhältnis. Eine wechselseitige Stabilisierung ist möglich, aber „Aus der notwendig erwachsenden Divergenz zwischen den Macht- und Rechtsgraden der Vertragschließenden folgt, daß ‚Rechtszustände immer nur Ausnahme-Zustände' sind und auch nur sein dürfen, ‚als teilweise Restriktionen des eigentlichen Lebenswillens, der auf Macht aus ist'" (30). Die Anerkennung als Rechtssubjekt folgt nicht einer anzuerkennenden Vorgängigkeit, sondern beruht erst auf dem Beschluß, den anderen als gleichwertig, d. h. zum Abschluß des Vertrags fähig, anzuerkennen. Die Trennung von „Recht" und „Gerechtigkeit" kommt dabei zur Sprache (31): Recht hat seinen Ursprung in der Anerkennung des anderen aus Nutzengründen, Gerechtigkeit hat ihren Ursprung im Verhältnis zweier gleichmächtiger Mächte, die sich in etwa im Gleichgewicht befinden. K. bemüht sich wiederholt, die Zuordnung von „Gleichstellung" zu „Recht" (s. Menschliches, Allzumenschliches, 1. Bd., Nr. 93) einerseits, wie andererseits die von „Gleichgewicht" und „Macht" zu „Gerechtigkeit" plausibel zu machen (14, 31 f., 38 f.) in Absetzung von V. Gerhardts Auslegung. Haupttext für K. ist hierbei ein Text aus „Menschliches, Allzumenschliches" (2. Bd., Der Wanderer und sein Schatten, Nr. 22): „Gleichgewicht ist die Basis der Gerechtigkeit". So sehr m. E. diese Gegenüberstellung zur Verdeutlichung beiträgt, sollte doch von der Sache her auch wiederum nicht eine Unterscheidung getroffen werden, welche neben dem Umstand der sachlichen Verzahnung auch übersehen würde, daß N. in Nr. 112 des 2. Buches der „Morgenröte" im Zusammenhang der Rechtsgrade von „Gleichgewicht" spricht. Der „Entstehung der Gerechtigkeitsidee" ist der dritte Paragraph gewidmet. Laut N. ist „Gerechtigkeit auf dieser ersten Stufe (des Vertrags: NB) ... der gute Wille unter ungefähr Gleichmächtigen, sich miteinander abzufinden, sich durch einen Ausgleich wieder zu ‚verständigen' – und, in Bezug auf weniger Mächtige, diese unter sich zu einem Ausgleich zu zwingen" (Genealogie der Moral II, 8) (42). Die These K.s lautet, daß N. sich von einem Gerechtigkeitsbegriff, der vom „Gleichgewicht" her gedacht werde, sich zu einem mit dem „ Vergeltungs- und Tauschdenken" gefüllten Begriff hinbewege (42 f.). Im *2. Abschnitt* wird gefragt: „Sittlichkeit oder Autonomie des Individuums als Bestimmungsfaktoren der Normstruktur des Rechts"? Behandelt wird die „Sitte", schließlich

die „ Sittlichkeit der Sitte". N. wendet sich gegen die ‚Unmoralität' der Moral, die Unsittlichkeit der Sitte, soweit diese mit Zwangscharakter auftritt (56 f.). Der Zwang habe das Individuum zwar erzogen und – auch für sich selbst – berechenbar gemacht, um seiner Autonomie willen dürfe und müsse es aber „übersittlich" werden (Zur Genealogie der Moral, II.2). Während nach v. Ihering Autonomie des Individuums und Sittlichkeit sich nicht ausschließen, hebt N. den Ausschluß hervor. K. ist eher vorsichtig, N. damit auch die These von der Veränderbarkeit des menschlichen Charakters und der Selbstschöpfung teilen zu lassen (71). Wer leide, so N., solle nicht auf Schuld schließen, sondern rechtliche Garantien und Ansprüche fordern und begründen (74). Im *3. Abschnitt* untersucht K. das „Verhältnis von Staat und Gesellschaft zum Recht" (75–109). Die „Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung" liefert hier weitgehend die Belege. Der Staat entsteht aus der Gewalt, mit zunehmender Stärke wachse seine Nachsicht gegenüber den Verbrechen innerhalb der Gesellschaft, ja er schütze den Verbrecher gegen die unmittelbar Geschädigten. K. fiel kein Nachweis bei N. dafür auf, daß der Staat der Verbrechen bedürfe, um seine Macht zu zeigen. Da die Selbsterhaltung Anliegen der Gesellschaft und des Staates sei, ließen sich diese, so N. nach K., als „Person" verstehen. So schließt K. eine längere Abhandlung über Utilitarismus, Egoismus und den Ich-Begriff unter diesem Abschnitt an. Das „Ich" wird zur Rechengröße, es ist die Zusammenfassung einer unüberschaubaren Komplexität, ein Herrschaftsgebilde und verkleinerte Gesellschaft (107). K. schlägt den Bogen zur institutionalistischen Auffassung innerhalb der heutigen Rechtstheorie (104), geprägt von H. Schelsky und W. Krawietz, „welche davon ausgeht, daß eine ‚eindeutige Natur des Menschen nicht mehr angegeben werden kann, weil selbst die biologisch begründeten Bedürfnisse des Menschen in der Erfüllung variabel sind'" (104). Der *4. Abschnitt* entwickelt eine „Theorie der Normen bei Nietzsche". Hierbei kann ich es bei der Bemerkung belassen, daß K. auf weiten Strecken M. Heideggers N.–Interpretation anführt und verteidigt (besonders: 116 f., 142 ff.). „Die Stellung des Einzelnen zum Recht" kommt im *5. Abschnitt* zur Sprache. Auch hier fehlen nicht die Vergleiche zwischen N.s Rechtsdenken und dem Rechtsinstitutionalismus Schelskys oder Krawietz' (177 ff., 187 ff.). – K.s Schrift ist sehr reichhaltig und anregend. Kritisch ist zu vermerken, daß die äußere Anordnung nicht immer sehr geschickt erscheint (s. Bemerkung zu 1. Abschnitt). Außerdem: Die Arbeit beruht weitgehend auf der Auswertung der lange Zeit Nietzsche zugeschriebenen Schrift „Der Wille zur Macht" (1964 in Stuttgart noch einmal aufgelegt). Kein Hinweis auf die mittlerweile durch die Nietzsche-Forschung enttarnte Autorschaft von Frau Förster und Herrn P. Gast! Zumindest hätte K. nachweisen müssen, daß seine Forschungsergebnisse von Aussagen aus den authentischen N.-Schriften gedeckt sind, was aber so nur zu vermuten ist (und hoffentlich auch stimmt). Inhaltlich hat die Arbeit eine Grenze darin, daß sie keine Auseinandersetzung und kritische Sichtung der N.-Gedanken, sondern eine Verdeutlichung des gesammelten einschlägigen Stoffes ist und sein will. K. liefert eine interessante Parallelisierung von N.s Gedanken mit den Grundausführungen der westdeutschen Schule des Rechtsrealismus, auch interessante und geglückte Darstellungen des Denkens von H. Schelsky und O. Weinberger, doch bleibt es bei der Parallelführung. Entsprechungen lassen sich finden, doch wird keine „Genealogie" versucht noch nach einem evtl. gemeinsamem Untergrund gefragt. Trotz alledem eine verdienstvolle Arbeit, die in N.s Rechts- und Machtdenken gekonnt, manchmal sehr subtil einführt.

N. Brieskorn S. J.

Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Bd. 1: *Neue Ansätze im 19. Jahrhundert.* Hrsg. *Emerich Coreth SJ, Walter M. Neidl, Georg Pfligersdorfer;* Redaktion *Heinrich M. Schmidinger, Bernhard Braun.* Graz/Wien/Köln: Styria 1987. 799 S.

Mit diesem Werk wird erstmals das katholische philosophische Denken des 19. und 20. Jahrhunderts gewürdigt, das zu Unrecht in den meisten Philosophiegeschichten weitgehend unterschlagen wird. Eine große Zahl namhafter Autoren konnte für die Mitwirkung gewonnen werden. In der Einleitung erklärt *E. Coreth,* warum man sich

auf katholische Denker beschränken mußte: Die Frage, wer noch als evangelischer Denker zählen kann und wer nicht, ist kaum lösbar; zudem hätte man sonst den gesamten Deutschen Idealismus behandeln müssen. Hervorragend ist der Art. über die Geschichte des Begriffs „christliche Phil." *(H. M. Schmidinger).* Er hätte einen Platz in einem begriffsgeschichtlichen Standardwerk verdient. Die Übersicht über die Zeit von der Renaissance bis zur Säkularisation *(G. B. Winkler)* zeigt u. a., welche Folgen in Deutschland die Reformation für das Philosophieren hatte. Für Frankreich hätte ich mir freilich eingehendere Informationen gewünscht. Die Schilderung der Situation des dt. Sprachraums im 19. Jh. *(E. Coreth)* legt den Akzent auf den Einfluß des Neukantianismus. Als erste Epoche, von der einzelne, meist weniger bekannte Denker präsentiert werden, wurde die Zeit von der Aufklärung zur Romantik gewählt *(Ph. Schäfer).* Am ausführlichsten werden B. Stattler, J. M. Sailer und P. B. Zimmer behandelt. Die Darstellung der Tübinger Schule *(L. Scheffczyk)* geschieht vor allem unter religionsphilosophisch-theologischem Blickwinkel (vor allem bei *A. Möhler).* J. E. von Kuhn, der auch nach Meinung des Verf. des Art. spekulativste Kopf (101), kommt zu kurz. Man hätte seiner philosophischen Systematik mindestens ebenso viel Platz einräumen sollen wie dem anschließend besprochenen F. A. Staudenmaier *(A. Franz),* dessen religionsphilosophische Überlegungen sehr gut dargestellt werden. Als nächste Gruppierung wird die katholisch-dt. Romantik präsentiert, wobei der oben schon behandelte Sailer nochmals erwähnt wird. Besonders gut werden hierbei die geistesgeschichtlichen Verflechtungen dieser Strömung herausgearbeitet. Drei ihr zugerechnete Philosophen erhalten eigene Art.: F. v. Baader *(W. Lambert),* F. Schlegel *(C. Behler)* und J. Görres *(H. Raab).* Es handelt sich bei den ersten beiden um die ersten Darstellungen einer philosophischen Gesamtkonzeption in diesem Bd. Die ausführliche Schilderung der Philosophie Baaders entfaltet die Fülle der Ideen und Anregungen dieses Denkers, läßt aber verhältnismäßig wenig Systematik sichtbar werden, was vielleicht die geringe Wirkung der Baaderschen Philosophie erklärt. Bei Schlegel wird gezeigt, wie sein Philosophieren aus dem idealistischen Denken herauswächst. Bemerkenswert sind seine sprachphilosophischen Erwägungen. Der Art. über Görres ist als Lebensbeschreibung konzipiert, in die Hinweise auf die Lehre eingefügt sind. Damit sind die großen Sammelart. über deutschsprachige Philosophen beendet. Der nächste Beitrag ist G. Hermes und dem Hermesianismus gewidmet *(H. H. Schwedt)* und beginnt mit einer ausführlichen Schilderung der Auseinandersetzung um seine Lehre. Hier wie bei den meisten anderen in diesem Bd. genannten Philosophen, die Schwierigkeiten mit der Kirche bekamen, wird gezeigt, wie wenig man kirchlicherseits den betreffenden Denkern gerecht geworden ist. (Es täte manchen heutigen Glaubenseiferern gut, sich die Schilderungen des diesen Denkern von der Kirche zugefügten Unrechts zu Herzen zu nehmen.) Der Verf. zeigt auf, daß Hermes teilweise noch heute falsch interpretiert wird und wie sein „positiver Zweifel" richtig zu verstehen sei. Einige Passagen (z. B. 232 oben) sind, wohl wegen der dabei verwandten Hermesschen Terminologie, schwer verständlich formuliert. Die abschließende „Würdigung" stellt weitgehend eine Charakterisierung des Hermesianismus dar. Als nächster folgt B. Bolzano *(J. Berg, H. Ganthaler, E. Morscher).* Nach dem Lebenslauf erfahren wir zuerst einiges über seine Auffassungen in Glaubensfragen, dann werden seine Beiträge zu den verschiedenen philosophischen Hauptdisziplinen dargestellt. Ähnlich wie bei Hermes unterrichtet uns der Art. über A. Günther *(J. Reikerstorfer)* auch zunächst über dessen Leben und die ihn betreffende Kontroverse, um dann seine verschiedenen Theorien auszubreiten: die Zuordnung von Geist, Natur und Gott und der Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung. *G. Braun* bespricht anschließend ziemlich kritisch M. Deutinger, dessen referierte Kritik an Kant und dem Idealismus interessanter sei als seine eigene Philosophie. Anschließend werden einige weniger bekannte Autoren behandelt: J. Sengler *(F. Eichinger),* F. Pilgram *(B. Casper),* C. Werner *(J. Reikerstorfer).* Die ersten beiden sind stark vom Idealismus beeinflußt, Werner ist ein Schüler Günthers, kommt aber auch von der Scholastik her. J. Frohschammer *(W. Simonis)* geriet als Verfechter des Generatianismus in Konflikt mit der Kirche und setzte sich intensiv mit dem Entwicklungsgedanken auseinander. Er kritisiert Darwin und möchte das Selberwirken der Schöpfung durch das Prinzip der „Weltphantasie" verständlich machen. Der Beitrag über H. Schell *(V. Berning),* der

Schüler von Sengler und Brentano war, skizziert unnötigerweise nochmals die Lehren Senglers und der Tübinger Schule, um dann erst Schells eigene Lehre über das Erkennen, das Verhältnis Natur-Geist und Gott darzustellen. *R. Kamitz* hat bei F. Brentano erkenntnis- und sprachphilosophische Themen ausgewählt, da diese für die analytische Philosophie wichtig geworden sind. Ob dies so glücklich war, kann man bestreiten. Denn über diese Punkte der Lehre Brentanos kann man sich auch in anderen Handbüchern informieren. Dagegen wäre es interessant gewesen, (wie bei den anderen hier behandelten Denkern) Brentanos metaphysische und religionsphilosophische Auffassungen kennenzulernen. An einigen Stellen hätte man zudem die Darstellung straffen können, ohne an Verständlichkeit zu verlieren. (Und was hat hier eigentlich die inzwischen doch reichlich abgedroschene Polemik gegen Heideggers Begriff des Nichts zu suchen?) Als letzter in der Reihe der Deutschen wird C. Braig dargestellt *(K. Leidlmair)*, dessen Schüler Heidegger war. Trotz seiner Kritik an der Scholastik ist er doch von ihr stark beeinflußt. Wenn er die „distinctio realis" von Sein und Wesen bei Thomas als Trennung angesehen hat (413), so ist dies freilich ein, wenn auch weitverbreitetes, Mißverständnis dieser Lehre.

Nach einer kurzen Einführung über die Situation im französischsprachigen Raum *(H. M. Schmidinger)* werden ausführlich der Lebenslauf und die Anthropologie von Maine de Biran *(G. Funke)* geschildert (der im Namenregister zumindest auch unter M anzuführen gewesen wäre). *L. Le Guillou* skizziert kurz unter dem Obertitel „philosophische Gegenrevolution" L. de Bonald, J. de Maistre und F.-R. de Chateaubriand (wieso kam dessen Lebenslauf in die Fußnote?), referiert anschließend knapp F.-R. de Lamennais und bringt ein paar Bemerkungen über H. Lacordaire und Ch. de Montalembert. Nach diesen sehr summarischen Beiträgen geht es in der Folge um Fideismus, Traditionalismus und Ontologismus: L.-E. (statt Eugéne muß es Eugène heißen) Bautain, A. Bonnetty und Hinweise auf die Löwener Schule und die französischen Ontologisten *(K.H. Neufeld)*. Der Autor bemüht sich, die positiven Aspekte der „christlichen Philosophien" von Bautain und Bonnetty herauszustellen, ohne die Kritik zu verschweigen. Es folgen zwei nicht leicht zu beurteilende Denker: J. Lequier *(X. Tilliette)*, dessen Thesen zwar interessant sind, aber weitgehend Fragment bleiben, und A. Gratry *(E. Paschetto)*, dessen Theodizee und Ethik dargelegt werden. Einige Bemerkungen zu L. Ollé-Laprune führen uns weiter zu seinem bedeutendsten Schüler M. Blondel. Die Struktur und gedankliche Stringenz von dessen Hauptwerk „Action" wird von *P. Henrici* klar und ausführlich entfaltet und so vorzüglich dem Leser vor Augen gestellt. Der Beitrag endet mit der Schilderung der Kontroversen und der Wirkungsgeschichte dieses bedeutenden Werkes.

Die Gesamtdarstellung der Situation in Italien liefert eine recht gute Situierung der anschließend behandelten Denker *(A. Rigobello)*. Für den dt. Leser wäre es hilfreich gewesen, das einige Male erwähnte neoguelfische Programm nicht einfach als bekannt vorauszusetzen. *F. Evain* gibt einen guten Überblick über die immense Fülle des gesamten philosophischen Werkes von A. Rosmini-Serbati, als dessen Hauptzug er den Personalismus ansieht. Ein weiterer ausführlicher Art. ist V. Gioberti gewidmet *(A. Rigobello)*, dessen vielseitiges Denken zwar ontologistische Züge aufweist, aber die Transzendenz Gottes wahrt.

H. M. Schmidinger hat, wie für Frankreich, so auch für Spanien, Portugal und Lateinamerika einen generellen Überblick erarbeitet, auf den dann *C. Valverde* die Einzeldarstellungen zweier Denker folgen läßt: J. Donoso Cortés und J. Balmes. Donoso Cortés wird sehr ausführlich und sehr positiv geschildert, wenn auch die kritischen Töne zu seinem integralistischen Denken nicht fehlen. Für wirklich systematische Philosophie scheint freilich sein Denken nicht viel herzugeben. Bedeutend als Philosoph, vor allem für den spanischen Raum, war hingegen Balmes, der sich nicht nur mit erkenntnistheoretischen und metaphysischen, politischen und geschichtsphilosophischen Themen befaßte, sondern sich auch große Verdienste auf dem Gebiet der Soziallehre erworben hat.

Als letztes wird der angelsächsische Raum besprochen. *Ch. Pühringer* gibt einen Überblick über die Situation in Großbritannien und den USA. *G. Rombold* geht in seinem Beitrag über J. H. Newman sehr ausführlich auf dessen Quellen und Wirkungen

ein und liefert eine umfassende Darlegung der in seiner „Grammar of Assent" enthaltenen Philosophie. Der anschließend kurz referierte amerikanische Philosoph O. A. Brownson *(A. Maurer)*, dessen Denkweg zu den Auffassungen Giobertis führte, dürfte bei uns kaum bekannt sein. Für den erst im Lauf seiner Jugend nach England gekommenen F. v. Hügel *(P. Neuner)* sind Personalismus und religiöse Erfahrung (Mystik) zentral. Wenn auch der Verf. seine Einstellung zur Spannung zwischen Exegese und Dogmatik gegen den Vorwurf des zeitweisen Abirrens vom Glauben und gegen Blondel verteidigt, so scheint mir doch seine Zustimmung zu bestimmten radikalen Thesen Loisys problematisch zu sein.

Zwei Sonderkapitel und ein Namenregister schließen den Bd. ab. *A. Rauscher* bringt einen interessanten Beitrag zur kath. Sozialphilosophie, wo eine ganze Reihe Namen genannt werden (von den im Buch behandelten F. v. Baader) und natürlich vor allem Bischof W. E. v. Ketteler herausgestellt wird. Das Sonderkapitel über die Haltung zu den Naturwissenschaften *(M. Illmer)* schildert zunächst die zunehmende positivistische Orientierung der Naturwissenschaften und den damit gegebenen Konflikt mit der Philosophie, der aber nicht speziell die katholischen Philosophen betrifft. Dann werden verschiedene naturphilosophische Entwürfe deutschsprachiger Philosophen referiert, die uns bereits oben begegnet sind (v. a. Baader, Frohschammer, Pilgram, Brentano und Schell) und die sich vor allem mit Darwinismus, Positivismus und Materialismus auseinandersetzten.

Der Aufbau der Art. ist nicht einheitlich, aber allen ist eine gründliche Bibliographie beigegeben. Das Kriterium für die Reihenfolge der deutschsprachigen Philosophen war mir unerfindlich (so kommt z. B. Schell vor seinem Lehrer Brentano): Mit einer Ausnahme könnte es das Todesjahr sein. Das verdienstvolle Werk hätte sicher einen seiner Zwecke erfüllt, wenn die in ihm enthaltenen Denker wieder mehr Aufmerksamkeit fänden und zu neuen wissenschaftlichen Forschungsarbeiten Anlaß gäben.

Einige kleinere Druckfehler: S. 39, Z. 12: »stellae rectrices«; S. 206, Z. 20: Vorwort; S. 344, Z. 24: *I.* v. Döllinger; S. 423, Z. 19 u. ö.: Hippolyte Taine; S. 424, Z. 24: »élan vital«, Z. 33 Jose*ph;* S. 535, Z. 17 u. ö.: ψυχή; S. 644, Z. 11: »siglo de oro«; S. 650, Z. 4 v. u.: E*n*sayo; S. 669, Z. 3 v. u.: Religi*one.* H. Schöndorf S. J.

Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens: Hrsg. *Herbert Stachowiak.* – Bd. II: *Der Aufstieg pragmatischen Denkens im 19. und 20. Jahrhundert.* Hrsg. *Herbert Stachowiak* unter Mitarb. v. *Claus Baldus.* Hamburg: Meiner 1987. LXI/481 S.

Dieser Bd. des auf 5 Bde. angelegten Werks ist der historisch wichtigste, denn in seinem Zentrum steht der amerikanische Pragmatismus, gleichsam flankiert von ähnlichen Tendenzen in der europäischen Philosophie. Nach historischen Hinführungen wird ausführlich Peirce vorgestellt, dann aber folgen nicht Darstellungen der anderen klassischen Pragmatisten, sondern drei systematisierende Beiträge über den gesamten klassischen amerikanischen Pragmatismus (Peirce, James, Dewey und ein jeweils anderer vierter Denker). Die folgenden Beiträge decken ein breites Spektrum philosophischer Richtungen ab, die mehr oder weniger dem Pragmatismus nahestehen (darunter erfreulicherweise auch zwei polnische Denker, wenn auch der eine von ihnen ziemlich unbekannt ist). Auch wenn der Anteil englisch verfaßter Beiträge verständlicherweise gegenüber dem 1. Bd. zugenommen hat, so geht es doch in einem primär deutsch verfaßten Handbuch nicht an, bei einem deutschsprachigen Philosophen wie Mach sogar Fachausdrücke nur englisch anzuführen und z. B. bei „economy of thought" nicht „Denkökonomie" anzugeben.

Nach einer sehr langen Einleitung des Hg. *(H. Stachowiak)* geben *K.* und *D. Claessens* eine Gesamtdarstellung des 19. Jh., die mir etwas einseitig scheint, da die dem Fortschrittsglauben und der säkularisierenden Rationalisierung entgegenlaufenden Bewegungen kaum angeführt werden. Interessant sind die soziologischen Hinweise auf die Herausbildungen von „Konsensus-Eliten" (in der Überschrift und im Inhaltsverzeichnis durch einen Druckfehler verunstaltet) und der Intelligentsia. Das verbreitete Klischee von der „verspäteten und mühsamen Entwicklung Deutschlands" (10) wäre zu modifizieren (vgl. H. Maier, Die Deutschen und die Freiheit, in: Zeitschr. f. Politik

36 [1989], 1–12), und ein Satz wie „Man kann radikal sagen, daß ein Glaube, der erst der Erklärung bedarf, bereits Gebrochenheit zeigt" (11) zeugt von reichlicher Unkenntnis über Glaube und Theologie. Anschließend unternimmt *H. Ebeling* eine pragmatische Interpretation von Schopenhauer, Marx und Nietzsche, die mit vielen plastischen Zitaten angereichert ist. Dies hat bei Marx und Nietzsche sicher eine gewisse Berechtigung, aber nicht, wie der Verf. meint, für Schopenhauers Pessimismus und Mitleidsmoral. Nun wendet sich die Betrachtung der englischen Philosophie zu: *R. E. Butts* erörtert (auf engl.) die Wissenschaftsphilosophie der viktorianischen Ära, als deren Hauptvertreter er Whewell, Mach, Herschel und Mill darstellt und miteinander vergleicht, wobei sich zeigt, daß das Verständnis der Induktion und ihrer Bewährung bei diesen Autoren Ähnlichkeiten mit den klassischen Pragmatisten aufweist. Mit *L. Schäfer* betreten wir wieder kontinentalen Boden: Er skizziert die Entstehung des Konventionalismus, der pragmatisch orientiert ist, da er nicht nur auf Einfachheit, sondern auf Zweckmäßigkeit (62), also auf pragmatische Entscheidungskriterien abstellt. Poincarés (unklares) konventionelles Verständnis der mathematischen und physikalischen Axiome und Duhems holistischer Konventionalismus mit seiner Einbeziehung der Geschichte werden am ausführlichsten dargelegt. Auch Le Roy, Milhaud und Dingler kommen zur Sprache. Die jeweiligen Stärken und Schwächen der angeführten Positionen werden gut herausgearbeitet.

Nun kommen wir zum eigentlichen Pragmatismus: *C. Eisele* schildert (engl.) Leben, Werke und Denken seines Begründers C. S. Peirce. Es werden die verschiedenen Stadien seines Philosophierens, die Grundbegriffe seiner Wissenschaftslogik Abduktion, Deduktion und Induktion (mit Anwendungsbeispielen bei historischen Untersuchungen) und weitere Züge des Peirceschen Denkens vorgestellt. Dabei hätte ich mir eine präzisere Darstellung der drei Kategorien firstness, secondness und thirdness gewünscht. Im folgenden Art. gibt *R. Almeder* (engl.) eine Definition des Pragmatismus (von Peirce, James, Dewey und Lewis) in acht Thesen, die sich so zusammenfassen lassen: 1. Unser Denken paßt sich nach dem Homöostaseprinzip an die Umwelt an. 2. Unsere Überzeugungen bewähren sich an Hand unserer Sinneserfahrung und unserer biologischer Bedürfnisse. 3. Jede Überzeugung ist revidierbar. 4. Im Physikalischen ist die (empiristische) wissenschaftliche Methode maßgebend. 5. Der Pragmatismus fragt nicht wie der Empirismus nach der Herkunft einer Überzeugung, sondern nach deren Ziel und Zweck. 6. Physikalische Realität als solche existiert unabhängig von endlichen erkennenden Subjekten. 7. Die physikalische Realität zeigt sich daran, daß wir der Natur unterworfen sind und unsere Überzeugungen erfolgreich anwenden können. 8. Aussagen über Physikalisches unterliegen induktiven und deduktiven Bewährungsregeln, die sich dadurch bewähren, daß sie uns die Befriedigung unserer Grundbedürfnisse in einer sich wandelnden Umwelt ermöglichen. (Ob man diese „Definition des Pragmatismus" nicht zur groben Leitlinie für das ganze Handbuch hätte machen können?) Es folgen die wichtigsten Unterschiede zwischen den führenden Pragmatisten (vor allem ihre Meinung zur Existenz abstrakter Entitäten) und zentrale Einwände gegen den Pragmatismus, die der Verf. entkräften will. Vor allem seine Verteidigung der pragm. Wahrheitsauffassung scheint mir jedoch wenig überzeugend. (Außerdem spricht gegen diese Auffassung, daß sie nicht auf ihr eigenes Kriterium, den Nutzen oder Erfolg, anwendbar ist.) *D. Sidorsky* schreibt (engl.), die Pragmatisten hätten dem Dilemma Idealismus-Materialismus entgehen wollen, d. h. zwei monistischen Systemen, denen die Kohärenz- bzw. Korrespondenztheorie der Wahrheit entspreche und für die beide Erkennen etwas Passives sei. (Wurde hier Idealismus mit Rationalismus verwechselt?) Charakteristisch für den Pragmatismus seien: Aktivität des Erkennens, Empirismus, metaphysischer Pluralismus, wissenschaftlicher Naturalismus und eine säkulare, konsequentialistische Ethik, die (im Ggs. zum Utilitarismus) auf unsere Gewohnheiten abstellt. Er habe den amerikanischen Liberalismus geprägt und teils in Richtung analytische Sprachphilosophie, teils in Richtung Phänomenologie und Existentialismus weitergewirkt. *E. Rochberg-Halton* charakterisiert (engl.) Peirce, James, Dewey und Mead als Reaktion auf die Dichotomie Rationalismus und Empirismus, als deren Urheber Descartes kritisiert wird. Wichtig sei für die Pragmatisten das soziale Moment im Wissenschaftsprozeß und die Wendung gegen das Abstrakte und ein für

allemal Geltende, dem das ständige Forschen entgegengestellt wird. Deweys Position wird vom Autor gegen H. Arendts Kritik der Moderne verteidigt.

Im folgenden Beitrag erläutert *M. Nadin* (engl.) die Peircesche pragmatische Semiotik, um von da aus generell die pragmatische Konzeption der Semiotik zu verteidigen. Der Art. von *I. L. Horowitz* (engl.) ist weniger ein Beitrag zum Pragmatismus als vielmehr eine Darlegung und Verteidigung der Wissenssoziologie im Verhältnis zu anderen Methoden (Dialektik, Pragmatismus, Positivismus) und Wissenschaften (Philosophie, Ökonomie, Politologie, Psychologie). Dabei hält der Verf. nicht viel von „ultimate value questions" und möchte vermeiden, daß die Soziologie unkritisch philosophische Positionen übernimmt. Ohne die Ungewißheit, die letzte Urteile suspendiere, gelangt man seiner Meinung nach nur zu „a set of dogmas and myths" (181). Mit *C. F. Gethmann* kehren wir wieder zur Geschichte zurück. Er entwirft eine klar ausgearbeitete Skizze des Übergangs von Bewußtseinsphilosophie zu pragmatisch orientierter Philosophie in Deutschland zu Beginn unseres Jh.: die Weiterentwicklung des Neukantianismus durch Cassirer und Hönigswald, der Weg von Husserl zu Heidegger und der von Dilthey zu den Anthropologien Schelers, Plessners und Gehlens. Vom Positivismus (Mach) über die Phänomenologie (Husserl) bis zu Heidegger gehe eine Linie zunehmend pragmatischeren Verständnisses der Wahrnehmung. Eine andere Linie pragmatischer Tendenzen zeichnet *P. Janich* nach, wenn er klar die entscheidenden Punkte der Theorien Dinglers und Bridgemans und schließlich seinen eigenen (Erlanger) Konstruktivismus darlegt und dabei zeigt, wie sehr es darauf ankommt, auf den Vorgang und die Instrumente des Messens zu reflektieren. *H. Lenk* und *M. Maring* sehen im Kritischen Rationalismus pragmatische Elemente, vor allem in Poppers Abgrenzungskriterium und in seinem „‚Konventionalismus' der Basissätze" (260). Die zunehmende Pragmatisierung von Poppers Wissenschaftstheorie zeigt auch die Schwächen seiner Grundkonzeption, die sich als solche nicht durchhalten ließ und darum immer wieder modifiziert werden mußte. Dann wird die Weiterentwicklung dieser Theorie bei Lakatos skizziert und Reschers methodologischer Pragmatismus dargestellt, der metaphysische Fragen offen halte. Eine weitere auf den Pragmatismus hinführende Linie zieht *G. Meggle* im Ausgang vom späten Wittgenstein (Sprachspiele, Lebensformen), für den die Bedeutung zu einem sozialen Phänomen geworden sei. Bedeutung sei regelgeleiteter und zweckgerichteter Gebrauch. Die entsprechende pragmatische, d. h. handlungstheoretische Semantik wird dann ausführlich formalisiert, während Austins Sprechakttheorie als Rückschritt deklariert und ihr der Ansatz von Alston entgegengesetzt wird. Da die Handlungstheoretische Semantik auch die Ebene angeben könne, auf der die traditionell-realistische Bedeutungstheorie gerechtfertigt sei, ist sie nach Meinung des Verf. grundlegender (295; eine These, über die man natürlich streiten könnte). Der folgende Beitrag von *R. M. Martin* (engl.) zeigt, welche Hinweise auf Pragmatik sich bei Carnap finden. Er unterschied bereits Pragmatik, Semantik und Syntax, wobei die letzteren beiden durch Abstraktion von der Pragmatik erreicht werden. Der Verf. bringt dann seine Formalisierung von Carnaps pragmatischem Ansatz. Die beiden folgenden Beiträge befassen sich mit polnischen Denkern. *A. Rapoport* sieht in der psychologisch und physiologisch ausgerichteten Semantik des ziemlich unbekannten Korzybski pragmatische Tendenzen. *T. Pszczołowski* stellt die Praxeologie (der Sache nach eigentlich Metapraxeologie) Kotarbińskis vor, die sehr stark an der Effizienz orientiert ist und von ihrem Urheber zu einer sehr differenzierten allgemeinen Handlungs- und Sprachtheorie ausgebaut wurde und, wie der Verf. zeigt, vielfältige konkrete Weiterführungen gefunden hat. Im nächsten Art. interpretiert *A. Rapoport* den „systemischen Ansatz" als pragmatisch orientierten Holismus, erläutert ihn mit verschiedenen Schaubildern und erklärt Optimierungen, Minimierungen und dgl., womit er sich m. E. schon mehr auf dem Terrain der Wirtschaftswissenschaft und der Statistik bewegt als auf dem der Philosophie. (Müßte man nicht auch die Systemtheorie behandeln, wenn man über den systemischen Ansatz schreibt?) Zum Abschluß gibt *H. Stachowiak* eine Übersicht über neopragmatische Tendenzen. Nach Hinweisen auf Duhem, Neurath, Quine und Rescher wird die Philosophie von M. G. White dargestellt, der sich der Verf. anscheinend weitgehend anschließt. Es handelt sich um eine holistische Konzeption: Wissenschaftsinterne wie auch „externe" Annah-

men, d. h. ethisch-normative Gefühle (worauf sich für ihn Ethik reduziert), sind gleichermaßen zu berücksichtigen, aber auch zur Disposition zu stellen. Was sind die Kriterien für unsere „Justierungsentscheidungen"? Man könne hier dezisionistische Entscheidungen nicht verhindern. Der Input einer „widerspenstigen Erfahrung" kann verschiedene Konsequenzen haben: „wir können ein ethisches Prinzip *oder* eine empirische Hypothese *oder* einen ‚Beobachtungssatz' *oder* – vielleicht die überraschendste Möglichkeit – einfach eine Definition [...] in Frage stellen [...]" Eines der von White „absichtlich einfach" gehaltenen Beispiele „zeigt, wie aus der Verwerfung einer *normativen* Konklusion, die die vorsätzliche Abtreibung einer menschlichen Leibesfrucht als sittlich unerlaubt kennzeichnet, als Möglichkeit der Prämissenänderung z. B. die Verwerfung der Definition, wonach ein Fötus ein Mensch sei, folgt – die Verwerfung also einer *deskriptiven* Prämisse." Unmittelbar hierauf folgt: „Der unvoreingenommene, sich umsichtig vergewissernde Entscheider [...] dürfte in dem Whiteschen Entscheidungsmodell die Grundstruktur *seines* eigenen Vorgehens wiederfinden und einer Orientierung an diesem Modell in wichtigen Entscheidungssituationen – auch etwa in Rechtsprechung und Gesetzgebung – Verbreitung wünschen." (414) Nun ist sicher der geschilderten Whiteschen Konzeption zuzugestehen, daß jede Problematisierung zu einer kritischen Überprüfung aller Faktoren und Prämissen führen sollte. Aber ich vermag nicht zu sehen, was dazu berechtigen könnte, Deskriptionen zu ändern, nur weil man bestimmte Konsequenzen nicht akzeptieren möchte. Der Art. endet mit weiteren Hinweisen auf gegenwärtige neopragmatische Entwürfe und Tendenzen.

Mit diesem Bd. scheint mir das Kernstück des Handbuchs vorzuliegen: die historische (und teilweise schon systematische) Darstellung des Pragmatismus im Kontext der philosophischen Richtungen, die ihn vorbereiten, ihm ähneln oder von ihm beeinflußt sind. Wie schon beim ersten Bd. ist jedem Art. ein Literaturverzeichnis beigegeben, und am Ende findet sich ein ausführliches Namen- und Sachverzeichnis sowie eine Präsentation sämtlicher Autoren und ihrer wichtigsten Werke. H. Schöndorf S. J.

2. Neuere Philosophiegeschichte

Holzhey, Helmut, *Cohen und Natorp.* Bd. 1: *Ursprung und Einheit.* Bd. 2: *Der Marburger Neukantianismus in Quellen.* Basel–Stuttgart: Schwabe 1986. 419/536 S.

Was der Vf. in den beiden vorliegenden Bänden beschreibt und dokumentiert, ist ein Stück Schulgeschichte. Denn in Bd. 1 wird, wie es im Untertitel heißt, die ‚Geschichte der Marburger Schule als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens' beschrieben und Bd. 2 enthält, wie es ebenfalls im Untertitel heißt, sowohl ‚Zeugnisse kritischer Lektüre' wie ‚Briefe der Marburger' und ‚Dokumente der Philosophiepolitik der Schule'.

Was den ersten Band angeht, so beschränkt sich H. bei seiner Darstellung im wesentlichen auf die Jahre des gemeinsamen Wirkens von Cohen und Natorp in Marburg bis zum Jahre 1912. Nach der historisch-biographischen Einführung, die interessante Details aus Cohens und Natorps gemeinsamen Marburger Jahren mitteilt, gibt er einen kurzen Literaturüberblick und erläutert die Problemstellung seiner Arbeit, nämlich „die Differenzen in der Einheit der Schuldoktrin sichtbar zu machen und auf die für Cohen und Natorp je maßgebliche Grundfragestellung zurückzuführen" (Band I, XI). Die „Gangstruktur der Untersuchung" sieht im einzelnen so aus: Zunächst wird „das erkenntnislogische System der Marburger" (Band 1, 91) entwickelt, dessen Anspruch es ist, Erkenntnis radikal logisch, d. h. mittels bloßer Explikationen ‚reinen' Denkens aufzuklären und auf jedes alogische Moment zu verzichten. Die Erörterung des Fundamentalprinzips dieses Logizismus führt freilich auf das Problem, „welchen Sinn die Unterscheidung von Denkgesetzen und gegenstandslogischen Prinzipien (Kategorien) innerhalb einer Logik haben kann, die in einem einheitlichen Grundlegungsgefüge die Belange sowohl der formalen wie der Logik wissenschaftlicher Erkenntnis vertreten will" (ebd.) Dieses Problem versucht H. am Identitäts- und Widerspruchsprinzip wei-

terzuverfolgen. Im Anschluß daran kommt H. auf die auch bei Kant selbst von den logischen Prinzipien unterschiedenen kategorialen Gegenstandsbestimmungen zu sprechen, thematisiert also „die Analyse der Erkenntnis im Hinblick auf die erkennende Erfassung des seienden Gegenstandes", wobei er diese Seite der erkenntnislogischen Aufgabe „exemplarisch am Realitätsproblem verfolgt" (ebd.). Die Frage nach dem Prinzip der Kategorienableitung gibt dann Gelegenheit, auf „die systematische Verfassung der theoretischen Explikation des Logos" (ebd.) einzugehen. H. unterscheidet in bezug auf die erkenntnislogischen Arbeiten Natorps und Cohens eine starke und eine schwache Variante. Cohen und Natrop, so schreibt er, „gehen im Verfolg des systematischen Grundproblems der Philosophie verschiedene Wege: Cohen in stärkerem Respekt vor der transzendentalphilosophischen Verpflichtung aufs ‚Faktum', aber um den Preis einer nur lockeren Systematik; Natorp mit der Rigidität eines strengen Systematikers, aber um den Preis der Aufhebung der ‚Fakta' in ein umfassendes Fieri, das zuletzt mit der systematischen Konstruktion zusammenfällt, ohne ihr noch zugleich den Widerstand des Faktischen zu leisten" (Band 1, 308). Auf diesem Hintergrund zweier Varianten von Systemdenken, die sich unter den Leitbegriffen Ursprungsdenken bzw. Denken der synthetischen Einheit subsumieren lassen, zeigt sich abschließend „einerseits, daß und wie die Ausarbeitung des Systems der Philosophie im ganzen auf dem System der Erkenntnislogik fußt, auch wenn sich der Systemgedanke in der starken Variante nicht mehr im Subsystem der Theoretik fundieren läßt" sowie „andererseits, daß und wie die Sicherung der philosophischen Systematik mit dem Einbezug von Psychologie und Religion ins System der Philosophie gerade deren Krise auslöst". (Band 1, 91).

Im ganzen beschränkt sich der Darstellungsteil darauf, „die philosophische Gedankenarbeit Cohens und Natorps, zitatenreich und in der kantianischen Schulsprache, vergleichend vorzuführen" (Band 1, XI). Es geht H. nicht darum, „den (Marburger) Neukantianismus ... als eine abgeschlossene und heute überwundene Gestalt philosophischen Denkens vorstellig zu machen", sondern er möchte vielmehr „dazu beitragen, unser hermeneutisches Bewußtsein um Erfahrungen mit den Texten Cohens und Natorps zu bereichern" (ebd.). – Eine wertvolle Ergänzung der Schulgeschichte, die im ersten Band dargestellt wird, ist die Quellensammlung, die H. im zweiten Band vorlegt, und die, wie er selbst sagt, den Zweck hat, „Materialien für die Historiographie der Marburger Schule zur Verfügung zu stellen" (Band 2, 1). Besonders hervorzuheben ist, daß H. sich die Mühe gemacht hat, die 175 Briefe, die er in die Quellensammlung aufgenommen hat, durch umfangreiche Annotationen für den heutigen Leser aufzuschließen. So gesehen leistet sein zweibändiges Opus der heutigen Neukantianismusforschung einen wichtigen Dienst, auch wenn besagtes Werk, das die wesentlich erweiterte Fassung einer 1973 an der Universität Zürich eingereichten Habilitationsschrift darstellt, im ganzen, wie der Autor selbst sagt, nur „bescheidene Ziele" (Band 1, XI) verfolgt. Denn so wichtig die historiographische Aufarbeitung des Quellenmaterials ist, die sich H. angelegen sein läßt, so löst sie noch nicht das Problem einer zeitgemäßen Aktualisierung des neukantianischen Denkens. H. weist selbst auf dieses Problem hin, wenn er im Vorwort zu bedenken gibt, daß ungeachtet einer verstärkten Beschäftigung mit dem Neukantianismus in den letzten Jahren von einer primär historiographisch ausgerichteten philosophischen Forschung in diesem Bereich keine wesentlichen Impulse für gegenwärtige Denkprozesse ausgingen. Es bleibt also für die Neukantianismusforschung auch nach solchen in ihrer Art mustergültigen Arbeiten wie derjenigen von H. noch einiges zu tun, will sie das Befremden abbauen helfen, das sich nach H.s eigenen Worten in aller Regel bei der Lektüre der einschlägigen Texte aus dem Bereich des Neukantianismus einstellt. Dabei dürfte eine wesentliche Frage die nach dem adäquaten Verstehensrahmen dieser Texte sein. H. weist auf die Überlegungen von H. Wagner hin, die ihm bei der Interpretation der prinzipientheoretischen Differenz zwischen Cohen und Natorp von großem Nutzen waren. Tatsächlich stellt Wagners Werk den bislang energischsten Versuch dar, die Problemstellungen des Neukantianismus mit Problemstellungen der Gegenwartsphilosophie zu vermitteln. Allerdings bleibt es der Forschung unbenommen, auch von anderen systematischen Fragestellungen aus das Denken des Neukantianismus aufzuschließen, zumal die phi-

losophische Prinzipienlehre nicht das einzige Feld ist, auf dem der Neukantianismus gearbeitet hat, sondern es auch auf anderen Feldern neukantianische „Vorstufen und Vorarbeiten zu modernen Theorien gibt" – H. nennt im einzelnen „den Bereich der Wissensreflexion, des Rechts und der Kunst" (Band 1, XI) – man könnte aber auch an die Philosophiegeschichte oder die Religionsphilosophie denken. H.-L. Ollig S. J.

Żak, Adam, *Vom reinen Denken zur Sprachvernunft.* Über die Grundmotive der Offenbarungsphilosophie Franz Rosenzweigs (Münchener Philosophische Studien. Neue Folge 1). Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1987. 224 S.

Die These der in Rom vorgelegten Dissertation: „Rosenzweigs ‚neues Denken' ist ein ‚Sprachdenken', das über E. Rosenstock an die Hamannsche Kant- und Aufklärungskritik anknüpft ... Er macht für eine Neubegründung des Denkens neben den Ansätzen der Spätphilosophie Schellings die Erkenntnis des geschichtlichen Versagens des Idealismus und der Bedeutung, aber auch der Unzulänglichkeit des Protests Kierkegaards gegen den Systemzwang sowie der antisystematischen Haltung F. Nietzsches oder des individualistischen Ansatzes A. Schopenhauers fruchtbar" (15). Altes Denken nennt R. die „von Jonien bis Jena" herrschende Subjekt-Objekt-Vernunft-Perspektive. Monologisch, theoretisch, sich als selbst- und weltkonstituierend verstehend, gipfelt es in Hegel und hat in der Katastrophe des 1. Weltkriegs unübersehbar seine Unmenschlichkeit offenbart. Demgegenüber wird nun nicht ein fideistischer (oder emotionaler) Rückzug gefordert, sondern im Gegenteil eine kritische, aufklärende Korrektur durch transzendental hermeneutische Selbstreflexion des Denkens.

Verf. begründet seine Sicht in drei Teilschritten. Der biographisch-geistesgeschichtliche 1. Teil untersucht die Entwicklung R.s bis zur Niederschrift des „Stern": vom Philosophiehistoriker zum Philosophen, in Antwort auf den „Hunger nach Weltanschauung" der jungen Generation, dem weder der Hegelsche Absolutismus noch der historische Relativismus genügen. R. findet aus dem Dilemma durch die Wende zur Sprache und zum Judentum. Die Einheit von beidem begegnet ihm entscheidend „durch das liturgische Sprachgeschehen" der hohen Feiertage 1913 (28). Wesentliche Hilfe ist ihm die Begegnung mit H. Cohen, vor allem aber der Briefwechsel mit Rosenstock. In der Tat verwunderlich, wie wenig bisherige Interpreten dessen Bedeutung für R. gerecht werden. Z. skizziert knapp die wichtigsten Punkte der „Angewandten Seelenkunde" als anthropologischer Grammatik: die Ursprünglichkeit des Du in der Stammform des Imperativs als Gegenwart; den Zusammenhang von dritter Person, Indikativ und Vergangenheit; daraus (erst) den Gewinn der sogenannten ersten Person, des Ich in Ja und Nein, mit seinem konjunktivischen Zukunftsbezug. R. geht freilich mit Rosenstock „über ihn hinaus" (51), gegen dessen „Antiphilosophie", um Glauben und Wissen zu verbinden. Den „philosophischen Archimedespunkt" entdeckt er im Hören des eigenen *Namens.* Name: „nicht Schall und Rauch, sondern Wort und Feuer" (56).

Dieses Hören versteht R. nun sofort (nicht apriorisch, sondern persönliche Erfahrung reflektierend) als Von-Gott-Angerufen-sein. Dies so, daß nicht die Kreatur zu ihm erhoben wird, sondern er auf uns herniederkommt, im Gebot ihr anvertrauend, sein Werk zu wirken. (Siehe den Doppelsinn von „geheißen".) Darum verheißt der Anruf auch kein Selbst, sondern Entselbstung (64 – ein Punkt [Rez.] fälliger Diskussion). Z. erblickt in der Priorität der Offenbarung bei R. die Fortentwicklung von Rosenstocks Priorität des Imperativs. Weil nicht als Notwendigkeitsdenken reiner Vernunft, sondern im Bewußtsein unableitbarer Faktizität entwickelt, verweist das Konzept stärker auf den späten Schelling als auf Hegel zurück: „zwischen Theologie und Philosophie".

Teil II will nun R.s Beitrag zur Erneuerung der Philosophie herausarbeiten. Nicht Antiphilosophie, sondern Antisystematik, in Kritik am Idealismus, der reale Todesangst verleugnet. (Rez. wünschte sich hier zu R. wie Schopenhauer freilich eine Vertiefung der Kritik im Sich-Einlassen auf Hegels „existentielle Erkenntnisgesinnung" [Flügge] und die zentrale Rolle des Opfers bei ihm, wobei der „antiprivate" [Adorno] Denker u. a. ganz konkret auf den Krieg zu sprechen kommt. Auch R.s Bestreitung

eines Jenseits wäre ein Diskussionspunkt, gerade weil man hier nicht wie bei Heidegger einer antitheologischen Voreingenommenheit begegnet.) In der Vereinzelung erscheint zugleich der Grundbegriff der *Beziehung* des Einzelnen auf alle und „das ‚Verlangen' der Philosophie nach der Theologie, das wir für den Angelpunkt der Systematik Rosenzweigs halten" (76). – Ansatz ist das zweieine Vertrauen zur Wirklichkeit(serfahrung von Gott/Welt/Mensch) und zur Sprache. Sprache nicht als Sondergegenstand, sondern als Wo und Wie unseres Seins und Denkens, wird so zur Instanz der Denkerneuerung durch eine „erfahrende Philosophie". Das Wort wird derart nicht mehr (wie im „verbum internum" der Tradition) im Sprecher verortet; dort ist es „bloß ein Anfang, bis es auf das Ohr trifft, das es auf-fängt, und auf den Mund, der ihm ant-wortet" (106). Im vernommenen Wort der Offenbarung (mit ihrer Verheißung künftiger Erlösung) muß dann aber nicht pietistisch von der Schöpfung abgesehen werden; vielmehr erscheint sie gerade in realer Inhaltlichkeit als „Vorher" und „Vorbedingung". Es geht also, auch wenn das Wort nicht fällt, um „transzendentale Erfahrung" (114 – statt idealistisch um eine apriorische Idee); sprachlich bedingt und nur in sprachlicher Artikulation geltungsrelevant.

Damit stehen wir bei Teil III der Studie (so umfangreich wie I + II): R.s Offenbarungsphilosophie als transzendentale Sprachhermeneutik. Offenbarung ist der Grund ihrer Gemeinschaftlichkeit, dank der „Unaustilgbarkeit" des göttlichen Namens (das zitierte Wort von Schall und Rauch hat R. als Kern- und Mittelsatz des Ganzen benannt). Der Name eint und unterscheidet die Menschen, geeint und unterschieden auch im Benennen der Dinge (durchs Dingwort). Wort und Name zugleich ist schließlich die Benennung Gottes, als Herr der Welt und Gott der Menschen, in Einung und Unterscheidung auch hier – gegen ein Goethisch pantheistisches Fühlen. Und all das als Offenbarung „an Adam von uran" ist dann nochmals im Ereignis der historischen Offenbarung wahrzunehmen, obwohl diese Unterscheidung im „Stern" nicht ausdrücklich formuliert wird (123). In entsprechender Spannung sollen wir die Ausführung zum Verhältnis von Schöpfung und Offenbarung lesen, d.h. nach dem Schema Verheißung – Erfüllung. Z.: Transzendentale Erfahrung ist Erfahrung der Transzendenz. Offenbarung besagt ja nicht die Mitteilung von etwas Neuem, sondern das Laut- und Sichtbarwerden des bislang stumm-unkenntlich gebliebenen Sinns der Schöpfung. Damit zeigt sich – gleichsam vor der Offenbarung – die Möglichkeit des Heidentums (mannigfältiger Vergöttlichung der Schöpfung) wie – nach der Offenbarung – atheistischer Verneinung (die immerhin mit der heidnischen Vermittlung und Vermischung aufräumt). Statt um Gefühligkeiten geht es also um einen „neuen Rationalismus"; denn die Reflexion der Vernunft auf ihre Sprachgebundenheit ist rational. Sie entdeckt hierbei ihre Seins- und Zeitgebundenheit und daraus die Bedeutung des Narrativen. Erzählt wird nicht bloß von etwas (genauer: von etwas, das jemandem begegnet ist; wenn nicht gar: von jemandem, welcher ...), sondern immer jemandem. Sprechendes Denken ist bleibend (und nicht bloß durchgangsweise) dialogisch. – Erkannt wird all dies zwar erst aufgrund der worthaften Offenbarung; doch was hier erkannt wird, wird als transzendental erkannt, mit R.s Wort: als „Mitwissenschaft" der Sprache. In Kap. VII stellt Z. komprimiert die Entfaltung dieses Mitwissens dar: als Sprachlehre der Schöpfung, d.h. als Hermeneutik der Erkenntnis (mit den „Kategorien" Adjektiv, unbestimmter Artikel, Infinitiv, Vergangenheit; ich-los [so daß auch das Bubersche Ich-Es entfällt]: ER-Es). Sprachlehre der Offenbarung – der Liebe (Eigenname, ICH-Du, Ich-DU, so daß die Wortartenreflexion hier nachträglich wird). Erst hier wird für R. Dialog möglich, und er faßt ihn als Urnein, göttliche Selbstverneinung (Vokativ, der zugleich Gebot ist – das Liebesgebot wird möglich, weil Gott selbst ganz Liebe ist und dessen Vernehmen nochmals Liebe: Ich-Du; Jetzt, zu dem man aus der Vergangenheit umkehren muß, zu einem „Ich-bin-Dein"; Antwort als Gebet, Rühmung im Komparativ). Sprachlehre der Erlösung als Vorwegnahme der Zukunft, die eine erlöste Gemeinschaft sein soll (in der Chorform des *Und* strophisch sich steigernder Gesang aus dem Kohortativ heraus, im Modus zuletzt des Wir, zu dem Dualis und *Ihr* noch auf dem Weg sind). Der Gesang seinerseits übersteigt sich nochmals in das gemeinsame Schweigen sprechender Gebärden in der Liturgie.

Das Schlußkapitel blickt auf Hamanns Kantkritik zurück. R. erwähnt ihn nur vier-

mal namentlich, „und dazu noch dreimal in einem Atemzug mit Herder" (201). Z. aber sieht ihn systematisch im Muster von Verheißung und Erfüllung wirksam, das R. natürlich nicht christlich nehmen kann, aber doch in gewisser Entsprechung dazu. Seine Christentumskritik sei eigentlich als Hegel-Kritik zu lesen (204). Hier ist dann auch der Ort für Darstellung und Kritik der These R.s zur Korrelativität von Judentum und (Heiden-)Christentum. Damit steht Philosophie freilich an ihrer Grenze. Immerhin weist Z. auf das Risiko eines Vermittlungsvorschlags hin, die Freiheit der Antwort den Notwendigkeiten der Dialektik zu opfern (214). Antwort aber ist, wie die abschließende Würdigung nochmals zusammenfaßt, die Lebensform menschlichen Vernehmens, Denkens und Lebens und die Grundgestalt der Autonomie des Menschen.

Eine umsichtige und sorgsame Lektüre wie relecture von Rosenzweigs Entwurf. Als philosophische ist sie einerseits systematischer und systematisierender als R. selbst, macht sie anderseits Halt vor dem allein theologisch zu führenden Disput über den Messias Jesus und die daraus erwachsende trinitarische Thematik. Hier, im innergöttlichen Wort, käme ja vollentsprechende Sprachvernunft erst ans Ziel. Denn was wäre das für ein Du und Wir, das erst mit Schöpfung, Offenbarung und Erlösung begänne! (Bzw.: Was wären die Präsuppositionen eines solchen Beginns?) Oder anders: Wie wären die „drei Elemente" Welt/Mensch/Gott angemessen als sie selbst und in ihrem Bezug zu *denken*, ohne Rückfall in einen unguten Vernunftmonismus? Und weniger auf das Gedachte als auf das Denken hin (ohne psychologisch werden zu wollen): müßte es sich nicht nach der Dialogizität einer Sicht fragen (lassen), welche die Einheits-Suche des Denkens über Jahrhunderte hin undifferenziert als sprach- und erfahrungsfeindlich auffaßt (wie erfahrungsgesättigt mag beispielsweise Thales' Wasser-Gedanke sein?), statt auch auf dessen Wahrheit zu hören? Man könnte über die Hegel-Abhängigkeit solcher Hegel- und (Hegel-)Vernunftkritik nachdenken. Und um eine letzte Anfrage zu formulieren: Ist wirklich die Todesangst die Zentralerfahrung des Menschen? Nicht vielleicht doch die wahren Schuldiggewordenseins? Und dies in derart radikalem Ernst, daß der Mensch es nicht bloß an sich, sondern nochmals in der feiernden Annahme von „Erlösung" verharmlosend abschwächt. (Bei Hegel wird das Böse das, was nicht bleiben, keineswegs, was nicht sein soll; Cohen spricht von Unwissentlichkeit, damit Gott verzeihen könne, ohne seiner Gerechtigkeit zu entsagen ... Vielleicht kann nur der Unsündliche, als den die Christen ihren Herrn im Glauben wissen, Schuld als solche erfahren?) Und wenn Offenbarung bei R. in doppeltem Sinn auftritt, einmal als Füreinanderwerden der drei „Elemente", sodann historisch, dann wäre die erste mit Schöpfung identisch, die zweite müßte es mit der Erlösung sein – statt der hier entworfenen Dreistufigkeit? Kann es doch nicht um Gottes Selbstvermittlung zu tun sein, noch um seine „Selbstverneinung", sondern um sein unableitbares und unergründliches Vergeben als Neuschöpfung. Damit träte dann allerdings die Vorwegnahme in der Liturgie hinter jenem Gedenken und Erinnern zurück, das im erschreckt-beseligten Bedenken dessen, was uns widerfahren, an kein Ende kommt. Es gibt ein Rückschauen, das versteint; aber wohl auch ein Staunen, das nicht als Krankheit des Verstandes diagnostiziert werden sollte (genannt sei nur die Rolle der admiratio im Itinerarium Bonaventuras). Und zwar letztlich darum, weil das eigentliche Paradigma für Offenbarung gerade nicht Lehre wäre? – Aber das gehört nicht mehr „in den Rahmen dieser Abhandlung", in der es zunächst um das „verstehende Gehör" zu tun ist (17). Dies mit eindrucksvoller Wachheit und Aufmerksamkeit. In der Tat hat Hören den Vorrang. Wir werden es freilich nicht bloß *auf* Rosenzweig tun müssen, sondern dann auch (in „korrelativer" *correctio*) mit ihm. J. Splett

Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929). Internationaler Kongreß Kassel 1986. Hrsg. von *Wolfdietrich Schmied-Kowarzik*. Bd. I: *Die Herausforderung des jüdischen Lernens*. Bd. II: *Das neue Denken und seine Dimensionen*. Freiburg/München: Alber 1988. Zus. 1060 S.

Dem hier dokumentierten Kongreß kommt in mehrfachem Sinn besondere Bedeutung zu, nicht bloß im Blick zurück, sondern gerade auch im Vorausblick, wissenschaftlich wie – R. entsprechend – über die Wissenschaftsperspektive hinaus. (Das

Jahresthema 1986 des Koordinierungsrates der Gesellschaften für jüdisch-christliche Zusammenarbeit lautete, mit einem R.-Zitat: Bewährung liegt noch vor uns.) Mehr als eine Anzeige, Hinweise und Einzelbemerkungen zu den fast 70 Beiträgen sind hier selbstverständlich nicht möglich.

Die einleitenden Politiker-Reden (nach dem Grußwort des Schirmherrn R. v. Weizsäcker und einem message von E. Levinas) hätte ich ganz übergangen, wenn hier nicht in parteipolitischer Selbstgerechtigkeit das „falsche Wort", die „Phrase" von der „Gnade der späten Geburt" berufen würde: als ob die Redner heute selbstverständlich ihr und der Ihren Leben aufs Spiel setzen würden, um (vielleicht) einem jüdischen Kasseler Mitbürger zu helfen – statt dankbar zu sein, nicht vor solcher Entscheidung zu stehen. (Levinas, der aufgrund eines Gelöbnisses deutschen Boden nicht betritt, hat bei der gemeinsamen Tagung der Aachener und der Rabanus-Maurus-Akademie gesprochen. Siehe G. Fuchs/H. H. Hendrix [Hrsg.], Zeitgewinn. Messianisches Denken nach F. R., Frankfurt/M. 1987.) Danach gibt der Hrsg. einen Durchblick durch die beiden Bände. Eine klare Gliederung ohne Überschneidungen läßt sich tatsächlich nicht erwarten, schon im großen nicht, geschweige denn in den einzelnen Untergruppen. Doch die getroffene Anordnung ist sinnvoll, und Rez. schließt sich ihr an.

In Bd. I steht die Lebens- und Wirkungsgeschichte im Vordergrund (bis auf die letzte Gruppe: Über die Herausforderung an das Christentum). Zu Beginn zwei der Eröffnungsvorträge: Ben-Chorin über R. und das Ende des deutschen Judentums und Rafael R. über den Weg seines Vaters zum jüdischen Volk. Merkt ersterer an, daß jüdische Philosophie stets nur in der Diaspora, aus der Begegnung entstand (59 f.), akzentuiert letzterer, daß R. sich nach Abschluß des „Stern" nicht mehr als Philosoph verstand, sondern die Lösung im jüdischen Lernen suchte – wie unter Titus Jochanan ben Zakkai (71). Die anschließenden Referate gelten dem Reifen der Lebensentscheidung und R.s Gespräch mit den Freunden. Man könne einfach nicht Jude und Christ zugleich sein, meint Rafael R. (dem nicht bloß „Bruder Daniel" Rufeisen OCarm in Haifa widerspräche); ähnlich spitz gegen R.s getaufte Freunde (Karrieredenken?) R. Horwitz; balanciert dann durch die Beiträge über das bestimmende Nachtgespräch mit E. Rosenstock-Huessy vom 7.7.1913, über Hans und Rudolf Ehrenberg, V. v. Weizsäcker, den Austausch mit S. Kaehler. Am wichtigsten aber ist die Vorstellung eines über 1500 Nummern starken Konvoluts von Briefen R.s an „Gritli" (Margit) Rosenstock-Huessy (durch Sohn Hans R.-H. und H. M. Stahmer), die den „Stern" auf ganz neue Weise als Gesprächs-Niederschlag offenbaren. (Zu II 2 [Liebe]: „... es steht wohl ebensoviel von dir drin wie von mir" – 109; E. Rosenst.-H. wird später von einer „gelebten leiblichen Trinität" sprechen – 122.) – Die nächsten zwei Gruppen sammeln Beiträge a) zur Erneuerung jüdischen Lebens und der Verdeutschung hebräischer Texte, b) zum Freien Jüdischen Lehrhaus. Über Mendelssohn und R. referiert Mendes-Flohr, mit dankenswert klaren Zitaten (216 f.) zu R.s Reserve gegenüber Lessings Nathan als einem „abstrakten" Juden, einem Stückschluß ohne Kinder. Nur stimmt es heute nicht mehr, was R. noch seltsam fand, „that only Jews still take Lessing seriously"; tatsächlich bringt heute fast jeder Student aus dem Deutschunterricht diese „Lösung" des Religionsproblems durch Unterbietung, im (man möchte es französisch sagen:) „ersatz" der Toleranz durch Indifferenz, des Wahrheits-Dienstes durch Gutherzigkeit. (Ob freilich das ICH BIN DA recht durch I AM übersetzt ist – 220?) Ähnlich konkret wird R. im Disput mit (einem fast Jaspers'schen – 226 A. 5) Buber über das Gesetz. Der dritte Kontrast-Name: Leo Baeck. Dann geht es um's Übersetzen: um G. Scholems Kritik (bzgl. der liturgischen Texte 1920/21, der Jehuda Halevi-Hymnen 1924/27, der Bibel seit 1925); um die Arbeitsgemeinschaft mit Buber und R.s wichtigen Anteil (gewiß nicht ohne polemischen Akzent gegen die christliche = protestantische Bibelwissenschaft, der 274 zitierte Brief aber ging *von* R. *an* Rosenstock!); schließlich um R. und um W. W. Hallo (Übersetzer des „Stern") in dessen Bemerkungen unter dem aktiv-passivischen Titel „ R. übersetzt". – Zum Lehrhaus wird N. N. Glatzers umfassende Darstellung von 1956 in deutscher Übersetzung geboten. (Wie vorher mit einem v. Weizsäcker-Zitat – 183 – kommt die Tragik zur Sprache, daß dieser Mann des Dialogs im eigenen Lehren eher zu einem einseitigen Monolog verdammt war – 309; vgl. auch Feidel-Mertz, 346.) Beeindruckt den Leser schon die gegen mannigfache Wi-

derstände, allerdings auch nicht ohne engagierte Helfer, durchgesetzte Leistung eines Einzelnen als solche, so muß ihn, auch wenn ihm die Tatsachen: amyotrophische Lateralsklerose, an sich bekannt waren, der Bericht M. G. Goldners über R.s Krankheit erschüttern. (Wenigstens ein Brief-Zitat: „Die Worte Qualen und Leiden ... kommen mir ganz kurios vor. Ein Zustand, in den man allmählich hineingerutscht ist und an den man sich infolgedessen gewöhnt hat, ist kein Leiden, sondern eben ein – Zustand. In dem also Platz für Leiden und Freuden ist ... ich leide etwa, wenn es mich nachts etwas im Ohr juckt und ich mich nicht kratzen kann" – 330; auf der folgenden Seite Verse an seine Frau, in denen doch von Verlies, Nacht, Grab und Qual die Rede ist – und von täglicher Befreiung daraus durch sie.) Der letzte (wie schon seit langem nötig, Zeichen für Zeichen „diktierte") Satz, ein Fragment: „... jetzt kommt sie, die Pointe aller Pointen, die der Herr mir wirklich im Schlaf verliehen hat: die Pointe aller Pointen für die es ..." (335). Fünf Beiträge befassen sich mit der damaligen Situation von R.s volkspädagogischem Bemühen, praktischen Nachwirkungen in der Welt (Berkeley, Maastricht ... vgl. dazu auch: R. Sesterhenn [Hrsg.], Das Freie Jüdische Lehrhaus – eine andere Frankfurter Schule, München–Zürich 1987 [Kath. Akad. Freiburg]), R.s möglicher Bedeutung für die Pädagogik (Seiffert, eigentümlich aggressiv gegen „verbonzend wirkende Professoren-Sozialisation" und mit einem Finkschen kosmologischen Konzept von Erziehungswissenschaft, wonach sie keine Humanwissenschaft sei). – In den sieben letzten Beiträgen steht die Herausforderung an das Christentum zur Diskussion. Gegen Mendelssohn und Lessing, die mit ihrer Abstraktion von positiver Religion zur Tragödie der Juden gehören, plädiert R. für ein organisches Gegen- und Miteinander (407 – F. G. Friedmann), geht es hier doch um Wahrheiten, die der Mensch sich etwas kosten läßt und lassen muß, bis zur Bewährung durch das Opfer des Lebens (409). Dabei hat R. selbst einen Weg von der Polemik zum Gespräch durchschritten (R. Mayer). Man sollte indes die Anerkennung des Anderen nicht (hegelianisch?) als Voraussetzung der eigenen Selbstverwirklichung empfehlen, und auch die Spannung zwischen Christ und Jude nicht auf Perspektiven-Fragen reduzieren (423). Zwei Arbeiten widmen sich Miskotte, dem großen Neu-Entdecker R.s. Wo bleibt hier das christliche Zeugnis auch und gerade Israel gegenüber, wenn Volk und Mensch als „der unentbehrliche Partner Gottes" vorgestellt werden (Adriaanse 451)? Die Differenz liegt gerade nicht (bloß) darin, daß es (452) christlich (reformatorisch) um Sünde und Gnade ginge und statt Schöpfung nur um das Gesetz in Unterordnung unters Evangelium; es ist vielmehr um die anscheinend völlig unterschlagene Dreieinigkeit Gottes zu tun: Die Partnerschaft Gottes in sich selbst, statt bloß und erst zum Geschöpf. Noch unbefriedigender H. Hermann zu Vernunft und Offenbarung bei R., mit dem (Whiteheadschen) Ansatz von Philosophie als intellektueller, Religion als physischer Reaktion aufs Universum (457). „Nichts Besseres als der Rat Nathans" (464), das dürfte R. so wenig freuen wie Goethe „sein" Vers 467: „Solang' du dies nicht hast,/ das ‚Ich bin, damit ich werde ...'" 468 wird R. als Mystiker reklamiert (so auch von Tordai – 483). 469 die „Entwicklung der Religion auf eine Verschmelzung des Ideenvorrats der semitischen und der ostasiatischen Religionen" hin prognostiziert. Wörtlich: „In einem solchen Synkretismus dürfte Gott etwas weniger transzendent als in den semitischen Religionen, jedoch nicht ganz so immanent sein wie in den ostasiatischen" (Verf. ist Seminar-Fachleiter für ev. Religion). Rosenzweigs Philosophie könne dazu herangezogen werden (in der Tat meidet er die Worte ‚immanent' und ‚transzendent' – 477). R.s Verbindung von Philosophie und Theologie untersucht dann H. J. Heering, mit dem Hinweis auf große Kenntnislücken in beidem (wann tatsächlich hätte er – 473 – Sein und Zeit lesen sollen?); weniger als Eklektiker ist er – mit Mosès – als Autodidakt zu bezeichnen (zudem „absolut uneitel und – sehr stolz" E. Simon 478). Tordai weist auf die Einbettung des „Stern" im deutschen Geist hin (Goethes Gebet als das wahre Gebet des Christen – 484) und auf die Vernachlässigung des Islam (486 f.): Theologie der Assimilation?

Im Anhang des Bandes finden sich zunächst fünf Einleitungsvoten einer dann im ZDF ausgestrahlten Podiumsdiskussion, um zwei rückblickend-vorausweisende Mahnworte von M. Hamburger und Y. Ben-Chanan vermehrt. Sodann Esther Haß' Rede zur Gedenkfeier am 10. 12. im Rathaus (wobei die rezeptionsgeschichtliche

Skizze zu ergänzen wäre) und ein Rückblick I. Krälings auf die Ausstellung Juden in Kassel.

Systematische Fragen bestimmen Bd. II. Zunächst unter dem Titel Erfahrung, Liebe und Erlösung, beginnend mit dem dritten Eröffnungsvortrag, von B. Casper, zu R.s Bedeutung für das Denken im 20. Jh. Die Grundworte heißen Zeit – Erfahrung – Erlösung, zur „Wende ins Nichtmehrbuch – pour ... y vivre et y mourir" (566 – Molière: 2. Akt, 9. Sz.[!]). Fackenheim, über Matrix und Apex jüdischen religiösen Lebens im „Stern", stellt das zentrale „strong as death is love" heraus, gegen die mehrheitlich vertretene Übermacht des Todes und die mystische Überordnung der Liebe (572); er spricht auch die Infragestellung von R.s Ewigkeits-Konzept für das Judentum durch Hitler an: „the holy remnant has become an accidental remnant" (575). N. Rotenstreich führt den Vergleich zur Philosophie der Existenz, und E. T. Charry befragt the view of God im „Stern": Gott, ewig und unvollkommen, vervollkommnet sich durch freie Selbsthingabe (591: God loves freely yet needs the beloved in order to actualize his ability to love). So doch wohl zutreffend, was deshalb von christlichen Denkern nicht übergangen und ausgespart werden sollte; denn die Alternative hierzu ist eben nicht der olympische Gott (588, 597). Entsprechend R.s Erlösungsbegriff (A. Babolin): „Gott kann nur in dem Maß Ich sagen, in dem der Mensch Du sagt" (601). So erlöst Gott in der Erlösung von Welt und Mensch sich selbst. Auf eine andere Spannung weist W. Marx hin: zwischen menschlichem Bleiben in der Furcht des Todes (Stern I 8) und dessen Sturz ins Nichts (II 213). – Stärker formal und methodologisch ausgerichtet ist die zweite Aufsatz-Gruppe: Metalogik und Metaethik. Untersuchungen zum Verhältnis R. – Cohen (Wiehl), zum Nichts bei R. (N. M. Samuelson), das nicht absolut ist, sondern eher wie das me on der Aristotelischen prote hyle zu denken (645) bzw. als jene göttliche Freiheit, für die Rez. auf Hegels Anm. zu § 87 der Enzyklopädie[3] verweisen möchte. Man wird, auch aufgrund der Mathematisierungsversuche (in Anknüpfung an Cohen) geradezu an den Nichts-Begriff heutiger „Schöpfungs"-Physiker erinnert. Um die Entmathematisierung des „Konstruktionsgesetzes" ist es so gerade H.-J. Görtz zu tun; aber ob hierfür dialektische Umkehr(ung) genügt und sich nicht doch die Metaphysik-Aversion rächt? T. Gadacz fragt nach R.s Freiheitsauffassung. Die klassische Philosophie habe sich mit ihrem Was-Fragen in einen unlöslichen Widerspruch zwischen Determinismus und Indeterminismus verstrickt; die Lösung biete sich im Jetzt der Wahl des Angerufenseins. In der Tat – aber muß deswegen objektives Sprechen und Denken in totalitäre Systematik führen? Vielleicht wäre einiges von R.s Buber-Kritik (zu dieser D. Bíró) auf ihn selbst und seine Alternativik anzuwenden. – Nach Hinweisen auf Ebner und Franz Fischer sowie dem Vorschlag, R.s Denken für die Psychotherapie fruchtbar zu machen, ist die dritte Vortrags-Gruppe „Zeit und Ewigkeit" überschrieben. Ehrlich und Katz begegnen R.s These von der Zeitlosigkeit des Judentums mit dem Hinweis auf den Ursprung seines Zeitigungs-Begriffs aus dessen Quellen sowie die Unreduzierbarkeit von Thora und Halacha auf Kantianische (oder auch Marxsche) Moral(ität). Zwar werde – „‚unhistoric' compared to the Christian or Roman" – Geschichte als „final arbitrator of Truth" zurückgewiesen (765 – Katz zitiert das Talmud-Diktum: „On the Day the Temple was destroyed the Messiah was born"). Hier sehe ich in der Tat eine Anfrage an den Christen, der einerseits von normativer Tradition und Heilsgeschichte spricht, doch andererseits nicht Hegelsch-Schillerisch die Weltgeschichte als Weltgericht interpretieren darf, will er nicht zynisch werden. Kritik zu Schelling und R. legt Hrsg. in einem langen Aufsatz vor. R. sei nicht durch die Dreieinigkeit bei Schelling gestört (ordnet er doch selbst triadisch), sondern durch ihre Rückverlegung vor die Geschichte (782); aber so endet er beim Werden Gottes in ihr! Bezeichnenderweise kennzeichnet ihm die Zwei (von Vater und Sohn u. a.) das Christentum. Philosophisch findet es Verf. klar, daß alle Frömmigkeitsbewegungen Offenbarungsreligionen auf verschiedener Stufe seien (786), was in Wahrheit weniger „rein" als vielmehr Hegel-philosophisch gelten dürfte. Und was humanistisch-politisches Engagement betrifft, so kommt „diese weltgeschichtliche Aufgabe" (788) in der Tat nicht „ihnen [den christlichen Kirchen] allein" zu; wichtiger aber wäre, daß ihnen nicht allein diese zukommt, nicht einmal in erster Linie; denn vor dem zweiten steht das erste Hauptgebot. Zu R.s Harren auf die Erlösung (Stern II 181 f.) wird Verf.

an Heideggers Seins-Erwartung erinnert (was im Kongreß-Kontext natürlich fast schon ein Argument ist), statt an den Kern jüdisch-christlicher Überzeugung (792); so wundert es Rez. nicht mehr, schließlich zu Blochs Atheismus im Christentum geführt zu werden (795), zur Absage an die „jahrtausende währende Vergottung" Jesu unter Berufung auf „Kernaussagen" Meister Eckharts (795 f.). Zeit und Geschichte führt nochmals zur Kontraposition von Cohen und R. (W. Kluback): Zukunft wider Vergangenheit, sowie zum Vergleich mit Benjamin (U. Hortian), der die Abschwächung des Apokalyptischen bei R. korrigiert: Bruch statt Entwicklung. – Damit stehen wir beim vierten Bündel: Volk und Geschichte. Avineri will R.s Zuwendung zum welt- und geschichtslos gesehenen Judentum aus dem Zusammenbruch Bismarck-Deutschlands erklären – als hätte sich R. 1918 und nicht in den Bußtagen vor/mit Jom Kippur 1913 entschieden. Tatsächlich bleibende Hegel-Abhängigkeiten stellt O. Pögeler heraus (wobei er leider von einem Rückfall hinter den Nathan spricht – 845). Über die Aktualität R.s bzgl. der Frage Religion – Politik schreibt St. Mosès (heute sei die Politik die Religion – 863); in den Briefen sei R. differenzierter als in der Alternativik des „Stern"; es gehe um Relativierung des Staates durch das Volk. Kritischer (nach einem voll-identifizierten polnischen Beitrag) sieht solchen Ethnizismus (mit Ähnlichkeiten zu Heidegger) St. Schwarzschild, und nochmals, nun explizit in Debate with the New Francophone Literature, W. S. Dietrich. Ist es nicht tatsächlich bezeichnend, daß Mosès' seine Identifikation von Religion und Politik als Variation eines Wortes von Napoleon vorlegt? Verlangen Menschenwürde und humane Ethik schon die Unterscheidung (wenn auch nicht Abtrennung) von Moral und Politik, dann erst recht die von Politik und Religion, wenn anders man nicht die Errungenschaft von Gewissen(haftigkeit) und Person-Rang jedes Einzelnen verspielen möchte (womit ja nicht für neuzeitlichen Individualismus plädiert sei). – Danach wird's wieder weniger handfest. Die Schlußgruppe von sieben Arbeiten kreist um Sprache, Kunst und Mythus. A. Bauer führt R.s „Kern- und Mittelsatz" an, wonach Name nicht Schall und Rauch, sondern Wort und Feuer ist (905). Sprachdenken ist hier nicht Denken über, sondern aus und in der Sprache, also im Gegenüber. Aus solchem Gegenüber sucht H.-G. Flickinger (an einem Beckett-Text) einen Ausweg aus Adornos ästhetischer Aporie. „R.s Heidegger Reception and the re-Origination of Jewish Thinking" ist verheißungsvoll der 30-Seiten-Aufsatz von A. Udoff betitelt; doch Rez. fehlt es an Postmoderne-Gusto, um ihn gebührend zu würdigen. Nach Derridas Vorbild wird hemmungslos assoziiert, z. B. fast eine Seite lang über Buch und Tod, weil der „bestirnte Himmel und das moralische Gesetz", auf die R. in einer Anmerkung zum Jehuda Halevi anspielt, auch auf Kants Grabstein stehen, und wen's nicht überzeugt, dem soll Benjamin nachhelfen: „Das Werk ist die Totenmaske der Konzeption" (945 f.) Trifft man dann auf den Kalauer, „that theology's old wine is to be de*k*anted" 945), dann wird kaum bei jedem „the velocity of the pun strike the ear with the force of a revelation" (947). Und wenn schließlich die Namen mit jenen Scheidelinien identifiziert werden, derer der Schöpfer lacht (950/947), dann mag man vielleicht doch in das Schlußzitat des Aufsatzes einstimmen: „Wo sind nun die Grenzen?" Informativ dann wieder A. Mayer-de Pay und G. Baffo über R.s Stellung zur Kunst bzw. die ästhetische Dimension in seinem Werk und C. Hufnagel des näheren über das Volksspiel als johanneisches Fest (in dem – R. – die Dichtung „aus ihren Buchdeckeln heraussteigt" 980). In alldem erscheint bei aller Größe und Zukunftsbedeutsamkeit R.s auch seine bildungsbürgerliche Prägung (bezeichnend, daß der dritte Aufsatz mit R.s Wort vom „seligsten Menschenleben": Goethes, schließt). Der letzte Beitrag, von Z. Levy, handelt über R.s „Wieder-" (ich schlüge vor: „Re-")„mythologisierung" (gegen Spinoza, Cohen bzw. Bultmann, doch auch anders als Buber). Gemäßer als gegen die Ratio wäre der Mythos allerdings im Interpersonalen als solchen zu verorten. Dann müßte das Schlußwort der zwei Bände nicht lauten: „So müssen wir also doch immer wieder versuchen, den Mythos soweit wie möglich auf sein Minimum zu beschränken" (999).

Der Anhang bietet ein hilfreiches Glossar hebräischer und jüdischer Worte, die in den Beiträgen begegnen; ein Register der zitierten Stellen aus R.-Briefen und -Werken, Personen- und Sachverzeichnis; schließlich Kurzbiographien der Beiträger. Damit ist die große Publikation auch formal zu einem dankenswerten Arbeitsinstrument gewor-

den. Es gibt recht wenige Satzfehler (mehrheitlich in den englischen Texten), keine sinnstörenden (nicht unterdrückt sei der Hinweis auf den auch hier vertretenen falschen Dativ nach ‚als': 473 Z. 5 f.; 954, Z. 7 v. u.). Inhaltlich drängt sich dem katholischen Leser das Bedauern darüber auf, daß bei „christlich" nie die katholische Sicht im Blick scheint, nicht bloß, verständlicherweise, bzgl. der Exegese (274), sondern auch sonst (363, 379, 573); ohne deren Einbezug jedenfalls fehlt dem jüdisch-christlichen Gespräch Entscheidendes. Zu diesem Gespräch werden inskünftig auch Anfragen der Christen an den/die jüdischen Denker gehören müssen, trotz der erdrückenden und uns erst einmal den Mund verbietenden Shoa-Vergangenheit. Für jetzt nur ein Satz von von Steven T. Katz (768): „Though one is usually more confused after reading Rosenzweig than one was before reading him, the resultant confusion is not the consequence of metaphysical unimaginativeness nor again of overall incoherence [obwohl derlei im „Stern" nicht selten sei], but rather the outgrowth of having moved, of having been moved, to a far more fundamental level of reflection." J. Splett

Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild. Hrsg. im Auftrag des Husserl-Archivs Freiburg i. Br. von *Hans Rainer Sepp.* Freiburg/München: Alber 1988. 469 S.

Zum 50. Jahrtag des Todes von E. Husserl (gest. 27. 4. 1938) wurde in Freiburg eine Ausstellung organisiert, die auch in anderen Städten gezeigt wurde. Das vorliegende Buch ist gewissermaßen der Katalog, besser: der Begleitband zu dieser Ausstellung. – Persönliche „Erinnerungen" (11–42) steuern bei: *H. G. Gadamer, Mayumi Haga, L. Landgrebe, E. Levinas, M. Müller* und *H. Spiegelberg.* – „Perspektiven" auf das Werk Hu.s werden in einer Reihe von Aufsätzen eröffnet (43–115): *U. Melle:* „Die Phänomenologie Edmund Husserls als Philosophie der Letztbegründung und radikalen Selbstverantwortung"; *E. Avé-Lallemant:* „Die Phänomenologische Bewegung. Ursprung, Anfänge und Ausblick"; *H. R. Sepp:* „ Annäherungen an die Wirklichkeit. Phänomenologie und Malerei nach 1900"; *H. Ott:* „Edmund Husserl und die Universität Freiburg"; *S. Mödersheim:* „Husserls Nachlaß und seine Erschließung". – Den Hauptteil des Buches (117–420) nimmt die reich kommentierte „Chronik in Bildern" ein. Wer die Ausstellung versäumt hat, braucht sich nicht zu grämen: er findet dort alles wieder, abgesehen natürlich von den Originalen, die durch fotographische Abbildungen ersetzt sind. Bilder der Städte, in denen Hu. gelebt, Fotos der Schulen und Universitäten, die er besucht oder an denen er gelehrt hat; Familienfotos, Manuskript-Proben, Titelseiten der Erstausgaben seiner Werke; amtliche Schreiben, Zeitungsberichte, Briefe, Karikaturen; dazu zahlreiche Fotos von Hu.s Kollegen und vor allem von seinen Schülern: alles in allem eine bunte, wohl geordnete Sammlung von Dokumenten. – Die „Chronik" wird ergänzt und erschlossen durch einige sehr nützliche Listen: durch Kurzcharakteristiken der Schüler Hu.s und Mitglieder der (sog., inzwischen schon großgeschriebenen!) Phänomenologischen Bewegung; durch eine Zeittafel, in der Husserls Leben mit dem sonstigen Leben in Philosophie und Wissenschaft synchronisiert wird; schließlich nimmt man dankbar auch die Bibliographie und das Namensregister an. – Allen, denen nicht nur an phänomenologischer Anschaulichkeit, sondern auch an der Anschaulichkeit der Phänomenologen, angefangen mit ihrem Vater, liegt, sei dieser gelungene Gedächtnisband sehr empfohlen! G. Haeffner S. J.

Imhof, Beat W., *Edith Steins philosophische Entwicklung.* Erster Band: Leben und Werk (Basler Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte, hrsg. von *H. A. Salmony).* Basel/Boston: Birkhäuser 1987. 344 S.

Mit vorliegendem Buch beginnt der Verfasser die auf zwei Bände angelegte Veröffentlichung seiner 1986 von der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel angenommenen Dissertation.

Kennzeichnend für Edith Stein, so die erste der beiden Kernthesen der gesamten Arbeit, ist die untrennbare Verbindung von Philosophie und Leben, demzufolge das eine nicht ohne das andere verstanden werden kann (17 f. Vgl. 77, 136, 142, 154). Von da-

her legitimiert I. das Konzept seiner Monographie, die eine „philosophische Gesamtdarstellung Edith Steins" (17) sein will. Im ersten, biographischen Teil verfolgt er Steins Lebensweg parallel zu ihrer philosophischen Entwicklung, während der zweite Teil „eine kritische Darlegung, Analyse und Würdigung der philosophischen Werke Edith Steins" (17) anstrebt. Was genau I. zu ihren philosophischen Werken zählt, bleibt jedoch unklar. Einerseits nennt er „Psychische Kausalität" (PK), „Individuum und Gemeinschaft", „Eine Untersuchung über den Staat", „Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino", „Endliches und Ewiges Sein" (17), andererseits streicht er aus dieser Liste den Husserl-Thomas-Aufsatz, nimmt dafür aber die Studie „Kreuzeswissenschaft" auf (19). Indem I. Edith Steins philosophischen Weg anhand ihrer Korrespondenz, autobiographischen und philosophischen Schriften nachzeichnet, will er außerdem zeigen, daß sich die zentralen Fragestellungen schon bei der Doktorandin finden und daß „gerade dieses früheste Fragen und insbesondere Scheitern das weitere Werk und Leben entscheidend bestimmt haben, ja dass somit im Frühwerk der Schlüssel zum Verständnis des durchgehenden Zusammenhangs von Edith Steins Gesamtopus liegt" (22). Damit ist auch die zweite Kernthese formuliert. – Der hier zu diskutierende Band umfaßt den biographischen Teil (24–158) sowie mit der Analyse von PK (159–217) den ersten Abschnitt des zweiten Teils.

Nach dem Datenüberblick des 1. Kap.s (24) gliedern die übrigen Kap. des biographischen Teils die Steinsche Vita in 5 Phasen. Deren erste sind die Kinder- und Schuljahre (24–32). – Kap. 3 (32–46) ist dem Studium in Breslau gewidmet. Schon damals, weist I. nach, galt Steins Hauptinteresse der Philosophie. – Im 4. Kap. (46–76) arbeitet er den Einfluß Husserls, Reinachs, Schelers und des gesamten Göttinger Phänomenologenmilieus auf Edith Steins wissenschaftliche und menschliche Entwicklung heraus. – Gegenstand des vorletzten Kap.s (76–130) sind die 17 ereignisreichen Jahre zwischen Promotion und Klostereintritt. I. charakterisiert sie als „Periode einschneidender Erfahrungen – Zeit des Umbruchs" (76). – Das letzte Kap. (130–158) beleuchtet Edith Steins philosophisches Wirken während ihres Klosterlebens. Auch für die Karmelitin behält Philosophie herausragende Bedeutung. Zuletzt stellt sich I. der Frage, „warum E. Stein Holland nicht auch rechtzeitig verlassen hat, nachdem sie wußte, dass sie dort ebenfalls gefährdet war" (156).

Die Abhandlung „Psychische Kausalität", mit deren Besprechung I. den systematischen Teil seiner Arbeit eröffnet, ist die erste von zwei unter dem Obertitel „Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften" in Husserls „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung" 1922 publizierten Studien. I. zufolge ist PK eine Auseinandersetzung mit dem naturwissenschaftlichen und dem psychologischen Determinismus, bei der es der Verfasserin letztlich um die Freiheitsfrage gehe (159, 216). Er behandelt die Studie in 9 Kap.n. Die drei ersten Kap. (159–164) umreißen die Gesamtproblematik (1. Kap.), Steins „Kritik an der bisherigen Behandlung der Kausalitätsfrage" (2. Kap.) und ihr methodisches Konzept (3. Kap.). In den Kap.n 4–8 (164–213) folgt I. dann dem Gedankengang von PK. Die zentrale These der Steinschen Studie lautet nach I.: Jedes psychische Subjekt, dem Sinnlichkeit und Geistigkeit wesenhaft zukommen, wird durch die Gesetzmäßigkeiten von Kausalität und Motivation bestimmt (187, 207 ff.). Dieser doppelten Gesetzmäßigkeit unterworfen zu sein bedeutet indes nicht freies Wollen ausschließende Determiniertheit. Jeder Mensch besitzt einen dem kausalen Mechanismus enthobenen „Persönlichkeitskern" (PK, 84), und Motive sind für den Willen als solchen lediglich richtungweisend. Er hat sie zu prüfen, statt sich ihnen hinzugeben. – Das Schlußkap. (213–217) ist eine resümierende Stellungnahme I.s. Die Studie zeichne sich durch ein hohes Maß an Sachlichkeit aus, drohe allerdings dort „dogmatisch" (213) zu werden, wo sie Husserlsche Thesen unbefragt übernehme. „Die scharfe Trennung zwischen passivem Erleben und aktiven geistigen Akten" (213) sei anfechtbar, da selbst die Rezeption von Sinnesdaten ein Tätigsein einschließe. In der Verwendung physikalischer Begriffe zur Beschreibung psychischer Vorgänge sei Stein noch dem ausgehenden 19. Jahrhundert verhaftet. Diese Mängel werden laut I. jedoch von den Vorzügen übertroffen. Husserl folgend, löse Stein das Verständnis von Bewußtsein und Psyche aus naturwissenschaftlicher Engführung, die scharfe Scheidung beider überwinde die

idealistische Auffassung von einer Subsumierung der Psyche unter das Bewußtsein, und die Herausarbeitung der wechselseitigen Beeinflussung von physisch-sinnlichem und psychisch-geistigem Bereich antizipiere im Ansatz eine der Hauptthesen von Popper und Eccles. Der Begriff des Persönlichkeitskerns impliziere die Begrenztheit und partielle Determiniertheit jedes Menschen, aber auch seine durch alle Veränderungen hindurch bleibende Identität. Schließlich übertreffe die Herausarbeitung der Verschiedenheit von Kausalität und Motivation die diesbezüglichen Analysen Husserls wie Schelers an Klarheit.

Das Buch ist ein ebenso fundierter wie fundamentaler Forschungsbeitrag. Der biographische Teil präsentiert ein nüchternes und ausgewogenes Bild Edith Steins. Beeindruckend seine philosophiehistorische Dichte. Schon hier ist die Verflechtung von Leben und Philosophie überzeugend dargestellt. I. gelingen Nachweis und Korrektur zahlreicher Unzulänglichkeiten und Fehler der einschlägigen Literatur sowie die Verifizierung seiner These: „... eine genauere Betrachtung der Studienjahre erhellt so manches im späteren Leben E. Steins" (38). Phänomenologisch, aber auch menschlich besonders aufschlußreich ist die Beleuchtung des „Dreiecks" Husserl-Stein-Heidegger. Gleiches gilt für die Ausführungen zur Gestalt Schelers. Die Vorgänge um Edith Steins wiederholte Habilitationsversuche sind sorgfältig rekonstruiert. Dank gebührt I. für den Verzicht auf Spekulationen über eventuelle mystische Erfahrungen Edith Steins. Seine Antwort auf die Frage, weshalb sie Holland nicht rechtzeitig verließ, scheint angesichts der Quellenlage von allen bisherigen Antworten die schlüssigste. Die Biographie ist wohl die mit Abstand niveauvollste unter den bislang erschienenen Edith-Stein-Biographien. – Die Auseinandersetzung mit PK im systematischen Teil gibt zuverlässig Einblick nicht nur in Denken und Arbeitsweise der frühen Edith Stein, sondern auch in die zeitgenössische phänomenologische und psychologische Diskussion. I. markiert eine Reihe kritischer Punkte, deren Klärung freilich jenseits der Zielsetzung seiner Arbeit liegt. Dazu bedarf es vertiefender Einzeluntersuchungen. Ihre Möglichkeit aufgezeigt zu haben ist I.s Verdienst. – Einen erheblichen Teil seiner Qualität verdankt das Buch den fast 105 Seiten füllenden Anmerkungen. Außer präzise dokumentierten Belegstellen liefern sie wesentliches, vielfach den Gehalt des Haupttextes erst voll erschließendes Hintergrundwissen. Aus dem umfangreichen Literaturverzeichnis sei die Zusammenstellung der (bis dahin veröffentlichten) Schriften Edith Steins hervorgehoben. Hilfreich sind Personenregister und der im Inhaltsverzeichnis gebotene Aufriß der einzelnen Kap. – Die Sachlichkeit des Buches wird durch die allzu subjektive Färbung mancher Äußerungen etwas beeinträchtigt. So durch das pathetische, fast inflationär gebrauchte Wort vom „Scheitern" Edith Steins in der Welt oder die Entrüstung über das damalige Frauenbild. Weitere Äußerungen wären zu diskutieren, beispielsweise ob Edith Stein tatsächlich „so leichten Herzens den Weg in den Tod auf sich nehmen konnte" (140). Unverständlich ist, daß I. auf Steins Dissertation zwar häufig Bezug nimmt und darin „die zentralen Fragestellungen" (22) der Steinschen Philosophie findet, sie aber bei seinen Aufzählungen der philosophischen Werke Edith Steins übergeht (s. o.), folglich auch nicht in seine Werkanalyse aufnimmt und diese Entscheidung mit keinem Wort begründet. Die Druckfehlerhäufigkeit trübt ein wenig den guten Gesamteindruck. Und ein Sachregister entspräche dem Standardwerkformat des Buches. G. Paschke

Heidegger, Martin, *Ontologie* (Hermeneutik der Faktizität) (Gesamtausgabe, Bd. 63). Hrsg. *Käte Bröcker-Oltmanns.* Frankfurt a. M.: Klostermann 1988. 116 S.

Die Stimmung, in der H. diese Vorlesung des Sommersemesters 1923 (seiner letzten in Freiburg) hält, ist der radikale Entschluß zum Neuanfang, der seinerseits auf dem Eindruck beruht, die die europäische Kultur tragende Synthese von Metaphysik und christlichem Glauben sei von beiden Seiten her abgenutzt, hohl, den jeweiligen Ursprüngen entfremdet (– darin findet H. sich in der Nähe O. Spenglers). Konsequenz: Beide Partner müssen sich – nicht repristinierend, sondern schöpferisch – auf ihre jeweiligen, getrennten Ursprünge besinnen, so wie damals: rücksichtslos, ohne Angst vor Folgen. – Für die Philosophie heißt das erstens, ihre Eigenständigkeit gegenüber dem

Glauben zu erkämpfen. Man spürt auf vielen Seiten die Kampfstellung gegen den antimodernistisch sich einigelnden Katholizismus: für H. geht kein Weg an Kant und am jungen Luther vorbei (z. B. 1, gegen die antilutherische und antikantische Stellung der katholischen Metaphysik-Restauration). Deswegen polemisiert H. gegen die „Auferstehung der Metaphysik" (5, 20: Peter Wust 1920), gegen Schelers Vermischung von Philosophie und Theologie (26 f.). – Es bedeutet dann (zweitens), nicht auf der Basis einer Tradition weiterzubauen, die schütter geworden ist. H. wendet sich hier besonders gegen zwei Programmworte, durch die damals eine Reform der Philosophie versucht wurde. – Das eine ist „*Dialektik*". Gegen diese wendet H. ein, sie arbeite fraglos mit überlieferten, bodenlos gewordenen Begriffsoppositionen (60), und sie verbreite durch ihre Vernetzungsarbeit die Bedürfnislosigkeit gegenüber ursprünglichen Begriffs-Neu-Schöpfungen, d. h. sie verhindere die Seinsfrage. Es gehe nicht um Synthesen „nach oben", sondern um ein geduldiges, langsames Graben nach unten (58 f.); und hier wiederum nicht um die empirische Bestätigung schon (halb oder ganz) fertiger Wesensbegriffe, sondern um die ständige, kritische Vorfrage nach den Arten möglicher Ausweisung. – Das andere Programmwort, von dem sich H. absetzt, ist „*Anthropologie*". Die traditionell leitenden und seinerzeit (Scheler!) erneut interpretierten Begriffe vom Menschen müssen eingeklammert werden (21–29): der Begriff der Person, weil er letztlich theologisch motiviert sei (Bild Gottes), – und der Begriff des zóon lógon échon, weil nicht nur neu gefragt werden müsse, was heute „logos" (Ansprechen und Angesprochenwerden) heiße, sondern auch, weil unter der Idee „Mensch" der Einzelne immer nur als ein Exemplar, nicht aber als Eigen-Wesen in den Blick komme (108). Gerade aufgrund seines Interesses am menschlichen Leben läßt deshalb H. das Wort „Mensch" ganz weg und versucht, formal beim „Wachsein" (Da-sein) anzusetzen.

Statt die alten Schläuche zu flicken, ist die Chance zu einem radikalen wissenschaftlichen Neuanfang zu ergreifen, die mit der *Phänomenologie* der „Logischen Untersuchungen" gegeben ist, – allerdings schon nicht mehr mit der Art von Phänomenologie, wie sie sich bei Husserl selbst, unter neukantianischem Einfluß, zur transzendentalen Bewußtseinstheorie fortentwickelt hat (70–73), – und noch weniger mit jenen Denkrichtungen, die sich „phänomenologisch" nennen, die aber in ihrem unkritischen Evidenzglauben und in ihrer Methodenvermischung H.s Spott finden (73–76). Gegen die erneute Lust am „Objektiven" (42 f.), am „Weitergehen" (60) zur „Sachphilosophie", hält H. am Bohren an den Fundamenten, am Rückgang in die Gründe der Phänomenalität fest. – H.s Art der Phänomenologie ist „hermeneutisch"; ihr Gegenstandsgebiet das „faktische" Da-sein.

Beides läßt sich nur im gegenseitigen Bezug erhellen. Doch gibt H. einführend eine Geschichte des Wortes „Hermeneutik", bis hin zu seiner philosophischen Verwendung, wobei er sich von Dilthey (und noch mehr von Spranger) absetzt. Im Kontext der Phänomenologie meint „Hermeneutik" eine bewußte Berücksichtigung der Geschichtlichkeit sowohl der oberflächlichen, wie der zu gewinnenden Tiefen-Evidenzen. Denn zum Sein gehört es „zu sein in der Weise des *Sich-verdeckens* und Sich-verschleierns" (76): das Sein zum Phänomen zu machen, ist das Umständlichste, Schwierigste! So geht es um den Abbau der geschichtlich gewachsenen Vorurteile, von denen das „schlichte Sehen" zunächst dominiert wird, also nicht um bloßes „Abschildern" [Deskription], sondern „Auslegung"! Es geht außerdem nicht um zeitlos gültig faßbare Anschauung von In-sich-Ruhendem, sondern um Auslegung von Lebensphänomenen für das Leben, und zwar für unser heutiges Leben (18). Solche Hermeneutik ist entwurfhaft strukturiert: durch Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff. – Die „Sache" dieser Auslegung ist das faktische „Sein" (das „transitiv", vollzugshaft zu verstehen ist: 7), und nicht mit seiner vergegenständlichten Form (3) zu verwechseln ist. Die Grundstruktur der Faktizität ist Zeitlichkeit. Es ist also anzusetzen bei dem, was heute „ist", und zuvor noch: bei dem, was sich als heute seiend präsentiert, um aus der Analyse dieses öffentlichen „Geredes" die sich darin eher verbergende Grundsituation herauszuspüren.

Der Weg zum faktischen Dasein führt über die phänomenologische Analyse des Bezugs- und Vollzugssinns von zwei faktisch heute vollzogenen Auslegungsrichtungen [Selbstverständnisweisen des Heute]: des geschichtlichen Bewußtseins und der Philosophie. Beide erweisen sich als Weisen der „Neugier". – Die Analyse des historischen

Bewußtseins (35 ff.; 52 ff.) erinnert im Duktus an Kierkegaards Invektiven gegen die Hegelianer. Die Interpretation wird geleitet von der Intuition des Daseins als *Aufenthalt* [alias Intentionalität!] beim Vergangenen, und zwar im Modus des Ordnens und Vergleichens: also apriori auf Betrachtbares gehend. Die Konsequenz ist Ausweitung auf alles so Betrachtbare (Universalisierung der Historie), objektivierend zurückkommend auch auf das eigene Dasein und dessen vorgestellte Zukunft. – Notwendig *übersprungen* ist dabei „das Vergangensein als meines, als unsere Virtualität." (54). Folge: „das sehenderweise ständig Unterwegssein kann ... [wenn es seinem eigenen Duktus treu bleiben will] nirgends einen Aufenthalt nehmen." (53) [Das ist der Nihilismus des Historismus!] – Auch im erkennenden Verhalten der systematischen Philosophie (40 ff.; 58 ff.) liegt ein bestimmter Bezugs-Sinn: „universales Ordnen, so zwar, daß die Zeitlichkeit in das Ewige [Typ, Eidos] hineingeordnet wird" (59). „Etwas Konkretes ist dann erkannt, wenn bestimmt ist, *wohinein* es gehört, sein Ort im Ordnungsganzen; etwas wird als bestimmt angesehen, wenn es weggestellt wird" (60 f.). Das – in diesem Sinn – eminent Philosophische ist nicht das Einordnen, sondern „das schöpferische Ausbilden der Ordnung selbst" (61); darin liegt ein zugleich Selbst-Entwurf: ständige, universale Bewegtheit: nicht mehr bloß vom Gegenstand „gezogene", sondern „sich selbst führende, absolute Neugier" (62). – Neugier ist also eine Art von Bewegtheit des Daseins, das selbst wesentlich Bewegung [Zeitlichkeit] ist. Curiositas ist verwurzelt in der cura, der Sorge, außerdem ein illegitim sich auf sich stellender Teil-Modus der Sorge [analog zum Schauenwollen als Teiltrieb und als Perversion bei Freud]. Was ist der Vollzugssinn des Seins qua Neugier? Es geht um ein gesichertes Sich-Haben im Modus der Objektivität; es geht um die „höchstmögliche und reine *Gegenwart*" (65; vgl. 59. 60. 79. 83. 89), um das *Gewesensein* im „historischen Bewußtsein" und um das *Immersosein* in der Philosophie. Es wird angedeutet: Solche Philosophie und Historie bietet eher Möglichkeiten dazu, daß sich das Dasein verfehlt, statt sich zu ergreifen (66).

Wie ist es nun möglich, daß sich das Dasein ursprünglicher ergreift? Anders gefragt: was war die Intuition, die schon der vorstehenden Analyse des heutigen Bildungsbewußtseins im Sinne der „Neugier" als „Vorhabe" zugrundelag? Es ist dies: Dasein heißt jeweils geschichtliches *Sein-in-einer-Welt.* Dabei: Sein = Sorgend verweilen ..., sich aufhalten bei ...; Welt: Bedeutsamkeit, Um-haftigkeit. Die Analyse ist aufgehängt am Da-sein der *Dinge.* Deren *destruktiver* Teil ist gegen Husserls Wahrnehmungstheorie gerichtet, die ansetzt: dieser Tisch da = „ein" Tisch = ein Ding im Raum u. zwar ein sinntragendes Gebrauchsding i. U. zu einem bloßen Naturding, welches das Ding par excellence ist. Darin sieht H. eine Fehldeskription der alltägl. Welt. Die Ursache des Fehlers liegt im Horizont der Deutung des Seins: „Immerdasein, Gesetzlichkeit, Nichtzufälligkeit; Flucht in eine Beständigkeit des Erkannten, d. i. vermeintlich des Seienden – epistémé": 89. – *Positiv:* Das Dasein eines Dinges ist nicht bloß dessen isoliertes Gegenwärtigsein, sondern seine Vergangenheit und Zukunft (wozu es taugt) sind *mit-da,* damit auch die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft seiner Benutzer; darin (und primär *darin*!) auch das je sorgende „ich-selbst": all das ist den Dingen nicht äußerlich, sondern macht ihr Sein aus: Alltäglichkeit (Je-weiligkeit) vs. Immerzeitigkeit (das parmenideische Ideal des Wissens: einai vom noein her). Das Da-sein des Sorgenden wie das der „Dinge" ist welthaft: aus der jeweiligen Welt haben die Dinge ihre Bedeutung, d. h. ihr Sein (für ein Sorgen). Dem Verweisungsgefüge der Welt als dem *apriorischen Da,* gilt selbst die grundlegendste Sorge. „Neu-gier" (primär theoretisches Interesse) erweist von da als (uneigentliche) Form der Sorge um Erschlossenheit, die sich selbst nicht kennen will und nicht kennt. Es geht ihr um reine, nicht um die faktische „Gegenwart".

Im Anhang findet man *Beilagen* (zum großen Teil wohl aus dem folgenden Winter). Besonders wichtig sind m. E. die zu „Menschsein" (Beil. V) und zu „Ontologie; natura hominis" (VI). Der zentrale Begriff ist überall: „Aufenthalt".

Drei Bemerkungen zum Gehalt dieser Vorlesung drängen sich dem Rez. auf: zur Originalität, zur Kontinuität, zur Einseitigkeit dieses Denkens! – Das Ganze dieser Vorlesung ist durchzogen von einem großartigen *Impetus.* Daß dabei nach links und rechts Schläge ausgeteilt werden, die nicht immer gerecht sind, und daß dabei auch

hohe Töne gespuckt werden, verzeiht man dem damals kaum 34 Jahre alten H. Der klare Blick für den schwachen Punkt des Historismus, des dialektischen Rationalismus, auch so mancher Art von Phänomenologie ist bestechend. Die Kraft des Durchbruchs zum eigenen Phänomen – dem Da-sein – und zur eigenen Denkweise ist selbst heute noch für den Leser zu spüren. Die Vorlesung ist konkreter, besser gelungen als die vom Semester davor (jetzt GA 61: Die Einführung in die Phänomenologie als Vorwort zur Aristoteles-Interpretation). – Was erstaunt, ist die große *Kontinuität:* schon 1923 finden sich, dem fest gesponnenen Kern nach, spätere Themen wie der „Anti"-Humanismus, die ambivalente Einschätzung Kierkegaards (30, 41f.), die Wahrheit als Entdecktheit, die Destruktion des „Geredes" als indirekter Weg zu eigentlichem Verstehen, die Tendenz gegen eine Ontologie im Horizont des Zeitlosen u. a. m. (Im Unterschied zu später sieht sich H. 1923 noch in einer gewissen Nähe zu Jaspers, nämlich zur Idee der Existenz-Erhellung – wachwerden – von innen her; die Nennung von Jaspers auf S. 26 scheint zustimmend gemeint zu sein.) – Bei alledem ist schon 1923 das erkennbar, was man eine gewisse *Monomanie* des H.schen Denkens nennen kann und die der Preis seines Willens ist, radikal neu anzufangen. Man vergleiche sein Denken in Motiv und Resultat mit der reichen Interessen- und Deutungsdifferenzierung der klassischen Philosophien, etwa eines Aristoteles, Thomas, Leibniz, Kant, Hegel: dort gibt es Orientierung für Politik, häusliche Ethik, Physik, Sprachphilosophie, Theologie, internationale Beziehungen usw.: d. h. für Probleme, die sich in unserer Kultur stellen, und auf die eine Antwort gesucht wird, – das Prinzipielle und Metaphysische wird bei den klassischen Autoren fast wie nebenbei betrieben. H. dagegen stellt sich, gerade indem er wie kaum ein anderer vor ihm die Sinnstrukturen der Lebenswelt als Phänomene rettet, wie kaum ein anderer außerhalb der konkreten Orientierungsinteressen des sorgenden Daseins. Man tut deshalb gut daran, nicht zu vergessen, was er selbst immer wieder betonte: daß er nur in aller Bescheidenheit ein neues Denken vorbereiten wolle, nicht selbst den Anspruch erhebe, etwas zu bieten, was die große Überlieferung einfach ersetzen könnte.

Nun noch ein paar Bemerkungen zur Edition! Zunächst ist dankbar die Entscheidung der Nachlaßverwalter zu verzeichnen, daß die frühen Freiburger Vorlesungen in die Gesamtausgabe aufgenommen wurden. Wie viel ärmer wäre die H.-Forschung ohne diese Texte! Da man in den veröffentlichten Bänden (56/57; 63) z. T. auch schon auf zuverlässige Nachschriften zurückgriff, wo H.s Manuskript Lücken aufwies, so darf auch der dringende Wunsch geäußert werden, daß selbst dann, wenn sich nicht überall H.s eigene Unterlagen finden ließen, möglichst alle frühen Vorlesungen veröffentlicht werden. – Nun einige kritische Anmerkungen: Wenn die jeweils betrauten Herausgeber keine Gabelsberger-Stenografie mehr lesen können (GA 61, 202; GA 63, 116), wird es doch andere geben, die ihnen bei der Entzifferung von so notierten Marginalien helfen können! – Man muß die von H. benutzten Bücher nach den damaligen Auflagen, nicht nach den heute aktuellen zitieren. Sonst sind beispielsweise Hinweise ganz unverständlich wie z. B. S. 111, Nr. XI: zum RGG; S. 74: Gerda Walthers „Phänomenologie der Mystik": der „offizielle Verlag" (für die 1. Aufl.) ist Niemeyer/Halle! – S. 60 Z. 13 v. u.: „Überzeitlichen" (zwischen: Objektiven und Idealen): streichen! S. 95 Z. 15: „Das in der Alltäglichkeit Daseiende" („als" streichen!). Muß es S. 96 Z. 11 nicht heißen: „das Begegnende im Begeg*nen*", statt „das Begegnende im Begegn*enden*"?

G. Haeffner S. J.

Ott, Hugo, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie.* Frankfurt a. M./New York: Campus 1988. 355 S.

Anläßlich seines hundertsten Geburtstags wird in diesem Jahr wieder viel über Heidegger gesprochen, in der außerfachlichen Öffentlichkeit allerdings fast nur unter einem einzigen Gesichtspunkt: dem der Liaison des Philosophen mit dem Nationalsozialismus, insbesondere während seines Rektorats in Freiburg (21. 4. 33–23. 4. 34). Abgesehen davon, daß in der deutschen Presse H. schon seit jeher kaum unter einem anderen Gesichtspunkt Gegenstand wurde, haben neuere Forschungen dazu beigetragen, die Beziehungen H.s zum Nationalsozialismus doch enger zu sehen als dies bisher

– nicht zuletzt aufgrund von H. s Selbstdarstellung – der Fall war. In der Öffentlichkeit eines vorher ziemlich ahnungslosen Frankreich machte das Buch von Farias Furore, das einige neue Dokumente ans Licht brachte, ansonsten aber hinter den Anforderungen nicht nur einer philosophisch tiefer gehenden Deutung, sondern auch historischer Zuverlässigkeit weit zurückblieb. Die ernsthaftesten Studien zur Biographie H. s stammten vom Freiburger Wirtschafts- und Sozialhistoriker Hugo Ott. Da sie in Organen von eher lokaler Verbreitung gedruckt worden waren, hatten sie zunächst keine größere öffentliche Wirkung. Erst im Gefolge des Rauschens im deutschen Blätterwald, das von der französischen Kontroverse um H. (d. h. de facto gegen Derrida usw.) ausging, begann man, sich für O. s Forschungen zu interessieren, die nun, stark vermehrt und zu einer vorläufigen Ganzheit verbunden, in Buchform vorliegen. Es handelt sich um Wegmarken „unterwegs" zu einer Biographie, nicht schon um eine Biographie selbst. Dazu hätte nicht nur die Zeit nicht gereicht; dazu hätte auch mehr Kooperation mit der Familie H. erzielt werden müssen, die ja die Rechte am Nachlaß hat.

Im Zentrum des Buches steht H. s nationalsozialistisches Engagement. Auch die Bemühungen universitärer Organe nach dem Krieg, zu einer Beurteilung der politischen Tätigkeit H. s zu kommen, werden sehr ausführlich nachgezeichnet. Voraus gehen relativ eingehende Schilderungen der religiösen Jugend H. s. Aus der Spannung zwischen diesen Anfängen und dem politischen Höhepunkt des Lebens H. s nimmt O. das Prinzip seiner Deutung (13 f.), wobei er eine Bemerkung H. s, in einem Brief vom 1. 7. 35 an K. Jaspers, aufnimmt, wo H. von den zwei „Pfählen" spricht, die ihm im Fleisch stekken: „die Auseinandersetzung mit dem Glauben der Herkunft und das Mißlingen des Rektorates" (42). O. deutet immer wieder an, daß er in H. s. Abwendung von der katholischen Kirche nicht die unwesentlichste Bedingung für seine politische Verirrung sieht. – Um gleich zu dieser zu gehen, wie stellt sich diese, O. zufolge, dar? Wohl schon seit dem Anfang der 30er Jahre hatte H. Kontakte zur damals schon nationalsozialistisch unterwanderten Deutschen Studentenschaft. Eine Gruppe nationalsozialistischer Dozenten arbeitete planmäßig darauf hin, daß H. zum Rektor der Universität Freiburg gewählt wurde. Als solcher hoffte H., eine Reform des gesamten deutschen Universitätslebens aus dem Geiste der neuen Bewegung zu initiieren. Dazu hielt er engere Kontakte mit anderen dezidiert nationalsozialistischen Rektoren (Frankfurt, Kiel, Göttingen), mit Führern des NS-Studentenbunds und mit Stellen im preußischen Kulturministerium. Er unterstützte die Partei in verschiedenen, massiv gehaltenen Aufrufen und Reden; aufgrund seines Ansehens als Philosoph trug er zunächst dazu bei, die Kräfte des geistigen Widerstands zu schwächen. Was H. bei seiner Reformbemühung vorschwebte, hat er in seiner Rektoratsrede vom 27. 5. 1933 formuliert. Mit diesem Programm ist er gescheitert. Unter den äußeren Faktoren dafür sind zu nennen: H. s „Privat-Nationalsozialismus" fand bei der Partei keinen Rückhalt; die Kollegen wollten und konnten das hergebrachte akademische Leben nicht einer so radikalen Veränderung aussetzen, deren Sinn sie ohnehin nicht sahen. So genügten relativ harmlose Konflikte mit dem Kultusministerium, daß H. sein Amt zur Verfügung stellte. Es war also nach O. kein Schritt, in dem H. vom Nationalsozialismus als solchem abgerückt wäre. O. bemüht sich nachzuweisen, daß H. in seinen späteren Äußerungen (etwa vor der Bereinigungskommission der Universität im Sommer 1945, oder in dem 1983 postum veröffentlichten Text „Das Rektorat. Tatsachen und Gedanken") das Ausmaß seiner Verstrickungen mit der Partei beschönigt, ja verfälscht dargestellt habe.

Die Fragen, die sich stellen, sind die folgenden: 1. Was hat sich H. als Mensch damals zuschulden kommen lassen, einmal abgesehen davon, daß er sich für die falsche Seite eingesetzt hat? 2. Wie hat er nach 1935, nach 1945 zu seinen Aufrufen von 1933/34 gestanden? 3. Wie eng ist die Beziehung zwischen H. s NS-Engagement und seiner Philosophie? – Zu Punkt 1 bringt O. vor allem die Tatsache ins Dossier, daß der Rektor H. einen Kollegen, den Chemiker Staudinger, wegen nationaler Unzuverlässigkeit denunzierte, so daß ihm zunächst die Entlassung drohte, die dann aber mit Rücksicht auf Staudingers Nützlichkeit für die chemische Industrie und sein opportunistisches Verhalten im Sinn des Nationalsozialismus nicht ausgesprochen wurde. – Zu Punkt 2 betont O., daß H. sich niemals von seiner damaligen Einstellung deutlich di-

stanziert habe. Worin bestand sie? War sie antisemitisch? Die dafür von O. gebrachten Dokumente sind zu dünn, lassen auch den Sinn dieser Einstellung, falls sie diesen Namen verdient, im Dunklen. Das Kernstück des Nationalsozialismus, den Rassismus, hat H. ja doch nie geteilt. Umgekehrt wollte er nach dem Krieg keinen wesentlichen Unterschied zwischen der Judenvernichtung und der Austreibung der deutschen Bevölkerung aus den östlichen Teilen Deutschlands und aus ihrer osteuropäischen Heimat sehen. Von seiner philosophischen Warte aus waren das alles gleichermaßen Symptome einer viel tieferen metaphysischen Krankheit der europäischen Kultur. – Damit ist man bei Punkt 3: O. bekennt sich hier zunächst als nicht zuständig. Dennoch verzichtet er nicht darauf, recht massive Verbindungslinien zu ziehen: „H. s Philosophieren hat einen engen Zusammenhang mit dem Nationalsozialismus" (132); „H. war, als die braune Flut sich über Deutschland ergoß, schon auf die Umwälzung eingestellt. Ja, diese war für sein Denken der Geschichtlichkeit unabdingbar." (135) Es fallen auch sehr polemische gefärbte Äußerungen. Ein Beispiel: H. s Ansprache an Studenten zu Beginn des Wintersemesters 1933/34, in der der Satz vorkam: „Der Führer selbst und allein *ist* die heutige und künftige deutsche Wirklichkeit und ihr Gesetz", wird von O. so kommentiert: „Dieses *ist* ... birgt in sich die Aussage des Seins. In einer gewaltigen, ja ungeheuren Kompression und Konzentration hat der Philosoph als Rektor ... sein Denken auf die gültige Formel gebracht. Das ist der Zuspruch des Seins in der Lichtung, in der aletheia, in der Wahrheit. In der hereinbrechenden Not vor Adolf Hitler wurde erstmals das Sein fragwürdig, nicht mehr nur das Seiende ..." (160f.). „Nie hat H. während der Zeit des Dritten Reiches diese Sätze zurückgenommen ... Denn: wer vermöchte der seherischen Gewalt zu entgehen? Wann wurde je ein Spruch des Delphischen Orakels widerrufen? Wann je hätte ein Gott sich geirrt, wohnend am Ort des Seins, dem Volk das Geschick seines Wesens schickend? ... Wie sollte dem Denker, der in die Nähe des Ortes gelangt ist, wo das Sein anwesend ist, Schuld zugemessen werden? Wer verlangt Antwort von ihm, Ver-ant-wortung? Vom Medium, dessen sich das Denken bemächtigte?" (162). „H. stand zu seinen Sätzen, weil er im Verständnis seines Denkens gar nicht der Gefahr der Irre ausgesetzt war; diese Gefährdung kam denen zu, die nicht auf ihn, den Propheten des Seins, hörten." (196)

Einige Bemerkungen unterwegs zu einer Würdigung dieses Buches! 1. Dankbar muß zunächst gesagt werden, daß wir in O. s Buch die erste größere Materialsammlung zur Biographie H. s vor uns haben, die aus den Quellen erarbeitet ist. Eine Fülle von Informationen wird gegeben, die vor O. s Forschungen öffentlich nicht zu haben waren. O. publiziert viele Akten und Texte zum ersten Mal (oder doch zum ersten Mal in ihrer Gänze): Die Bewerbungen des jungen H. um Unterstützungen und um die Zulassung zu den akademischen Prüfungen, darunter einen wichtigen Lebenslauf; Ministerial-Akten aus den Jahren 1933 und 1934; das Gutachten der Bereinungskommission vom Sept. 1945; Auszüge aus den Briefwechseln H. s mit K. Jaspers, mit J. Stenzel und R. Stadelmann; und v. a. m. – Die Grundtendenz des Buches geht dahin, die von H. (bzw. seiner „Umgebung") gegebenen Darstellungen seiner Beziehung zum Dritten Reich als Beschönigungen, ja Verfälschungen nachzuweisen. Auch wenn er dabei gelegentlich auf das argumentum e silentio zurückzugreifen gezwungen ist – weil Akten für H. s Darstellung nicht gefunden wurden, wohl aber Akten, die eine andere Tendenz der Interpretation als diejenige H. s selbst favorisieren, hat man den Eindruck, daß der Vorwurf der Beschönigung trifft. – Das Rätsel der Persönlichkeit H. s wird von O. mehrfach berührt (z. B. mit Husserl: 175; mit Jaspers: 177; mit Jaensch: 243). Seine Deutung vermittelt den Eindruck einer sehr großen Verwundbarkeit, einer nicht immer zuverlässigen Ehrlichkeit, und jedenfalls eines einseitigen Aufenthalts in extrem metaphysischen Höhen.- 2. Trotz der unbestreitbaren Leistungen O. s kann der Rez. ein gewisses Unbehagen nicht verschweigen. Verf. selbst gibt zu, daß in seinem Puzzle noch zu viele Stücke fehlen, als daß man sich jetzt schon ein Gesamtbild machen könnte. (Es ist übrigens auch im chronologischen Sinn ein Puzzle: die Darstellung springt sehr häufig vor und zurück, was m. E. dem Überblick nicht günstig ist). Immer wieder läßt er durchblicken, daß er mit seinen Aufklärungsbemühungen gegen den Widerstand von H.-Verehrern kämpfen mußte. Von daher kann man vielleicht verstehen, daß er sich in den entgegengesetzten Graben hat drängen lassen. Im Unterschied zu seinen früheren,

kleineren Arbeiten hat der Verf. in diesem Buch leider der Versuchung nicht genügend widerstanden, Lücken der Interpretation durch eine tendenziöse, moralisierende Gesamtschau zu überdecken. – Die Tendenz zum Vorwurf, ja zur Anklage durchzieht die ganze Darstellung. Wenn es darum geht, für H. belastende und entlastende Faktoren gegeneinander abzuwägen, gewichtet O. meist die belastenden und geht den entlastenden (z. B. dem Zeugnis von G. Ritter, 276, oder R. Heiß, 318 f.) kaum nach. – O. bringt wichtige Beiträge zur religiösen Frühgeschichte H. s, auch zu seiner Abkehr von der Kirche (wenngleich hier noch vieles offen bleibt). Er hat sicher auch recht mit seiner Vermutung, daß H., wenn er katholisch geblieben wäre, nicht oder nicht in diesem Maße empfänglich für Hitler gewesen wäre. Dennoch bleibt auch nach den Forschungen O. s vieles noch im dunklen. Weiterhin bleibt die Aufgabe bestehen herauszuarbeiten, was genau für H. die Motive und mithin der Sinn seines Eintretens für die NS-Bewegung waren, und wie er in Kontakt mit diesen Leuten kam. O. zitiert selbst (243) eine Äußerung des Parteimitglieds und Marburger Professors Jaensch vom Anfang 1934: „Die H. hier [Marburg] kannten, standen ... vor einem Rätsel, als sie hörten, daß sich H. unserer Bewegung angeschlossen habe." Selbst wenn man den inneren Rang des Denkens H. s außer acht läßt, scheint es unter diesen Umständen nicht gerechtfertigt, eine so fraglose Beziehung zwischen der Philosophie H. s und dem Nationalsozialismus herzustellen, wie das O. tut. (O. stützt sich dabei nicht zuletzt auf Aussagen von Löwith, – eine Quelle, aus der wohl nur mit großer Umsicht geschöpft werden kann.) – Noch einige kleinere Korrekturvorschläge! 253: Die Textergänzung im Brief an Jaspers scheint unpassend: Muß es nicht anstatt „Vorlesung" „Philosophie" heißen (so daß, was uns heute fehlte, das Bewußtsein des Fehlens solcher Philosophie wäre)? – 259: Die beiden Patres Lotz und Rahner suchten sich Studienort und Doktorthemen selbst aus; die Wahl des Orts wurde ihnen genehmigt von ihrem in München residierenden Provinzial, Franz X. Hayler. Rahner legte nicht einen Entwurf, sondern seine fertige Arbeit vor (die später als „Geist in Welt" veröffentlicht wurde). Sie wurde zurückgewiesen, weil Honecker eine philologisch-historische, Rahner eine schöpferische, im modernen philosophischen Horizont angesiedelte Interpretation wollte, die – außer durch Fichte/Maréchal – auch wesentlich durch H. bestimmt war. Die kritischen Bemerkungen mögen als Ermunterung zur Weiterarbeit an einem Projekt verstanden werden, das beherzt in Angriff genommen zu haben, das Verdienst von O. ist.

G. Haeffner S. J.

Antwort. Martin Heidegger im Gespräch. Hrsg. *Günther Neske/Emil Kettering*, Pfullingen: Neske 1988. 289 S.

Der Band gehört in den Zusammenhang der Diskussion, die durch die jüngsten Veröffentlichungen zu H. s nationalsozialistischem Engagement entbrannt ist. Es geht um die Frage, ob dieser Einsatz eine Konsequenz seines Denkwegs ist, wie er aus den vorliegenden Veröffentlichungen sichtbar wird, und in welchem Sinne der sicher nicht unbedeutendste Denker unseres Jahrhunderts wegen eines politischen Irrtums im ganzen diskreditiert ist. Der Band bringt eine Reihe von Dokumenten, die helfen sollen, die Beantwortung dieser Fragen vorzubereiten. Es handelt sich zum großen Teil um Texte verschiedener Autoren, die schon früher veröffentlicht worden sind, teils im Neske-Band von 1977 „Erinnerung an Martin H." (Petzet, Picht, Beaufret, Jens), aber auch – das rechtfertigt ihren erneuten Abdruck – an entlegeneren Orten. – Was ist neu? Man erfährt noch Genaueres über die Umstände, unter denen das Fernseh-Interview H. s mit R. Wisser (1969) und vor allem das Interview mit dem „Spiegel" (1966, veröff. 1976) zustande kamen; dessen komplizierte Redaktionsgeschichte kommt zum ersten Mal ans Licht der Öffentlichkeit. Beide Texte sind – z. T. verbessert – wiedergegeben. Unter den erneut abgedruckten Beiträgen sind besonders wichtig das Interview, das Max Müller gegeben hat (zuerst in den Freiburger Universitätsblättern 1986) und Hannah Arendts Würdigung zu H. s 80. Geburtstag (im „Merkur" 1969). Einiges ist ganz neu, und dabei teilweise von großer Bedeutung. *E. Kettering* gibt, in sieben Stationen, einen Überblick über die bisherige Diskussion zum Thema „H. und der Nationalsozialismus" (mit ausführl. Literaturübersicht). Hochinteressante Briefe: H. s Grußwort an

ein Symposion in Beyruth, Nov. 1974; Jaspers an H. (1933: dessen Rektoratsrede lobend) und an den Freiburger Rektor Tellenbach (1949: H. s Wiederzulassung zum Dozieren befürwortend). Am aufregendsten unter den jüngeren, erstmals veröffentlichten Texten fand ich die Äußerungen von *Gadamer* und *Derrida.* Beide weigern sich, H. s politischen Irrtum durch den Verweis auf seine philosophische Größe zu verkleinern, oder umgekehrt. Beide verweigern sich dem Ausweg, den Zusammenhang zwischen beiden Dingen für bloß kontingent zu deklarieren. Gadamer: Wer meinte, H. s politische Verirrung habe nichts mit seinem Denken zu tun, „merkte gar nicht, wie beleidigend eine solche Verteidigung eines so bedeutenden Denkers war" (153). Und „wer jetzt glaubt, man brauche sich nicht mehr auf H. einzulassen, der hat überhaupt noch nicht ermessen, wie schwer es für einen jeden immer war und immer geblieben ist, sich mit ihm einzulassen und sich nicht lächerlich zu machen, wenn man sich überlegen gebärdete" (155). Derrida versucht, der skandalösen Tatsache, daß H. nach dem Krieg sich nicht offen mit den Schrecken des 3. Reiches auseinandergesetzt hat, einen praktischen Sinn abzugewinnen: so würden wir gezwungen, die moralistische Gedankenlosigkeit aufzugeben und uns endlich mit dem „noch immer ungedachten Phänomen, das für uns der Nationalsozialismus darstellt", zu befassen (160). Gadamer scheint im „Traum" von einer „Volksreligion" den Kern von H. s „nationalsozialistischer" Motivation zu sehen, – ein Traum, in dem sein Abschied vom Christentum die negative Triebfeder spielte. Aus diesem Traum heraus wollte er 1933/34 die Universität revolutionieren. Auch nach der Enttäuschung hütete er diesen Traum weiter „und beschwieg ihn" (153). Auf die Frage, ob sich H. denn, nach dem Krieg mindestens, gar nicht verantwortlich gefühlt habe für die fürchterlichen Folgen der Machtergreifung Hitlers, sagt Gadamer: „Die Antwort ist eindeutig: Nein. Das war die verkommene Revolution und nicht die große Erneuerung aus der geistigen und sittlichen Kraft des Volkes, von der er geträumt hat und die er als die Vorbereitung zu einer neuen Menschheitsreligion ersehnte" (154). – (Zwei Fehler: 132 muß es „Microfiche" heißen, nicht „MicroFish"; 265 und entsprechend 267: Hans – nicht Karl – Barth). G. Haeffner S.J.

Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt. Hrsg. *Helmut Quaritsch* (Schriftenreihe der Hochschule Speyer 102). Berlin: Duncker & Humblot 1988. 610 S.

Recht genau eineinhalb Jahre nach dem Tod des Staatsrechtlers Carl Schmitt fand in Speyer als Sonderseminar der Hochschule für Verwaltungswissenschaften die erste wissenschaftliche Zusammenkunft statt, die sich dem Werk des Juristen widmete. Die Referate und Diskussionsbeiträge dieser Tagung liegen jetzt in einem umfangreichen Band vor, der vom Rektor der Hochschule und Veranstalter der Tagung, Helmut Quaritsch herausgegeben wurde. – Schon die Auswahl der Teilnehmer und Referate macht deutlich, daß hier keine reine Juristenveranstaltung geplant war, sondern das Bemühen vorherrschte, die vielfältigen Strömungen im Werk Carl Schmitts von verschiedenen Fachrichtungen aus zu beleuchten: So waren in Speyer Juristen, Philosophen, Historiker, Politologen, Soziologen und – für den Kenner der Schriften Schmitts nicht überraschend – Theologen beteiligt. Bunt wie der Fächerkanon ist die geographische Herkunft der Teilnehmer; neben der Bundesrepublik, Italien, Frankreich, Belgien und England waren die Vereinigten Staaten, Japan und Korea vertreten. Hinzu kam Hermann Lübbe („Carl Schmitt liberal rezipiert") aus der Schweiz. Gerade diese Vielfalt hätte es allerdings wünschenswert erscheinen lassen, der Buchausgabe eine Liste der Teilnehmer mit ihren jeweiligen Fachrichtungen beizufügen.

Das Buch gliedert sich in vier Teile, einen mit biographischen Beiträgen, einen, der mit „Orientierungen" betitelt wichtige philosophische und theologische Deutungen der Arbeiten Schmitts umfaßt, einen, der Analysen einzelner Teile „aus dem Werk" vorstellt, und schließlich einen Schlußteil, der aus verschiedenen Ländern über Wirkung und Aktualität des Werkes berichtet. Besonderes Interesse verdient dabei der zweite Teil, der einige Ansätze vorstellt, Carl Schmitt vor dem Hintergrund seiner Katholizität durchgängig zu interpretieren *(Michele Nicoletti,* Trient; *Armin Mohler,* München mit einem Beitrag über „Carl Schmitt und die ‚Konservative Revolution'"; *Klaus Kröger,* Gießen). Wenn Hasso Hofmann angesichts dieser Neuinterpretationen befürchtet,

„daß Carl Schmitt den Juristen verlorenzugehen droht" (229), so hat er zumindest insofern recht, als daß die Schmitt-Forschung seit Jahren zunehmend von den Vertretern verschiedenster Fachrichtungen aufgegriffen wird, und dies nicht nur kritisch-ablehnend, wie etwa bei Vertretern der „Frankfurter Schule". – Diese Ablehnung begründet sich zumeist mit der unzweifelhaft fragwürdigen Rolle, die Carl Schmitt als Staatsrechtler des „Führer-Staates" gespielt hat. Daß dieses Thema scheinbar keine große Rolle gespielt hat, hängt wohl nicht zuletzt damit zusammen, daß die schon seit längerem mit Schmitt Befaßten in Speyer „unter sich" waren. Wer heute noch auf Schmitts NS-Engagement hinweist, gilt dann als „outdated, Nachzügler seiner selbst" *(R. Schnur,* Der Staat 27 [1988], 437). Die großen Kontroversen fanden daher in Speyer nicht statt, die Auseinandersetzungen hielten sich unterhalb einer Freund-Feind-Dissoziation, die das Treffen gesprengt hätte. Zu den kritischeren Stimmen zählen wohl nur die in England lebende US-Amerikanerin *Ellen Kennedy* („Politischer Expressionismus") und – profilierter – der Frankfurter Jurist (im Fachbereich Sozialpädagogik) *Volker Neumann,* der versucht, Schmitts Attraktion für die Linke nachzuvollziehen („Die Wirklichkeit im Lichte der Idee"). – Neben eingehenden Analysen zu Schmitts „Begriff des Politischen" *(Gianfranco Miglio,* Mailand; *Hans Joachim Arndt,* Heidelberg; *Christian Meier,* München) finden sich zwei französische Beiträge, beide aus Straßburg, die sich mit dem Spätwerk beschäftigen *(Julien Freund:* „Der Partisan oder der kriegerische Friede" und *Jean-Louis Feuerbach:* „La théorie du Großraum"). Aus Japan (*Masanori Shiyake,* Kyoto) und Korea (*Bongkun Kal,* Pusan), für den englischsprachigen Raum (*George Schwab,* New York) und für das bundesdeutsche Staatsrecht (*Reinhard Mußgnug,* Heidelberg) liegen Analysen über das Fortwirken Schmitts vor.

Der Band gewinnt ohne Zweifel sehr durch die an die einzelnen Referate angefügten Diskussionsbeiträge, die die oftmals unterschiedlichen Standpunkte deutlich machen, und dadurch auch den Leser an der Diskussion teilnehmen und interessante Details erfahren lassen. So führt etwa Günter Maschke gegen Armin Mohlers These, Schmitt habe sich nach 1945 von der katholischen Kirche abgewandt, mehrere Beispiele seiner kirchlichen Einstellung, u. a. den Entwurf eines Briefes Schmitts an Erich Przywara an. – Außerhalb der juristischen Betrachtung ist eines der interessantesten Ergebnisse die Bedeutung, die in mehreren Referaten Schmitts Buch „Römischer Katholizismus und politische Form" (1. Aufl. 1923, 2. Aufl. 1925) beigemessen wurde. Zwar war sich auch die bisherige Forschung darüber einig, in diesem Werk einen zentralen Zugang zur Biographie Schmitts zu sehen. Jetzt aber wird deutlich, daß dieses Opusculum nicht nur in engstem Zusammenhang mit der „Politischen Theologie" zu lesen ist, sondern „ein Schlüsselwerk für seinen Denkstil" (*Kröger,* 159) darstellen kann. Dabei geht die Einschätzung von „Römischer Katholizismus und politische Form" noch weit auseinander. Vor allem die Frage, ob es sich dabei um eine Bekenntnisschrift (*Kröger,* 171) oder um eine Beschreibung (*Bernhard Willms,* 167) handelt, ist entscheidend dafür, wie weit man darin eine juristische Adaptation soziologischer Methoden sehen kann. Am weitesten in diese Richtung geht *G. L. Ulmen* (New York), der die Behauptung aufstellt, das Buch sei „in Erwiderung auf ‚Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus' geschrieben worden." (342) Schmitt brauche die Soziologie, um die Brücke von der Theologie zur Jurisprudenz in einer Weise zu schlagen, die die staatsrechtlichen Begriffe in ihrer letzten Radikalität beleuchtet.

Der Band gibt insgesamt einen guten Überblick über den Stand der Forschung, ist aber mehr noch ein Ausblick auf in Angriff genommene Veröffentlichungen über Schmitt (Tomissen, Maschke, Ulmen). Gerade die Verschiedenartigkeit der Versuche, Schlüssel-Themen und -Begriffe zu formulieren, macht deutlich, daß bei Schmitt nicht nur mit Phasen in seinem Werk gerechnet werden muß, sondern auf ihn auch das zutrifft, was er von der römisch-katholischen Kirche gesagt hat: daß sie „Complexio Oppositorum" sei und die gegensätzlichsten Strömungen umfassen könne.

M. Löwenstein S. J.

Müller, Helmut, *Philosophische Grundlagen der Anthropologie Adolf Portmanns* (Schriften zur Naturphilosophie 3). Weinheim: VCH Acta Humaniora 1988. 199 S.

Das Buch erhebt den Anspruch, erstmals die „innere Einheit von Portmanns Denken als in sich stimmiges System darzustellen" (2), während früher erschienene ähnliche Arbeiten nur philosophische Aspekte des Werkes aufgezeigt (R. Kugler 1967), bzw. seine Gedanken in ein fremdes System eingeordnet (P. Wanizcek 1976) haben. Es wird also der Versuch unternommen, in den häufigen, aber keineswegs stets konsistenten philosophischen Äußerungen des großen Basler Zoologen und Schöngeists († 1982) die Linien zu entdecken und zum System auszuziehen, welche den von ihm selbst nie vollständig formulierten Grund seines Welt- und Menschenbildes darstellen. Instrumentarium der Analyse ist dabei in erster Linie die Terminologie M. Heideggers, was insofern keinen unberechtigten Extrinsezismus bedeutet, als sich der Autor auf den Briefkontakt Portmanns mit Heidegger berufen kann und vor allem auf die starken Anstöße, die von dem Freiburger Philosophen und Heideggerschüler Wilhelm Szilasi ausgegangen sind. Wie weit das ebenfalls ausführliche Eingehen auf Kant bzw. die Auseinandersetzung mit der Evolutionären Erkenntnistheorie hilfreich für die Portmann-Interpretation sind, ist eine andere Frage. Hier scheint eher die Reverenz vor den Ansätzen des Doktorvaters Reinhard Löw das leitende Motiv gewesen zu sein.

Die angezielte philosophische Grundlegung wird im ersten Teil des Buches: „Denken und Erkennen des Lebendigen" geleistet. Der für Portmanns theoretische Biologie charakteristische Ansatz beim inneren Erleben wird mittels des Konzepts der „ontologischen Erfahrung" Heideggers in seiner Berechtigung aufgewiesen und begründet. Damit besteht vor aller ausschnitthaften Naturbeobachtung („ontische Erfahrung") eine stets unthematisch mitvollzogene Grunderfahrung der Einheit des Beobachters mit dem Naturganzen. Diese von Szilasi als „Intimität" bezeichnete Erfahrung eines vorgegebenen Weltzusammenhangs von allem Seienden ist die Grundlage von Portmanns erkenntnistheoretischer Position, die darum als „apriorischer Realismus" bezeichnet werden kann. Die Frage ist allerdings, wer die Realgeltung des zunächst nur transzendental bestimmbaren Aprioris der Naturerfahrung garantiert. Portmanns Rede vom „Geheimnisgrund" bleibt hier (absichtlich?) verschwommen. Dem Autor ist nur zuzustimmen, wenn er diesen Ansatz ontologisch im Sinne Aristoteles' und nicht Heideggers deutet. Schade nur, daß er diese Interpretation über Andeutungen hinaus nicht durchgezogen hat. Die Systematik hätte dadurch an Deutlichkeit der Formulierung gewonnen – freilich um den Preis eines metaphysischen Bekenntnisses, dem der Autor am Schluß aber ohnehin nicht ausweicht (vgl. 169, 173). – So ausführlich und ergiebig die „Grundlagen" abgehandelt werden, so wenig gilt das für die „Anthropologie" – um bei den beiden Schlüsselwörtern des Titels zu bleiben. Im zweiten Teil „Denken des Humanen" (111–157) wird die „basale" Anthropologie Portmanns dargestellt, d. h. das biologische Bild, das Portmann vom Menschen und seiner geistigen Sonderstellung entwirft. Hier erfährt man wenig Neues. Vor allem ein Eingehen auf die moderne Primatenforschung (Schaller, Lawick-Goodall, Fossey) wäre für eine Revision der Auffassungen Portmanns wie für eine philosophische Interpretation hilfreich gewesen. Portmanns Arbeiten zu diesem Thema stammen überwiegend aus den 40er und 50er Jahren, aus einer Zeit also, wo unsere Kenntnisse bezüglich der Entwicklungsbiologie der Menschenaffen noch minimal waren und über ihr Verhalten in freier Wildbahn so gut wie gar nichts bekannt war. Der krasse Gegensatz vom „fertigen" Menschenaffen-Neugeborenen und dem „zu früh" geborenen Menschen, wie ihn der Autor wieder einmal mehr repetiert, ist einfach nicht aufrechtzuerhalten und ignoriert völlig unser Wissen über den einheitlichen Evolutionstrend zum „Tragling" bei den Primaten. Dazu wäre freilich mehr Verständnis für stammesgeschichtliche Zusammenhänge vorauszusetzen, als die Seiten 121–131 vermuten lassen. Dasselbe gilt für das alte Dichotomie-Schema von der Instinktfixierung des Tieres und der geistigen Freiheit des Menschen (vgl. 149). Es ist einfach nicht wahr, daß es nur beim Menschen Traditionsbildung gibt; ein kurzer Blick in einschlägige ethologische Arbeiten hätte den Autor leicht eines Besseren belehren können, zumal er Konrad Lorenz ja mehrfach erwähnt. Und auch Portmann selbst wird er mit einer solchen Grobeinteilung nicht ge-

recht, wenn dieser z. B. die für die Ausbildung von intelligentem Verhalten so bedeutsame „entspannte Welt des Spiels" klar auch bei höheren Tieren feststellt. Der Autor zitiert diesen Sachverhalt (154), ohne den Widerspruch zur These von der vollständigen Instinktgesteuertheit der Tiere zu bemerken. Die Auffassung von der „geistigen Sonderart", die Portmann in seiner Biologie vom Menschen entworfen hat, ist nach Meinung des Rez. tatsächlich zu vertreten. Der „Stimmigkeit" (vgl. 2) dieser Ansicht hätte aber eine kritische Befassung mit dem empirischen Material mehr gedient als die hier vorgelegte Festschreibung alter vereinfachender Vorurteile. – Der dritte Teil schließlich ist trotz seines gewichtigen Titels: „Die Bestimmung des Menschen" kaum mehr als eine knappe Präsentation von Allerweltsweisheiten. Zwar wird auf Portmanns „Weltbild der Geborgenheit" eingegangen und auch betont, daß sein „Geheimnisgrund" letztlich „theomorph" (169) gedeutet werden müsse. Wie das aber aus den Denkansätzen Portmanns heraus thematisiert werden könnte (ähnlich wie das im ersten Teil bezüglich der erkenntnistheoretischen Position Portmanns gelungen ist), darüber erfährt der gespannte Leser leider nichts.

Über diese inhaltliche Kritik hinaus, die weit mehr aus naturwissenschaftlicher als aus philosophischer Sicht geboten schien, liegt der Hauptmangel des Buches in seiner Diktion. Der Satz: „Dafür spricht die qua Beschreibung dreimalige Entwicklung des Auges ..." (103) mag als Beispiel stehen für das Stirnrunzeln, welches die zahlreichen sprachlichen Mißformen, gekünstelten Ausdrucksweisen, schlampigen Verknüpfungen und Inkonsequenzen in der Gedankenführung beim Leser erzeugen. Der Rez. weiß sehr wohl aus eigener Erfahrung, daß all das nicht sprachliches Unvermögen bedeuten muß, sondern typisches Kennzeichen des ersten Wurfes geistiger Anstrengung ist. Aber hätten die Herausgabe durch einen so renommierten Verlag und der stolze Preis (DM 98,--) nicht eine gediegenere Feinarbeit gerechtfertigt? Ch. Kummer S. J.

Lonergan Workshop. Volume 7. Hrsg. *Fred Lawrence.* Atlanta, Georgia: Scholars Press 1988. VIII/360 S.

Vorliegender Sammelband enthält Referate einer Studienwoche über das Denken von Bernard Lonergan S. J. (gest. 1984). Dem alljährlichen Treffen geht es darum, sowohl die Kenntnis der Schriften Lonergans zu fördern als auch die verschiedenen Bereiche und Probleme zu untersuchen, in denen seine Ideen zur Anwendung gebracht werden können (vgl. ThPh 55 [1980] 147 f.). Die meisten Referate dieses siebten Sammelbandes in der Reihe scheinen aus dem Treffen von 1985 zum Thema: „The Crisis of the Human Good" zu stammen (nähere Auskunft darüber gibt der Herausgeber leider nicht). Aus der Fülle der elf Beiträge möchte ich auf einige eingehen.

F. Crowe, der beste Kenner Lonergans und Herausgeber der initiierten „Collected Works of B. L." bei der University of Toronto Press, hat eine „Expansion of Lonergan's Notion of Value" ausgearbeitet. Erst nach dem erkenntnistheoretisch-metaphysischen Werk von 1957, „Insight. A Study of Human Understanding", hat Lonergan seine Aufmerksamkeit auf das existentielle Moment im Vollzug des intentionalen Bewußtseins des menschlichen Subjektes gewandt. Dieser Aspekt des Subjektes war dann für „Method in Theology" von 1972 grundlegend. Aber auch nach der Beendigung seines langfristigen Projektes hat Lonergan an der Erhellung des bewußten und intentionalen Subjektes weiter gearbeitet und dabei zwei Weisen in der Entfaltung des Subjektes ausdrücklich unterschieden, die er vorher nur am Rande berührt hatte, nämlich eine Entfaltung von unten und eine von oben. Die erstere ist wesentlich eine Errungenschaft des Subjektes: von der persönlichen Erfahrung zu einer immer tieferen Einsicht in dieselbe und zu einem mehr und mehr ausgewogenen Urteil und von da her zur Entscheidung. Diese Entwicklung des Subjektes entspricht der empirischen, intelligenten, rationalen und moralischen Dimension des Bewußtseins als Suche nach Sinn, nach Wahrheit und Sein und nach dem Guten. Aber es gibt auch eine Entwicklung des Subjektes, die von oben anfängt, nämlich von der affektiven Apprehension von Werten in der Familie, in der geistesgeschichtlichen Tradition, in der einer seine Bildung erhält, und in der religiösen Gemeinschaft, zu der er verpflichtet ist. Auf dieser Apprehension der Werte beruht der Glaube, der seinerseits zum Verständnis der Wahrheiten

führt, die man zunächst einmal geglaubt hat; dieses Verständnis leitet weiter zu Erfahrungen an, die das Verständnis bestätigen und auch erweitern können. Es handelt sich also um eine Entwicklung, zu deren Beginn ein Geschenk steht: das Geschenk der familiären, sozialen oder religiösen Gemeinschaft, in der das Individuum sich vorfindet, kurzum das Geschenk einer Tradition. In concreto ist die Entfaltung eines jeden Menschen ein sehr unterschiedlich gestaltetes Zusammenwirken beider Modi. Diese Thematisierung der zwei Vollzugsarten des intentionalen Bewußtseins hat entscheidende Konsequenzen für die Intentionalitätsanalyse, die Lonergan immer wieder betrieben hat als Hilfe zur Selbstaneignung des Subjektes in allen seinen konstitutiven Dimensionen. Sie hat aber auch Bedeutung für ein besseres Verständnis von „Method in Theology", nämlich zur Klärung und Vertiefung von Fragen, die zumindest z. T. sich daraus ergeben, daß Lonergan selbst sich erst nach 1972 dieser doppelten Bewegung des menschlichen Geistes voll bewußt wurde. Diesem letzteren Aspekt hat Crowe dann im weiteren Verlauf des Referates seine Aufmerksamkeit gewidmet. – *R. Doran* geht das Thema der Dialektik im Denken Lonergans an. Als Schlüssel zu diesem komplexen Grundprinzip von „Insight", aber auch nicht weniger von „Method in Theology", schlägt Doran vor, die Dialektik bei Lonergan als das Zusammenwirken zweier entgegengesetzter Faktoren in demselben intentionalen Bewußtsein zu verstehen. Beide Prinzipien können entweder in einem Gleichgewicht zueinander stehen (in diesem Falle haben wir eine „integrale" Dialektik), oder aber kann das eine auf Kosten des anderen überhand nehmen (in diesem Falle haben wir eine „verzerrte" Dialektik, die Lonergan meistens meint, wenn er einfachhin den Terminus Dialektik verwendet). Infolgedessen kann sich die Dialektik nach einem Spektrum von Möglichkeiten vollziehen, die von einer harmonischen Entfaltung der Person bis zu den verschiedensten Graden von Konflikt und Verirrung reichen. Die zwei Faktoren des menschlichen Bewußtseins sind die Psyche, insofern sie ein empfindendes und fühlendes Prinzip ist (sensitive Psyche), und die geistige Intentionalität des reinen Erkenntnisstrebens. Diese Dualität von Psyche und Geist ist parallel zur Dualität im Bereich der Erkenntnis, von der Lonergan sonst oft spricht, nämlich die Dualität von animalischer Extraversion und rationalem Urteil, liegt aber auf einer tieferen Ebene. Die Überlegungen Dorans gehen dahin, die Einheit beider Prinzipien zu thematisieren und zu zeigen, daß eine harmonische Entwicklung des Menschen einschließlich seines geistlichen Lebens nicht die Eliminierung des Psychischen, sondern vielmehr eine Bereicherung desselben erfordert.

Der ausführliche und gelehrte Aufsatz von *Ch. Hefling* betrachtet gewisse Ähnlichkeiten zwischen der Art und Weise, wie Schleiermacher die Theologie auffaßt, vor allem im „Christlichen Glauben" und in der „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums", und wie Lonergan dieselbe in „Method in Theology" konzipiert. Trotz bedeutender Berührungspunkte, vor allem in der zentralen Stellung des existentiellen Subjektes und näherhin im Primat des Glaubens über das Wissen, stellt Hefling Differenzen heraus, die er in den Lehren von der Trinität und der Christologie exemplifiziert. Die Wurzel dieser wesentlichen Unterschiede liegt darin, daß bei Schleiermacher die Aufmerksamkeit auf das Urteil als das entscheidende Moment in der menschlichen Erkenntnis als Erkenntnis dessen, was als Seiendes das Subjekt transzendiert, fehlt. Die Unmittelbarkeit des Gefühls ist unfähig, die Transzendenz Gottes aufrechtzuerhalten und einen theologischen Diskurs zu gründen, der mehr als eine Rede über den Menschen sein soll. – *Th. Portland* nimmt in: „Meaning, Mystery and the History of Consciousness" die Geschichte des menschlichen Bewußtseins nach den drei Entwicklungsstufen der Bedeutung, die Lonergan in „Method in Theology" unterscheidet, nämlich das Stadium des Mythos, das Stadium der Theorie und das Stadium der Interiorität, als das Grundschema, um eine spekulative Geschichtsphilosophie auszuarbeiten. – *Q. Quesnel* setzt sich zum Ziel zu ermitteln, inwieweit das Kapitel über Hermeneutik in „Method in Theology" den Fachexegeten hilfreich sein kann. Die Ausführungen Lonergans zu dieser „funktionalen Spezialisierung" beanspruchen im Grund nicht, eine neue Technik zu liefern; vielmehr klären sie das, was jeder gute Exeget immer schon getan hat, vor allem indem sie die Gründe dieser bewährten Methoden angeben. Das Wertvolle und zugleich Wesentliche in Lonergans Konzept der Hermeneutik besteht in dem Werkzeug, das er für die Exegeten bereitgestellt hat, da-

mit sie und andere Theologen exakt erfassen können, was gesagt wird und in welchem Maße das Gesagte den zur Untersuchung stehenden Text erfaßt. Dieses Werkzeug ist die Struktur der verschiedenen Stadien in der Entwicklung der westlichen Mentalität. Den Strukturen, die Lonergan herausgestellt hat, ist es eigentümlich, daß sie durch Termini ausgedrückt werden, die genau definiert sind, und die sich letztlich auf Daten des intentionalen Bewußtseins beziehen, die jedem Forscher zur Verfügung stehen. – Das abschließende Referat von *B. Tyrrell:* „Feelings as Apprehensiv-Intentional Responses to Values" zeigt, daß für Lonergan das Erfassen der Werte erst in einem Gefühl stattfindet in dem Sinne, daß zwar eine kognitive Apprehension des Objektes vorausgehen muß, aber erst dem nachfolgenden intentionalen Gefühl als Antwort auf das Objekt als Wert erschließt sich das Objekt in seiner transzendentalen Eigenschaft eines Wertes. Dies ist freilich auf der Linie einer Grundidee des späteren Lonergan, dergemäß die Objektivität der Ertrag einer authentischen Subjektivität ist. Nun ist die Liebe die Krönung in der Entfaltung der menschlichen Authentizität, weil sie die Transzendenzbewegung des Bewußtseins zur Vollendung führt; infolgedessen ist es vor allem die Liebe als dynamischer Status, die die Anerkennung wahrer Werte ermöglicht.

Das Buch zeichnet sich durch das hohe Niveau der Beiträge aus. Seine Lektüre kann von Nutzen sein nicht nur für diejenigen, die bereits mit der Gedankenwelt Lonergans vertraut sind, sondern auch für alle, die die philosophische Reflexion auf eine Grundlage stellen wollen, die die ganze menschliche Welt trägt (die Welt der Sinngehalte und der Werte) und die zugleich nicht weit von jedem von uns zu suchen ist, weil sie sich mit unserer Subjektivität identifiziert. Giovanni B. Sala S. J.

3. Erkenntnistheorie usw.

Oeser, Erhard, Seitelberger, Franz, *Gehirn, Bewußtsein und Erkenntnis* (Dimensionen der modernen Biologie 2). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988. XII/205 S.

Das Erscheinen von Gilbert Ryles „The Concept of Mind" im Jahre 1949 markiert einen klaren Einschnitt in der Geschichte der modernen Philosophie des Geistes. Wer wollte in den folgenden Jahren noch ernsthaft behaupten, es gäbe überhaupt ein Leib-Seele-Problem? Wer konnte sich noch für eine der dualistischen oder monistischen Körper-Geist-Theorien einsetzen, ohne sich eines zumindest unaufgeklärten philosophischen Bewußtseins verdächtig zu machen? Hatte nicht Ryle überzeugend aufgewiesen, daß die ganze Vielfalt der Theorien (Interaktionismus, Parallelismus, Epiphänomenalismus, ...) auf nichts anderem als der gelehrsamen Debatte über Scheinprobleme beruhte? Aufgabe der Philosophie war es allenfalls, das Bewußtsein von diesen geistigen Verirrungen durch die Therapie einer klaren begrifflichen Analyse zu befreien. In empirischen Wissenschaften, vor allem den neurologischen Disziplinen, war die Rede von „Geist" und „Bewußtsein" nicht nur als schlechte Philosophie verpönt, sondern jegliches Philosophieren galt als Verdunkelung eines wissenschaftlich aufzuklärenden Problemzusammenhanges. Betrachtet man hingegen die Literatur, die zur Körper-Geist- oder Gehirn-Bewußtsein-Problematik in den letzten Jahren erschienen ist, so kann man daraus nur schließen, daß offensichtlich sowohl die Philosophen als auch die Naturwissenschaftler dieses Feld nicht mehr als einen Bereich der sinnlosen Begriffsspiele betrachten, sondern als ein für das wissenschaftliche Verständnis des Menschen eminent wichtiges Forschungsfeld wiederentdeckt haben. Auffällig ist dabei, daß in diesem Bereich die Anzahl der interdisziplinären Studien unter Einbeziehung von Philosophie, Neurobiologie, Psychologie und Informatik signifikant zugenommen hat. In diese Entwicklung ist auch die vorliegende Arbeit von O. und S. einzuordnen: O. ist Professor für Philosophie und Wissenschaftstheorie an der Universität Wien, S. hat ebenda eine Professur für Neurologie inne. Ziel der gemeinsamen Untersuchungen ist es, „die moderne Hirnforschung mit der Erkenntnistheorie wieder auf niveauadäquate Weise zu verbinden" [2]. Da sich neben den Fachgebieten auch Argumentationsstil und

Ausdrucksweise der beiden Autoren deutlich unterscheiden, war es durchaus sinnvoll, das Buch in größere separate Abschnitte zu gliedern, die jeweils einem Autor zugeordnet wurden. O. beginnt mit einem auf ca. 50 Seiten angelegten historischen Überblick über die Diskussion des Gehirn-Bewußtsein-Problems von der Antike bis zur Gegenwart. S. schließt daran einen etwas längeren zweiten Teil an. Er entwirft dort eine überblicksmäßige Darstellung der Ergebnisse der modernen empirischen Hirnforschung. Auf den verbleibenden 80 Seiten entwickelt wiederum O. unter dem Titel „Bewußtsein und Erkenntnis" eine philosophische Position, die man als Skizze einer Neuroepistemologie bezeichnen könnte. Trotz dieser klaren Arbeitsteilung genügen allerdings den Autoren einfacher interdisziplinärer Austausch und gegenseitige additive Ergänzung nicht. Als Zielvorgabe dient vielmehr ein „transdisziplinäres Unterfangen" [XI], da nur ein solches Vorgehen „als integrierende Betrachtungsweise von der strukturellen und funktionalen Einheit der im menschlichen Zentralnervensystem repräsentierten Phänomenschichten" [130] ausgeht. Hirnforschung wird in diesem Sinne zu einer disziplinübergreifenden Aufgabe, die auf dem „transzendentalen Begriff der umgreifenden einheitsstiftenden Instanz des Gehirns" aufbaut [XI]. Der Anklang Kantischer Terminologie ist dabei durchaus beabsichtigt. O. geht davon aus, daß die Neuroepistemologie – in der Tradition Kants – eine Mittelstellung zwischen sensualistischem Empirismus und rationalistischem Noologismus einnehme. Diese mittlere Position bezeichnet er als „Zerebralismus": „Daß man Kant als den eigentlichen Begründer eines erkenntnistheoretischen ‚Zerebralismus' ansehen kann, hat schon Schopenhauer gewußt und ist ... in der Hirnforschung selbst spätestens seit Theodor Meynert (1892) anerkannt worden" [125]. Ein Grund für die Aktualität Kants bestehe darin, daß er im Hinblick auf die traditionelle Metaphysik bereits einen Wandel vom „Substanzbegriff zum Funktionsbegriff" [125] vollzogen habe. Mit den Erkenntnisfunktionen des Bewußtseins und den organischen Funktionen des Gehirnes sollen auf rein funktionaler Ebene zwei Systeme in Verbindung gebracht werden. O. will dadurch sowohl einen materialistischen Monismus vermeiden, der Bewußtseinsereignisse mit physiologisch objektivierbaren Ereignissen identifiziert, als auch einen kartesianischen Dualismus ausschließen, der beide Bereiche als – wie auch immer – interagierende separate Substanzen begreift. Es gehe also weder um Identität noch um Interaktion, sondern um „Intraaktionismus" [131]. S. betont – komplementär dazu – in seiner Darstellung der empirischen Hirnforschung die im menschlichen Organismus einzigartige Beziehung zwischen der empirisch gegebenen Struktur und der Funktion des Gehirns: „Bei allen übrigen Organen besteht eine unmittelbare, physikalisch-chemisch beschreibbare Struktur-Funktions-Beziehung, wie kompliziert und feinstgeregelt sie auch immer sein möge: das gilt für das Herz als Kreislaufpumpe ebenso wie für die Leber ... als Umschlagstätte des Stoffwechsels. Ganz anders beim Gehirn. Worin besteht die Beziehung zwischen seiner Struktur sowie seinen physischen Organtätigkeiten (Durchblutung, Erregungstransmission, ...) und seinen spezifischen Leistungen im Verhalten?" [69/70] S. beantwortet diese Frage am Ende dahingehend, daß aus neurologischer Sicht die empirisch objektivierbare Hirntätigkeit allein keine hinreichende Erklärung für den „funktionalen Realitätsbereich des Bewußtseins" [122] liefere. Vielmehr müsse man eine „kategoriale Dualität" annehmen, die sich durch einen „schichttranszendierenden Selbstorganisationsprozeß" [122] entwickelt habe. Diese hierarchische Schichtung läßt sich an der funktionalen Gliederung der Großhirnrinde verdeutlichen. Schon auf einer gehobenen Ebene der Gehirnleistung liegen die modalen Rindenfelder (z. B. die Sehregion oder die Hörregion). Beim Menschen nehmen jedoch dazwischen und darüberhinaus große intermodale Rindenfelder vor allem im Bereich der Stirn- und Schläfenhirnrinde weite Anteile der Großhirnrinde ein. Dort werden vermutlich die in den modalen Gebieten aufbereiteten Informationen auf einer höheren Stufe miteinander in Beziehung gesetzt und weiterverarbeitet. Erst auf diese Weise können disparate optische und akustische Wahrnehmungen zu einem einzigen multimodalen Objekt synthetisiert werden. Einfache Objektsynthetisierung reicht nun nicht aus, um menschliche Kognition und rational gesteuertes Verhalten hinreichend zu erklären. Hierzu bedarf es weiterer Funktionen (z. B. der Sprachfunktion), die man dann den supramodalen Rindenfeldern zuordnet, wobei es zur bekannten Hemisphärenasymmetrie

zwischen den beiden Gehirnhälften kommt. Zur Erklärung der komplexesten Gehirnleistungen setzen O. und S. nun noch höher an und sprechen vom Bewußtsein als einer „metamodalen Eigenschaft des gesamten Hirnes" [126]. Auch in diesem Zusammenhang zieht O. die Parallele zu Kant: „Entsprechend der Kantischen Vorstellung einer Hierarchie der Erkenntnisvermögen ergibt auch die funktionale Neuroanatomie eine Hierarchie von modalen, intermodalen und supramodalen Gehirnfunktionen. Die von Kant so betonte Spontaneität des Verstandes wird durch die gehirnphysiologische Erkenntnis unterstützt, daß je mehr neuronale Abbildungsprozesse die Signale aus den Sinnesorganen im Gehirn durchlaufen haben, um so höher der Grad der Unabhängigkeit des neuronalen Erregungszustandes von Umweltreizen wird" [126]. Dieser Grad der Unabhängigkeit erreicht dann irgendwann ein Maß, das die Rede von „Freiheit" und „Selbstbewußtsein" angebracht erscheinen läßt. Diese höchsten Stufen der Hirntätigkeit entstehen also aufgrund der konstruktiven und iterativen Verarbeitung von neuronal repräsentierter Information. Die eigentlichen kognitiven Tätigkeiten sind in diesem Sinne nicht mit ihrer neuronalen Grundlage identisch, sondern bilden – obwohl gehirnabhängig und gehirngetragen – eine eigenständige funktionale Wirklichkeit. Die Entwicklung dieser funktionalen Realität verläuft dem Anschein nach keineswegs linear. Der Übergang von der supramodalen Kognition (z. B. Sprach- und Mustererkennung) zum metamodalen Entstehen des freien selbstbewußten Ich wirkt – zumindest prima facie – durchaus diskontinuierlich. Kant sprach von einem „Vernunftsprung" der Freiheit. Die Unabhängigkeit und Autonomie des funktionalen Bereiches im Bezug auf seine neuronale Basis scheint an dieser höchsten Stelle dann bereits so groß geworden zu sein, daß es nicht recht deutlich wird, was S. eigentlich unter „Intraaktionismus" versteht. Seine Position scheint im letzten dualistischer zu sein als es zunächst den Anschein hatte. Seine Kritik am klassischen Dualismus besteht wohl primär in der Ablehnung des metaphysischen Substanzbegriffes. Diese Fragestellung bedürfte allerdings einer eigenen fachphilosophischen Untersuchung, die von den Autoren verständlicherweise in dem gerafften transdisziplinären Überblick nicht geleistet werden konnte. Erwähnt werden sollten noch die Hinweise, die auf die Möglichkeit einer computergestützten Realisation bisher als typisch menschlich erachteter kognitiver Leistungen gegeben werden. S. ist in dieser Beziehung äußerst skeptisch, wenn man von klassischen Computerarchitekturen und Programmiertechniken ausgeht. Eine automatisiert ablaufende Befehlsequenz, die Bewußtsein erzeugt, erschein ihm „ex definitione" [172] unmöglich. Im Gehirn gibt es keinen generellen Algorithmus, der nach einem systemuniversellen Zeittakt abgearbeitet wird. „Die Logik der Neuronen beruht auf streng lokalem Operieren von gleichartigen Elementen, für die es keinen Gesamtplan und keinen gemeinsamen Zeittakt gibt" [172]. Das menschliche Gehirn entspricht vielmehr einem Netz von Milliarden kleiner Computer, die in massiver, verteilter Parallelität arbeiten. Um diesen Vorgang auf einer Maschine zu simulieren ist die Orientierung an einer linear sequentiellen Aussagenlogik unergiebig, vielmehr muß die Logik der Prozesse, die Logik der Selbstorganisation Anwendung finden. Eine solche Theorie könnte man „ohne den automatentheoretischen Ballast auf den Bewußtseinsstrom als Informationsprozeß anwenden" [178]. Ob daraus in absehbarer Zeit technisch realisierbare Erfolge resultieren, darf man getrost skeptisch betrachten. Immerhin ist eine vielversprechende Richtung vorgegeben, die alte Sackgassen überwinden helfen könnte. Im Eröffnen von neuen Horizonten liegt sicherlich auch primär die Stärke des gesamten Buches. O. und S. demonstrieren eindrucksvoll, wie eine nur scheinbare Scheinfrage sich auf interessante Weise erneut als real und bedrängend erweist. Ihre Antwortversuche fallen demgegenüber – teils wegen der Knappheit des vorgegebenen Raumes, mehr noch aber wegen der Komplexität der Frage – notgedrungen etwas schlagwortartig und programmatisch aus. Dem Leser bleibt so das Reflektieren auf die mannigfach eröffneten Problemfelder aufgegeben. So sehr, daß er sich vielleicht heimlich die friedvolle Zeit unmittelbar nach Ryles „The Concept of Mind" zurückersehnt, in der er all diese Bemühungen als die bedeutungslose Fiktion einer undisziplinierten ausufernden Anstrengung des Begriffes abtun konnte. G. Brüntrup S. J.

Marx, Wolfgang, *Reflexionstopologie.* Tübingen: Mohr 1984. 670 S.

Marx' seitenstarkes Opus, das folgende Gliederung aufweist: Teil 1: Kategorien als Grundlagen des Denkens und der Erfahrung (19–116), Teil 2: Der Aufbau der Grundbegriffe der Kategorientopologie (117–261) und Teil 3: Die innere und äußere Dimension des Gedankens (263–670), und in insgesamt 44 Paragraphen den Problemen nachgeht, die sich für eine zeitgenössische Reflexionsphilosophie stellen, entzieht sich einer knappen resümierenden Darstellung. Daher sei nur die Grundidee des Werkes skizziert, wie sie der Vf. in der Einleitung entwickelt. Wogegen er sich kritisch wendet ist zunächst einmal ein philosophischer „Alexandrismus, der sich begnügt mit der zum Selbstzweck gewordenen, immer raffinierter werdenden Exegesierung kanonisierter Texte der großen Alten" (4), denn „auch die intensivste Versenkung in den Geist vermeintlich besserer Zeiten und die Erzeugung überfeiner und dementsprechend weniger griffiger Interpretationsmaterien verhelfen nicht zu einer Antwort auf die unabweisbare Frage, welche sachliche Relevanz der Aufarbeitung traditioneller Probleme und Theorien zukommen kann" (5). – Desgleichen kann er dem nichts abgewinnen, was er als „Autorenphilosophie" (7) bezeichnet. Die heute dominante Praxis, sich in die Gedanken eines Philosophen einzuleben, hat s. E. „als Grundlage den resignierten Verzicht auf eigenes Denken" (ebd.). Denn auf diese Weise lasse sich zwar die Einheit einer Person in ihren Gedanken erreichen, aber diese sei doch nur „die beschränkte einer Perspektive" bzw. „die bestimmte Produktion eines Subjekts im bestimmten, mehr oder weniger engen Rahmen des ihm zu einer bestimmten Zeit allein Möglichen, das vergänglich ist wie alles Leben" (ebd.). Auch in einer solchen „Identifikation mit der Leistung eines originalen Protagonisten des Weltgeistes, dem es nach einer frommen Hypothese eingefallen sein soll, in erwählten Individuen sich einen immer jeweils neuen, aber sicheren Anfang und auch Abschluß zu geben" (7f.), kann M. nur eine Rückzugsform des Philosophierens erblicken. – Klar ist für ihn weiterhin: „Der Bereich des Wissens läßt sich nicht mehr mit *einer* alles integrierenden, überall mühelos ... anwendbaren Formel zusammenklammern", denn „die Varianten metaphysisch-spekulativer Systematik haben sich nicht nur als zu allgemein, sondern auch als auf sandigen Fundamenten beruhend erwiesen" (5). Mit keiner von ihnen lasse sich die Realität wirklich erfassen, sie seien „nur schöne Bilder einer von Realität abgewandten entlasteten Kontemplation" (5). Von daher versteht sich, daß M. etwa gegen „teleologische Phantasien" wettert, die „bar jeder Logik" und „lediglich dem Augenschein und geheimen Ansprüchen einer blinden, in bloßer Ordnungs- und Selbstliebe befangenen Erkenntnisseele verpflichtet" seien (615). Nicht bestreiten will er zwar, daß es eine sinnvolle Operation sein könne, „einem Ablauf logischer oder natürlicher Art eine Bestimmung oder einen Zweck *vor*zusetzen, der sowohl durch ihn bestimmt, wesentlich aber auch ihn bestimmend ist" (ebd.). Doch bleibt es dabei: Etwas ganz Illegitimes wäre die „Überdehnung des Schemas einer transzendental-formalen Struktur zu einer die Welt durchwaltenden ideellen Grundlage" (615f.).

Die Tatsache, daß die Zeit der großen metaphysischen Systeme vorbei ist, bedeutet nun aber nicht, daß die Philosophie sich bedenkenlos in die Arme der Sprachphilosophie werfen sollte. M. läßt keinen Zweifel daran, daß die analytische Sprachphilosophie für ihn nicht der philosophische Stein der Weisen ist. Von dieser heißt es vielmehr, die Konzentration auf die Umgangssprache, der sie sich verschrieben habe, um restlose Klarheit und die Beseitigung von Scheinproblemen zu erreichen, habe „handstreichartig ... fast alle wichtigen philosophischen Themen beseitigt ... und zu einer bemerkenswerten Selbststerilisierung des Denkens geführt". Denn „nicht Bescheidenheit, nicht der begründete Verzicht auf Gedanken, die in bisher Ungedachtes auszugreifen wagen, zugunsten einer bloßen Bestandsaufnahme der Elemente des einfachsten alltäglichen ... unentwickelten Wirklichkeitsverstehens, sondern fahrlässige Unwissenheit über das, was Philosophie war und bisher unwiderlegt sein kann, führte im Fall der analytischen Sprachphilosophie zur Auslaugung und Banalisierung der philosophischen Potentiale" (8). – Was nach diesen kritischen Absetzbewegungen zu tun übrig bleibt, ist, „den unter allen Veränderungen stabil bleibenden Kern der überkommenen Systeme zu erkennen und sich von seinen geschichtlich konkret gewordenen Ausgestal-

tungen zu lösen", um so für „eine erneute variierte Realisierung" (10) frei zu werden. Entscheidend ist dabei die Einsicht, daß Vernunft sich hic et nunc jeweils nur parzelliert realisiert. Dem Denken kommt nach dem Zerfall der metaphysischen Systeme die Aufgabe zu, „überall Separiertes in Einheit zu sichern" (6). Der Rückgang aufs Subjekt, den das zwangsläufig nach sich zieht, darf freilich nicht mißverstanden werden als „Erschließung einer unausschöpfbaren, autarken Subjektquelle, die Eines und Alles ist" (ebd.). Vielmehr muß solcher Rekurs aufs Subjekt aufgefaßt werden als „kritische Bestandsaufnahme der Grundlagen, die bisher als unabdingbar für Wirklichkeitsbeziehungen erkannt wurden" (ebd.). Auch wenn nur im Denken Geschlossenheit zu erreichen ist, insofern allein die Konzentration auf die grundlegenden, in allen Gedanken sich durchsetzenden Bedingungen einen dichten und ausreichend stabilen Zusammenhang ermöglicht, mit dem das Bewußtsein sich überall ausreichend zu orientieren vermag, so ist doch „die Geschlossenheit des Kontextes, der Denkmittel ... niemals eine fertige konstante Größe, sondern wesentlich ein offenes System, das an allen Stellen sich notwendig wandelt" (7). – Positiv gilt es mit folgender Einsicht ernstzumachen: „Produktiv ist das einzelne Bewußtsein kompositiv; aus einzelnen Bildern wird ein unzulänglicher Zusammenhang, der nur idealiter für das Ganze steht, erschaffen" (10), und dieser Zusammenhang gibt dann die Grundlage ab für die kontrollierte Erfahrung des Neuen. „In dem Maße gewinnt die zugänglich gewordene Wirklichkeit, d. h. der räumlich-zeitlich-gedanklich begrenzte Ausschnitt der transzendenten Welt, Stabilität für das Bewußtsein, wie es in sich selbst stabil wird" (ebd.), und nur so ist auch wirkliche Erfahrung von Welt möglich. Denn daran gibt es für M. keinen Zweifel: „Nicht in direkter Einstellung und Beziehung zur externen Wirklichkeit, die es wegen der unüberspringbaren, bedingenden und beschränkten Instrumente nicht geben kann, kann das Denken die Konzentrationsforderung ... erfüllen, ... sondern in sich selbst muß es eine nicht punktuell, starr zu denkende ‚Substanz', vielmehr einen Dimension habenden, sich entfalten könnenden Grund produzieren, der den alle vorläufigen ... Festlegungen des Denkens aufreibenden Polyperspektivismus strukturiert" (11). – Entscheidend ist also: Es gibt für das Denken keine statisch zugrundeliegende Substanz, auf die man nach Belieben zurückkommen kann, vielmehr wird „jeder einmal erreichte Gedanke ... zu immer neuen, selbst wieder überschreitbaren Beziehungspunkten transzendiert und folglich mehr oder weniger eingreifend beständig verändert, da seine ... Bedeutung abhängt von dem Netz, in dem er seinen bestimmten Ort hat" (11 f.). – Wenn das Denken Schwierigkeiten mit einer solchen Optik hat, dann deshalb, weil es sich allzulange an der Anschauung orientiert hat und dadurch dazu hat verleiten lassen, die spezifischen Denkinhalte und besonders deren letzte formale Grundlagen „wie anschaulich konturierte und stabilisierte Gehalte zu verstehen" (12). Es soll dabei gar nicht bestritten werden, daß im Denken des Denkens wie im Denken des Seins immer bestimmte, in ihrer sprachlichen Gestalt gleich gebliebene Grundbegriffe dominiert und alle geistige Aktivität begleitet haben. – Nicht statthaft aber ist es nach Marx, daraus die Schlußfolgerung zu ziehen, „es gäbe in der Wirklichkeit wie im Denken einen alles tragenden Kernbestand" (ebd.), auf den es immer wieder zurückzukommen gelte. Wenn man nämlich so argumentiert, dann versteht man die Grundlagen des Denkens nicht, die weder der Wirklichkeit entnommen, noch ihr als Realgrund einfach untergeschoben werden können. Diese sind vielmehr als dynamische Entfaltungsprinzipien zu denken, auch über das hinaus, was ihren semantischen Bestand ausmacht. Ein solches Denken, das sich nicht ohne Not selbst beschränkt und das auch nicht gegenüber dem Überkommenen rein reagierend sich verhält, bezeichnet M. als spekulatives Denken. Es läßt sich s. E. nicht an den jeweils erreichten Theorien feststellen, sondern „breitet sich in den Raum aus, der überall von der unerschöpflich-produktiven Phantasie erschaffen wird, damit die schon gewonnenen Gedanken über die Dimension der sie begreifbar machenden Gedanken hinaus noch die bekommen, in der sie sich als Gründe von unübersehbaren Folgen geltend machen und bewähren können" (12 f.).

Die Phantasie, „die das Denken in produktive Unruhe versetzt und ihm den anarchischen Drang nach Erweiterung einpflanzt" könnte, wie M. einräumt, als Bedrohung der inneren Stabilität des Denkens mißverstanden werden. Doch gilt es hier zu bedenken, daß das Denken immer an den schon entwickelten Rahmen von und für Gedanken

gebunden bleibt. Von Anarchie kann nur insofern die Rede sein, als die Reflexion „die Herrschaft von Gedanken im Sinne eines bloßen Wiederholungszwangs aufhebt" (13). Außerdem erweisen sich auch bestimmte Grundgedanken wie z. B. der Gedanke von Identität und Differenz als sichernde Instanzen, an denen sich die Reflexion zu orientieren hat, „wenn sie sich nicht durch den Verlust an Bestimmtheit und durch Sequenzenlosigkeit ganz diffus machen will" (ebd.). So bleibt es dabei: „Wandel und Konstanz sind die Grundpfeiler, die elementaren Kontraste, in denen alles Denken sich vollzieht; ihr Verhältnis gilt es zu begreifen", d. h. „in den Gedankensequenzen sich realisierend zu verfolgen" (ebd.). – Das ermöglicht nun auch eine nähere Aufgabenbestimmung dessen, was M. als Reflexionstopologie bezeichnet. Deren Aufgabe sieht er nämlich darin, die Theorie der endlichen Bewegungen des Denkens von und zu Gedanken, die Bestimmtheit von Gedanken und besonders der Grundgedanken oder Kategorien bezüglich der verschiedenen ... Örter des Denkens", d. h. „der Stellen, an denen die logische Reflexion sich fixieren und ausrichten kann, um mit der dort gewonnenen Kontur übergehen zu können zu neuen Stellen, die sie zu schöpfen, zu besetzen hat, begreifbar zu machen" (15). Logische Theorie kann also für M. nicht nur in der Systematisierung schon gewonnener Schemata und Formen bestehen, sondern hat wesentlich auch die Aufgabe, „das schon Erreichte und Vertrautgewordene durch Erfindung von Kontrasten und Alternativen ... durchsichtig zu machen und zu differenzieren" (ebd.). Das aber erfordert den Rückbezug des Denkens auf das fruchtbare Bathos der Erfahrung, den M. in diesem Zusammenhang für unumgänglich hält, hierin Gedanken des Neukantianismus aufnehmend. Neben Hönigswald und der Südwestdeutschen Schule nennt er hier vor allem Cohen, der einerseits an der „Suisuffizienz des reinen Denkens" festhielt, zugleich aber „um einen abstrakten und letztlich inhaltsleeren Apriorismus zu vermeiden eine Beziehung zur letztlich allein relevanten und fruchtbaren Anwendungsdimension herstellen wollte" (110), und zwar aus der Überlegung heraus, daß eine reine Formenlehre, die nicht in ihrer Disposition schon den Bezug auf Wissenschaft und Erfahrung in sich aufgenommen hätte, in einen ontologischen Essentialismus ableiten würde, der „mit dem Wertverlust des realistischen philosophischen Bewußtsein gleichbedeutend" (ebd.) wäre. An dem Erfahrungsbezug des Denkens führt also nach M. kein Weg vorbei. Die Erfahrung aber stellt an das Denken unablässig die Forderung, „seinen Bestand in geeigneter Weise und zum Zweck ihrer und seiner eigenen Erweiterung zu differenzieren" (ebd.). – M. beschließt seine Einleitung mit der programmatischen Feststellung, der Philosophie sei „seit Parmenides die unerledigbare Aufgabe gestellt, dem sich immer auch zerstreuenden Weltbewußtsein die Möglichkeit einer differenzierten und differenzierenden Konzentration im Denken zu verschaffen" (17). Allen Widerständen, die von einem an die Realitäten nur angepaßten Bewußtsein ausgingen, habe es sich energisch zu widersetzen, „um die Dimension zu erlangen, die es möglich macht, über die Grenzen der Gegenwart hinauszudenken und für kommende Probleme offen zu sein" (ebd.).

Soweit eine kurze Verdeutlichung der Grundidee von M.' Opus. Was deren Durchführung angeht, so stellt sie vom Sprachgestus und von der gedanklichen Anlage an die Rezeption beträchtliche Anforderungen. Trotzdem wäre es wünschenswert, daß M.' Arbeit, die nicht nur Fragen einer zeitgenössischen Reflexionsphilosophie sondern Grundprobleme der theoretischen Philosophie überhaupt zum Thema hat, ausgiebig diskutiert würde, da sie einer der nicht eben zahlreichen Versuche ist, das Erbe der idealistischen Tradition nicht bloß historisch zu erinnern, sondern systematisch anzueignen und zugleich fortzuschreiben. Daß sie reichlich Diskussionsstoff enthält, dürfte schon M.' eingangs zitierte Kritik am metaphysischen Denken und an der Vorgehensweise der Sprachphilosophie deutlich gemacht haben, die durchaus nicht jedermann als zwingend ansehen dürfte, der die aktuelle Diskussion auf beiden Problemfeldern in den letzten Jahren mitverfolgt hat. H.-L. Ollig S. J.

Runggaldier, Edmund, *Zeichen und Bezeichnetes.* Sprachphilosophische Untersuchungen zum Problem der Referenz. Berlin/New York: De Gruyter 1985, XI/360 S.

Die Beziehung zwischen dem sprachlichen Zeichen und dem, was von ihm bezeichnet wird, ist ein Schnittpunkt, in dem semantische, ontologische und erkenntnistheoretische Fragestellungen zusammenlaufen. R.s Untersuchung konzentriert sich dabei, wie der Untertitel anzeigt, auf *eine* Art der sprachlichen Zeichen: die Eigennamen (im Sinne Freges). Was ihn vor allem interessiert, sind die ontologischen Konsequenzen, die sich aus einer Theorie der Referenz, d.h. der Bedeutungsbeziehung zwischen den Eigennamen und den Dingen in der Welt, ergeben. – Die gegenwärtige Diskussion über die Referenz geht aus von Freges Unterscheidung zwischen dem Sinn und der Bedeutung eines Eigennamens. Wichtigster Punkt der Kontroverse ist, ob wir auf die Bedeutung, d.h. den von dem Eigennamen bezeichneten Gegenstand (z.B. die Venus), nur vermittels des Sinns des Eigennamens, d.h. der Gegebenheitsweise des Gegenstandes (z.B. als Morgenstern oder als Abendstern) bezug nehmen können. Teil 1 des vorliegenden Buches behandelt Autoren, die mit Frege diese Frage bejahen (Tugendhat, Strawson, Dummett, Geach). Teil 3 stellt die Gegenposition dar: Eigennamen referieren „starr", d.h. sie beziehen sich ohne Vermittlung des Sinns auf den bezeichneten Gegenstand (Kripke, Donnellan, Putnam, Wiggins). Schwerer einzuordnen ist Quine (Teil 2). Durch seine Auffassung, daß Gegenstände Ausdrücke *erfüllen,* steht er, durch die Vermittlung von Tarski, in der Tradition Freges; einen wichtigen Unterschied zu Frege markiert jedoch sein Begriff der referentiellen (im Unterschied zur substitutionellen) Quantifikation. Teil 4 befaßt sich mit modaltheoretischen Folgerungen aus der Theorie der starren Referenz, vor allem mit dem Begriff der möglichen Welten und der Unterscheidung zwischen Modalitäten de dicto und de re.

Auswahl und Abfolge der dargestellten Positionen sind von einem systematischen Anliegen bestimmt. R. wendet sich gegen die „sprachanalytische" Deutung der Referenz und plädiert für einen Realismus im Sinne eines aristotelischen Essentialismus. Exponent der sprachanalytischen These ist für R. Tugendhat, der versuche, „die naive Postulierung von Beziehungen zwischen sprachlichen Ausdrücken und Gegenständen in der Welt durch Untersuchungen der *Verwendung* dieser sprachlichen Zeichen aufzulösen" (49). Das mag zutreffen auf Tugendhats Frege-Aufsatz (in: Analysis 30 [1970]), wo er vorschlägt, Freges „Bedeutung" durch „Wahrheitswertpotential" zu übersetzen (vgl. R. 67–72). Tugendhats ‚Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie' (1976), von denen R. am Anfang seines Buches ausgeht und auf die er sich immer wieder bezieht, können dagegen nicht so interpretiert werden. Hier verwahrt Tugendhat sich ausdrücklich gegen das Mißverständnis, daß „die geregelte Zeichenverwendung irgendwie an die Stelle der Gegenstände treten würde". Sie „tritt nicht an die Stelle dieser *Gegenstände,* sondern an die Stelle einer fingierten zeichenfreien *Bezugnahme* auf diese Gegenstände". Das Anliegen von Tugendhats sprachanalytischem Vorgehen ist es, „das Schema Zeichen-Gegenstand *aufzuklären*" (Tugendhat 1976, S. 482f. Hervorh. des Originals). Versteht man die von R. immer wieder apostrophierte „sprachanalytische" Position in dieser Weise, so bleibt unklar, worin ihr Gegensatz zu einer „realistischen" Auffassung, für die R. plädiert, bestehen soll.

Am Ende seiner Quine-Darstellung zitiert R. Strawsons Kritik an Quine: „So our theoretical grasp of the nature of canonical notation rests upon our theoretical grasp of the identificatory function of singular terms" (216). Dieser Hinweis erscheint mir deshalb als wichtig, weil er zeigt, daß Quines Deutung der Referenz als Erfüllungsrelation die Frage, wie wir feststellen können, ob ein Ausdruck erfüllt ist, offenläßt. *So betrachtet* behandeln Tugendhat und Strawson eine andere Frage als Quine (vgl. Tugendhat 1976, S. 342; zitiert R. 7f.); sie dürfen *unter dieser Rücksicht* also nicht als einander ausschließende Positionen betrachtet werden. R. stellt an den Anfang seiner Quine-Darstellung einen Abschnitt über „Quines Realismus" (140–147). Er kann sich dafür auf Quines naturalistische Erkenntnistheorie und auf den programmatischen § 1 von ‚Word and Object' „Beginning with ordinary things" berufen. Aber gerade Quine scheint mir zu zeigen, wie problematisch der Realismusbegriff ist. Quines Realismus darf nicht isoliert von dessen Thesen von der Unbestimmtheit der Übersetzung, der

Unerforschlichkeit der Referenz und der ontologischen Relativität gesehen werden. Eine Ontologie ist nach Quine bedingt durch die jeweilige Rahmentheorie; getrennt von ihr verliert sie ihren Sinn. Eine Ontologie ist in einem zweifachen Sinn relativ: „Relativ zur gewählten Rahmentheorie und relativ zum Übersetzungsverfahren aus der Theorie in die Rahmentheorie" (214f.). Von daher sind die Frage nach einer theorie- und sprachunabhängigen Wirklichkeit und ein in diesem Sinn verstandener Realismus für Quine sinnlos.

R. vertritt die Auffassung, Freges These, die Bedeutung eines Eigennamens hänge von dessen Sinn ab, müsse aufgrund „der revolutionären Arbeiten Kripkes, Donnellans und besonders Putnams" mit Korrekturen versehen werden (331). Diese Auffassung hat gute Gründe für sich. Einiger Qualifikationen bedarf es dagegen, wenn R. aus dieser Semantik der starren Designatoren einen „aristotelischen Essentialismus" folgert. Gewiß kann man behaupten, diese Semantik mache „die alte Unterscheidung zwischen Nominal- und Realessenz wieder hoffähig" (331); zu fragen ist nur, was in diesem Zusammenhang unter „Realessenz" zu verstehen ist. In der Terminologie Kripkes und Putnams ist es die Tiefenstruktur der natürlichen Arten und Substanzen; sie macht nach Putnam die „trans-world-identity" einer Art in verschiedenen möglichen Welten aus. Nun mag es ein methodisches Ideal sein, zu erkennen, wie die Dinge in sich sind. Aber wer dieses Ideal verfolgt, kann nicht auf das Mittel der Sprache verzichten. Die Unterscheidung zwischen Nominal- und Realessenz geht zurück auf die Zweiten Analytiken des Aristoteles. Dort bedeutet sie eine Unterscheidung zwischen Sprachebenen. Eine Realdefinition ist eine Definition, die den strengen methodischen Anforderungen der Aristotelischen Wissenschaftstheorie entspricht. Eine trans-world-relation, so hat mir Putnam in einem Gespräch gesagt, gebe es nur im Rahmen der Naturgesetze. Wir können also, darin stimmen Aristoteles und Putnam überein, ohne Wissenschaftssprache die Tiefenstruktur natürlicher Arten nicht angeben, und damit stehen wir wieder vor dem Problem, welche Ontologie und welche Wissenschaftssprache wir wählen sollen. Leider konnte R. Putnams 1981 erschienenes Buch ‚Reason, Truth and History', in dem Putnam sich von einem metaphysischen Realismus distanziert und für einen internen Realismus argumentiert, nicht mehr berücksichtigen. Putnam hat mir gesagt, er habe auch in seiner grundlegenden Arbeit „The meaning of ‚meaning'" (1975) keinen metaphysischen Realismus vertreten. Seiner Ansicht nach sei die Semantik der starren Designatoren mit einer idealistischen Position im Sinne des internen Realismus vereinbar.

Um meine Kritik zusammenzufassen: Die These, die „sprachanalytische" Auffassung setze „Bedeutung und Verifikationsmethode" gleich (337), scheint mir soweit sie Tugendhats ‚Vorlesungen' (1976) betrifft ein Mißverständnis zu sein. Der für das Anliegen des Buches grundlegende Begriff des Realismus ist nicht hinreichend geklärt. Die Arbeit hätte gewonnen, wenn bei der kritischen Auseinandersetzung mit den verschiedenen Theorien noch sorgfältiger zwischen dem Referenten als dem bezeichneten Gegenstand (der Bedeutung im Sinne Freges), der Referenz als der Relation zwischen dem Zeichen und dem bezeichneten Gegenstand und dem Referieren als dem Funktionieren eines Zeichens und dem Akt des Sprechers unterschieden worden wäre. – Diese Fragen wollen auf ein wertvolles Buch hinweisen, das aus einer umfassenden Kenntnis der Materie in mustergültiger Klarheit, auch dort, wo es um schwierige Zusammenhänge geht, eine wichtige Diskussion der gegenwärtigen Philosophie darstellt, zu ihr Stellung bezieht und versucht, Beziehungen zwischen ihr und der klassischen scholastischen Ontologie aufzuzeigen.

F. Ricken S.J.

Bedingungen der Möglichkeit. ‚Transcendental Arguments' und transzendentales Denken. Hrsg. *Eva Schaper* und *Wilhelm Vossenkuhl* (Deutscher Idealismus 9). Stuttgart: Klett-Cotta 1984. 286 S.

Der Wert dieses Buches liegt in der Weite, mit der hier ein zentrales Thema der gegenwärtigen philosophischen Diskussion angegangen wird. Das Buch ist ein wichtiger Beitrag zum Gespräch zwischen der kontinentalen und der angelsächsischen Philosophie. Die acht Haupt- und fünfzehn Diskussionsbeiträge gehen zurück auf ein Sympo-

sion in Cambridge im September 1981. Fünf Hauptbeiträge befassen ausdrücklich sich mit Kant; sie lassen Aspekte der Kritik, der Rezeption und der Rekonstruktion Kantischer Philosopheme in gegenwärtigen systematischen Positionen deutlich werden. Das folgende Referat muß sich darauf beschränken, die (nicht unangefochtenen) Thesen der Hauptbeiträge zu nennen.

Auf einer breiten philosophiegeschichtlichen Grundlage, von Kant über den Deutschen Idealismus und die Phänomenologie bis zu Strawson und Rorty, erarbeitet *Klaus Hartmann* eine Typologie transzendentaler Philosopheme. Anhand des Kriteriums, ob eine Theorie nur „bestätigt" oder „setzt", unterscheidet er zwischen einem „regressiven" und einem „progressiven" Typ. Eine vom Bewußtsein ausgehende transzendentale Theorie, die die Erkenntnis aus ihren Grundlagen „gleichsam vorwärts" entwickelt, sei progressiv; eine Theorie sei regressiv, wenn sie nach den Geltungsbedingungen der Erkenntnis zurückfragt und so kategoriale Bestimmungen herleitet. *Ross Harrison* setzt sich mit der relativistischen, historischen Kritik St. Körners und R. Rortys an transzendentalen Argumenten, die nach Harrison die Aufgabe haben, den Skeptizismus zu widerlegen, auseinander. Harrison sieht das wesentliche Merkmal transzendentaler Argumente in der Verifikation. Wenn man gegen transzendentale Argumente einwende, der Mensch könne eines Tages die Welt auf eine Weise erfassen, die sich von unserem heutigen Denken völlig unterscheide, so müsse gezeigt werden, wie eine solche Art von Denken möglich sei; diese Forderung könne aber nicht erfüllt werden, wenn das andere Denken unvorstellbar sei. Mit Rorty setzt sich auch *Rüdiger Bubner* auseinander. Transzendentale Argumente seien selbstbezüglich. Wer für Alternativen zu unserem begrifflichen Schema plädiere, müsse über diese Alternativen reden, und zu der Sprache, in der wir das tun, gebe es keine Alternative. *Hermann Krings* wendet sich gegen die angelsächsische, vor allem in den großen Kommentaren von H. J. Paton und Kemp Smith repräsentierte Tradition, die Analytik der KrV ohne die Dialektik zu lesen. Die Dialektik habe nicht nur eine kritische, sondern als unverzichtbare Ergänzung der Analytik auch eine konstruktive Funktion. *Jaako Hintikka* bringt eine Kritik und Rekonstruktion wichtiger Thesen der KrV von einer, in seinem Beitrag leider nur knapp angedeuteten spieltheoretischen Semantik her. Kants Transzendentalphilosophie führe in das Paradox, daß „Dinge an sich unerkennbar sind, weil und insofern unsere erkenntnissuchenden Prozesse unerkennbar sind" (138). Es beruhe darauf, daß die Erkenntnis unseres eigenen Begriffssystems unlösbar mit der Erkenntnis der Welt verknüpft sei. Vor allem anhand des Schematismus-Kapitels der KrV versucht *Jürgen Mittelstraß* zu zeigen, daß es der Sache nach bei Kant bereits eine transzendentale Pragmatik gibt. Die Konstruktionen der Mathematik erwiesen sich als Rekonstruktionen einer vortheoretischen, lebensweltlichen Praxis. Kants Widerlegung des Außenweltskeptizismus und dessen Unterscheidung zwischen empirischem und transzendentalem Idealismus ist der Beitrag von *Barry Stroud* gewidmet. Kants Argumentationsstrategie wird der von G. E. Moore gegenübergestellt. Worauf Stroud letztlich hinauswill, ist mir nicht deutlich geworden. Gegen Kants transzendentale Moralbegründung wendet *Bernard Williams* ein, die moralische Motivation könne niemals rein vernünftig sein. Der von Kant geforderte Standpunkt der Objektivität reiche nicht aus, um den moralischen Standpunkt zu definieren. Der moralisch Handelnde brauche zumindest auch eine positive Einstellung zu seinen eigenen Interessen. – Die englischsprachigen Beiträge sind übersetzt. Der anregende Band schließt mit einer kurzen Bibliographie (277–280) und einem Namenregister. F. Ricken S.J.

Nagel, Thomas, *Über das Leben, die Seele und den Tod.* Aus dem Amerikanischen von *Karl-Ernst Prankel* und *Ralf Stoecker* (Philosophie. Analyse und Grundlegung 3). Königstein, Ts.: Hain 1984. 236 S.

Diese vierzehn in den siebziger Jahren entstandenen Essays des bekannten, früher in Princeton und jetzt an der New York University lehrenden amerikanischen Philosophen sind unter verschiedener Rücksicht beachtenswert. Mindestens einer von ihnen (Nr. 12) ist inzwischen ein vielzitierter Klassiker: ‚Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?' N. kritisiert in ihm mit einer originellen Argumentation materialistisch-reduktionisti-

sche Leib-Seele-Theorien. N.s Aufsätze können dazu dienen, ein noch immer verbreitetes Klischee von der amerikanischen oder analytischen Philosophie abzubauen. Sie behandeln Themen der großen Tradition: Tod, Sinnfrage, Sexualität, Freiheit, politische Ethik, Grundlegung der Ethik, Bewußtsein, Leib-Seele-Problem. Die Art und Weise, wie N. an diese Themen herangeht, darf als sokratisch bezeichnet werden. Meistens beginnen die Essays bei einer existentiellen oder aktuellen Frage. Sie verzichten weithin auf eine philosophische Fachsprache. Dennoch führen sie jeweils zu zentralen philosophischen Problemen. Unsere alltäglichen Intuitionen werden höher bewertet als die trügerische Geschlossenheit einer philosophischen Dogmatik. Für die ältesten und tiefsten philosophischen Probleme gibt es nach N. keine Lösungen; sie verweisen auf die Grenzen unseres Erkenntnisvermögens.

Ein Gedanke, der wie ein roter Faden die meisten Beiträge durchzieht und dann im letzten entfaltet wird, ist die Unterscheidung zwischen der subjektiven, inneren und der objektiven, äußeren Perspektive. Mit ihr geht N. die Frage an, weshalb man den Tod fürchte, der doch (was N. einmal voraussetzt) das Ende unserer Existenz sei, so daß uns dann kein Übel mehr zustoßen könne (Nr. 1). Der Tod sei ein Übel, weil mit ihm etwas ein Ende finde, was in sich wünschenswert sei. In der objektiven Sicht beträgt die Lebenserwartung eines Menschen höchstens hundert Jahre. Aus der inneren Perspektive des eigenen Erlebens gesehen habe die menschliche Existenz jedoch keine Grenzen. – Das Gefühl, unser Leben sei absurd (Nr. 2), entstehe, wenn wir die Perspektive unserer alltäglichen Lebenszusammenhänge, Bedürfnisse und Notwendigkeiten verlassen und von einem externen Standpunkt aus nach dem Sinn des Ganzen fragen. N. vertritt ein skeptisch-pessimistisches Lebensgefühl. Der Verdacht der Absurdität lasse sich nicht ausräumen; er sei ein Zeichen unserer Grenzen, und wir täten gut daran, unserem absurden Leben mit Ironie zu begegnen. – Unser Handeln ist in vielfacher Weise durch den Zufall bedingt: Er bestimmt Neigungen, Fähigkeiten, Charakter; die moralische Situation, in der wir zu entscheiden haben, ist zufällig; das Ergebnis unserer Handlungen hängt oft von zufälligen Faktoren ab. Dennoch haben wir das Bewußtsein, für unsere Handlungen verantwortlich zu sein. Es ergibt sich also eine Paradoxie: „Ein Mensch kann nur für das, was er tut, moralisch verantwortlich sein. Aber das, was er tut, läßt sich größtenteils auf Dinge zurückführen, die er nicht getan hat" (48). Eine Lösung kann nur in der Unterscheidung zwischen dem externen und dem internen Standpunkt gesucht werden. – Anregungen von Sartre aufgreifend entwickelt N. eine Phänomenologie der sexuellen Begegnung, um von ihr aus zu bestimmen, was als sexuell pervers anzusehen sei (Nr. 4). – Nr. 5–7 befassen sich mit Fragen der politischen Moral. Nr. 5, während des Vietnamkriegs geschrieben, wendet sich dagegen, daß Nicht-Kämpfer Ziel militärischer Angriffe werden. N. argumentiert gegen den Utilitarismus und für eine differenzierte absolutistische (deontologische) Position: Was wir einem Menschen antun, muß vor ihm speziell gerechtfertigt werden können; eine utilitaristische Rechtfertigung vor der Welt als ganzer sei nicht ausreichend. Unterscheidungen des Prinzips der Doppelwirkung werden aufgegriffen und weitergeführt. – Öffentliche Ämter wirken auf ihre Inhaber, weil diese sich als ausführendes Organ einer unpersönlichen Macht fühlen, moralisch enthemmend (Nr. 6). – Sind Quotenregelungen für Frauen und Schwarze im politischen Leben und bei der Zulassung zum Studium gerecht (Nr. 7)?

Besonders hingewiesen sei auf drei Essays zur allgemeinen Ethik. Nr. 8 fragt, in Auseinandersetzung mit Rawls, nach dem Wert der Gleichheit. Hat sie nur einen instrumentellen Wert oder einen Wert *per se?* Wie sind Konflikte zwischen den Werten Gleichheit, Freiheit und Nützlichkeit zu entscheiden? Auch hier argumentiert N. gegen den Utilitarismus für einen personalistischen Ansatz. Die Gleichheitsforderung sei darin begründet, daß eine Entscheidung oder Regelung für jedes einzelne betroffene Individuum annehmbar sein müsse. Moralische Überlegungen kommen dadurch zustande, daß wir zusätzlich zum persönlichen ein überpersönliches Interesse entwickeln. Es bestehe darin, daß die Welt vom individuellen Standpunkt jeder einzelnen betroffenen Person aus getrennt betrachtet werde, und nicht, wie der Utilitarismus es wolle, aus einer einzigen umfassenden Perspektive. N. stellt Überlegungen an, inwieweit der Rechtsbegriff zu deontologischen Normen führt. – Nicht alle Werte, die in einer Ent-

scheidungssituation miteinander in Konflikt stehen, können aufeinander zurückgeführt werden (Nr. 9). Es gebe eine irreduzible Vielfalt von Werten und deshalb keinen einheitlichen Wertmaßstab, nach dem sittliche und politische Entscheidungen getroffen werden könnten. Aber wenn auch nicht alle Entscheidungen in diesem Sinn begründet werden könnten, so schließe das doch nicht aus, daß sie vernünftig seien. Verantwortlich dafür sei die Urteilskraft. Weil auf sie nicht verzichtet werden könne, werde es niemals eine Ethik als allgemeine und vollständige Theorie geben. Die Stärke von N.s Position besteht darin, daß er dennoch für den wissenschaftlichen Fortschritt in der Ethik eintritt. Bevor die Urteilskraft einsetzen kann, muß eine Menge rational nachkontrollierbarer, analytischer Arbeit geleistet sein, die die moralisch relevanten Gesichtspunkte herausstellt. N. plädiert deshalb für eine Systematisierung der Ethik, die nicht auf Vollständigkeit zielt. – Ein wichtiger Beitrag zu einem aktuellen Thema ist Nr. 10 ‚Ethik ohne Biologie'. Die Ethik verfüge über interne Standards der Rechtfertigung und Kritik, die sich nicht von außen mit Hilfe der Biologie verstehen lassen. Es sei ebenso töricht, nach einer biologisch evolutionären Erklärung der Ethik zu suchen wie nach einer derartigen Erklärung für die Entwicklung der Mathematik oder Physik.

Im abschließenden Essay ‚Subjektiv und Objektiv' (Nr. 14) laufen die Fäden der Untersuchungen zusammen. N. nennt fünf Themenkreise, in denen das Problem der beiden Perspektiven sichtbar wird: 1. Die Frage nach dem Sinn des Lebens; 2. die Willensfreiheit; 3. die personale Identität; 4. das Leib-Seele-Problem; 5. die Kontroverse zwischen konsequentialistischen Ethikbegründungen und solchen, die den Handelnden in den Mittelpunkt stellen. Die subjektive und die objektive Perspektive seien keine einander ausschließenden Alternativen, sondern zwei Pole, zwischen denen jede Betrachtung sich bewege. Sie können nicht aufeinander reduziert werden. Die Tendenz, alles zu vereinheitlichen, stehe unserem Nachdenken darüber, wie wir unser Leben führen sollen, und einem angemessenen Bild der Wirklichkeit im Wege. Die Koexistenz der beiden Perspektiven ist für N. „eine unerschütterliche Tatsache des Lebens" (232).

Man legt dieses spannende, reiche und anregende Buch nur ungern aus der Hand. Dem Verlag ist dafür zu danken, daß er es durch die deutsche Übersetzung einem weiteren Leserkreis zugänglich gemacht hat. F. Ricken S.J.

Whitehead, Alfred North, *Wie entsteht Religion?* Frankfurt: Suhrkamp 1985. 127 S.

„Religion in the Making" lautet der englische Originaltitel der vier Vorlesungen, die W. 1926 in der King's Chapel, Boston, gehalten hat. In Ansatz und Methode ähnelt diese Abhandlung den „Lowell Lectures", die unter dem Titel „Wissenschaft und moderne Welt" erschienen. Ging es dort um eine Analyse von Entwicklung und Wirkung der modernen Wissenschaft, steht nun hinter W.s religionstheoretischen Überlegungen das Ziel, „eine kompakte Analyse der vielfältigen Faktoren in der menschlichen Natur vorzulegen, die in ihrem Zusammenwirken eine Religion entstehen lassen, den unausweichlichen Wandel der Religion im Zusammenhang mit dem Wandel des Wissens darzustellen und insbesondere die Aufmerksamkeit darauf zu richten, wie die Religion von unserer Auffassung jener beständigen Elemente abhängt, vermöge deren es in der Welt eine feste Ordnung gibt – beständige Elemente, ohne die es keine sich verändernde Welt geben könnte" (9). Die einzelnen Vorlesungen kreisen um die Themenblöcke „Religion in der Geschichte" (11–36), „Religion und Dogma" (37–62), „Leib und Seele" (63–90) sowie „Wahrheit und Kritik" (91–119). Der christliche Theologe wird manche Passagen in W.s Buch kaum annehmen können (z. B. die Ausführungen zum Gottesbegriff), er wird zahlreiche Differenzierungen im religionsgeschichtlichen Vergleich vermissen und skeptisch die Ausführungen zur Metaphysik registrieren. Gleichwohl erscheint die Lektüre lohnend, denn sie vermittelt eine provozierende Fremdwahrnehmung religiöser Phänomene von einem philosophisch-analytischen Standpunkt, dem bis in die Gegenwart erhebliche Bedeutung zukommt. Allerdings wird diese Relevanz weniger von W.s religionsphilosophischen Schriften als von seinen

Werken zur Kosmologie bzw. Prozeßphilosophie und Wissenschaftstheorie her zu begründen sein. H.-J. Höhn

Zeitlichkeit als psychologisches Prinzip. Über Grundfragen der Biographie-Forschung. Hrsg. *Karl-Ernst Bühler* (Janus Wissenschaft 5). Köln: Janus 1986. 194 S.

Die neue Buchreihe „Janus Wissenschaft" will – wie es im Abspann des Buches heißt – Titel aus dem Feld vorstellen, das durch Disziplinen wie Pädagogik, Soziologie, Psychiatrie, Philosophie abgesteckt ist. Dabei sollen vor allem Arbeiten veröffentlicht werden, die alternative, transdisziplinäre Sichtweisen eröffnen. – Der vorliegende Band ist dafür ein Beispiel. Er steht in der Wirkungsgeschichte des Werkes von Viktor von Gebsattel, der von Bergson, Rilke und Heidegger her für das Thema der Zeitlichkeit menschlicher Existenz sensibilisiert war und zusammen mit Binswanger, Minkowski und E. Straus diese Einsichten für die Psychiatrie fruchtbar zu machen versuchte. So findet man in diesem Sammelband Beiträge von Philosophen wie Psychiatern bzw. Psychotherapeuten. – Zunächst zu den Philosophen! *A. Schöpf* handelt von Augustinus, den er (m. E. historisch und sachlich unangemessen) als Gegenentwurf zu Aristoteles darstellt. Sehr gut arbeitet er aber heraus, daß alle theoretische Präsenz in der memoria des Geliebten fundiert ist, die auch noch dessen Abwesenheit mit umfaßt. *L. Eley* versucht, mit Hilfe Hegels die wesentliche Grenze jeder Phänomenologie der Zeit aufzuzeigen. *N. Meder* präsentiert eine eigenwillige Verbindung von Wittgenstein und Piaget unter dem Titel „Zeitgestalten als transzendentale Schematismen in der kognitiven Entwicklung". *E. W. Orth* spricht für Cassirers Auffassung der Zeit. Diese sei weder (Kantisch) als zeitlos reine Form der Wahrnehmung anzusetzen noch (phänomenologisch) in ihrer ursprünglichen und eigentlichen Wirklichkeit aufzufinden. Wir kämen niemals über die Dialektik von ursprünglicher Intuition und einer (geschichtlich sich wandelnden) Gestaltung der Zeit hinaus, wobei letztere ihrerseits mehr in der Ausbildung von Ordnungssystemen oder mehr von Erlebnisweisen ihren Schwerpunkt haben kann. *D. v. Uslar* spannt unter dem Titel „Die Zeitlichkeit des Psychischen" in sehr schöner Weise einen Rahmen für die psychiatrischen Beiträge auf, zu denen sein Aufsatz überleitet. – Die beiden umfangreichsten Aufsätze stammen von *W. Blankenburg* und von *K.-E. Bühler*. Blankenburg handelt von der biographischen Situiertheit von Krankheiten. Zunächst werden Krankheiten als etwas erlebt, was von außen in den Sinnzusammenhang des Lebens einbricht und diesen bedroht. Die Frage ist, inwieweit das Auftreten mancher Krankheiten doch auch aus einer biographischen „Gestalt" heraus verständlich werden kann; die Frage ist auch, wann und in welchem Umfang eine „Verarbeitung" von Krankheit in einen geschichtlichen Lebensentwurf möglich wird. Verf. ist hier der Meinung, daß beides relativ selten ist (99. 107), plädiert aber doch für eine Fokussierung der Forschung auf solche Möglichkeiten. Er weist auch darauf hin, daß der sehr erweiterte Spielraum medizinischer Eingriffsmöglichkeiten auf der einen Seite die Einstellung nahelegt, Krankheit als etwas Äußerliches, weil Reparaturfähiges anzusehen, auf der anderen Seite aber das Bedürfnis nach einem Menschenbild wieder wach werden läßt, an dem abgelesen werden kann, wann und in welchem Maße die therapeutischen Mittel zum Einsatz kommen sollen. Dabei geht es nicht nur um das Menschenbild im allgemeinen, sondern auch um das „Bild eben dieses Menschen, der vor mir steht. Eine individualisierende Biographik tut not" (114). (Im Hinblick auf die Pflege von schwerstbehinderten Menschen erweitert Verf. den Begriff der Biographie mit Recht ins Jenseitige. Dabei meint er, daß eine anthroposophische Motivation [Deutung z. B. einer Oligophrenie als „karmisch begründete ‚Pause' innerhalb einer – in einer Reinkarnationskette gedachten – Biographien-Abfolge"] mehr hergebe als eine christliche: nämlich nicht nur aufopfernde Pflege, sondern auch „besonders einfühlsam-hinhorchende Zuwendung." Der Blick auf die Zahl der Gründungen, die aus christlicher Motivation geführt werden, und auf den Schädigungsgrad der dort gepflegten Patienten, gestattet es, hier vielleicht ein Fragezeichen zu setzen. Das letzte Wort soll freilich der Wettstreit in der gemeinsamen Sache haben.) – Der Herausgeber, *K.-E. Bühler*, grenzt sich von der Life-Event-Forschung ab und möchte die von Ch. Bühler initiierte Biographie-Forschung weiterführen. Er weist darauf hin, daß jede

Erzählung des eigenen Lebens, je nach der Situation und dem Adressaten, anders aussehen kann, ohne doch „verfälscht" zu sein: Zeichen dessen, daß die Vergangenheit immer eine jeweilige, aus dem je aktuellen Lebensentwurf anders erscheinende ist. Überhaupt gilt: „Der Konflikt mit der zeitlichen Unverfügbarkeit kann als ein Grundkonflikt der neurotischen Fehlhaltungen angesehen werden" (149). B. versucht, nicht zuletzt im Hinblick auf bestimmte Erkrankungen, idealtypische Biographien zu konstruieren, die den diagnostischen Blick des Therapeuten locker orientieren können. – Auf die anderen, z. T. auch sehr lesenswerten Beiträge sei nur noch kurz verwiesen: *W. A. Schelling:* „Zeit, Geschichte und Erinnerung"; *M. A. Hagen:* „Zeit und Zeitlichkeit bei psychischen Störungen: Die Zwangssyndrome"; *H. Tellenbach:* „Zur Zeitlichkeit der Schwermut" und „Raum und Zwang". – Ich habe die Lektüre des Bandes als recht anregend empfunden. Das Interdisziplinäre ist freilich viel mehr bei den psychiatrischen als bei den philosophischen Beiträgen zu merken. – Eine kleine Kritik: Die Redaktion hätte sorgfältiger sein sollen: Zahlreiche Druckfehler; 174: die 3. Auflage der „Confessiones": in welcher Ausgabe? Die Informationen, die auf S. 7 über Heideggers Schicksal nach dem Krieg gegeben werden, sind nicht zutreffend. – Kurzvorstellungen der einzelnen Autoren wären hilfreich gewesen, ebenso ein Register!

G. Haeffner S. J.

ΟΙΚΕΙΩΣΙΣ. Festschrift für Robert Spaemann. Hrsg. *Reinhard Löw.* Weinheim: Acta Humaniora, VHC 1987. 339 S.

Das einzige, was die Beiträge dieses Bandes miteinander verbindet, ist die Beziehung ihrer Verfasser zu Robert Spaemann. Dem Ergebnis nach zu urteilen, hat der Herausgeber den Autoren keinen thematischen Rahmen vorgegeben. Konsequenterweise hat er auch nicht versucht, die Aufsätze nach inhaltlichen Gesichtspunkten zusammenzustellen, sondern sie nach den Namen der Autoren alphabetisch angeordnet. Wenn der Hrsg. οἰκείωσις als „denkende ‚Einwohnung' in das je Eigentümliche von Natur, Kunst und Religion" wiedergibt, dann besteht zwischen dieser Deutung und dem ursprünglichen stoischen Begriff wohl nur noch ein sehr lockerer Zusammenhang. (An der einzigen Stelle, wo οἰκείωσις in der Titulatur in Kleinschrift erscheint, ist es ohne spiritus lenis und mit falschem Akzent geschrieben.) – Ich versuche, mit groben Kategorien die Beiträge in Gruppen zusammenzufassen.

1. Philosophiegeschichtliche Arbeiten (mit unterschiedlich stark akzentuierter systematischer Zielsetzung): *Thomas Buchheim* interpretiert Platons Spekulation über das Werden in Timaios 47e ff. Das Ego des Cartesianischen Cogito ist nach *Nicolas Grimaldi* ein unendlicher Wille. *Peter Koslowski* faßt, wohl ein wenig schematisierend, Metaphysik und Gnosis unter den Begriff des „Totalismus" (Streben nach Erkenntnis der Totalität) zusammen und hält die narrative Form der gnostischen Epen für unverzichtbar. Dem Vergleich der Evolutionslehren von Herder und Darwin schließt *Reinhard Löw* einige summarische Überlegungen zur Teleologie an. *Karl-Heinz Nusser* weist auf den „konstruktiven Kern" der Geschichtsphilosophie Kants hin, der auch heute noch Anspruch auf Aktualität erheben könne. Anhand von Spinoza, Kant, Fichte, Schelling und Hegel geht *Peter Reisinger* der Frage nach, wie das Verhältnis des Absoluten zum Nicht-Absoluten zu denken sei. Das Verhältnis von Ethik und Ontologie bei Meister Eckhart untersucht *Rolf Schönberger. Wolfgang H. Schrader* vergleicht den Begriff des Gewissens bei Thomas von Aquin, Bischof Butler, Freud und Kant. *Walter Schweidlers* Überlegungen zum Verhältnis von Philosophie und Macht und zum Schicksal der Metaphysik befassen sich vor allem mit Fichte. Über die Materie bei Schelling handelt *Xavier Tilliette.* 2. Rechts- und Staatsphilosophie: Wenn *Ernst-Wolfgang Bökenförde* zeigt, daß die Wertphilosophie des Neukantianismus und die Schelers für eine Rechtsbegründung untauglich sind, so ist das beim heutigen Stand der Diskussion eher ein Nachhutgefecht. *Martin Kriele* faßt aus zwei früheren Buchveröffentlichungen (1967; 1979) Gedanken zur Gesetzeshermeneutik zusammen. Unter dem Stichwort des „kategorischen Rechtsimperativs" fragt *Otfried Höffe* nach bisher übersehenen Funktionen bzw. Bedeutungen von Kants Kategorischem Imperativ. 3. Zeitkritisches: Hier sind vor allem die brillanten Analysen von *Karlfried Gründer* und *Hermann Lübbe* zu nennen. Auf-

klärung ist nach *Gründer* auf Abschaffungen aus. In die so entstandenen Leerräume dringen Surrogate wie heidnisches und theosophisches Gedankengut ein. *Lübbe* befaßt sich mit den Folgen des raschen Stil- oder Modewechsels in der Kunst unserer Zeit („Innovationsverdichtung"): Historisierung unseres Verhältnisses zur Kunst, Musealisierung, Bedarf an Klassik und Notwendigkeit des Eklektizismus. Als „zwei große Gegenmittel gegen den Krieg" (167) empfiehlt *Odo Marquard* (auf gut zwei Druckseiten) den Mut zum Alltag und das Fest. *Reinhardt Maurers* Beitrag über den Begriff der Kultur war zunächst als Lexikonartikel gedacht. „Dafür erwies er sich aber", wie der Autor bescheiden schreibt, „als zu schade" (171). Den begriffsgeschichtlichen Unterscheidungen sind zeitkritische Bemerkungen und Ratschläge über die Versöhnung von Natur und Kultur angefügt. 4. Als Teil einer umfangreicheren Arbeit bringt *Dieter Henrich* Gedanken zur Dankbarkeit: Formen der Dankbarkeit; die Frage nach dem Adressaten einer Dankbarkeit, die sich nicht an einen Menschen richtet; Distanz und Rückkehr als Strukturmomente; das Verhältnis der Dankbarkeit zur Sittlichkeit und zum Denken. 5. In kunstvollem Neulatein handelt *Heinrich Reinhardt* über die christliche Philosophie. Er versteht darunter eine Teildisziplin innerhalb der Philosophie, und zwar eine hermeneutische Metawissenschaft, die fragt, welchen Fortschritt die Wissenschaft durch die christliche Offenbarung gemacht habe. – Am Ende des Bandes findet sich eine Zusammenstellung der Veröffentlichungen von Robert Spaemann.

Vergleicht man die vorliegende Festschrift etwa mit der von H. M. Baumgartner zum 65. Geburtstag von Hermann Krings herausgegebenen (Prinzip Freiheit, Freiburg 1979) oder mit der von Jürgen Wiesner für Paul Moraux besorgten (vgl. die Besprechung des zweiten Bandes in diesem Heft), so wird die Variationsbreite innerhalb des Genus ‚Festschrift' deutlich. So genau wie in den beiden eben genannten, in dieser Hinsicht mustergültigen Beispielen wird das Thema sich nicht in allen Fällen eingrenzen lassen. Dennoch wird man behaupten dürfen, daß *ceteris paribus* der Wert einer Festschrift mit ihrer thematischen Begrenzung steigt. F. Ricken S. J.

4. Ethik, Recht usw.

Schüller, Bruno, *Pluralismus in der Ethik.* Zum Stil wissenschaftlicher Kontroversen (Münsterische Beiträge zur Theologie 55). Münster: Aschendorff 1988. 144 S.

Der bekannte Münsteraner Moraltheologe hat hier fünf Aufsätze zusammengefaßt, die z. T. schon früher erschienen waren. Allen ist gemeinsam, daß sie den Stil der wissenschaftlichen Auseinandersetzung in der (philosophischen und theologischen) Ethik beleuchten. Im ersten Beitrag (Die Reductio ad absurdum in philosophischer und theologischer Ethik, 1–25) zeigt Sch., daß die jeweils Andersdenkenden als Lehrer der Unmoral beschimpft werden: „Augustinus ein Verderber der christlichen Sittlichkeit, die gesamte scholastische Ethik durchsetzt mit ‚Unterwertigen', Kant ein Propagator des ‚non-serviam' und so fort" (22). Man fühlt sich an das Distichon von Schiller erinnert: „Dacht' ich's doch! Wissen sie nichts Vernünftiges mehr zu erwidern, / Schieben sie's einem geschwind in das Gewissen hinein." Demgegenüber mahnt Sch. in der Moral zur Zurückhaltung und Geduld: „Es fehlt nicht der Mut, ‚die Dinge ehrlich beim Namen zu nennen', sondern es fehlt die Gabe, die Dinge als das zu erkennen, was sie wirklich sind" (23). (Eine kleine Aussetzung: Auf S. 17 ist das letzte Zitat nicht ausgewiesen.) Im zweiten Beitrag (Zum Pluralismus in der Ethik, 27–44) unterscheidet Sch. einen komplementären von einem antagonistischen, einen synchronen von einem diachronen, einen wirklichen von einem vermeintlichen Pluralismus. Fazit: „In der Hauptsache galten die vorgelegten Überlegungen einem vermeintlichen Pluralismus. Ist er ein Problem? Es scheint so. Ein gehöriges Maß an geistiger Energie, an Mühe und Zeit wird in ihm aufgebracht für nichts und wieder nichts. Ohne Einschränkung dürfte dieses negative Urteil wohl nur zutreffen auf jenen vermeintlichen Pluralismus, der seine Ursache in einem Mangel an rein handwerklichem Können hat. Insoweit er jedoch zurückzuführen ist auf Scheuklappen, getragen zum Zweck der Konzentration auf eine Aufgabe

..., mag er ein Preis sein, der für eine lebendige Ethik gezahlt werden muß, solange wir Menschen so sind, wie wir sind" (43). Im dritten Aufsatz (Das Muster einer schlagenden Widerlegung des Utilitarismus, 45–82) geschieht eine Auseinandersetzung mit R. Spaemanns Aufsatz „Über die Unmöglichkeit einer universalteleologischen Ethik". Näherhin geht es um den (kontradiktorischen) Gegensatz zwischen einer deontologischen (bzw. normativen oder formalistischen) Ethik und einer teleologischen Ethik, welche den sittlichen Wert einer Handlung nach dem Prinzip der Güterabwägung bestimmt. Die deontologische Ethik hingegen behauptet, daß es Handlungsweisen gibt, die unabhängig von ihren Folgen als sittlich verwerflich zu beurteilen sind. (Die Benennungen der beiden rivalisierenden Theorien stammen von C. D. Broad und sind von Sch. in die innerkirchliche Diskussion eingeführt worden.) Spaemann plädiert für eine deontologische Ethik. Er bekämpft die teleologische Ethik als Utilitarismus. Dabei versucht er, „den Utilitarismus von vornherein so zu kennzeichnen, daß dieser vor aller Widerlegung schon widerlegt ist, zumindest in den Augen eines Christen" (59). Offenbar geschieht in dieser wissenschaftlichen Kontroverse das, was schon Laktanz (vgl. 82) so beschrieben hatte: „Omnis haec quaestio non tam argumentis quam definitione dissolvitur." Auf die Analyse der fünf (nicht durchschlagenden) Einwände gegen den Utilitarismus – der Hauptteil des Aufsatzes und ein wahres Kabinettstück! – kann hier nicht eingegangen werden. Nur dies: Die Bestimmung des (sittlich) Guten erfordert so viel Kenntnis und Unterscheidung, daß die wissenschaftlichen Gegner miteinander Geduld haben müssen. Auch bei dem vierten Beitrag (Zu den Schwierigkeiten, die Tugend zu rehabilitieren, 83–104) geht es um den Stil wissenschaftlicher Kontroversen. Diesmal um die von M. Scheler, E. Biser, B. Stoeckle u. a. erhobene Klage, die Tugend im allgemeinen bzw. um die von J. Pieper vorgebrachte Sorge, die Tugend der Klugheit im besonderen sei in Mißkredit geraten. Sch. meint demgegenüber, die „Kassandrarufe des Verfalls" beruhten letztlich auf Mißverständnissen. „Ein Arzt wird seine Schwierigkeiten haben, wenn er versucht, die Gesundheit eines Menschen wiederherzustellen, der an keiner Krankheit leidet. Von dieser Art sind zum Großteil jene Schwierigkeiten, die seit etlichen Dezennien mit einer Rehabilitierung der Tugend verbunden sind" (103). Auch im fünften und letzten Beitrag (Das sog. Ideal christlicher Bürgerlichkeit in den Pastoralbriefen, 105–144) geht es weniger um inhaltliche als um Stilfragen. Wenn man den Pastoralbriefen (den drei Briefen an Timotheus und Titus) fehlende theologische Größe und Tiefe vorwirft, so kommt das – mindestens zum Teil – daher, daß sie Paränese enthalten, welche praktisch sein muß und keinen theologischen Tiefgang haben kann. Wie etwa das Kirchenrecht bei der Behandlung der Taufe nicht jene Höhen und Tiefen erreicht, die die Dogmatik mühelos – bei ihrem Tauftraktat – durchmißt. – Insgesamt kann ich den ruhigen, sachlichen und vornehmen Ton des vorliegenden Buches nur loben. In einer Zeit, in der manche Moraltheologen sich in Übertreibungen gefallen, sind die Ausführungen Sch.s von hohem Nutzen.

R. Sebott S. J.

Wolbert, Werner, *Der Mensch als Mittel und Zweck.* Die Idee der Menschenwürde in normativer Ethik und Metaethik (Münsterische Beiträge zur Theologie 53). Münster: Aschendorff 1987. VI/157 S.

Wolberts Arbeit, die 1985 von der Katholisch-Theologischen Fakultät in Münster als Habilitationsschrift angenommen wurde, untersucht das in der Überschrift angegebene Thema am Leitfaden der Kantschen Ethik; dabei trifft W. wichtige Unterscheidungen, die sowohl Kants Aussagen zur Menschenwürde als auch in systematischer Hinsicht die Kategorie Menschenwürde selbst erhellen.

Die Arbeit ist in sechs Kapitel gegliedert. Zunächst reflektiert der Vf. anhand Kantscher Unterscheidungen die Begriffe „Preis" und „Würde"; „Würde" kann bei Kant auch Handlungen charakterisieren, sie trägt jedenfalls ihren „Zweck" in sich selbst und fordert die sittliche Pflicht heraus. Die Fähigkeit zum sittlichen Handeln begründet die Menschenwürde; aber auch die jeweils verschiedene (gute oder böse) Weise, in der diese Fähigkeit aktualisiert wird, ist für die Würde von Belang. Diese Position illustriert W. mit Texten verschiedener weiterer Autoren, insbesondere Ciceros. – Das

2. Kapitel behandelt die „Rede vom Menschen als Mittel und Zweck, Sache und Person im Rahmen normativer Ethik". W. untersucht hier am Beispiel der Gewissensfreiheit die Frage, ob es ehrenhafte Motive geben könne, die Moralität eines anderen anzutasten und ihn so zum Mittel zu machen. Weitere Aspekte, die in der Rede vom Menschen als Mittel und Zweck eingeschlossen sind, erörtert der Vf. anhand Kants Unterscheidung von „vollkommenen" und „unvollkommenen" Pflichten und macht überzeugend deutlich, wie sehr Kants Unterscheidungen (etwa im Hinblick auf die „Selbsttötung", Lüge, Geiz u. a. m.) noch weiterer Präzision bedürfen. – Das 3. Kap. – die „Berufung auf die Menschenwürde bei Teleologen und Deontologen" – läßt W. Stellung nehmen zu einigen kontroversen moraltheologischen Fragen, in denen die Zweck-Mittel-Beziehung eine wichtige Rolle spielt (künstliche Insemination, künstliche Antikonzeption, Organtransplantation, Todesstrafe, Euthanasie). Er prüft die Tragfähigkeit des Argumentes von der „Einheit der Person" und untersucht, wie weit die Menschenwürde als teleologisches Kriterium des sittlichen Handelns geeignet sei: Die Frage, was das sittlich Richtige sei, ist durch den Hinweis auf die Würde des Menschen nicht zu beantworten. – Welche Konsequenzen aus der Menschenwürde sich für die Begründung der Freiheit vom Zwang ergeben, untersucht der Vf. im 4. Kap. am Beispiel der Religionsfreiheit und der Folter. – Setzt die kategorische Forderung, die Menschenwürde zu respektieren, eine bestimmte metaethische Theorie voraus oder ist sie mit jeder dieser Theorien vereinbar? Seine Antwort auf diese Frage – nicht der Dezisionismus, sondern nur ein metaethischer Kognitivismus ist mit der Idee der Menschenwürde verträglich – begründet W. im 5. Kap. – Ausgehend von dem im ignatianischen Exerzitienbuch formulierten „Prinzip und Fundament" – alle nichtmenschlichen irdischen Kreaturen sind „zum Menschen hin geschaffen" – untersucht W., wie weit dem Menschen exklusiv Würde zukomme und wie weit er die übrigen Kreaturen als bloße Mittel für seine Zwecke gebrauchen könne. Seine Antwort auf diese (höchst aktuelle) Frage gewinnt der Vf. unter Heranziehung der Kontroverse zwischen H. Sidgwick und G. E. Moore, in der er Moore gegen den Hedonismus Sidgwicks zustimmt, zugleich aber doch auch Moores Position relativiert, indem er an der wesentlichen Beziehung des „Guten" auf den Menschen festhält. Ein kurzer Hinweis auf die neutestamentliche Einordnung der in der Moralität gründenden Stellung des Menschen als Endzweck der Schöpfung beschließt die Arbeit.

Der Vf. war sich offensichtlich bewußt, wie schwierig es ist, die zentrale anthropologische Kategorie der Menschenwürde in einer logisch schlüssigen und konsistenten Systematik zu entfalten. Die Auswahl und die Abgrenzung der verschiedensten zur Sache gehörigen (sich wechselseitig implizierenden) Aspekte ebenso wie der oft wenig klaren Beiträge zum Stichwort „Menschenwürde" in der Ideengeschichte können leicht einen etwas zufälligen Charakter gewinnen. Daß es dem Vf. gelungen ist, die von ihm ausgewählten Bezüge in einen übersichtlichen und interessanten Zusammenhang zu bringen, macht einen besonderen Wert seiner Untersuchung aus. Es handelt sich um eine nützliche, materialreiche Studie, die den Leser in die Vielfalt der mit dem Thema gestellten Probleme und Fragen einführt und zu einem begründeten Urteil befähigen kann.

P. Ehlen S. J.

Williams, Bernard, *Moralischer Zufall.* Philosophische Aufsätze 1973–1980. Aus dem Englischen von *André Linden* (Philosophie. Analyse und Grundlegung 9). Königstein, Ts.: Hain 1984. 186 S.

Elf dieser insgesamt dreizehn Aufsätze des bekannten, lange in Cambridge und jetzt in den USA lehrenden Philosophen sind moralphilosophischen Themen gewidmet. Die differenzierten, subtilen und oft verschlungenen Argumentationen bewegen sich abseits der ausgetretenen Pfade utilitaristischer und kantischer Ethik. Wogegen W. sich wendet, sind die Abstraktionen dieser beiden Theorien. Nach der kantischen Auffassung müsse der moralische Standpunkt von egoistischen Interessen, von besonderen Beziehungen zu besonderen Personen und von besonderen Umständen und Eigentümlichkeiten der Beteiligten, einschließlich des Handelnden, absehen. Der Utilitarismus abstrahiere unter mehrfacher Hinsicht von der Getrenntheit der Personen. Die Forde-

rung, den Gesamt-oder Durchschnittsnutzen zu maximieren, frage nicht, wie der Nutzen auf die getrennten Personen verteilt werden solle. Die grundlegenden Wertträger im Utilitarismus seien Sachverhalte, so daß es keinen Unterschied mache, wer einen gegebenen Sachverhalt herbeiführt; Vorhaben, Wünsche und Ideale des Individuums würden nicht berücksichtigt. W. greift diese Abstraktionen an; sein Anliegen, das in allen Arbeiten dieses Bandes sichtbar wird, ist ein Plädoyer für das Konkrete. W. will vor allem Fragen aufwerfen, ohne viel für deren Beantwortung zu tun. Er bezweifelt, daß Moralphilosophie als selbständige Theorie, die erkläre, was Moralität sei und die ein Entscheidungsverfahren für moralische Überlegungen liefert, möglich ist. Seine Überlegungen entwickelt W. im Gespräch u. a. mit J. Rawls, R. Nozick, D. Parfit, Th. Nagel, G. Harman.

Es ist vor allem der Begriff des individuellen Charakters, der gegen Kant und den Utilitarismus ins Feld geführt wird. Kant behandle Personen unter Abstraktion ihres Charakters. Aber nur durch ihn habe das Leben Substanz. Er allein sei der Garant eines Sinns, der auch von der Forderung der Unparteilichkeit vorausgesetzt werde. Der Wert des Charakters stehe also über dem der Unparteilichkeit. Entsprechend argumentiert W. gegen den Utilitarismus: „Wer will, daß die Welt großzügige, liebevolle, starke, beherzte, schöpferische und in der Tat glückliche Menschen enthält, der wünscht sich nicht, daß sie Menschen enthält, deren Denken gleichförmig so verläuft, daß ihre Handlungen den Erfordernissen des Utilitarismus genügen werden" (61). Eine moralische Beurteilung geschieht immer aus der Perspektive einer Person; so wendet W. sich gegen eine abstrakte Sicht, nach der jedes Ereignis und jede Person gleich weit voneinander entfernt sind. Die stoische und kantische Ethik lehren die sittliche Autonomie und die sittliche Autarkie des Menschen. W. fragt dagegen, ob nicht auch für das sittliche Bewußtsein und die sittliche Beurteilung eines Menschen Elemente wesentlich seien, die außerhalb seiner Macht stehen und deshalb als moralisches Glück oder moralischer Zufall (moral luck) bezeichnet werden müssen. Es gibt Handlungen, die unserem sittlichen Empfinden zuwider sind und für die dennoch starke utilitaristische Gründe sprechen. Jemand weigert sich, eine unschuldige Geisel zu erschießen, und das hat, was er mit Sicherheit voraussehen kann, zur Folge, daß statt der einen zehn Geiseln erschossen werden. Ist seine Weigerung ein Akt moralischer Selbstgefälligkeit, daß er sich die Hände nicht schmutzig machen will? W. versucht, einen von der moralischen Selbstgefälligkeit unterschiedenen Begriff der sittlichen Integrität zu entwickeln. Der Utilitarismus nimmt an, es gebe eine einheitliche Währung, von der her alle Wertkonflikte gelöst werden können. Dagegen plädiert W. für eine irreduzible Pluralität von Werten. Bei der distributiven Gerechtigkeit unterscheidet W. drei Elemente, auf die die Ausdrücke ‚gerecht' und ‚ungerecht' angewendet werden können: einen Verteiler, eine Methode und ein Ergebnis. Anregend sind hier vor allem seine Überlegungen zum Bedingungsverhältnis zwischen Methode und Ergebnis. Wie lassen sich außermoralisches und moralisches Sollen unterscheiden? Sagt nicht jede praktische Überlegung was wir tun sollen, indem sie eine einzige Handlungsweise als die richtige aussucht? W. antwortet mit der Unterscheidung zwischen *sollen* und *müssen*. „Angesichts von ‚Ich muß' sind die anderen Alternativen nicht länger Alternativen: Sie werden zu Dingen, die man nicht tun kann" (138). Auch hier ist wieder der Begriff des Charakters entscheidend: Es sind seine Grenzen, die der Mensch entdeckt, wenn er feststellt, daß er eine gewisse Sache tun muß oder nicht tun kann. Wenn der überpersönliche Standpunkt eine Abstraktion ist, ergibt sich die Berechtigung eines modifizierten moralischen Relativismus. Gegen andere Formen des Relativismus hält W. daran fest, daß wir die Möglichkeit haben, verschiedene Systeme zu beurteilen, was eine Denkform voraussetzt, die nicht auf unser eigenes System beschränkt ist. Die Wahrheit des Relativismus sieht er darin, daß es viele Systeme geben kann, die unseren persönlichen Belangen zu fern stehen als daß wir sie in den Griff bekommen könnten.

Wer dieses Buch liest, dem wird deutlich, wie stark die kantischen und utilitaristischen Abstraktionen unser Moralverständnis geprägt haben. W. verlangt, auf die scharfgeschnittenen Unterscheidungen zwischen dem Moralischen und dem Außermoralischen, wie diese Positionen sie anbieten, zu verzichten. Aber durch welchen Moralbegriff sollen wir den kantischen oder utilitaristischen ersetzen? Wie könnte ein

Moralbegriff aussehen, der W.s kritische Einwände integriert? Vielleicht sind W.s provozierende Thesen weniger weit von der Tradition entfernt, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Der Charakter und die Kontingenz des sittlichen Ziels spielen in der aristotelischen Ethik eine wichtige Rolle. W.s originelles und kritisches Buch ist ein wichtiger Anstoß, nach der sachlichen Berechtigung gerade der aristotelischen Thesen zu fragen, die durch die Stoa und Kant überwunden zu sein schienen. F. Ricken S.J.

Veatch, Henry B., *Human Rights.* Fact or Fancy? Baton Rouge and London: Louisiana State University Press 1985. XI/258 S.

Der Titel verspricht viel, aber das Ergebnis ist, um es gleich zu sagen, im ganzen enttäuschend. V., vor seiner Emeritierung Professor an der Georgetown University in Washington, D.C., versucht eine Rehabilitierung des Naturrechts auf aristotelischer Grundlage. Aber trotz guter Hinweise ist sein Buch wenig geeignet, dem Naturrechtsgedanken in der gegenwärtigen moralphilosophischen Diskussion Ansehen zu verschaffen. Zentral für V.s Ansatz ist Nik. Ethik I 6, wo Aristoteles behauptet, wie Werkzeuge und Organe hätte auch der Mensch als ganzer ein naturgegebenes Ziel, an dem sein Handeln sich auszurichten habe.

Kap. I hat die Aufgabe, den Bankrott der gesamten gegenwärtigen Moralphilosophie nachzuweisen. In seiner Tendenz erinnert es an A. MacIntyres Kritik an der Aufklärungsethik. Die Theorien werden in drei Klassen eingeteilt, die desire-Ethik (hier geht V. vor allem auf den Utilitarismus ein), die Pflicht-Ethik und den ethischen Egoismus oder rationalen Individualismus. Ohne Zweifel bringt V. wichtige, wenn auch nicht immer neue Einwände, z.B. daß es nach dem Utilitarismus richtig sein kann, die Freiheit eines Menschen dem allgemeinen Wohlergehen zu opfern; daß der Utilitarismus den Übergang von Erstreben des eigenen Wohls zum größtmöglichen Wohl aller als sittlichem Ziel nicht erklären kann; daß daraus, daß ich etwas möchte, noch nicht folgt, daß ich darauf auch ein Recht habe; daß die deontologischen Theorien ein Begründungsdefizit haben und sich des Dogmatismus schuldig machen. Wie pauschal und schematisierend V. jedoch in diesem Kapitel arbeitet, wird z.B. daran deutlich, daß der Dogmatismusvorwurf ohne Differenzierungen gegen Kant, Rawls, Donagan und Dworkin erhoben wird, von Unterscheidungen innerhalb des Utilitarismus ganz zu schweigen.

Nach diesem Rundumschlag bringt Kap. II V.s grundlegende These: Das natürliche Ziel des Menschen ist Beziehungspunkt der Pflichten. Die für die Argumentation entscheidende Frage nach dem Naturbegriff wird auf Kap. IV verschoben. V. beruft sich auf Aristoteles, Nik. Ethik I 1; 5; 6. Auf die differenzierte Diskussion der letzten zwanzig Jahre darüber, ob Aristoteles in diesen Kapiteln konsistent argumentiert, geht V. nicht ein; seine Interpretation ist weithin eine aktualisierende Paraphrase. V. verdeutlicht seine Position, indem er sie einerseits gegenüber der desire-Ethik und andererseits gegenüber der von G. Grisez und J. Finnis vertretenen Naturrechtstheorie abgrenzt. Mit der desire-Ethik ist V. der Ansicht, daß moralische Normen nur teleologisch begründet werden können. Er unterscheidet sich von ihr durch seinen objektiven Begriff des Guten. Etwas ist nicht, wie es die desire-Ethik vertritt, gut, weil es von uns erstrebt wird, sondern es wird von uns erstrebt, weil es gut ist. Dem kann man nur zustimmen. Diese kognitive These bringt aber metaethische Folgeprobleme mit sich; wer sie vertritt, muß einen Begriff des Guten und eine Methode für die Begründung von Wertansätzen entwickeln. V. versucht, sie durch eine Analogie zu lösen. Das sittliche Ziel wird nach ihm aposteriorisch erkannt. „Thus, to cite my earlier example: just as from experience with trees and their growth and development we come to recognize full growth or flourishing or perfection in the case of trees, so also from our experience with human beings in our everday life, as well as from history and art and literature, we come to learn what the perfection or full flowering of human beings ist, and is by nature" (103). V. unternimmt, wie dann vor allem aus Kap. IV deutlich wird, keinen Versuch, zwischen der biologischen und der sittlichen Natur des Menschen und zwischen dem außersittlich und dem sittlich Guten zu unterscheiden. Es bleibt unklar, was hier aposteriorisch erkannt wird: ein bestimmter Zustand des Menschen oder der Wertsatz,

daß dieser Zustand das sittliche Ziel des Menschen ist. Letzteres wäre doch wohl ein krasser Naturalismus. Dieser Verdacht wird durch V.s Kritik an Grisez und Finnis verstärkt. Nach ihnen müssen die natürlichen Ziele eigens durch deontologische Sätze vorgeschrieben werden; erst so werden sie zu sittlichen Zielen (95). Gegenüber Grisez–Finnis betont V., die Natur sei „the source and evidence of *all* our knowledge of ethics" (103; Hervorh. F. R.).

Der wertvollste Teil des Buches ist Kap. III, das die eigentliche Naturrechtsbegründung enthält. Der Mensch sei nach Aristoteles nicht nur das vernünftige, sondern auch das politische Lebewesen. Der einzelne Mensch könne sein persönliches Glück niemals ohne das bonum commune erreichen, das gegenüber dem Wohlergehen des einzelnen die Funktion eines Mittels habe. Insofern sei die neuzeitliche Theorie des Naturzustandes, in dem der Mensch noch nicht in eine Gemeinschaft eingebunden sei, eine irreführende Abstraktion. Ausgangspunkt für die Begründung der Menschenrechte ist für V. die Tatsache, daß der Mensch ein sittliches Ziel hat. Aus ihm ergebe sich das Recht auf die Voraussetzungen, die der Mensch brauche, um dieses sittliche Ziel zu verfolgen. Diesem Schritt als solchem stimme ich voll zu. Das Naturrecht kennt nach V. nur negative Rechte (auf Leben; auf Freiheit; auf Eigentum), aber keine positiven (auf Nahrung, Kleidung, Unterkunft, Erziehung usw.). Die Erfüllung der in den positiven Rechten angesprochenen Bedürfnisse sei aber Teil des bonum commune und insofern Aufgabe der staatlichen Autorität. Der Staat könne das bonum commune nur verwirklichen, wenn er befugt sei, die negativen Rechte der Individuen einzuschränken; diese seien folglich unveräußerlich, aber nicht absolut.

Die metaphysischen Grundlagen dieser Naturrechtslehre behandelt Kap. IV; hier wird V.s Naturalismus vollends deutlich. Es soll gezeigt werden, daß moralische Gesetze wahre Naturgesetze („true laws of nature"; 213) sind. V. hält diese Aufgabe für gelöst, wenn er zeigt, daß eine teleologische Naturbetrachtung möglich ist. Diesem Nachweis dient ein kurzer Abriß wissenschaftstheoretischer Entwicklung seit Descartes. Quines Pragmatismus und Th. S. Kuhns These von den wissenschaftlichen Revolutionen ließen eine Rückkehr vom cartesianischen zum aristotelischen Naturverständnis wieder als möglich erscheinen. Philosophie ist für V. nur als „unäquivoker Realismus" (243) möglich; das gelte für die Ethik, die Physik und die Metaphysik. Es ist eine Folge von V.s ethischem Naturalismus, daß für ihn mit einer realistischen Naturauffassung auch das sittliche Sollen, das der Verifikation an der Natur bedarf, zusammenbricht: „ethics must be based on fact, [...] *moral* ‚oughts' need to be shown to have their foundation in *natural* ‚oughts', and [...] our human obligations and responsibilities demand verification in terms of the realities of nature" (241; Hervor. des Orig.). Solche Thesen bringen das wichtige Anliegen des Naturrechts nur in Mißkredit. F. Ricken S.J.

Höffe, Otfried, *Politische Gerechtigkeit.* Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987. 511 S.

H., in Freiburg (Schweiz) lehrend, hat sich seit fast zwei Jahrzehnten als profunder Kenner der aristotelischen, der kantischen wie der neuesten Philosophie ausgewiesen. Zahlreiche Publikationen sowohl zur Entwicklungsweise einer Politischen Philosophie, etwa zum Thema des „Naturalistischen Fehlschlusses", wie auch zum Inhalt und zu den Elementen einer zeitgemäßen Rechts- und Staatsphilosophie zeugen davon. Mit vorliegender Arbeit legt H. nun, wenn ich es so nennen darf, sicherlich nicht sein Abschlußwerk (dies ist nicht zu vermuten und zu hoffen!), wohl aber die „Summe" bisheriger Studien und zugleich einen engagierten Entwurf vor, der das interdisziplinäre Gespräch bezüglich der denkerischen Begründung von Recht und Staat weiterführen will. H. schreibt nicht aus interesseloser Neugier (30) und weigert sich, in den Chor derer einzustimmen, welche die „Indifferenz gegen letzte Fragen" (29) zum Prinzip erheben. Es solle, so H., die „doppelte Entfremdung zurückgenommen und einerseits die Philosophie mit der Rechts- und Staatstheorie, andererseits beide mit der ‚Ethik' versöhnt werden" (14). Was nun zuerst einmal an diesem Werk besticht, sind die straffe Gedankenführung, die sich allen anekdotischen Schnörkelwerks oder weitschweifiger Exkurse enthält, eine klar und scharf verfahrende Argumentation sowie eine von sou-

veräner Textbeherrschung zeugende Aufgliederung und Aufbereitung des Stoffes. Was H. an J. Rawls' A Theory of Justice (1971) lobt, gilt gleichermaßen für seine eigene Darstellung: sie „erfüllt ... wichtige Bedingungen, die an eine erfolgversprechende Auseinandersetzung zu stellen sind: Die Diskussion ist interdisziplinär; sie bedient sich modernster Argumentationsmittel wie der Entscheidungs- und Spieltheorie und bleibt dank dieser theoretischen Mittel von moralisierenden Untertönen ... frei" (14). Wiederholt wird der Leser auf die Unterscheidung in „stärkere" und „schwächere" Argumente bzw. Spielarten einer Theorie etc. eingeübt. Die Differenzierung der Darstellung sei nur an einem einzigen Satz verdeutlicht: „Durch diese vorethische Einsicht wird die Herrschaftslegitimation nicht entschieden, aber entlastet" (335). Auf einer zweiten Ebene gibt H.s Arbeit zuverlässig Auskunft über die in der europäischen Geistesgeschichte maßgeblichen Rechts- und Staatsphilosophien. Doch nicht genug, H. setzt ihnen gegenüber zu einer kritischen Auseinandersetzung an, welche ebenso um Werktreue bemüht ist, wie darum, die Schwachstellen und besonders die stillschweigend mitgedachten Prämissen der einzelnen Denkentwürfe aufzudecken. Doch trifft dies alles noch nicht die Hauptlinie und das Generalanliegen des Werkes. H., der sich die Vorteile eines Denkens in räumlichen Perspektiven zunutze macht und an ihnen auch Gefallen findet, baut als Architekt eine grundlegende Stufenfolge an Begründungsschritten auf, welchen sich die rechts- und staatsphilosophischen Ansätze, Materien und Entwicklungsschritte zuordnen lassen, gleich ob es die sind, welche er überprüft, oder die von ihm selbst entworfenen. Diese für das Verständnis der Arbeit fundamentale Stufenfolge wird zum erstenmal auf den S. 33 ff. vorgestellt. Danach beginnt der Weg bei einer „Vorstufe der Rechts- und Staatskritik". Auf ihr ist zu prüfen, wieweit staatlicher Schutz reichen soll, wie streng oder mild Gesetze sein dürfen. Auf der folgenden Stufe, welche fundamentalphilosophisch bewertet die erste Stufe ist, gilt es die Frage zu beantworten, was denn überhaupt zu den Aufgaben einer Rechts- und Staatsordnung gehört und welcherart ihre Regelungskompetenz ist (34). Auf der zweiten fundamentalphilosophischen Stufe ist zu untersuchen, ob es überhaupt des Rechtes und des Staates bedarf. Die Legitimität von Recht und Staat steht auf dem Prüfstand (34). Aus dem Blickwinkel der Gerechtigkeit selbst gliedert H. folgendermaßen: auf einer ersten Stufe wird nach der Zweckrationalität der Mittel gefragt, wobei die Zwecke selbst nicht diskutiert, sondern hingenommen werden. Auf der nächsthöheren Stufe, auch die pragmatische genannt, werden die Ziele oder Zwecke bewertet. H. betont nun immer wieder die Notwendigkeit, in eine dritte Stufe aufzubrechen, nämlich die unerläßliche Öffnung auf die sittliche Bewertung vorzunehmen: „Sowohl in alltäglichen als auch in philosophischen Diskussionen neigt man dazu, die pragmatische Bewertung für die höchste Normativitätsstufe zu halten. ... vor einer sprachlichen Untersuchung der Bewertungsprädikate hält diese Behauptung aber nicht stand. Es gibt nämlich eine Gruppe von Bewertungsbegriffen, mit denen auch Handlungen im Namen der Klugheit, also pragmatisch gute Handlungen, beurteilt und vor allem verurteilt werden" (54). Zu Recht gilt dies allein H. zufolge jedoch nicht schon als ausreichende Begründung: „Ob diese Bewertungsstufe nicht nur faktisch vorkommt, sondern auch berechtigt ist, kann die hier skizzierte deskriptive Semantik freilich nicht zeigen" (55). Nach der Berechtigung fragt das zentral angelegte Kapitel 3 (62–87) in zwei Strängen. Einmal zeigt H. auf, daß die philosophische Frage nach Recht und Staat von Radikalität bestimmt sein muß; die Frage darf also nicht das Bestehen von Recht und Staat immer schon voraussetzen und nur nach der konkreten Form oder dem konkreten Zweck des Rechts und des Staates fragen; es ist vielmehr zu prüfen, „ob überhaupt ein sozialer Zwang legitim ist" (68), und wenn ja, ob er als Rechts- und Staatszwang oder als ein anderer auszugestalten ist (69). Zum anderen ist aber auch das pragmatische Argument radikal daraufhin zu befragen, wem die Rechts- und Staatseinrichtung Vorteile einbringe. Zu rechtfertigen, so H., der hier bereits das Kriterium nennt, seien Recht und Staat nur, wenn sie nicht nur dem Kollektiv, sondern jedem einzelnen Betroffenen mehr Vor- als Nachteile erbringen (76). Ist somit das Gebäude von H. errichtet, untersucht er im 4. Kapitel, inwieweit seine eigene Architektonik und Fundamentierung eines Diskurses politischer Gerechtigkeit mit der Naturrechtslehre (deren Änderungen und Brüche und Ansätze exakt herausgestellt werden) vergleichbar sei. Im

Anschluß daran beginnt H. den „Zweifrontenkrieg" (435), wie er selbst es nennt, gegen den Rechtspositivismus und gegen den Anarchismus. „Gegen den Rechtspositivismus spricht, daß eine Zwangsordnung nur dann keine nackte Gewalt ist, wenn sie sich an Rechtspflichten bzw. Gerechtigkeitsforderungen wie den Grundfreiheiten orientiert. Gegen den Anarchismus und zugleich gegen die Herrschaftsfreiheit als Gesellschaftsprinzip spricht, daß es Sozialregelungen gibt, die für jeden vorteilhaft sind, und daß dieser gemeinsame Vorteil nur dann wirksam wird, wenn es sich – dank einer öffentlichen Zwangsmacht – nicht auszahlt, ihn parasitär zu Lasten der anderen auszunützen" (435). Damit aber hat die Gerechtigkeitstheorie, die politische Fundamentalphilosophie, sich in ihrer Stufung als sinnvoll und notwendig erwiesen. – Als bemerkenswert in H.s Werk ist noch zu erwähnen: die reiche Fülle verarbeiteter anthropologischer Daten, samt der Berücksichtigung von Kindheit und Altern als Fakta menschlichen Lebens (351, 392f.) (was der politischen Philosophie nicht immer geläufig war), die gegen Schluß doch deutlicher werdende Vorordnung des Rechtes vor den Staat, die klare, wenn auch indirekt erteilte Absage an die Theorie, welche nur die Legislative, Exekutive und die Judikative als Rechts-Handelnde ansieht und alle anderen als „recht-los". Begrüßenswert ist gleichfalls die mir selbst wichtige Unterscheidung des 1. und des 2. Teiles des „Leviathan" (136) voneinander. An Bemerkungen seien nur angebracht, daß der Stil manchmal doch recht konzis und gedrängt ist. Wäre der Satz auf S. 168 („Daß es auch beim Verbrechen ...") nicht mit „Da" statt mit „Daß" einzuleiten? Der Sachindex verweist nur unzulänglich (s. zu „Widerstand": auch auf S. 473 finden sich Ausführungen; zum Stichwort „Französische Revolution" wären zu ergänzen: 17, 29f., 90, 195). H.s Sozialphilosophie setzt den Akzent auf den einzelnen, seine Freiheit, die lediglich durch Freiheitsverzichte mit der Freiheit anderer zusammenstimmt. Darin ist H.s Ansatz sicherlich nicht ohne Vorläufer und in sich sehr plausibel. Mir scheint, daß H. allerdings damit sich deutlich in die Linie neuzeitlichen Denkens stellt, welches dem Individuum und seiner „ungeselligen Geselligkeit" (Kants Ausdruck findet sich auf S. 279 zitiert) den Vorrang einräumt und die gemeinschaftsstiftenden und -suchenden Anlagen des einzelnen eher zugunsten der ungeselligen, egoistischen abwertet. Wie ja auch, mir jedenfalls zu schnell und einseitig, die Legitimation von Recht und Staat von der vorherigen Legitimation von Zwang angegangen wird, als ob es nicht – vielleicht doch? – andere Legitimierungen gäbe. Löst sich H. damit von einem Ansatz, der sich Aristoteles verpflichtet zeigte (vorausgesetzt, daß ich Schriften H.s aus den siebziger Jahren richtig beurteile)? Aber es gilt, daß H. mit der „Politischen Gerechtigkeit" einen mutigen und klaren Entwurf vorgelegt hat, dem nicht nur Wirkungen im Bereich der Denkgeschichte, sondern auch im Felde der politischen Diskussion zu wünschen sind.

N. Brieskorn S.J.

Homann, Karl, *Rationalität und Demokratie* (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften 57). Tübingen: Mohr 1988. 318 S.

Diese in Göttingen im Fachbereich Philosophie eingereichte Habilitationsschrift ist Teil eines thematischen Forschungsprogramms: Ihr Vf., inzwischen auf eine Professur für Philosophie und Volkswirtschaftslehre an die Universität Herdecke berufen, will die Methoden der Wirtschaftswissenschaften für verschiedene Probleme der Philosophie fruchtbar machen. In diesem Buch stößt er mit diesem Konzept in den Bereich der politischen Theorie vor.

Der Begriff sowohl der Rationalität wie der Demokratie ist nach seiner Ansicht in eine Krise geraten. Zwischen der Durchsetzbarkeit rational konstruierter Ideale und dem demokratischen Recht der Bürger, ihre untereinander konfligierenden Interessen geltend zu machen, scheint ein Gegensatz zu bestehen. Außerdem ist die wissenschaftliche *Rationalität* selbst problematisch wegen a) der „Theorieimprägniertheit" aller Tatsachen bzw. Daten, b) der Kontingenz von Axiomen und Konventionen, die Erfahrung erst ermöglichen, c) der irrationalen Anomalienverarbeitung. Ähnlich besteht auch auf Seiten der *Demokratie* eine grundsätzliche Spannung zwischen individueller Freiheit und Mehrheitsentscheidung, die vom Liberalismus stärker zugunsten der individuellen Freiheit, vom Sozialismus zugunsten partizipativer Mehrheitsentscheidung

aufgelöst wird. – In beiden Grundbegriffen spielt aber das Problem der *Knappheit* eine entscheidende Rolle: Unter Knappheitsbedingungen muß der Mensch dauernd Entscheidungen zwischen Alternativen treffen. Solche Entscheidungen verursachen Kosten, die verstanden werden als der entgangene Nutzen, den eine alternative Handlung gebracht hätte, also als „Opportunitätskosten". (Dabei sind besonders solche Kosten zu berücksichtigen, die jetzt noch nicht bekannt sind und dadurch entstehen, daß bestimmte Möglichkeiten gar nicht gesehen werden.) – Nach H. sind nun Rationalität und Demokratie keine selbständigen „Werte", sondern Lösungen für dieses Kostenproblem. Das erlaubt es, das Verhältnis von Rationalität und Demokratie unter der Rücksicht der Knappheit und aus der Sicht der für die Überwindung der Knappheit zuständigen Einzelwissenschaft, nämlich der Nationalökonomie, zu diskutieren. – *Rationalität* bedeutet unter dieser Rücksicht eine systematische Bemühung um Kostensenkung – ein sinnvolles Konzept angesichts der Endlichkeit der Vernunft. Dabei fordert H. eine nicht nur technologische Rationalität (Anwendung bestimmter Mittel zur zweckmäßigen Erreichung von Zielen), sondern eine Rationalität schlechthin, die sich auch auf die Ziele bezieht. – Unter „*Demokratie*" wird ein gesellschaftliches Regelsystem verstanden, das die Diskriminierung von einzelnen und Gruppen bei kollektiven Entscheidungen möglichst verhindert, also die Gefahr, daß die Wünsche anderer und nicht die eigenen zum Zuge kommen. Dieser sich am Marktmodell orientierende Demokratiebegriff ist recht anspruchsvoll: Die Regelung des Zusammenlebens der Menschen kann nach H. nur dann als legitim gelten, wenn *alle* dieser Herrschaft Unterworfenen ihr zustimmen. In der Durchführung dieses Konzepts muß H. aber weitgehende Zugeständnisse machen: Für kollektive Entscheidungen kann die *tatsächliche* Zustimmung aller nämlich nicht erreicht werden, weil ein absolutes Vetorecht einzelner unverhältnismäßig hohe Kosten für alle verursachen würde. Wenn aber „freiwillig" nur bedeutet, daß die Individuen unter den gegebenen Zwangsbedingungen zustimmen *können*, weil die marginalen Vorteile kollektiven Handelns die marginalen Vorteile individuellen Handelns übersteigen, weil also alle alternativen Lösungen mehr „Kosten" verursachen, wird man fragen müssen, ob grundlegende Menschenrechte dabei hinreichend gesichert bleiben. Die Art, wie hier Methoden der Ökonomie zur Durchleuchtung politikwissenschaftlicher Probleme herangezogen werden, erscheint als ausgesprochen fruchtbar und anregend nicht nur für das Verhältnis von Demokratie und Rationalität, sondern für eine ganze Reihe weiterer hochaktueller Themen, die mitbehandelt werden: Probleme der Wissenschaftstheorie, der Gesellschaftstheorie, der Wirtschaftspolitik, des Freiheitsverständnisses. – Zu fragen bleibt, ob mit diesem methodischen Ansatz tatsächlich *alle* wesentlichen Aspekte des gesellschaftlichen Lebens richtig in den Blick kommen. Der Einwand betrifft weniger den *methodischen Individualismus*, demzufolge soziales Handeln auf das Handeln von Individuen zurückgeführt wird, auch nicht die Übernahme des *Marktmodells* in die Wissenschaft von der Politik, wohl aber die aus der Ökonomie übernommene „utilitaristische" Interpretation menschlichen Handelns, auch wenn der Begriff des „Nutzens" so ausgeweitet wurde, daß er alle menschlichen Interessen und Anliegen zu umfassen sucht. Geht es bei Rationalität und Demokratie wirklich *nur* um die Überwindung von Knappheiten? Wie ist sinnorientiertes mit nutzenorientiertem Handeln in einem theoretischen Konzept zu verbinden? – Die Frageperspektiven, die dieses Buch eröffnet, verdienen es, weiterverfolgt zu werden. W. Kerber S. J.

Beyerstedt, Horst-Dieter, *Marxistische Kritik an der Sowjetunion in der Stalinära (1924–1953)* (Europäische Hochschulschriften III: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften 299). Frankfurt-Bern-New York: Lang 1987. 618 S.

Wie beurteilten Marxisten in der Stalinära die russische Oktoberrevolution und das sowjetische Gesellschaftssystem? Diese Frage versucht B. in seiner umfangreichen Arbeit, für die er von der Universität Mainz die Doktorwürde erhielt, zu beantworten, indem er einen Überblick über die Erklärungsmodelle gibt, mit denen die verschiedenen Richtungen des Marxismus die tatsächlichen Ereignisse in der Sowjetunion in ihre Geschichtstheorie einzubauen versuchten. Der russischen Oktoberrevolution fehlten

wesentliche Voraussetzungen einer sozialistischen Revolution, weil sie in einem rückständigen Land ausgebrochen war, in dem das Proletariat eine kleine Minderheit bildete. Deshalb bewerteten sie Marxisten als bürgerliche Revolution und hofften, den Sozialismus in der Sowjetunion durch die Unterstützung des siegreichen Proletariats der westlichen Industrieländer verwirklichen zu können. Rußland befand sich in einer Übergangsphase vom Kapitalismus zum Sozialismus, in der es nach Bucharin „keine objektiven Gesetzmäßigkeiten gebe, sondern die Entwicklung von der staatlichen Planung abhängig sei" (41). Das Proletariat müsse die Kommandohöhen der Wirtschaft und die Staatsmacht übernehmen, um den Sozialismus mit Zwang aufzubauen. Da nach der Oktoberrevolution eine proletarische Minderheit über eine breite bürgerliche Mehrheit herrschte, sah die Sozialistische Arbeiter-Internationale bis in die dreißiger Jahre hinein in der Sowjetunion einen Arbeiterstaat, „der auf einer kapitalistischen Grundlage beruhe und hierdurch unvermeidlich in einen bürgerlichen Staat umgewandelt werde" (63). Diesen Wandel hielten manche Linkskommunisten für bereits abgeschlossen und kritisierten die Sowjetunion deshalb als rein bürgerlichen Staat. Bei anderen Marxisten finden sich Ansätze zu einer Theorie der neuartigen Klassengesellschaft, weil für sie das sowjetische Gesellschaftssystem weder kapitalistisch noch sozialistisch war. – Die bisher entwickelten Erklärungsmodelle wurden unbrauchbar, als Stalin am Beginn der dreißiger Jahre mit seiner Industriealisierungs- und Kollektivierungspolitik alle bürgerlichen Schichten fast vollständig vernichtete und eine gesellschaftliche Situation schuf, deren Klassencharakter neu zu bestimmen war. Um das sowjetische Gesellschaftssystem mit der marxistischen Geschichtstheorie vereinbaren zu können, wurden „wichtige Kategorien des traditionellen Marxismus neu definiert" (226). Eine neue Bedeutung bekamen beispielsweise so zentrale Begriffe wie „Kapitalismus" und „Sozialismus". Die „Diktatur des Proletariats", die man bisher als Herrschaft einer breiten Mehrheit im Interesse der breiten Mehrheit verstanden hatte, verwandelte sich in die Diktatur einer kleinen Minderheit, die im Namen des Proletariats die Arbeiterklasse unterdrückte. Stalin hatte mit seiner Politik deutlich gemacht, daß der Staat die gesellschaftliche Entwicklung steuern kann, und damit die Kommandohöhen-Theorie bestätigt. An Popularität gewann auch die Theorie der neuartigen Klassengesellschaft, obwohl sie die marxistische Geschichtsauffassung, für die es neben Kapitalismus und Sozialismus keine dritte Gesellschaftsordnung gibt, in Frage stellt. – Bis zum Zweiten Weltkrieg beschäftigten sich die marxistischen Kritiker vor allem mit der sowjetischen Innenpolitik. Nach dem Krieg galt ihre ganze Aufmerksamkeit der Außenpolitik der Sowjetunion, die als Großmacht Ostmitteleuropa beherrschte und Westeuropa bedrohte. Der kalte Krieg zwang viele, sich entweder für die kapitalistische Demokratie oder für den sozialistischen Totalitarismus zu entscheiden. Die neue weltpolitische Lage beeinflußte auch die Theorien über den Klassencharakter der Sowjetunion, von denen „die Theorie der neuartigen Klassengesellschaft die beste Grundlage zur Erklärung der neuen Situation bot" (271). Diese knappe Inhaltsangabe kann lediglich die Grundgedanken der umfangreichen Untersuchung andeuten und nur einen kleinen Teil der behandelten Erklärungsmodelle erwähnen, weil B. eine Fülle von Material zusammengetragen und bibliographisch festgehalten hat, um zu zeigen, „wie die gesellschaftliche Entwicklung der Sowjetunion die einzelnen Erklärungsansätze vor unterschiedliche Probleme stellte und wie umgekehrt das unterschiedliche Vorverständnis der Sowjetgesellschaft die Interpretation ihrer jeweils neuen Entwicklungsstufen beeinflußte" (618). Obwohl B. die erzielten Ergebnisse öfter zusammenfaßt, ist es nicht einfach, in der detailreichen Materialsammlung den Überblick zu behalten und den Stellenwert der zahlreichen Theorien über den Klassencharakter der Sowjetunion abzuschätzen. Dem Leser fällt dies auch deshalb schwer, weil nicht klar bestimmt wird, was beispielsweise „Kommandohöhen-Theorie", „entarteter Arbeiterstaat" oder „Totalitarismus-Theorie" bedeutet. Da B. große Fachkenntnisse voraussetzt, dürften sich für seine Arbeit vor allem Historiker und Marxismus-Forscher interessieren.

J. Oswald S.J.

Horváth, Árpád, *Sozialismus und Religion.* Die Religion und ihre Funktion im Spiegel sozialistischer Ideologien. Bd. 1: 1835–1900. Bern-Frankfurt: Lang 1987. 505 S.

Anhand von Quellen möchte H. das Verhältnis des Sozialismus zur Religion in der Zeit von 1835 bis zur Gegenwart dokumentieren. Um das umfangreiche Material angemessen darstellen zu können, soll das Gesamtwerk vier Bände umfassen, von denen der erste hier vorzustellen ist. H. beginnt seine Arbeit mit der Religionskritik von Marx und Engels und zeigt dann, wie sich die sozialistische Bewegung zu Religion und Christentum verhalten hat. Er beendet diesen ersten Band „mit dem markanten Datum 1900, das mit dem beginnenden Revisionismus neue pluralistische Perspektiven der Auseinandersetzung eröffnet" (17), die im zweiten Band behandelt werden sollen.

Obwohl die Literatur zur Religionskritik des Marxismus bereits Bibliotheken füllt, vermißt H. eine solide Quellenforschung und hält es deshalb für notwendig, „die marxistische Religionskritik auf Grund der direkten und indirekten Texte zu dokumentieren" (155). Mit besonderer Aufmerksamkeit möchte er die „irreligiöse Entwicklungsgeschichte von Marx' und Engels' Persönlichkeit" (32) beleuchten, weil sie ihre Lehre geprägt hat. H. macht auf die Entwicklung im Denken von Marx und Engels aufmerksam, die es nahelegt, zwischen vormarxistischen und ausgereiften marxistischen Schriften zu unterscheiden, um die genuin marxistische Religionskritik herauszuarbeiten. Da Marx und Engels ihre neue Weltanschauung in den Arbeiten „Die heilige Familie" und „Die deutsche Ideologie" zum erstenmal vorgestellt haben, ist es für H. „ziemlich eindeutig, daß der eigentliche Marxismus als eine neue Ideologie, als historischer und dialektischer Materialismus, als wissenschaftlicher Sozialismus im August 1844 seinen Anfang genommen hat" (123). Aufgrund dieser Einordnung verliert der häufig zitierte Artikel von Marx „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" an Bedeutung für die marxistische Religionskritik. Nach H. „endet mit der Deutschen Ideologie auch Marx' Auseinandersetzung mit der Religion. Die angewandte marxistische Religionskritik ist Engels' Werk" (141). Da „die ‚reine' fachphilosophische Auseinandersetzung mit der marxistischen Religionskritik über den jungen Marx nicht hinausgekommen ist" (15) und den Beitrag von Engels, der „der Religionsfrage eine viel größere Beachtung geschenkt hat als Marx" (28), häufig unterschätzt, berücksichtigt H. den ganzen Marxismus, der für ihn mit dem Tod von Engels abgeschlossen ist. – Um die persönliche Einstellung von Marx und Engels zur Religion zu klären, untersucht H. zunächst, welche Wege den streng pietistisch erzogenen Engels zum Atheismus geführt haben. Sein intensives Suchen nach echter Religiosität beginnt Engels mit einer Kritik des Pietismus. Er liest die Schriften des Jungen Deutschland und studiert Arbeiten von D. F. Strauß, Hegel, Schelling und Feuerbach. Im Kreis der Junghegelianer kritisiert er die Religion und damit den preußischen König, der Christentum und Staat zu verbinden sucht. Auf diesem Weg zum Atheismus erlebt Engels „eine schwere, echte Glaubenskrise" (47) und unterscheidet sich dadurch von Marx, der „ja nie, im echten Sinn des Wortes religiös gewesen ist" (78) und „seine Religion mühelos abgelegt hat" (47). Deshalb ist es nicht erstaunlich, daß „Marx – anders als Engels – kein Interesse für die immanenten Fragen der Religion und der Theologie hat" (102). Marx hat die Religion „derart tief gehaßt und verachtet", daß H. seine Religionskritik nur als „ideologisches Rationalisieren dieses Hasses" (137) verstehen kann. – Mit der Hinwendung zum Atheismus wandelt sich bei Marx und Engels auch die Religionskritik, die H. allerdings erst ab August 1844 als genuin marxistisch bezeichnet, weil nun zum erstenmal behauptet wird, „daß die Religion als eine Überbauformation ein notwendiges Spiegelbild der jeweiligen gesellschaftlichen Basis darstellt" (147). Die marxistische Religionskritik leugnet die Eigenständigkeit der Religion, die „einzig in der Beziehung zur ökonomisch-gesellschaftlichen Basis entsteht und besteht und nur in dieser Relation betrachtet werden kann" (186). Die Gründer des Marxismus meiden die direkte Auseinandersetzung mit der Religion, um deren Eigenständigkeit nicht anzuerkennen. Marx befaßt sich intensiv mit ökonomischen Fragen. Engels bemüht sich, das Entstehen der Religion und des Christentums mit Hilfe der Basis-Überbau-Lehre zu erklären und die historischen Tatsachen entsprechend aufzubereiten. – Im etwas kürzeren, zweiten Teil seines Buches behandelt H. die wechselvollen Beziehungen zwischen Sozialismus und

Religion von 1863 bis zum Ende des Jahrhunderts. Dabei stützt er sich auf die von H. Grote erstellte Dokumentation über „Sozialdemokratie und Religion" und auf die Beiträge in den Zeitschriften „Die neue Zeit" und „Sozialistische Monatshefte". Neben religionskritischen Arbeiten, mit denen A. Bebel und andere Sozialisten antireligiöse Propaganda betreiben, bestimmen nun politische Auseinandersetzungen und „der konkrete Kampf gegen den zunehmenden gesellschaftlichen Einfluß der Kirche" (339) das Verhältnis zwischen Sozialisten und Christen. Da H. viele zu Wort kommen läßt, ergibt sich ein differenziertes Bild der damaligen Ereignisse.

Obwohl H. seine Arbeit als Dokumentation und Quellenforschung bezeichnet und deshalb viel zitiert, nimmt er „manche Herausforderung zu einer kritischen Analyse an" (18) und sagt seine Meinung. Deshalb ist sein Buch keine trockene Sammlung alter Texte, sondern eine gut lesbare und aufschlußreiche Darstellung der marxistischen Religionskritik und des Verhältnisses zwischen Sozialismus und Religion im neunzehnten Jahrhundert. Quellenforschung sollte Druckfehler möglichst vermeiden. Um H. dabei behilflich zu sein, sollen einige besonders gravierende genannt werden. So schreibt F. Engels am „29. Oktober 1939" (51) einen Brief an F. Graeber, um seine theologischen Probleme zu lösen. Der bekannte Verhaltensforscher Konrad Lorenz, dessen Bücher auf S. 166 zitiert werden, erhält plötzlich den Vornamen Karl. Aus dem Literaturverzeichnis entnimmt der aufmerksame Leser, daß J. Ph. Becker keine „neun" (311) sondern „Neue Stunden der Andacht" (433) in Reimform geschrieben hat. Wer sich darüber wundert, daß der Arbeiterphilosoph J. Dietzgen „Kanzlerreden" (327) hält, kann in der umfangreichen Bibliographie beruhigt feststellen, daß es sich um „Kanzelreden" (438) handelt. Neben Fehlern, die sich beim Druck eingeschlichen haben, scheint H. auch den Aufsatz von H.-M. Saß übersehen zu haben, der nachweist, daß der Artikel „Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach" nicht von dem theologisch uninteressierten Marx, wie auf S. 115 behauptet, sondern von Feuerbach selbst geschrieben wurde. Wer sich daran erinnert, daß das Jesuitenkolleg in Trier mit der Aufhebung des Ordens im Jahre 1773 in andere Hände überging und nach einer wechselvollen Geschichte als Friedrich-Wilhelm-Gymnasium 1815 unter preußische Verwaltung kam, fragt sich verblüfft, woher „diese liberalen Jesuiten, die allesamt Kantianer waren" (77) gekommen sind, um Marx zu unterrichten und beim Abitur in protestantischer Theologie zu prüfen. Da solche Ungenauigkeiten den Wert einer Dokumentation mindern und Zweifel an der Seriosität der Quellenforschung aufkommen lassen, sollten sie bei den noch ausstehenden Bänden unbedingt vermieden werden.

J. Oswald S.J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Antoncich, Ricardo, Munarriz Sans, José Miguel, Tomo XI: Ensino social da ingreja. Série IV: A igreja, sacramento de libertação. Tradução de Jaime Clasen (Teologia e Libertação 11). Petrópolis: Vozes 1987. 286 S.

Barros Souza, Marcelo de OSB., Caravias, José L. SJ., Tomo IV: Teologia da terra. Série V: Desafios da vida sociedade. Tradução: Jaime A. Clasen (Teologia e Libertação 4). Petrópolis: Vozes 1988. 439 S.

Beeck, Frans Jozef van, God Encountered. A Contemporary Catholic Systematic Theology. Volume One: Understanding the Christian Faith. San Francisco: Harper & Row 1989. ix/338 S.

Biemer, Günter, John Henry Newman 1801–1890. Leben und Werk. Mainz: Grünewald 1989. 220 S. u. 16 Bildt.

Boff, Leonardo, Tomo V: A trindade e a sociedade. Série II: O deus que liberta seu povo (Teologia e Libertação 5). Petrópolis: Vozes 1987. 296 S.

Bussmann, Claus, Treu deutsch und evangelisch. Die Geschichte der deutschen evangelischen Gemeinde zu Asunción/Paraguay von 1893–1963 (Acta Humboldtiana 12). Wiesbaden: Steiner 1989. 182 S.

Christologie und Metaphysikkritik. Peter Hünermann zum 60. Geburtstag. Hrsg. Dieter Hattrup / Helmut Hoping. Münster: Aschendorff 1989. VI/163 S.

Der schwarze Christus. Wege afrikanischer Christologie (Theologie der Dritten Welt 12). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1989. 206 S.

Derrett, J. Duncan M. DD., The Ascetic Discourse. An Explanation of the Sermon on the Mount. Eilsbrunn: Ko'amar 1989. 112 S.

Dussel, Enrique, Tomo VIII: Ética comunitária. Série III: A libertação na história (Teologia e Libertação 8). Petrópolis: Vozes 1987. 285 S.

Ernst, Norbert, Die Tiefe des Seins. Eine Untersuchung zum Ort der analogia entis im Denken Paul Tillichs (Fuldaer Studien 2). St. Ottilien: EOS-Verlag 1988. 222 S.

Die Familie: ein Herzensanliegen. Zur neueren Theologie der christlichen Ehe. Internationales theologisches Symposion: Universität Bamberg 6.–8. 11. 1987. Hrsg. von J. Stöhr. St. Ottilien: EOS-Verlag 1988. 230 S.

Feisel, Heinrich, Der Mensch, das unbekannte Wesen. Kosmos und Leben. Frankfurt: Fischer 1989. 333 S.

Fourier. La passione dell'utopia. A cura di Arrigo Colombo e Laura Tundo (L'utopia; Testi e studi 4). Milano: Anegli 1988. 337 S.

Goettmann, Alphonse und Rachel, Meditieren im Atem Gottes. Ein Übungsweg für Christen (Herder-Taschenbuch 1618). Freiburg: Herder 1989. 160 S.

Der dreieine Gott und die eine Menschheit. Für Bischof Klaus Hemmerle. Mit Beiträgen von M. Albus u. a. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1989. 216 S. 1 Bildt.

Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft. Herausgegeben von Hans Bernhard Meyer u. a. Teil 7/1: *Bruno Kleinheyer*, Sakramentliche Feiern I. Das Feiern der Eingliederung in die Kirche. Regensburg: Pustet 1989. 266 S.

Hünermann, Peter, Offenbarung Gottes in der Zeit. Prolegomena zur Christologie. Münster: Aschendorff 1989. VI/199 S.

Kirche und Aufklärung – Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860). Hrsg. Karl-Heinz Braun. Mit Beiträgen von Klaus Schatz u. a. (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg). München–Zürich: Schnell & Steiner 1989. 106 S.

Kühn, Rolf, Deuten als Entwerden. Eine Synthese des Werkes Simone Weils in hermeneutisch-religionsphilosophischer Sicht (Freiburger theologische Studien 136). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1989. 457 S.

Läpple, Alfred, Maria in der Glaubensverkündigung. St. Ottilien: EOS-Verlag 1989, 154 S.

Langer, Birgit, Gott als „Licht" in Israel und Mesopotamien. Eine Studie zu Jes 60, 1–3.19 f (Österreichische Biblische Studien 7). Klosterneuburg: Österreichisches Katholisches Bibelwerk 1989. VIII/255 S.

Lübbe, Hermann, Die Aufdringlichkeit der Geschichte. Herausforderung der Moderne vom Historismus bis zum Nationalsozialismus. Graz–Wien–Köln: Styria 1989. 360 S.

Lotz, Johannes Baptist SJ., Die Grundbestimmungen des Seins vollzogen als transzendentale Erfahrung. Einheit – Wahrheit – Gutheit – Heiligkeit – Schönheit. Innsbruck–Wien: Tyrolia 1988. 96 S.

Neue Summe Theologie. Band 2: Die neue Schöpfung. Herausgegeben von Peter Eicher. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1989. 464 S.

Niewöhner, Friedrich, Veritas sive Varietas. Lessings Toleranzparabel und das Buch Von den drei Betrügern (Bibliothek der Aufklärung V). Heidelberg: Schneider 1988. 428 S. 1 Abb.

Otto, Stephan, Giambattista Vico. Grundzüge seiner Philosophie (Urban Taschenbücher 410). Stuttgart: Kohlhammer 1989. 152 S.

di Panopoli, Nonno, Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto XVIII. Testo critico, introduzione, traduzione e commentario a cura di Enrico Livrea (Speculum). Napoli: M. D'Auria Editore 1989. 240 S.

Pernet, Martin, Das Christentum im Leben des jungen Friedrich Nietzsche (Studien zur Sozialwissenschaft 79). Opladen: Westdeutscher Verlag 1989. 164 S.

Prammer, Franz, Die philosophische Hermeneutik Paul Ricoeurs in ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachtheorie (Innsbrucker Theologische Studien 22). Innsbruck–Wien: Tyrolia 1988. 238 S.

Ricerche de lingua e letteratura italiana (1988) (Quaderni di Acme 10). Milano: Cisalpino–Goliardica 1989. 282 S.

Riecks, Annette, Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte. Ein Forschungsbericht (Münsteraner theologische Abhandlungen 2). Altenberge: Telos 1989. X/260 S.

Rohrmoser, Günter, Religion und Politik in der Krise der Moderne. Graz–Wien–Köln: Styria 1989. 206 S.

Rulla, L. M. SJ., Ridick, SR. SSC., Imoda, F. SJ., Anthropology of the christian vocation. Volume II: Existential confirmation. Rom: Gregorian University Press 1989. 498 S.

Simonis, Walter, Gott in Welt. Umrisse christlicher Gotteslehre. St. Ottilien: EOS-Verlag 1988. 391 S.

Viller, Marcel, Rahner, Karl, Aszese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriß der frühchristlichen Spiritualität. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1989. 323 S.

Warner, Martin, Philosophical Finesse. Studies in the Art of Rational Persuasion. Oxford: Clarendon Press 1989. 401 S.

Was ist Wahrheit? Hrsg. Hans-Peter Müller. Mit Beiträgen von Günter Altner u. a. Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1989. 120 S.

Was lehrt uns die Natur? Die Natur in den Künsten und Wissenschaften. Eine Ringvorlesung der Universität München. Herausgegeben und eingeleitet von Venanz Schubert (Wissenschaft und Philosophie. Interdisziplinäre Studien 6). St. Ottilien: EOS-Verlag 1989. 485 S.

Weber, Edouard-Henri, Le Christ selon Saint Thomas d'Aquin (Jésus et Jésus-Christ 35). Paris: Desclée 1988. 336 S.

Der Weg zum Menschen. Zur philosophischen und theologischen Anthropologie. Für Alfons Deissler. Herausgegeben von Rudolf Mosis und Lothar Ruppert. Freiburg–Basel-Wien: Herder 1989. 344 S.

Willers, Ulrich, Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie. Eine theologische Rekonstruktion (Innsbrucker Theologische Studien 23). Innsbruck–Wien: Tyrolia 1988. 384 S.

Wyss, Stephan, Askese. Ein Essay zum Selbstverständnis des herrschenden Mannes. Zwei Bestiarien des heiligen Hieronymus von Lucas Cranach dem Älteren. Fribourg/Brig.: Exodus 1989. 277 S.

ThPh 64 (1989) 481–517

Heidegger über Zeit und Ewigkeit

Von Gerd Haeffner S.J.

Vor hundert Jahren, am 26. September 1889, wurde Martin Heidegger geboren. Im bergenden Schatten der katholischen Kirche wuchs er auf. Am Ende des 1. Weltkrieges löste sich diese Bindung. Damals schrieb er eine Art von Abschiedsbrief an seinen Freund und Kollegen, den Priester Engelbert Krebs. Der Brief schließt mit dem Satz

> Ich glaube, den inneren Beruf zur Philosophie zu haben u. durch seine Erfüllung in Forschung u. Lehre für die ewige Bestimmung des inneren Menschen – u. *nur dafür* das in meinen Kräften Stehende zu leisten u. so mein Dasein u. Wirken vor Gott zu rechtfertigen[1].

Bald wird das Wort „ewig" in Heideggers Äußerungen jedoch, wie es scheint, fast nur noch als Symbol für etwas verwendet, wogegen Heidegger polemisiert. Der Eindruck täuscht jedoch: es gibt auch andere Passagen, die ein Interesse am Ewigen bezeugen.

Im Folgenden soll versucht werden, die beiden Seiten von Heideggers Reden über das Ewige zusammenzusehen. Es soll gefragt werden, inwieweit Heideggers neues Zeit-Denken implizit auch eine Deutung der Ewigkeit enthält und ob diese auch für die christliche Theologie Perspektiven eröffnen kann. Daß damit ein Thema gewählt ist, das auch für Heidegger selbst keineswegs peripher ist, zeigt schon ein Blick auf den Titel seines ersten Hauptwerks, „Sein und Zeit" (SuZ).

I. Der Primat der Ewigkeit und der Primat der Zeit

Unser Thema liegt im Bereich der Wechselwirkung der Tradition der Philosophie und derjenigen der christlichen Theologie. Diese Situierung ist der Lage nicht fremd, in der sich Heidegger selbst denkend befindet. Denn bei aller Abgrenzung hält sich Heideggers Denken in allen seinen Perioden immer in einem Bezug zum Christentum und zu dessen Theologie und Philosophie. Das gilt selbst für jene Jahre, in denen dieser Bezug eine Form annimmt, die man fast Feindschaft nennen muß[2]; das gilt um so mehr in den Abschnitten seines Denkwegs, die von größerer, wenn-

[1] Brief vom 9.1.1919, zuerst veröff. von B. Casper 1980, hier wiedergegeben nach *Hugo Ott*, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie, Frankfurt a.M. 1988, 107.

[2] „Ob nicht der vermeintliche ontische Glaube an Gott im Grunde Gottlosigkeit ist? Und der echte Metaphysiker religiöser ist denn die üblichen Gläubigen, Angehörigen einer ‚Kirche' oder gar die ‚Theologen' jeder Konfession?" (Metaphysische Anfangsgründe der Logik. Marburger Vorlesung vom SS 1928, GA 26, hrsg. v. Kl. Held, Frankfurt a.M. 1978, 211 Anm.). – „In der *philosophischen* Existenzproblematik" liegt „wesensnotwendig" [...] eine unbedingte Gegenstellung zu allem Christentum" (Brief vom 14.4.1928 an Julius Stenzel: nach *Ott* [Anm. 1] 1989, 159). – „Der ganz Andere gegen die Gewesenen, zumal gegen den christlichen" (Motto zum Kapitel „Der letzte Gott", in: Beiträge zur Philosophie [Vom Ereignis] [1936–1938], GA 65, hrsg. v. Fr.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M. 1989, 403).

gleich ambivalenter Sympathie mit dem Christlichen bestimmt waren, wie es vor allem die Phase seiner Anfänge, z. T. bis hin zu SuZ, war. Obwohl sich Heidegger auch in den Jahrzehnten nach dem 2. Weltkrieg zu seiner theologischen Herkunft bekannte und betonte, daß Herkunft „stets Zukunft" bleibe[3], seien hier nur einige wenige Zeugnisse aus seinen frühen Jahren angeführt, da sich auch unsere Überlegungen im wesentlichen im Bereich dieser Epoche bewegen. In einem Brief an K. Löwith vom 19. 8. 1921 schrieb Heidegger, seine Schüler täten unrecht, ihn „an Maßstäben wie Nietzsche, Kierkegaard, Scheler und irgendwelchen schöpferischen und tiefen Philosophen zu messen"; er „arbeite konkret faktisch aus seinem ‚ich bin', aus seiner geistigen ... Herkunft"; dazu gehöre, daß er „christlicher Theo*loge*" sei (in Anführungszeichen und mit dem Akzent auf dem logos)[4]. Man kann sich an das vorsichtige Angebot zu einer Zusammenarbeit mit der Theologie erinnern, wie es im Vortrag „Phänomenologie und Theologie" (14. 2. 1928 in Marburg)[5] ausgesprochen und in der Kooperation mit Bultmann jahrelang auch eingelöst wurde. Wie weit sich diese Beziehung untergründig zu erstrecken vermag, läßt ein Satz ermessen, den Heidegger 1930 in einem Vortrag zum Thema „Philosophieren und Glauben. Das Wesen der Wahrheit" formuliert hat: Weil der Philosoph vom Glauben nichts „weiß", kann er auch über [!] das Verhältnis von Glauben und Philosophieren nichts sagen, sondern nur philosophisch von der Philosophie handeln. „Und doch handeln wir auch vom Glauben, und sogar vom Verhältnis zu ihm, indem wir von ihm schweigen."

1. Der Begriff der Ewigkeit und die traditionelle Bestimmung der Zeit vom Sein her

Vorausgeschickt sei eine knappe Erinnerung an das, was die Theologie von der Ewigkeit sagt. Wenn man bedenkt, wie wichtig dieser Begriff für die religiöse Sprache ist, ist man zunächst erstaunt zu sehen, wie spät er in der Bibel auftaucht, nämlich etwa mit dem Propheten Deuterojesaja

[3] Aus dem Gespräch mit dem Japaner [1953/54], in: Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959, 96. – Vgl. auch die Reaktion Heideggers auf Hünerfelds Angriffe in *H. W. Petzet*, Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929–1976, Frankfurt a. M. 1983, 90. – Heidegger hat sich auch wiederholt von Theologen zu gemeinsamen Gesprächen und Seminarsitzungen einladen lassen, etwa im Kreis der Alten Marburger, bei G. Ebeling usw. – In einem Gespräch mit Studenten in Zürich am 6. 11. 1951 sagte Heidegger, daß er immer noch eine alte Liebe zur Theologie bewahre, von der her er gekommen sei und von der er doch eine gewisse Kenntnis habe. Er fügte bei: Wenn er eine Theologie zu schreiben hätte, was zu tun ihn manchmal reize, dürfte darin das Wort „Sein" nicht vorkommen. Nach: Séminaire de Zurich, in: Po&sie, nr. 13, Paris 1980, 60f.

[4] Zitiert nach *Theodore Kisiel*, War der frühe Heidegger tatsächlich ein ‚christlicher Theologe'?, in: Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag. Hrsg. Annemarie Gethmann-Siefert (Spekulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus. Abt. II: Untersuchungen, Bd. 8), Stuttgart 1988, 59–75, zur Stelle: 60f.

[5] Frankfurt/a. M. 1970, zuerst veröffentlicht in der von den französischen Jesuiten herausgegebenen Zeitschrift „Archives de Philosophie", 1969.

(Exilszeit, also zw. 586 und 538 v. Chr.). Dort wird „der Ewige" hervorgehobenes Gottes-Prädikat. Der prägnanteste Text lautet:

> Weißt du es nicht, hörst du es nicht?
> Der Herr ist ein ewiger Gott, der die weite Erde erschuf.
> Er wird nicht müde und matt, unerschöpflich ist seine Einsicht.
> Er gibt den Müden Kraft ... (Jes 40,28f.; vgl. 40,8; 45,17).

M. a. W.: Glaubst du nicht, daß er, der die Welt geschaffen hat, auch heute mächtig ist, oder meinst du etwa, daß er inzwischen ermüdet und ermattet wäre? Nein, den Müden und Matten gibt er Kraft. Gott wird gepriesen nicht als der Zeitlose, sondern als der im Anfang und also auch *jetzt* Mächtige. Die Spitze des Prädikats „der Ewige" ist also die Zuversicht des Gläubigen jetzt und hier, nicht eine Aussage über die eigene Seinsart Gottes.

Wer sich aber in der Theologie auskennt, sieht sofort, daß der dort verwendete Begriff der Ewigkeit einen anderen Klang hat als bei Deutero-Jesaja. Für die lateinische Tradition der Theologie hat den Begriff der Ewigkeit klassisch formuliert Boethius im Kap. 6 des V. Buches seines letzten, kurz vor der Hinrichtung im Jahr 524 geschriebenen Werkes „De consolatione philosophiae". Alle späteren Autoren beziehen sich auf diese Definition. Der berühmte Satz lautet: „aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio" (PL 63, 858): Ewigkeit besteht darin, daß grenzenloses Leben in seiner Gänze zugleich und vollkommen besessen wird.

Hinter dieser Definition steht Plotins Definition, die er in seiner Enneade III,7: Περὶ χρόνου καὶ αἰῶνος, Über Zeit und Ewigkeit, vorgelegt hat: Ewigkeit sei ἡ περὶ τὸ ὂν ἐν τῷ εἶναι ζωὴ ὁμοῦ πᾶσα καὶ πλήρης ἀδιάστατος παντὸς ἔχουσα, also „das am Seienden sich vollziehende, im Sein seiende Leben, das zugleich ganz und erfüllt und gänzlich unausgedehnt ist" (Kap. 3, 36–38 – Übers. W. Beierwaltes). Hinter Plotin profiliert sich die Gestalt Platons, der die Zeit von der Ewigkeit her deutete (Tim. 37 d[6]). Hinter Platon ragt die mächtige Figur des Parmenides auf: Wenn Nicht-Seiendes nicht sein kann, kann es auch in Wahrheit keine Veränderung oder gar ein Entstehen und Vergehen geben (B 8,20). Vielmehr gilt bezüglich des Seienden: οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἕν, συνεχές: „Es ‚war' weder noch ‚wird' es sein, weil es jetzt zugleich Alles ist, Eines, Zusammenhängendes" (B 8,5). Plotin spricht für diese ganze Denkrichtung, wenn er der Ewigkeit nicht nur einen ontologischen, sondern auch einen gnoseologischen Primat vor der Zeit zuteilt: Von der Ewigkeit her ist die Zeit, was sie ist; von einem Begriff der Ewig-

[6] Bekannt ist der Satz, die Zeit sei das bewegliche Abbild der Ewigkeit. – Neuerdings schlägt *Rémi Brague* vor, Platons Text so zu lesen, daß nicht unmittelbar die Zeit, sondern der Himmel als das Abbild des αἰών bezeichnet wird: Pour en finir avec ‚Le temps, image mobile de l'éternité' (Tim 37 d), in: Du temps chez Platon et Aristote, Paris 1982, 11–71. Leider ist diese revolutionäre und m. E. überzeugende Interpretation bisher m. W. nirgendwo diskutiert worden.

keit her kann allererst ein Begriff der Zeit gewonnen werden[7]. Damit ist gegeben, daß das „es ist" der zeitlichen Gegenwart, das zwischen dem „es war" und dem „es wird sein" steht, als eine weitere Qualifikation des zeitlosen, rein logischen „ist" interpretiert wird. M.a.W.: die Zeit muß deswegen von der Ewigkeit her begriffen werden, weil sie vom *Sein* (und seiner Negation, dem Nicht-Sein) her begriffen werden muß. Dagegen steht Heideggers These: „Zeit ‚ist' nicht, sondern zeitigt sich. Deshalb muß jeder Versuch, sie in irgendeinen Seinsbegriff zu spannen, notwendig scheitern."[8] In SuZ wird ausdrücklich das Programm aufgestellt, „sein" im Horizont der Zeit zu verstehen. Dieses Programm kann nur einen Sinn haben, wenn dabei alle Begriffe, in einem neu angesetzten Denken, einen neuen Sinn bekommen.

2. *Heideggers These vom Primat der „Zeit" über die Zeitlosigkeit*

Gegen die von Plotin[9] vorgeschriebene Reihenfolge des Vorgehens sagt Heidegger im Vortrag „Der Begriff der Zeit", den er am 25.7.1924 vor Theologen in Marburg gehalten hat[10], eingangs folgendes:

> Die folgenden Überlegungen handeln von der Zeit. Was ist die Zeit? Wenn die Zeit ihren Sinn findet in der Ewigkeit, dann muß sie von daher verstanden werden. Damit sind Ausgang und Weg dieser Nachforschung vorgezeichnet: von der Ewigkeit zur Zeit. Diese Fragestellung ist in Ordnung unter der Voraussetzung, daß wir über den vorgenannten Ausgang verfügen, also die Ewigkeit kennen und hinreichend verstehen. Sollte die Ewigkeit etwas anderes sein als das leere Immersein, das ἀεί, sollte Gott die Ewigkeit sein, dann müßte die zuerst nahegelegte Art der Zeitbetrachtung solange in einer Verlegenheit bleiben, als sie nicht von Gott weiß, nicht versteht die Nachfrage nach ihm. Wenn der Zugang zu Gott der Glaube ist und das Sich-einlassen mit der Ewigkeit nichts anderes ist als dieser Glaube, dann wird die Philosophie die Ewigkeit nie haben und diese sonach nie als mögliche Hinsicht für die Diskussion der Zeit in methodischen Gebrauch genommen werden können. [...] Der Philosoph glaubt nicht. Fragt der Philosoph nach der Zeit, dann ist er entschlossen, *die Zeit aus der Zeit zu verstehen* bzw. aus dem ἀεί, was so aussieht wie Ewigkeit, was sich aber herausstellt als ein bloßes Derivat des Zeitlichseins.

Unser Versuch, bei Heidegger etwas zu unserer Frage zu lernen, orientiert sich an zwei Zitaten aus SuZ. Das erste Zitat gibt die Richtung an, von der unser Interesse gespeist wird. Es ist eine Fußnote zu S. 427 von SuZ und lautet

---

[7] Vgl. *Plotin*, Über Zeit und Ewigkeit 1, 16–10.

[8] GA 26 [s. Anm. 2], 264.

[9] Plotin ist in der Antike der eigentliche Metaphysiker der Ewigkeit, weit mehr als Aristoteles und auch Platon. Mit ihm aber hat sich Heidegger, soweit wir bisher wissen können, kaum auseinandergesetzt. Denn – anders als Aristoteles – gibt Plotin „mehr eine theosophische Spekulation über die Zeit als eine streng am Phänomen selbst bleibende und das Phänomen in den Begriff zwingende Interpretation" (Die Grundprobleme der Phänomenologie, Marburger Vorlesung vom SS 1927, GA 24, hrsg. v. Fr.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M. 1975, 327f.).

[10] Der Text des Vortrags, aus zwei Nachschriften kollationiert, erschien im Herbst 1989 bei Niemeyer. Ich bin dem Herausgeber, Herrn H. Tietjen, dankbar, daß er mir wichtige Partien des Textes schon vorher zur Verfügung stellte.

Daß der traditionelle Begriff der Ewigkeit in der Bedeutung des ‚stehenden Jetzt' (nunc stans) aus dem vulgären Zeitverständnis geschöpft und in der Orientierung an der Idee der ‚ständigen' Vorhandenheit umgrenzt ist, bedarf keiner ausführlichen Erörterung. Wenn die Ewigkeit *Gottes* sich philosophisch ‚konstruieren' ließe, dann dürfte sie nur als ursprünglichere und ‚unendliche' Zeitlichkeit verstanden werden. Ob hierzu die via negationis et eminentiae einen möglichen Weg bieten könnte, bleibe dahingestellt.

Zunächst aber wollen wir uns einem anderen Zitat zuwenden, das radikale ontologische Unterschiede unterlaufen zu können beansprucht! Dieses Unterlaufen muß den Metaphysiker skandalisieren. Bringt es doch das Tragwerk zum Einsturz, das den Bau der Ontologie strukturiert.

Auch das ‚Unzeitliche' und ‚Überzeitliche' ist hinsichtlich seines Seins ‚zeitlich'. Und das wiederum nicht nur in der Weise einer Privation gegen ein ‚Zeitliches' als ‚in der Zeit' Seiendes, sondern in einem *positiven*, allerdings erst zu klärenden Sinne. (SuZ 18 f.[11])

Eine ähnliche Unterfangung des von Platon instituierten chorismós hat schon Hegel versucht. Als dialektisch gegensätzliche Begriffe definieren sich das Zeitliche und das Unzeitliche gegenseitig; das Unzeitliche wird zwar negativ vom Zeitlichen her benannt; Basis für diesen Gegensatz aber ist das Un- und Überzeitliche (der in die Zeit „fallende" Geist) selbst. Heideggers Unterfangung läuft anders. Er bestimmt den Begriff der Zeit neu, so daß sich das Zeitlose in einem positiven Sinn vom Zeitlichen her verstehen läßt. Was das bedeutet, muß erst geklärt werden. Festzuhalten ist nur jetzt schon, daß es sich nicht um eine einfache Umdrehung des Verhältnisses zwischen zwei Polen handelt, die in beiden Fällen gleich verstanden würden. Es kann sich nur um eine Drehung im Verständnis beider Grundbegriffe und ihres Verhältnisses im ganzen handeln.

Heidegger nennt zwei traditionelle Gegenbegriffe zum Zeitlichen: das Unzeitliche und das Überzeitliche. Das *Über*zeitliche ist das im strengen Sinn Ewige, von dem der Theologe spricht und von dem der Philosoph nur formal andeutend sprechen kann. Diesem Thema nähert sich Heidegger aber auf dem Umweg über eine kritische Analyse des Unzeitlichen. Die *Un*zeitlichkeit (im weiteren Sinne) begreift unter sich wiederum zwei Formen, nämlich die Unzeitlichkeit des Mathematischen (der „räumlichen und zahlhaften Verhältnisse") und die Zeitlosigkeit des Logischen (des Sinnes von Sätzen) (SuZ 18). Man könnte sagen: In beiden Weisen der Unzeitlichkeit geht es um die Zeit-enthobenheit des Idealen.

Was die Unzeitlichkeit des Mathematischen betrifft, muß hier eine

[11] In GA 26 [vgl. Anm. 2], 181 führt Heidegger dieselbe traditionelle Unterscheidung nach etwas anderen Bezeichnungen an: „Im Hinblick auf Zeit wird das Sein in folgende Seinsregionen eingeteilt: 1. das Innerzeitige (Natur und Geschichte), 2. das Außerzeitige und 3. das Überzeitige, die beiden letzteren als das Unzeitige."

knappe Bemerkung genügen. Um Heideggers Stellungnahme recht zu würdigen, sollte man sich daran erinnern, daß er nach dem Abbruch seines Theologiestudiums einige Semester lang Mathematik[12] studiert und sich auch mit Problemen der Philosophie der Mathematik befaßt hat[13]. Er war also in der Idealität der mathematischen Gegenstandswelt durchaus zuhause. Kurz gefaßt, läuft seine Deutung von deren Unzeitlichkeit darauf hinaus, daß diese auf der noematischen Ebene als echtes Phänomen hingenommen, aber auf der Ebene der Noesis an die Zeitlichkeit des Zählens und Rechnens und Räumens rückgebunden wird[14]. Bedenkt man, daß sowohl für die Aristotelische wie für die Leibnizische Definition der Zeit das Zahlhafte entscheidend ist, läßt sich die Bedeutung einer ontologischen Depotenzierung der Unzeitlichkeit der Zahlen und deren Rückführung auf die Zeitlichkeit des Zählens für eine neue Befragung des Wesens der Zeit erahnen.

Auch für die rechte Würdigung der These, die Zeitlosigkeit des Logischen lasse sich von einer Zeitlichkeit her verstehen, ist ein biographischer Hinweis hilfreich. In seiner philosophischen Doktorarbeit bekämpfte Heidegger die psychologistische Urteilslehre[15]. Die Hauptwaffe dieses Kampfes bestand im Hinweis darauf, daß die zeitlose „Geltung" (Lotze) eines Urteilsgehalts von ganz anderer Art sei als der in der Zeit verlaufende Akt des Urteilens; folglich sind die Gesetze des Geurteilten nicht ableitbar von den Gesetzen, unter denen das Aktleben möglicherweise steht; so ist z. B. das logisch-ontologische Nichtwiderspruchsprin-

---

[12] Nach *Thomas Sheehan*, Heidegger's *Lehrjahre*, in: J. C. Sallis, G. Moneta, J. Taminiaux (Hg), The Collegium Phaenomenologicum. The First Ten Years, Dordrecht (Kluwer) 1988, 96–101.

[13] Noch bei der Habilitation schlägt er für seine Probevorlesung als eines der drei Themen den Begriff der Zahl vor (Sheehan [Anm. 12] 120, Anm. 5). In seiner Sammelrezension „Neuere Forschungen über Logik" (LitRdsch 38 [1912]) erwähnt Heidegger lobend auch Frege: „G. Freges logisch-mathematische Forschungen sind meines Erachtens in ihrer wahren Bedeutung noch nicht gewürdigt, geschweige denn ausgeschöpft. Was er in seinen Arbeiten über ‚Sinn und Bedeutung', über ‚Begriff und Gegenstand' niedergelegt hat, darf keine Philosophie der Mathematik übersehen; es ist aber auch im gleichen Maße wertvoll für eine allgemeine Theorie des Begriffs" (Sp. 467). Trotzdem scheint sich Heidegger auf Frege oder gar Russell kaum eingelassen zu haben. In der Anm. 3 zur S. 97 seiner Dissertation [s. Anm. 15] bemerkt er, daß „die Urteilslehre der mathematischen Logik einer Kritik unterzogen werden müßte. Es wäre zu zeigen, wie ihr formaler Charakter sie von den lebendigen Problemen des Urteilssinnes, seiner Struktur und Erkenntnisbedeutung fernhält." So liest Heidegger mit Interesse nicht nur die „Logischen Untersuchungen" Husserls, sondern auch dessen mißglückte Habilitationsschrift „Über den Begriff der Zahl" von 1887, die ihm „die Mathematik in ein ganz neues Licht" setzte (so im Lebenslauf für die Habilitation vom 2.7.1915: nach *Ott* [Anm. 1] 86).

[14] Was die Zahlen betrifft, so gibt Heidegger in seinen Vorlesungen „Logik. Die Frage nach der Wahrheit" vom WS 1925/26 (GA 21, hrsg. v. W. Biemel, Frankfurt a. M. 1976, 380–387) eine antiplatonisch-konstruktivistische Interpretation Kants, von der man den Eindruck gewinnt, sie komme seinem eigenen Standpunkt nahe. Zum Verhältnis der Geometrie und ihrer räumlichen Verhältnisse zur Räumlichkeit des Daseins hat sich Heidegger mehrfach, aber immer nur skizzenhaft geäußert, z. B. SuZ 101–113, bes. 112; vgl. auch 367–369.

[15] „Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik", Leipzig 1914 (Diss. phil. Freiburg i. Br. 1913).

zip nicht vom psychologischen Assoziationsgesetz her zu verstehen. Heidegger bewegte sich in seiner Dissertation vor allem in den Bahnen des Neukantianismus und z.T. auch der „Logischen Untersuchungen" Husserls. Sehr bald aber, schon etwa 1919, erkannte er, daß man bei der Unterscheidung zwischen dem Psychischen und dem Logischen nicht stehenbleiben dürfe. Sie hat zwar ihren Wahrheitsgehalt und leistete etwas, was in einer Zeit der Wissenschaftsgläubigkeit sehr wichtig war: die Reconquista des der Philosophie eigenen Terrains von den überzogenen Ansprüchen der empirischen Wissenschaft. Es bleibt auch dabei, daß Sätze als solche – oder überhaupt so etwas wie „Sinn" – durch eine empirisch-hypothetische Forschung schon deswegen nicht aufgeklärt werden können, weil sich diese ganz und gar naiv in der Sphäre sinnvoller Sätze bewegt. Dennoch setzt die genannte Unterscheidung Größen absolut, die es nicht für sich, sondern nur im Wechselbezug gibt: die psychischen Akte des Vorstellens und Urteilens sind doch intentional, d.h. auf mögliche Sätze bezogen; und Sätze gibt es doch wohl nur als Korrelate von Urteilsakten. Will man mit der Frage weiterkommen, was diese Korrelation eigentlich sei, müssen die beiden so fix scheinenden Eckpunkte erneut auf ihre ursprüngliche Gegebenheit hin befragt werden.

Ein Urteil ist nicht primär so gegeben, daß es sich auf der einen Seite als in der Zeit verlaufender psychischer Akt und auf der anderen Seite als idealer Gehalt „S ist P" zeigt. Bevor ein Urteilen – und das gilt für das seelische Leben überhaupt – objektivierend unter das Paradigma eines „Vorgangs in der Zeit" gebracht werden kann, muß es schon anders bekannt sein und ist es auch schon anders vertraut: nämlich nicht als Vorgang in der Natur, sondern als soziale, zu verantwortende, in einen Lebenskontext eingebettete Entscheidung im Bezug auf Wahrheit. Entsprechend ist zu fragen: Ist „Wahrheit" ursprünglich ein Prädikat für ideale Gehalte, Sätze und also von diesen her zu deuten?

Wenn Sätze nur sein können im Kontext von Behauptungen usw., solche aber nur zutreffen oder fehlgehen können, wenn sich der Sachverhalt, den sie zum Ausdruck bringen, in irgendeiner Weise gezeigt hat, ist dieses Sich-zeigen die Bedingung der Möglichkeit für alles Gelten. Dann aber ist zu fragen, ob dieses Sich-zeigen von seiner möglichen Funktion her gedeutet werden darf, als Legitimationsgrund für Behauptungen zu dienen, oder ob es darüber hinaus eine größere Weite hat. Es ist auch zu fragen, wie das Sich-zeigen zum sich zeigenden Seienden steht, und ob das, was hier mit dem formalen Terminus „Seiendes" angezeigt wird, von der Struktur des Sachverhalts und damit der Aussage her erfaßt werden kann. Darf also – um ein Wort Kants[16] abzuwandeln – die Logik in *dem*

[16] Spöttisch zur überlieferten Einschätzung der Philosophie als ancilla theologiae: „So heißt es z.B. von der Philosophie, sie sei die *Magd* der Theologie ... Man sieht aber nicht recht, ‚ob sie ihrer gnädigen Frauen die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt'": „Zum Ewigen Frieden", Zweiter Abschnitt, Zweiter Zusatz (Akad.-Ausg. VIII, 369).

Sinne die Magd der Ontologie sein, daß sie ihr das Licht vorausträgt? Oder muß die Ontologie, wenn sie wirklich erste Philosophie sein will, darauf verzichten, sich auf etwas Festes, und sei es die Logik, zu stützen?

Offensichtlich ist die Seinsart von Sachverhalten, von Ausgesagtem oder Aussagbarem, von „Wahrheiten", nicht unmittelbar identisch mit der Seinsart von Dingen, von denen etwas ausgesagt wird. Der Sachverhalt, daß die Katze krank ist, ist etwas anderes als die Katze selbst, die krank ist. Sachverhalte, Wahrheiten, die Sphäre der Wahrheit überhaupt ist nichts „an sich". Sachverhalte sind bezogen auf ein Sich-Verhalten zu Seiendem, nämlich auf ein solches, das Seiendes in seinem so-und-so-Sein entdeckt und festhält. So kann sowohl der Relativismus wie die Übertreibung der Selbständigkeit des Idealen (des Gehaltes der Propositionen) zu einer eigenen, quasi platonischen Existenz vermieden werden.

Wenn Heidegger sich in diesem Kontext ganz besonders gegen die sogenannten ewigen Wahrheiten wendet, dann will er damit nicht nur ein Selbstverständnis der Theorie überhaupt, sondern ganz besonders der Philosophie treffen:

> *Wahrheit „gibt es" nur, sofern und so lange Dasein ist.* Seiendes ist nur *dann* entdeckt und nur *solange* erschlossen, als überhaupt Dasein *ist.* Die Gesetze *Newtons,* der Satz vom Widerspruch, jede Wahrheit überhaupt sind nur solange wahr, als Dasein *ist.* [...] Daß es ‚ewige Wahrheiten' gibt, wird erst dann zureichend bewiesen sein, wenn der Nachweis gelungen ist, daß in alle Ewigkeit Dasein war und sein wird. [...] *Alle Wahrheit ist gemäß deren wesenhaften daseinsmäßigen Seinsart relativ auf das Sein des Daseins.* [...] Und nur *weil* ‚Wahrheit' als Entdecken eine *Seinsart des Daseins ist,* kann sie *dessen* Belieben entzogen werden. (SuZ 226f.)

Heidegger behauptet hier: In Sätzen, die möglicherweise wahr oder falsch sind, sammeln (griech.: λέγειν) und verwahren wir ein Entdecktsein (ein Sich-gezeigt-Haben) von Seiendem. Vor aller satzhaften Formulierbarkeit aber und nicht notwendig in Relation auf sie ereignet sich schon eine Erschließung der Realität. Deren Wahrheit liegt vor der Dualität von Wahrheit und Falschheit und ist insofern, im Hinblick auf Erkenntnis, noch unvollständig[17]. Sie ist andererseits von einem Reichtum an Sinnbezügen und von einer Tiefe, von denen man nichts sieht, wenn man diese Erschlossenheit von der Verifizierung oder Falsifizierung von Sätzen her anvisiert.

Dies bedeutet ein zweifaches: Diese Erschlossenheit ist *erstens* eine, die *mit* dem praktischen Verstehen gegeben ist, in seinem Kontext und *für* es. D.h.: In der praktischen Lebensverwurzelung, ja mit dem Leben selbst,

[17] Daß dieses Sich-Erschließen der Realität, das in diesem Kontext geschieht, natürlich keinerlei Ersatz bietet für die satzhafte Formulierung und Vergewisserung, daß dort nicht das pure Reich der Gewißheit herrscht, sondern ein Erschlossensein von Realität, das aller Möglichkeiten von Erkenntnis und Irrtum noch vorausliegt. Das muß natürlich unterstrichen werden, es ist nicht sinnvoll, hier ein Plädoyer für vorprädikative Existenz zu machen, das wäre pervers, sondern es geht nur darum, das Prädizieren und die Ebene der Aussage zurückzubinden in der Weise, in der sie aus ursprünglicheren Weisen der Erschlossenheit herauswachsen.

entdecken sich „Realitäten", deren Entdecktheit wir dann auch satzmäßig fixieren und theoretisch isolieren können. Dieses Entdecken im praktischen Kontext hängt außerdem in seinen Grundmöglichkeiten von einer existenziellen Einstellung ab und modifiziert sich so nach den beiden Richtungen der Uneigentlichkeit und der Eigentlichkeit. Je nachdem, *wie* einer sich entschließt, sein Leben zu leben, eröffnet sich Realität dem Verstehen anders. Diese existenziellen Bedingungen der Erschlossenheit kann man allerdings fertig formulierten Sätzen häufig nicht mehr ansehen. So entsteht der irrige Eindruck, man könne sie verstehen, sich aneignen und rechtens beurteilen, ohne daß man in ihre Erschließungsbedingungen eingestiegen ist. Diese Auffassung wird hier abgelehnt. Verstehen kann man nur, wenn man die Entstehungsbedingungen solcher Wahrheiten gewissermaßen wiederholend für sich selber Lebensbedingungen sein läßt.

Zweitens bedeutet die Rückbindung der möglichen Wahrheit der Aussage an ein vorprädikatives „Haben" die Rückbindung eines sinnvollen Erkenntniswillens an die faktisch gegebene, immer endliche Erschlossenheit. Die Polemik gegen die ewigen Wahrheiten richtet sich so gegen einen nativen Aufklärungsoptimismus, der glaubt, ohne weitere Zurüstung für die Beurteilung aller möglichen vorgelegten Sätze schon Verstand genug zu haben und Prinzipien, Normen und Werte für alle Zeiten finden zu können.

> Philosophie ist die im faktischen Leben selbst seiende Weise des Erkennens, in der faktisches Dasein sich rücksichtslos zu sich selbst zurückreißt und unnachsichtlich auf sich selbst stellt. Philosophie hat als diese keinen Auftrag, für die allgemeine Menschheit und Kultur zu sorgen und gar kommenden Geschlechtern die Sorge um das Fragen ein für allemal abzunehmen oder auch nur durch verkehrte Geltungsansprüche zu beeinträchtigen. Sie ist, was sie sein kann, nur als Philosophie ihrer ‚Zeit' [...] Im Wie des *Jetztseins* arbeitet das Dasein[18].

Die Polemik richtet sich daher auch gegen ein naives Selbstverständnis der Philosophie als absoluter Erkenntnis:

> Jede philosophische Problematik hat etwas im Rücken, das sie selbst und trotz ihrer höchsten Durchsichtigkeit nicht erreicht, denn die Durchsichtigkeit hat sie daher, daß sie um jene Voraussetzung nicht weiß. Und das ist ein naiver und noch kein philosophischer Boden, wenn philosophische Untersuchung meint, für alle Ewigkeit die Wahrheit erreicht zu haben, statt zu verstehen, daß sie nur dazu da ist, damit eine neue Nähe nicht willkürlichen sondern sachlichen Fortgangs möglich wird[19].

Alles Verstehen ist also vorläufig, ist geschichtlich. Das gilt um so mehr, je mehr es um „letzte" Wahrheit geht. Paradox formuliert: Je mehr es um die „ewigen" Fragen des Lebens geht, desto geschichtlicher muß das Verstehen sein. Ein Philosophieren aber, das sich als „universales Ordnen" versteht, dessen Impuls also darin besteht, „daß die Zeitlichkeit in das Ewige hineingeordnet wird," (GA 63, 59), wobei unter dem „Ewi-

[18] Ontologie. Hermeneutik der Faktizität. Freiburger Vorlesung aus dem SS 1923 (GA 63, hrsg. v. K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a. M. 1988), 18; vgl. 83.

[19] GA 21 [s. Anm. 14], 280; vgl. 307. 344.

gen" die Zeittranszendenz der Eide, Typen und Grundsätze zu verstehen ist (GA 63, 60), entfernt sich vom Ernst der geschichtlichen Situation. Die übliche Rede von den „ewigen Wahrheiten" hat darüber hinaus die Absicht, das so Gefundene gegen weiteres Nachfragen zu immunisieren. Aber: Manche ewige Wahrheit – ganz zu schweigen von den ewigen Werten – hat einer Nachprüfung nicht standgehalten; gerade zu den stärksten philosophischen Positionen gehört die geschichtliche Wandlung[20]. Sätze, deren Richtigkeit nicht bezweifelt werden kann, müssen und können doch weiter interpretiert werden (z. B. Widerspruchsprinzip; Willensfreiheit; Sätze der euklidischen Geometrie). Die angeblichen Evidenzen, die mit Hilfe des Etiketts „ewige Wahrheit" vor weiterem Nachdenken geschützt werden sollten, müssen zerstört werden. Das gilt nicht zuletzt für die ewigen Gesetze der Logik. Die Formalität der logischen Gesetze ist nichts schlechthin „Reines", sondern ist gebunden an ganz bestimmte Ontologien (vgl. GA 61, 162).

Selbst wenn bestimmte Sätze sich als „zeitlos" gültig zu bewähren scheinen, so ist damit die Sphäre der Zeit nicht auf ein genuin Ewiges hin überschritten. Denn es handelt sich dabei nur um die Selbigkeit des Sachverhaltes mit sich in der Differenz der je erneuten Versuche, auf ihn zurückzukommen: das „Immersosein", die Jederzeitigkeit aber ist noch nicht Ewigkeit; die „höchstmögliche und reine Gegenwart" als Horizont der ordnenden Vorstellung (GA 63, 65; vgl. 79. 89) ist nicht die Gegenwart des Seins. Wenn ein Weg zum Ewigen sich öffnen soll, kann dieser also nicht über das Unzeitliche oder Zeitlose führen. Heidegger sucht diesen Weg durch eine vertiefte Analyse der Zeitlichkeit zu bahnen.

II. Die Zeitlichkeit des seins-verstehenden Da-seins

1. Von der Gegenwart, die im gegenständlichen Bewußt-sein liegt, zur Zeitlichkeit des Da-seins

Es gilt der Satz, daß alles gegenständliche Bewußtsein[21] nichts Ursprüngliches, sondern das Resultat einer vergegenständlichenden Handlung ist. Dies gilt auch und a fortiori für das intentionale Subjekt.

a) Das lebendige Da-sein

Wie komme ich selbst ursprünglich zur Gegenwart? Sicher nicht primär als Gegenstand einer theoretischen Betrachtung in Außenperspektive! Aber auch nicht als Vollzieher eines theoretischen Tuns, als ego

[20] Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. Freiburger Vorlesung aus dem WS 1921/22 (GA 61, hrsg. v. W. Bröcker u. K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a. M. 1985), 163.

[21] Die Ausdrücke „Bewußtsein" und „Subjekt" werden hier in einem weiten Sinn verwendet, nicht in dem engeren Sinne, in dem sie von Heidegger gegen „Dasein" abgegrenzt werden: für das „Bewußtsein": Zollikoner Seminare, hrsg. v. M. Boss, Frankfurt a. M. 1987, 283–285; für das „Subjekt": SuZ 46; *Nietzsche*, Bd. II, Pfullingen 1961, 194f. 450–454.

cogito. Das rein theoretische Tun hat ja dies an sich, daß es, wie Heidegger formuliert, seine Gegenstände „ent-deutet", d. h. von ihrer Lebensbedeutsamkeit absieht. Es gehört zum ductus der Theoria, die Dinge mehr und mehr aus ihrer Relation zum Erleben herauszunehmen und in ihr so verstandenes An-sich-Sein zu versetzen.

Sich rein theoretisch für etwas zu interessieren, heißt aber nicht nur, dieses etwas zu „entdeuten". Es heißt auch, daß sich, wie Heidegger sagt, das Er-leben von etwas „ent-lebt". Das Bewußtsein von diesen so entdeuteten Gegenständen impliziert kein Erleben meiner selbst mehr. Wäre ich *nur* Theoretiker, käme das Wort „ich" niemals vor: der Theoretiker geht ja tendenziell im Gewußten auf und damit unter; vom Gewußten als solchen her erfolgt kein Rückstoß des Bewußtseins auf mich, sondern höchstens auf ein Ich-überhaupt. (Weil aber das Ich-überhaupt andererseits von der Form „ich" lebt, diese aber im praktischen interpersonalen Feld zuhause ist, deutet sich an: das transzendentale Ich ist eine Modifikation des Erlebens, die sich erst im Theorie-Treiben konstituiert, mithin nichts Ursprüngliches.) Wäre ich nur Theoretiker, so wüßte ich von mir gar nichts. Wohl aber erlebe ich mich im praktisch-„bedeutenden" Umgang mit dem, was mich gerade interessiert, immer *mit*. Aber wie und als was (oder wer)? Antwort: mitgehend mit dem jeweils Erlebbaren. Das Ichbewußtsein ergibt sich im Erfahren der Situation; es ist in diesem Sinne „Ereignis". Das heißt aber keineswegs, daß es als ein Vorgang in der Zeit erlebt wird. Ebensowenig ist es aber ein dem Zeitlichen gegenüberstehendes, zeitloses Sein. Es ist weder das eine noch das andere. Die Alternative zwischen der objektiv verlaufenden Zeit und der Zeitlosigkeit wird phänomenologisch aufgebrochen.

Das Prinzip der Phänomenologie besteht darin, kein Sein einfach vorauszusetzen, sondern alle Seinssetzungen einzulösen, und zwar aus der Art des Seienden, sich zu zeigen. Es wird also hier das Ich nicht einfach – substanzontologisch – supponiert, nach dem Prinzip: wo ein Akt ist, *muß* auch ein Träger sein. Es wird auch nicht – Cartesisch oder, verdünnt, Kantisch – als das bei jedem Gegenstandsbewußtsein *notwendigerweise* mitgedachte „Ich-denke" behauptet. (Es wird ja de facto keineswegs immer hinzugedacht.) Vielmehr versucht man, das Erleben so zu nehmen, wie es ursprünglich ist[22]. (Dabei macht man sich natürlich keine Illusionen über die ungeheure Schwierigkeit, all dessen bewußt zu werden, was man dauernd an Theorie einschmuggelt. Dieses Wissen wiederum bewahrt die Phänomenologen aber nur prinzipiell, nicht de facto, davor, immer wieder Fehler zu machen.)

Entscheidend ist also die Reihenfolge der Entdecktheit: Das primär Offenbare ist dasjenige, was mir begegnet und wozu ich mich jeweils ver-

[22] *L. Wittgenstein* – „Philos. Untersuchungen" I,66 – hat etwas Ähnliches gesagt: „Denk nicht, sondern schau!"

halte; und zwar ist dies offenbar im Seinscharakter der Bedeutsamkeit, die prinzipiell etwas Situatives ist. Darin liegt dann sekundär möglicherweise eine Mit-Gegebenheit meiner selbst, wobei diese Gegenwart meiner selbst für mich selbst je nach der Situation und der Tiefe des Angesprochenseins durch das Begegnende verschiedene Modi und Ursprünglichkeitsgrade haben kann. Dabei ist zu beachten: Die Offenbarkeit selbst ist, bei aller gegenseitigen Irreduzibilität ihrer Strukturmomente, eine einzige. Heidegger nennt sie „Dasein".

Dabei kommt es zunächst auf den Bestandteil „da" an: daß etwas präsent ist, offenbar wird, sich zeigt. Dann kommt auch der andere Bestandteil zu seinem Recht: Dieses Da jeweils und jemeinig zu „sein" (zu vollziehen, auszuleben, auszutragen) ist die Auszeichnung des Menschen. Mit dem Wort „Da-sein" ist also nicht einfach der Mensch gemeint, auch nicht der Mensch als Wesen der Beziehungen, sondern etwas, wofür die Alltagssprache kein Wort hat: jene Offenbarkeit, die sich ereignet: primär am begegnenden Seienden, sekundär am Verhalten dazu, und tertiär am Sich-Verhaltenden, der freilich diese Offenbarkeit in all ihren Dimensionen vollzieht.

b) Die Zu-künftigkeit des Daseins aus Werk und Tod

Wir sahen bisher: Alles gegenständliche Ichbewußtsein entsteht durch Vergegenständlichung, ausgehend von einer Selbstgegenwart, die sich ursprünglich indirekt mit dem Verhalten zu etwas und zu jemandem ergibt, der/das in unserer Welt auftaucht. (Heidegger beschränkt seine Analyse zunächst auf das alltägliche Verhalten zu Dingen.) Um Mißverständnisse zu beseitigen, muß nun weiter gefragt werden: Was ist das, wozu wir uns primär verhalten, woran ist das Verhalten sozusagen aufgehängt? Damit hängt eine weitere Frage zusammen: Was ist die Seinsweise, in der Dinge ursprünglich begegnen? Die pure *Vorhandenheit* kann es nicht sein. Denn das hieße, daß wir primär wahrnehmende, feststellende Wesen sind, daß unsere Aktivität primär das theorein des unbeteiligten Zuschauers wäre; das aber ist nicht so, wie wir vorhin schon gesagt haben. Und schließlich kann gefragt werden: In welchem Verhalten werden Dinge überhaupt erst offenbar? Es ist das Herstellen, d.h. das Verhalten zu einem *Werk.*

α) *Das Werk, auf das hin ich lebe*

Am Herzustellenden ist alles unser alltägliches Verhalten aufgehängt. Wir „sind" so, daß wir zunächst „weg" sind, nämlich bei dem, was wir herstellen wollen, und immer nur als von da zurückkehrende bei uns sind. (Dieses Sichvorweg-Sein beim Herzustellenden ist die primäre Form der Intentionalität. Das Aussein auf ein möglichst originäres Gegebensein der Sache in der Anschauung, d.h. eine möglichst vollständige Prüfung unserer Meinungen, ist davon nur ein Sonderfall.) Das Handeln

ist aufgehängt also an etwas, was noch nicht da ist, was in diesem Sinne ein Nichtseiendes ist. Im Entwurf des Herzustellenden entwerfen wir uns aber auch selbst auf eine Möglichkeit unseres eigenen Seins. Insofern unser ganzer Selbstand am Werk aufgehängt ist, „sind" wir von etwas her, was nicht ist und deshalb nicht angeschaut werden kann, sondern entworfen werden mußte.

Und erst im Verhalten zum Herzustellenden, das sich vor allem „zeigt", indem seine Idee leuchtet, zeigen sich die Dinge; und zwar, wie Heidegger sich ausdrückt, in ihrer *Zuhandenheit* (Nützlichkeit, Eignung, Widerständigkeit usw.). Der Kontext des Herstellens ist es übrigens auch, der den Horizont für das Sichzeigen von Mitmenschen abgibt, so wie es zumeist und zunächst vor sich geht. Aus dem Vorwegsein beim Möglichen und insofern Nichtseienden, aus dem wirk-lichen Fasziniertsein von einem möglichen Werk, ergibt sich auch allererst so etwas wie die Entdeckung von „Seiendem", z. B. als etwas, was sich von seiner Zuhandenheit und seinen Bestimmtheiten her dazu eignet, als Zeug oder als Material in dieses Werk instrumentell oder konstitutiv einzugehen. In diesem Zurückkommen begegnet (gegenwartet) uns aber nicht nur jeweils Faktisches, das in ein Werden eingehen kann, – darin „haben" wir auch uns selber in unserem je gegenwärtigen „Sein". Unser „Sein" (unsere Gegenwart) ist nicht Gegenwart als Vorhandensein für ein Anschauen und Konstatieren. Vielmehr geht unsere Gegenwärtigkeit mit den Phasen des Hergestelltwerdens von etwas mit. Unser „Sein" – als Herstellen – ist nichts anderes als die andere Seite des Werdens des Werkes, das ja nach Aristoteles seine Wirklichkeit in der Wirklichkeit seiner Möglichkeit hat (Physik III, 1 201 a 10: ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν.) Die Wirklichkeit eines unverwirklichten Seienden als eines solchen ist „dialektisch identisch" mit unserem eigenen, aktiv auf Zukunft bezogenen Sein. Am entstehenden Werk bildet sich unser Bewußtsein. Grundsätzlicher: Alle Gegenwart und damit alles „Sein" ergibt sich im Zurückkommen aus einer Zukunft. Anschauen lebt vom Entworfenhaben.

Heidegger arbeitet diese Verhältnisse in „Sein und Zeit" (70f.) an einem Beispiel heraus: daran, daß einer Schuhe herstellt. Damit will er nicht die verschwindende kleinbürgerliche Handwerkerwelt als Modell zum Verständnis der modernen Industriekultur empfehlen. Es handelt sich vielmehr um den ausdrücklichen Nachvollzug des Interpretationshorizontes, der für die Entstehung der Grundbegriffe der griechischen Ontologie (z. B. ἰδέα, οὐσία, αἰτία) bestimmend war[23]. Von anderer Seite haben ihm diese Analysen den Vorwurf eingebracht, er betreibe eine Ideologie des homo faber und anerkenne alles Seiende praktisch-materialistisch nur als bloßes Material von Technik, ohne jeden Sinn für die

[23] Vgl. GA 24 [s. Anm. 9], § 11.

von sich her waltende Natur. Auch das ist ein Mißverständnis, das den kritischen und paradigmatischen Zweck der Analysen der Zeugwelt übersieht. Geht es doch darum, die unter der Dominanz des Theoria-Ideals (als der in der Anschauung einfach hingenommenen Gegenwart) stehende Philosophie Husserls phänomenologisch zu destruieren, durch den Aufweis der Weltlichkeit (bzw. des „Weltens“[24]) der Welt als einer „Zeitigung“, die aller Gegenwart, allem Sich-zeigen eines Seienden als dies und das vorausgeht. Dazu wird die Handwerkerwelt als Beispiel genommen. Die so vollzogene Depotenzierung der Theorie (und der ihr entsprechenden Weise von „Natur“) bereitet dann erst den Weg zu einer vertieften Entdeckung der Natur als des von sich her Waltens.

Positiv geht es um die Entdeckung der Zeitlichkeit des Daseins. Daß das Verstehen von der Zukunft her kommt, und von der Zukunft her das schon Seiende (das Gewordene und darin die Dimension der Vergangenheit) als solches entdeckt und in der so eröffneten Situation sein gegenwärtiges Sein hat. Vom Werk her, an dessen Herstellung wir arbeiten, erleben wir uns; das ist die normale Weise, in der wir von uns wissen; und sie ist indirekt: Gegenwart (Sein) aus Zukunft. Alle Reflexion[25] kommt erst später. Denn indem sie gegenständliche Gegenwart anzielt, lebt sie schon davon, daß Gegenwart sich überhaupt ergeben hat.

Die Weise, in der ich herstellend aus dem Werk auf mich zurückkomme, und meiner selbst bewußt werden kann, ist nun aber relativ flach. Anders ausgedrückt: was da von mir herauskommt, ist nicht sehr persönlich. Denn die Situationen, in denen man sich befindet bei der Herstellung vergleichbarer Sachen, sind im Prinzip recht ähnlich; das gilt folglich auch für das entsprechende Selbstbewußtsein. Das Selbstbewußtsein, das an diese Handlungssituation geknüpft ist, ist in gewisser Weise anonym; Heidegger sagt, sein Subjekt sei das „Man“. Ich komme vor mich in der Weise, wie *man* in einer solchen Situation sich eben zum Bewußtsein kommt. Dieses „man“ ist gar nichts Schlechtes, Abzuwertendes. Es ist ganz normal so; ja sogar eine grundlegende Tatsache.

β) *Der Tod, der auf mich zukommt*

Es gibt aber nun de facto ja auch Weisen, in denen ich meiner selbst persönlicher und tiefer bewußt werde. Wie geht das vor sich? Indem es mir geschieht, daß ich in einer anderen Weise auf mich zukomme, nämlich von meiner, jeglichem eigenen Entwurf vorausliegenden Geworfenheit her, und indem ich diese Zu-kunft zulasse.

Wenn ich mir vornehme, etwas herzustellen, entwerfe ich diese Möglichkeit ja erst frei: Ich will das und das machen; so und so soll es ausse-

[24] So schon in der Vorlesung „Die Idee der Philosophie und Weltanschauungsproblem“. Freiburger Kriegsnotsemester 1919 (GA 56/57, hrsg. von B. Heimbüchel, Frankfurt a. M. 1987), 73.

[25] Vgl. GA 56/7 [s. Anm. 24], 87. 95.

hen. Ich entwerfe in diesem Sinne selber meine Zukunft, aus der ich dann auf mich zurückkomme und die so mein ganzes Handeln und Bewußtsein prägt. Es gibt aber nun ein Zukommen, das nicht das Zukommen eines frei von mir entworfenen Werks ist. Es ist ein Zukommen von sich her und aus sich her: das Zukommen des Todes. Während das Zukommen des Werkes ganz von dem Entschluß abhängt, etwas herzustellen, hängt *dieses* Zukommen grundsätzlich nicht von einem Willensentschluß ab. Wenn dennoch auch hier von einem Willen und von einer Entschlossenheit die Rede sein kann, ist es der Wille zur (Existenz-)Wahrheit und der Entschluß, sich für diese, die in sich schon Erschlossenheit besagt, zu entschließen d. h. aufzuschließen. Dieser Entschluß entwirft die Zukunft (des Todes) nicht erst, sondern öffnet sich ihr – oder verdeckt sie auch. Das Normale ist die Verdeckung. Eng verknüpft damit, daß sich das Dasein sein eigenes Sterbenmüssen verdeckt, ist dies andere, daß das Dasein vor seiner eigenen Freiheit auf der Flucht ist. Der positive Entschluß – die Entschlossenheit zur Wahrheit – bestünde also darin, in den Tod „vorzulaufen" und der Stimme des Gewissens nicht auszuweichen, die zum Selbstsein in jeweiliger Gegenwart aufruft.

Wie ist diese Zukünftigkeit, das Zukommen des Todes zu denken? Um mit der Abgrenzung von Mißverständnissen zu beginnen: *Nicht* als ein als zukünftig vorgestelltes Geschehen; denn dann wären wir in ein vertheoretisiertes Selbstmißverständnis gerutscht. Rein theoretisch läßt sich das freilich so betrachten, daß eines Tages ein Geschehnis eintreten wird, das als mein Tod zu bezeichnen ist. Aber in dieser Vorstellung ist das, was es heißt, zu sterben, gerade verdeckt; ja, das ist geradezu der positive Sinn einer derart vergegenständlichenden Vorstellung: mir mein Existenz-Wissen zu verschleiern und so meine Angst zu überdecken. Die Zukünftigkeit des Todes ist aber *auch nicht* zu verstehen als das befürchtend-hoffende Herankommenlassen eines schlimmen Geschehens innerhalb meines Lebenskontextes. Das ist zwar kein bloßes Zuschauen mehr, sondern schon eine Form des praktischen Bewußtseins; aber da der Tod das Ende aller Lebenskontexte, der äußerste Horizont aller Möglichkeiten ist, kann er nicht „etwas" zu Befürchtendes oder zu Erhoffendes sein.

Was ist dann, *positiv gesprochen*, die Zukünftigkeit des Todes? Dies, daß ich in meinem Sein auf mich zu-komme, und zwar aus der Grenze aller meiner Möglichkeiten. In diesem Zu-Kommen ist der reine Begriff der Zukunft realisiert. Aus diesem Zu-kommen gibt es so etwas wie ein Selbstverhältnis und darin ein gewisses Selbstverständnis.

Verstehen ist nicht bloß Betrachten des Gegenwärtigen in seiner Gegenwärtigkeit; es deutet, begreift etwas als etwas und aus einem Grunde. Das kann es nur, weil es aus einer Zukunft auf das Vorgegebene zurückkommt. Dieser Sachverhalt betrifft die Dinge ebenso wie das Selbst. Im Horizont des zu-künftigen Werks strukturiert sich eine be-deutete Umwelt; in der Vor- und Umsicht des Herstellens auf sein Telos hin ent-

springen die Begriffe, die wir dann auch zur kausalen Erklärung des Vorliegenden verwenden. Analog dazu be-deutet sich im Horizont des zukünftigen Todes die Selbst-Welt; in der Wachheit des Vorlaufens auf das Telos (Ende, Grenze) der Existenz hin entspringt die Entschlossenheit der je gegenwärtigen Situation als meiner Möglichkeit.

Was ist der „Inhalt" dieses „Verstehens"? Jetzt ist meine Zeit dadurch gekennzeichnet, daß sie einmal gewiß – ich weiß freilich nicht, wann – ein Ende hat; sie ist kein unerschöpflicher Vorrat. Sie ist aber nicht bloß knapp, d. h. für viele meiner Herstellungs- und Erlebniswünsche zu kurz. Vielmehr ist die (trotz aller Knappheit mögliche) Verfügung über sie selbst jederzeit unverfügbar: jederzeit kann sie genommen werden. Das ist jedoch zugleich eine Tatsache, zu der ich notwendigerweise eine Stellungnahme zu fällen habe – und immer schon gefällt habe; eine Stellungnahme, die mir niemand abnehmen kann. Und das heißt, daß, wenn einem aufgeht, daß er sterben muß, und wenn er sich dies nicht wieder verdeckt (durch jene inadäquaten Bilder und Redeweisen, die Heidegger brillant in §§ 51–52 von SuZ entlarvt), – dann weiß er von sich wesentlich mehr, als was er im Herstellen von sich zu wissen bekommt. Er weiß nämlich etwas von seiner unvertretbaren, persönlichen Individualität, und d. h. auch: von seiner Freiheit. Er weiß von seiner Möglichkeit, in seinen Grenzen ein Selbst sein zu können und zu sollen. Das Bewußtsein des Sterbenmüssens fungiert also in dieser Analyse als das Woher eines Selbstbewußtseins, das über die anonyme Blässe, über das Auswechselbare jenes Selbstbewußtseins hinaus geht, das sich aus dem Herstellenkönnen und -müssen, aus dem Fertiggewordensein mit selbstgestellten Aufgaben ergibt.

Das Todesbewußtsein ist Element des Existenz-Wissens, das den Charakter des Gewissens hat; es besteht nicht in einer bloßen Kenntnisnahme, aber auch nicht in einem bloßen Gefühl des Schauderns. In ihm liegt vielmehr unmittelbar ein Aufruf. Dieser enthält ein Dreifaches: (1) Du sollst selbst leben! Weiche dir nicht dauernd aus, sondern lebe nach deinem eigenen, dem härtesten Gesetz (dem der Autonomie und Selbstdurchsichtigkeit)! Es ist ein Ruf vor in die Zukunft; ein Ruf, der aus mir auf mich zukommt. (2) Indem ich mich auf diesen Ruf hin aufschließe, verstehe ich zugleich: ich habe bisher auf der Flucht vor mir gelebt und diese Vergangenheit wird mich immer einholen: ich bin ursprünglich „schuldig". (3) Meine Gegenwart liegt im Augenblick, d. h. in der Übernahme des Gewesenen aus der unüberholbaren Zukunft endlicher Freiheit heraus, durch die ich frei werde für die sich (gerade mir und nur) mir stellenden Aufgaben.

Die Erfahrungen, aus denen solches Bewußtsein erwachsen kann, sind selten. Sie finden, ebenso wie das Hören auf sie, nicht in einem isolierten Raum statt, sondern im Kontext des gewöhnlichen Lebens, des Herstellens und Fertigwerdens mit Sachen, Aufgaben. Das eigentliche, „gewis-

sen-hafte" Leben ist kein Leben neben dem uneigentlichen oder an dessen statt, sondern ein anderes Wie, eine Modifikation, der grundlegend immer uneigentlichen Weise des Lebens. Die Möglichkeit eigentlichen Verstehens hängt ferner nicht primär von unserer Absicht ab, sondern von unverfügbaren Erfahrungen, in denen meine Wahrheit plötzlich auf mich zukommt. Deswegen hat es keinen Sinn, das uneigentliche Dasein zu verachten. Schlecht wird es nur, wenn es statt eines hier und jetzt möglichen eigentlichen Verstehens gewählt wird. D.h.: Der Selbstentwurf auf mein eigenstes Sein hin ist nicht etwas, dessen ich mächtig bin, im Unterschied zum Selbstentwurf auf herzustellende Werke hin, dessen ich – in gewissen Grenzen jedenfalls – mächtig bin.

Wenn echtes Verstehen, ursprüngliches Selbstsein überhaupt erst aus dem Bewußtsein der Endlichkeit entstehen kann, ergibt sich nicht zuletzt für die Philosophie ein entscheidender Hinweis. Soll sie nicht den philosophierenden Menschen entwurzeln und von seiner Existenz-Wahrheit entfremden und selbst im Unverbindlichen bleiben, muß sie sich hüten, zu intellektueller Neugier zu verkommen. Deren (schlechte), dem bloß Gegenwärtigen verfallende Un-endlichkeit wird gebrochen vom Ernst der Endlichkeit, der es nicht gestattet, daß die cura (Sorge) des Verstehens sich in bloße curiositas verliert.

Als Ergebnis dieses ersten Kapitels kann festgehalten werden: Das Dasein hat den Charakter der Zeitigung. („Zeitigen" heißt hier zunächst soviel wie „hervorbringen"; man sagt etwa: dieser Baum zeitigt gute Früchte). Es ist „Zeitigung" in einem mehrfachen Sinne. (1) Es ist die *Zeitigung* eines Da, das nicht als schon immer seiend supponiert werden darf, etwa als die ewige Präsenz des Geistes. Der Fall liegt analog zur Zeitigung des *(Accusativ!)* Selbst bei Kierkegaard (Krankheit zum Tode, Anfang), das erst dadurch entsteht und darin be-steht, *daß* sich das Verhältnis (z.B. zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit) zu sich selbst verhält. (2) Es ist die Zeitigung eines Da, das, solange es „ist", *zeitlich* ist, d.h. Gescheh-nischarakter, Ereignischarakter hat; das also nicht in dem Sinne „Sein" hat, daß es, einmal gezeitigt, nun fest in sich bestünde. Vielmehr erschwingt es sich dauernd und verfällt dauernd je neu. Gegenwart, geschweige denn Vergangenheit, kann immer nur aus Zukunft „sein". (3) Ist die Zeitigung *Selbst*-Zeitigung? Das eigentliche Da hängt mit je meinem eigentlichen Selbstsein zusammen. Die letzte Wahrheit erschließt sich nicht ohne eine Entscheidung; Erkennenwollen kann nicht von außen verursacht werden. Allerdings bringt das Erkennenwollen die Offenheit nicht prinzipiell hervor, sondern ist nur die Bereitschaft, sie zu übernehmen. Der ek-statische Entwurf lebt von seiner Geworfenheit. Die Selbst-Zeitigung des Daseins ist folglich nicht eine Selbstherstellung, sondern zutiefst „das In-sich-handeln-lassen des eigensten Selbst" (SuZ 295), dessen Sein selbst im ursprünglichen Sinne Selbst-Zeitigung ist.

Ausgehend von der Thematik der ursprünglichen Phänomenalität,

haben wir, in einer ersten Näherung, Heideggers Begriff der „Zeitlichkeit" des Da-seins in den Blick bekommen. Die Entfaltung dieser Zeitlichkeit stand in einem geheimen Gegensatz zum metaphysischen Begriff der Zeitlichkeit, der auf der Gleichung von Sein und Gegenwärtigkeit fußt. Dort hatte die Gegenwart die absolute Priorität, Gewesenheit und Zukunft waren gleichermaßen Modi des Nicht-Gegenwärtigen und damit des Nicht-Seins; ihr relativer Unterschied zueinander fand in der Metaphysik keine positive Aufnahme.

2. Von der Uhr- und Kalender-Zeit zur Zeitrechnung und von da zur Zeitlichkeit des Daseins

Im Folgenden geht es darum, die Rede von der Zeitlichkeit des Daseins von einer anderen Seite her zu rechtfertigen, nämlich als Bedingung der Möglichkeit für die Bedeutung des alltäglich und dann auch wissenschaftlich verwendeten Zeitbegriffs. Dabei nehmen wir unseren Ausgang bei diesem Begriff und gehen in der Ordnung der Fundierung nach unten, nach dem Vorbild der Analysen Heideggers in seiner Marburger Vorlesung vom SS 1927 (GA 24, § 19–21)[26].

Zunächst (a) soll gezeigt werden, daß dasjenige, was wir als die Uhr- und Kalender-Zeit kennen, verwurzelt ist in einem pragmatischen Zusammenhang, nämlich im rechnenden Umgehen mit unserer Zeit, und dann (b), daß dieses wiederum verwurzelt ist in etwas noch Grundsätzlicherem, nämlich in der Zeitlichkeit des Daseins. M. a. W.: die Uhr- und Kalender-Zeit, für sich genommen, ist ein abstraktes Moment der Zeitrechnung, und diese wiederum ein abstraktes Moment der Zeitlichkeit des Daseins.

a) Von der Zeit als Jetztfolge zur Zeit, mit der wir rechnen

Ausgangspunkt ist der gewöhnliche philosophische Begriff der Zeit, also dasjenige, was wir formulieren, wenn wir, aus dem normalen Leben der Zeit herausgerissen, mit der Frage konfrontiert werden: Was ist das eigentlich: die Zeit? Dann könnten wir etwa sagen: „Die Zeit ist eine Folge von Gegenwarten, eine Sukzession von Jetzten; sie fließt und vergeht, d. h. dieses Fließen ist unumkehrbar; das Fließen selbst ist un-endlich: Zeit fließt seit je her, und sie wird immer fließen." So antwortet auch die Philosophie seit Platon und insbesondere Aristoteles. Heidegger behauptet ganz zu Recht, daß alle nachkommenden Analysen der Zeit im Schatten der aristotelischen Abhandlung über die Zeit stehen, die sich im IV. Physikbuch (Kap. 10–14) findet, und daß diese von allen die differenzierteste ist. Natürlich heißt das nicht, daß uns Heidegger einlüde, diese Darstellung einfach zu übernehmen; vielmehr entnimmt er ihr nur

[26] S. Anm. 9.

den Anhalt, um von da aus weiter in die Tiefe zu steigen, vom Gedachten ausgehend in das Nichtbedachte.

Aristoteles sieht[27] die Zeit nämlich als eine Folge von „Jetzten" – τὸ νῦν und selbst τὰ νῦν gehören zu seinen Termini. Seine klassische Definition der Zeit (219b 1–2) macht freilich von dem Begriff des Jetzt keinen Gebrauch. Sie lautet: τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος: ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, – in der Übersetzung Heideggers: „Die Zeit ist ein Gezähltes an der für den Hinblick auf das Vor und Nach [...] begegnenden Bewegung." Dieser „Definition" hat man oft eine Zirkularität vorgeworfen, die darin bestünde, zur Bestimmung der Zeit schon temporale Ausdrücke (πρότερον καὶ ὕστερον, das Frühere und das Spätere) herangezogen werden[28]. Die Umschreibung ist jedoch nach Heidegger nicht im eigentlichen Sinne eine Wesensdefinition von Zeit überhaupt, die von oben (einem allgemeinen Genus) auf das zu Definierende zukäme. Sie umgrenzt vielmehr die Zugänglichkeit dessen, was wir unter *einer jeweiligen* „Zeit" verstehen. *Die* „Zeit" (χρόνος) ist der Inbegriff von Zeiten, d. h. von etwas, was wir abzählen an Bewegungen hinsichtlich ihres früheren und späteren Zustandes, indem wir etwa sagen: ‚So und so lange hat die Bewegung gedauert', oder: ‚Die Bewegung hat zu diesem Zeitpunkt begonnen, und zu jenem hat sie aufgehört'.

Dieser Definition – und der in ihr implizierten Vorstellung von der Zeit als eine Folge von Jetzten – liegt also eine ursprünglichere, in der Definition nicht zur Ausdrücklichkeit gelangende Gegebenheitsweise von Zeit zugrunde. Hinweise darauf findet Heidegger im 13. Kap. des 4. Physikbuches, wo Aristoteles, wie in einem Anhang, verschiedene Zeit-Ausdrücke erwähnt, die gewissermaßen unterhalb der Ebene des von ihm formalisierten Begriffes liegen, nämlich insofern als sie noch nichts eigentlich Quantitatives enthalten. Es handelt sich um folgende Ausdrücke: νῦν (jetzt), ἤδη (soeben oder sogleich), ἄρτι (jüngst), ποτέ (einstmals oder dereinst), πάλαι (längst), ἐξαίφνης (plötzlich). Aristoteles gibt keine Erklärung über den Sinn dieser Liste. Heidegger sieht in dieser jedoch einen inneren Zusammenhang, eine aufzudeckende Systematik von Bedeutungen, die ihren Platz im alltäglichen Umgang mit der Zeit hat. Auf dieser Bedeutungsschicht ruhen die quantitativen Zeitbestimmungen und damit auch deren System auf.

---

[27] Nach Heidegger, der hier m. E. allerdings die einleitenden, eher platonischen aporiai zu sehr als die Meinung des Aristoteles ernstnimmt; vgl. auch *E. Martineau:* Conception vulgaire et conception aristotélicienne du temps. Note sur ‚Grundprobleme der Phänomenologie' de Heidegger (§ 19), in: ArPh 43 (1980) 99–120.

[28] Diese Schwierigkeit läßt sich nicht dadurch auflösen, daß man auf den räumlichen Sinn von πρότερον καὶ ὕστερον verweist: das Nähere und das Entferntere. Denn dann hätte die Definition gar keinen zeitlichen Sinn mehr und könnte nur noch als Formel für die Ablesung der Zeit an Ortsbewegungen fungieren. So sehr Aristoteles aber auch die Ortsbewegung als „Uhr" privilegiert, so wenig ist das Wort κίνησις in der Zeitdefinition auf diesen Typ von Bewegung einzuschränken. Vor allem aber ist die Zeiterstreckung, ihrem Begriffe nach, etwas anderes als ihre Abbildung auf Strecken im Raum.

> Das vulgäre Zeitverständnis bekundet sich zunächst im Gebrauch der Uhr, in der Zeitmessung. Wir messen aber die Zeit deshalb, weil wir die Zeit brauchen, d.h. weil wir uns Zeit nehmen bzw. Zeit lassen, und die Art, wie wir die Zeit brauchen, durch bestimmte Zeitmessung ausdrücklich regeln und sichern. Wenn wir auf die Uhr sehen, so geben wir der Uhr die Zeit vor. (GA 24, 368)[29]

Damit das Hinblicken auf bestimmte Zeigerkonstellationen auf dem Zifferblatt der Uhr zu einem Ablesen der *Zeit* wird, muß diesem Tun die Zeit schon *vorgegeben* worden sein. „Zeiger auf zwölf" hat von sich aus mit der Zeit nichts zu tun. Wie kommen rein geometrische Koinzidenzen dazu, eine zeitliche Bedeutung zu haben? Antwort: Wenn wir auf die Uhr sehen, so sagen wir immer – ausdrücklich oder nicht – „jetzt". Wir schauen auf die Uhr und sagen dabei immer (laut oder leise): „Jetzt ist es ..., vorhin war es noch ... und gleich wird es ... Uhr sein." Das Ablesen der Uhr ist verknüpft mit dem Hinzudenken des Wortes „jetzt"; sobald aber „jetzt" (νῦν) gesagt wird, ist damit auch gesagt, ausdrücklich oder implizit: „dann", „gerade" (ἤδη). (Man erkennt die Elemente aus dem Aristotelischen Lexikon der Zeit-Wörter.) Das bisherige Ergebnis lautet: Die Zeit liegt, ursprünglicher als im Quantifizieren, irgendwie im Aussagen des „jetzt". Nun aber stellt sich mit Heidegger die Frage:

> Woher schöpfen wir das Jetzt, wenn wir ‚jetzt' sagen? Offenbar meinen wir keinen Gegenstand [...], sondern es spricht sich im Jetzt das aus, was wir das Gegenwärtigen von etwas, die Gegenwart nennen. Im Damals spricht sich ein Behalten und im Dann ein Gewärtigen aus [...] Das Soeben [was ich als Nächstes eben noch behalte bzw. gerade schon vergesse] steht mit seiner Modifikation [vorher; einstmals] im Horizont des ‚*Früher*'[...] Das Sogleich und das Dann stehen im Horizont des ‚Späterhin', das zum Gewärtigen gehört. (GA 24, 368f.).

Die Antwort auf die Frage nach dem „Woher" des „jetzt" wird also auf dem Weg der phänomenologischen Korrelationsanalyse gesucht, also einem Vorgehen, das zurückverweist auf die Analyse der Zeit, die Augustinus im XI. Buch der „Confessiones" gegeben hat! So wie bei Augustinus das Vergangene nur im Gedächtnis sein kann, das Zukünftige nur in der Erwartung und das Gegenwärtige nur im Anschauen, so besteht hier eine Korrelation von Akt und Sinn: von Gegenwärtigen und Gegenwart, von Behalten und Gewesenem, von Gewärtigen und Zukünftigem.

Die Art und Weise, wie sich das Zeitbrauchen, das Zeithaben, das Sich-Zeit-Lassen usw. in den Worten „jetzt", „damals" usw. ausspricht, muß nun näher charakterisiert und vor allem gegen Mißverständnisse geschützt werden. Zu diesem Zweck benennt Heidegger vier „Strukturmomente der ausgesprochenen Zeit", nämlich: Bedeutsamkeit, Datierbarkeit, Gespanntheit, Öffentlichkeit. Am wichtigsten sind die beiden ersten. Sie sind deswegen so wichtig, weil sie in der bisherigen philosophischen Thematisierung der Zeit konstant übersehen worden sind.

Worin besteht (1) die *Bedeutsamkeit* der Zeit? Es handelt sich um die Tatsache, daß die an der Uhr abgelesene Zeit immer Zeit *für* etwas ist.

---

[29] Siehe Anm. 9.

Aus dem Bedürfnis und aus der Notwendigkeit, mit meiner Zeit zurecht zu kommen, entsteht das Interesse an der jeweiligen quantitativen Bestimmtheit der Zeit: daran, wieviel Uhr es gerade ist, oder wie lange dies und das gedauert hat. Zeit ist grundlegend erlebt als meine (oder als unsere) Zeit, und zwar als Zeit für ..., als rechte oder unrechte Zeit für ... (M. a. W.: Zeit als καιρός ist sinnfundierend für Zeit als χρόνος, wenngleich es für den Sinn des χρόνος wesentlich ist, daß diese Fundierung nur als abgeblendete da ist). – Ich schaue z. B. auf die Uhr, um zu sehen: wieviel Zeit habe ich noch für mein Vorhaben? Kann ich mir Zeit lassen oder muß ich schneller gehen oder hat es keinen Sinn mehr, sich anzustrengen? Die Bedeutsamkeit ist also eine grundlegende Struktur der Zeit selbst.

Dasselbe gilt (2) für die *Datierbarkeit.* Immer dann, wenn wir „jetzt" sagen, implizieren wir eine Interpretation des Jetzt im Bezug auf ein bestimmtes Geschehnis oder auf einen bestimmten Zustand. Ich sage z. B.: „Jetzt – nämlich im Laufe dieses Abends – bin ich ziemlich müde geworden", oder: „Ab jetzt – nämlich, je nach Kontext[30]: ab heute oder ab 14 Uhr 38 Minuten 16 Sekunden oder ab dieser entscheidenden Sitzung – geht nichts mehr so wie vorher." Dieser Bezug kann explizit gesetzt sein. Meistens bleibt er implizit: Ohne daß wir einander eigens fragen müssen, teilen wir diesen datierenden Bezug des im Aussprechen geteilten „jetzt" (oder auch „dann", „gleich", „soeben" usw.). In jedem Falle ist immer, wenn „jetzt", „dann", „damals" gesagt (oder doch mit-vollzogen, mit-gedacht) wird, gemeint: „jetzt, da ...", „damals, als ...", „morgen, wenn ..."

Das Wichtige an der Hervorhebung der Bedeutsamkeit und Datierbarkeit als der Strukturmomente der Zeit ist, daß hier ein Riegel vorgeschoben wird, nämlich vor eine Identifizierung der Zeit mit dem Abfließen von sinn-neutralen Jetzt-Phasen. Wenn der Sinn des (ausgesprochenen oder nur mitvollzogenen) Ausdrucks „jetzt" dadurch bedingt ist, daß ein Bezug zu einer „Datierung gesetzt ist, und wenn der Sinn dieser Datierung je nach dem Lebenskontext variiert, dann ist die Formalisierung des „jetzt" zu einer leeren Zeitstelle zwar jederzeit möglich; aber das Resultat dieser Formalisierung – Zeit als reine Jetzt-Mannigfaltigkeit – ist eine abstrakte Konstruktion, nicht das „wahre Wesen" der Zeit[31].

---

[30] Zu beachten ist also, daß der Ausdruck „jetzt" je nach Kontext jeweils eine andere Ausdehnung hat; entsprechend sind auch Präzisionsforderungen für die Angabe des „jetzt-*da*" kontextabhängig. Vgl. im selben Sinn *L. Wittgenstein,* Philosophische Untersuchungen, I, 88.

[31] Das ist auch gegen Isaac Newton und seine Nachfolger gesagt. In Newtons „Philosophiae naturalis principia mathematica" (1687) findet sich, als Scholium zu Definition VIII der Satz: „Tempus absolutum, verum, et mathematicum, in se et natura sua, sine relatione ad externum quodvis, aequabiliter fluit, alioque nomine dicitur Duratio; Relativum, apparens, et vulgare est sensibilis et externa quaevis duratio per motum mensura (seu accurata seu inaequabilis) qua vulgo vice veri temporis utitur, ut hora, dies, mensis, annus."

b) Die existenziale Zeit als Voraussetzung der Zeit, mit der wir rechnen

Die Rückverankerung der Jetztfolge, also der Zeit der Vorstellung, im rechnenden Umgang mit je unserer Lebens-Zeit war das Resultat eines ersten Schrittes. Im Folgenden ist mit Heidegger zu zeigen, daß die Zeit, mit der wir rechnen, ihrerseits auf eine noch tiefere Schicht von Zeitlichkeit zurückweist[32]. Wenn wir vorsichtig-umsichtig unserer Zeit Rechnung tragen, befinden wir uns in jener Ebene der Offenbarkeit von Zeit, von Welt und unseres eigenen Seines, die durch das un-eigentliche Selbstverständnis des Herstellens gekennzeichnet ist. Herstellend kommen wir uns selbst von dem Werk her zu, das wir uns vorgenommen haben: im Bewußtsein, in der Lebensorientierung, in der Selbstschätzung. Das ist der existenziale Begriff der *Zukünftigkeit*: wir haben uns dadurch, daß wir auf uns, woandersher, erst zu-kommen. – Der existenziale Begriff der *Gewesenheit* ist entsprechend gebaut: In jedem Selbstentwurf auf etwas Neues hin aktuiert sich auch all das, was wir, als Resultat unserer Geschichte, geworden sind. Vergangenheit affirmiert je neu ihre Gegenwart: sei es, indem wir unsere Vergangenheit erinnern und uns damit auseinandersetzen, sei es, daß sie sich schweigend und unbedacht einfach auswirkt. (Dieses Verborgenbleiben, manchmal auch „Vergessenheit" genannt, ist die grundlegende Weise, in der Vergangenheit da ist). – Herstellend sich vorweg läßt sich das Dasein allerlei begegnen, bei dem es sich aufhält und das es in seiner *Gegenwart* hält. So lebt es selbst seine Gegenwart. Es ist präsent primär dadurch, daß es anderes bei sich präsent sein läßt.

Diese Erinnerung an die existenziale Zeitlichkeit des Herstellens wäre nun durch das zu vertiefen und zu ergänzen, was oben von der existenzialen Zeitlichkeit des Vorlaufens in den Tod und des Gewissenhabenwollens gesagt worden ist. Hier hat alles Rechnen keinen Sinn mehr. Hier ist Zeit in keiner Weise mehr etwas Äußeres. Hier zeigt sich die Selbigkeit von Zeitlichkeit und Dasein.

Dasein heißt: auf sich zukommen. Dasein heißt: jeweils schon gewesen sein. Dasein heißt: sein (sich aufhalten) bei Gegenwärtigem. Die drei Momente gehören so zusammen, daß keines ohne das andere ist; in ihrer Einheit machen sie das aktuelle Sein, die jeweilige lebendige Gegenwart des Daseins aus. Heidegger charakterisiert deshalb dieses (als Verb zu hörende) Sein durch die ganz formalen Bewegungsworte „auf–zu", „zurück", „bei", die zusammen ein ursprüngliches Außer-sich bezeichnen: eben das Da-Sein, das deshalb auch Existenz heißt (von ek-sistere). Das Sein des Daseins *ist* dieses Auf-sich-Zu*kommen* aus Möglichkeiten und darin sein eigenes Gewesen*sein* und darin ein *Sein*-bei sich präsentierendem Seienden. Das Da-sein ist ek-statisch nach diesen drei Dimensionen:

[32] Vgl. z.B. GA 24 [s. Anm. 9], 374–379.

daß es selbst auf es zukommen kann, – und daß es darin auf das, was es schon ist, zurückkommt, – und daß es darin jeweils seine Gegenwart hat. Das bedeutet zugleich: daß es sich so entrückt ist, daß es Seiendes begegnen lassen kann, – daß es sich so entrückt ist, daß Vergangenes mit ihm als solches verwahrt ist, – und daß es sich so entrückt ist, daß Zukünftiges als solches dasein kann. Darin liegen zugleich, ineinander verknotet, die drei ontologischen Modalitäten: Möglichkeit des Seinkönnens (Zukunft, Entwurf), Notwendigkeit des Zu-sein-Habens (Gewesenheit, Geworfenheit), Faktizität des Seins.

Während Uhren und Kalender ohne diese Zeitlichkeit des Daseins keinen Sinn hätten, läßt sich diese von der Zeit der Uhren und Kalender her nicht verstehen.

III: Wo ist in Heideggers Denken der Ort der Ewigkeit?

In der Tradition der abendländischen Philosophie und Theologie sind „Tod" und „Gewissen" Themen, die an der Grenze zum Ewigen liegen. Das Nachdenken über die Endlichkeit des Lebens bringt Gegenbegriffe hervor: die Ideen endloser Zeit und zeitüberhobenen Lebens. Auch das Gewissen wird nicht selten (direkt oder indirekt) als die Stimme des Ewigen im Menschen gedeutet. Wenn Heidegger also im Hören des Gewissensrufes und im Vorlaufen zum Tode die Übernahme des ursprünglichsten Wissens sieht, das dem Dasein möglich ist, und, dem zugrundeliegend, im Zu-kommen des Todes und im Reden des Gewissens die ursprünglichste Form, in der sich Sein aufschließt, dann bewegt er sich, traditionell gesprochen, im Grenz-Bereich des Ewigen. In welcher Weise aber spricht er selbst vom Ewigen?

Die Frage wird um so brennender, wenn man bedenkt, wie in seinem Denken der traditionell zentrale Begriff des „Seins" aus dem Zentrum gerät, indem die Frage nach seinem Sinn gestellt und durch den Hinweis auf „Anwesenheit" beantwortet wird. Anwesenheit (Gegenwart) aber ergibt sich, indem Zu-kunft in Gewesenheit geschieht. Das „Wesen" der Zeit, das nichts „ist", sondern im Zeitigen von Zu-kunft, Gewesenheit, Anwesenheit aufgeht, wird damit zum zentralen Thema des Denkens Heideggers. Wenn dies aber so ist und wenn in diesem Denken in irgendeiner Weise auch die Frage nach Gott gestellt werden soll, dann wird das nicht unter dem Vorzeichen von „Sein", sondern von „Zeit" geschehen müssen. Von den alten Gottesnamen wird also jenes Prädikat besonders wichtig werden, das einen Bezug zur Zeitlichkeit hat: nämlich „der Ewige". Diese Ewigkeit wird freilich nun nicht mehr als Bestimmung der wesentlich zum Sein gehörenden duratio gedeutet werden dürfen, sondern ausgehend vom „Phänomen" der Zeitigung eine neue Interpretation erfahren müssen.

1. Kritik der Metaphysik der Ewigkeit

Gegenüber der überlieferten metaphysischen Rede vom Ewigen setzt sich Heidegger durch zwei energische Schnitte ab. Der erste Schnitt betrifft die Identifikation des zeitlos Seienden mit dem Göttlichen. Der zweite Schnitt zerstört den Begriff des nunc stans als eines adäquaten Begriffs der göttlichen Ewigkeit.

a) Das Sein und der Gott

In einem ersten Schritt wird die uralte Synthese von philosophischer Kosmotheologie und religiöser Theologie aufgelöst. Das sehr umfassende und öfter behandelte Thema soll hier nur durch wenige Sätze vertreten werden.

Erstens: Wie immer die „Theologie" der antiken und modernen Metaphysiker zu deuten ist, sie spricht jedenfalls von etwas völlig anderem als einem wirklichen Gott. Insofern als z. B. Thomas von Aquin als Theologe gelten darf, spricht er, trotz aller metaphysischen Färbung seiner Sprache, im Grunde immer von dem Gott, den die Bibel bezeugt,

> während für Aristoteles das Immerseiende, der Himmel und der νοῦς, das eigentliche Objekt des Erkennens ist, ein Objekt, das mit dem Gott des Thomas nicht das mindeste zu tun hat. (GA 21, 123)

Wenn Aristoteles das Achtenswerteste (τὸ τιμιώτατον) auch das Göttliche (θεῖον) nennt, hat das keinerlei religiöse Bedeutung. Gott (oder auch Götter, überhaupt das Göttliche) hat eine andere Offenbarkeit, als es diejenige ist, von der der Philosoph zehrt. Sie sind nicht jederzeit offenbar, so daß ihr Sein jederzeit aufgrund dessen aufgewiesen werden könnte, daß es im Offenbaren des Sinnlichen und Geistigen mit-offenbar ist. Ihre Offenbarkeit geschieht vielmehr „je und jäh" und von ihnen selbst her.

Zweitens: Die „Theologie" der Metaphysiker ist die Folge eines Kategorienfehlers; die Selbständigkeit ihres Objekts ist transzendentaler Schein.

> Dadurch, daß bei Plato sowohl wie bei Aristoteles, der Unterschied von kategorialer Aussage und Aussage über weltlich Vorhandenes verdeckt bleibt, und alle Aussagen direkt als Weltaussagen verstanden werden, kam es, daß das Sein selbst, sofern es in den Blick kam, als Seiendes begriffen wurde. Die Verdecktheit dieses Unterschieds und der entsprechenden Weisen des Ansprechens und Auslegens ist mit die Wurzel des Zwiespalts der Aristotelischen Metaphysik als rein formaler Ontologie und Theologie des νοῦς. (GA 21, 410)

Daß der Unterschied zwischen einer Rede mithilfe von Kategorien über weltlich sich präsentierendes Seiendes und einer Rede über die Kategorien und über Seinsweisen oder Konstituentien des Seienden nicht methodisch ausgearbeitet wurde und so verdeckt blieb, ist das πρῶτον ψεῦδος der metaphysischen Theologie. Diese ist also im wesentlichen nichts anderes als die Hypostasierung des noûs, der ganz und gar kein

Seiendes ist[33]. – Die Intention ist klar: die metaphysische Theologie, die sogenannten Gottesbeweise, die ja spätestens bei Platon ausdrücklich geführt werden, sind für Heidegger einer ausdrücklichen Untersuchung, einer ausdrücklichen Widerlegung nicht wert. Beide bewegen sich unter der Voraussetzung transzendentalen Scheins[34].

b) Gegen den Begriff der Ewigkeit als nunc stans

Nun wurde aber und wird im Hinblick auf das Sein von Göttlichem, das sich in geschichtlicher Offenbarung bekundete und das ja nicht einfach ein Sein in der Zeit ist, von „Ewigkeit" gesprochen. Diese Rede, die in einem engen Zusammenhang mit der Selbstbezeugung des Göttlichen entstanden ist, ist grundsätzlich zu respektieren. Anders steht es mit den denkerischen Versuchen, den Gehalt des Wortes „Ewigkeit" weiter auszudeuten oder auch an der Ursprungserfahrung vorbei zu bestimmen. Das Resultat eines solchen Versuches ist der Begriff der Ewigkeit als *nunc stans*. Dieser Begriff wird von Heidegger erbarmungslos destruiert.

> Daß der traditionelle Begriff der Ewigkeit in der Bedeutung des ‚stehenden Jetzt' (nunc stans) aus dem vulgären Zeitverständnis geschöpft und in der Orientierung an der Idee der ‚ständigen' Vorhandenheit umgrenzt ist, bedarf keiner ausführlichen Erörterung (SuZ 427, Anm. 1)

Im traditionellen[35] Symbol des „stehenden Jetzt" liegt der Gegenbegriff dazu, daß das Jetzt, so wie wir es kennen, übergänglich ist, d. h. nicht steht, sondern dauernd kippt und fällt und so dauernd neu kommen muß. Das Fallen ist dabei in gewisser Weise das Primäre[36]; seinetwegen muß, soll das Jetzt eine Dauer haben, Zukunft sein. Die Betrachtung des *nunc fluens* bringt nun die Idee des *nunc stans* hervor: eines Jetzt, das nicht fällt und deswegen nicht durch ein neues Kommen im Sein erhalten werden muß.

Heidegger bringt drei Argumente vor, die gegen den Ausdruck „nunc stans" sprechen.

---

[33] Die spätere, seinsgeschichtlich angesetzte Frage, „wie der Gott in die Metaphysik gekommen sei", kann hier außer Betracht bleiben; sie setzt das genannte Sachargument voraus.

[34] Zum transzendentalen Schein: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Freiburger Vorlesung des WS 1929/30 (GA 29/30, hrsg. v. Fr.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M. 1983), 422. 429 f.

[35] Der Ausdruck taucht erst bei Albert d. Gr. auf (z. B. S. th. I, tr. 5, qu. 23, a. 1/II ad 7 = Opera omnia 34/I, Münster 1978, 127). Sowohl er wie Thomas von Aquin (S. th. I, qu. 10, a. 2) beziehen sich dabei auf eine Stelle in De Trinitate des Boethius, wo die Formulierung zwar nicht wörtlich vorkommt, wohl aber „nostrum nunc quasi currens" dem „divinum nunc permanens" gegenübergesetzt wird (cap. 4; PL 64, 1253 a7–b1). Erstaunlich ist auch, daß bei den beiden großen Scholastikern der Ausdruck „nunc stans" keineswegs eine zentrale Position behauptet; er kommt nur wie nebenbei vor. Später scheint er aber eine schulhafte Formelhaftigkeit und damit eine entsprechende Verbreitung gefunden zu haben. Vgl. auch den Art. *Nunc stans* in HWP Bd. 6 (Schnarr). – Ohne ausdrücklichen Bezug auf Heidegger versucht *Hans Urs von Balthasar*, die Ewigkeit Gottes als unendliche Zeit zu denken. Auch er polemisiert gegen das *nunc stans*. Die Basis seiner Verknüpfung endlicher Zeitlichkeit und unendlicher Zeitlichkeit, ist christologisch: „Endliche Zeit innerhalb ewiger Zeit", in dem Aufsatzband „Homo creatus est" Einsiedeln 1986, S. 38 ff.

[36] So auch *Aristoteles* in Physik IV, cap. 12, 221 a30 – b2; cap. 13, 222 b19–20.

Erstens sieht er in diesem Ausdruck eine widersinnige Verdoppelung des nunc. Mit der Substantivierung „das Jetzt" (τὸ νῦν) ist notwendig gegeben, daß jedes einzelne Jetzt als Teil einer Jetzt-Folge (τὰ νῦν) vorgestellt wird. Damit aber begeht man einen Kategorienfehler. Man verwechselt derart die Zeit selbst mit der Folge der Phasen einer Bewegung; die Zeit wird auf diese Weise selbst etwas, was sein Sein in der Zeit hat und in dem Sinne innerzeitig ist. So sagt man ja auch, daß das Sein der Zeit ein Fließen, ein Abfließen, ein Vergehen sei. Auch die kleinsten Teile der Zeit haben die Form des Fließens, sind jeweils nunc fluens. Damit aber verdoppelt sich die Realität des nunc: je jetzt findet ein Jetzt statt, wird ein Jetzt aus seiner Zukünftigkeit in die Vergangenheit hinübergezogen. Wo liegt der Fehler? Der Ausdruck „jetzt" ist adverbial; er geht in der Präsentierung einer Situation auf, in der sich Seiendes präsentiert. Wird er unter der Hand zu einem Nomen gemacht, dann verweist er auf etwas Seiendes, d.h. auf die Phase einer Bewegung, eines Ablaufs. Nur unter dieser Voraussetzung kann von einem *fluere* oder auch *stare* gesprochen werden. Zeit aber ist kein Prozeß.

Eine *zweite* Überlegung geht in dieselbe Richtung. Wie oben ausgeführt, zeigt Heidegger, daß die zeitlichen Grundausdrücke wie „dann", „damals", u.s.w., aber insbesondere das „jetzt", ohne eine (mindestens stillschweigend verstehbare) datierende Präzisierung nicht funktionieren. Ohne diesen Bezug hat das Wort „jetzt" keinen Sinn mehr. In der Vorstellung einer reinen Jetztfolge aber wird von dieser Bedingung abstrahiert. Das darf man tun. Nur muß man wissen, daß man es dann mit einem Produkt einer Abstraktion und Formalisierung zu tun hat, nicht mit der realen, wahren, lebendigen Gegenwart. Nun kann man aber sicher nicht vom Produkt einer Formalisierung her die Seinsweise des ens realissimum verstehen. Mit anderen Worten: der abstrakte Begriff des Jetzt eignet sich nicht als Basis für ein Verständnis der Ewigkeit.

Dasselbe kann *drittens* nach noch einer anderen Seite hin ausformuliert werden. Das Wort „jetzt", ob ausgesprochen oder unausgesprochen vollzogen, gehört in den Kontext des Gegenwärtigen von bestimmten Seienden oder bestimmten Lebenssituationen, und zwar eines rechnenden, ausgleichenden, erwartenden, disponierenden Gegenwärtigens, m.a.W. in die Sphäre der uneigentlichen Zeitlichkeit, in der die eigentliche Zeitlichkeit, die durch die endliche Zukunft bestimmt ist, entweder noch gar nicht eröffnet ist oder schon wieder niedergehalten wird. Es ist aber widersinnig, zu denken, daß das Göttliche in *dem* Verständnis des Realen, das zur uneigentlichen Zeitigung des Daseins gehört, offenbar wird.

Der Kritik des nunc stans stand nun aber in dem Zitat (SuZ 427), das unseren Überlegungen als Leitfaden dient, ein neues Interpretationsangebot entgegen. Bevor wir jedoch zu Heideggers positivem Vorschlag kommen, soll kurz innegehalten sein und gefragt werden: was wird von ihm abgewiesen, und was nicht?

Was *abgewiesen* wird, um den Sinn dessen, was man in der Theologie „Ewigkeit" nennt, zu verdeutlichen, ist die positive Orientierung am Begriff des Jetzt und die negative Orientierung am Begriff der linearen Zeitfolge. Was abgewiesen wird, ist, daß der Zugang zur Ewigkeit des Göttlichen durch die Vermittlung der Zeitlosigkeit von Sätzen und Zahlen gehen konnte. Was Heidegger treffen möchte, ist also das Syndrom von Ewigkeit und Idealität, in dem der parmenideisch-platonische Gedanke des Ewigen durch die Geschichte der europäischen Metaphysik bis zu seiner konsequentesten Durchführung im System Hegels fortwirkte; es ist das Syndrom, das sich zusammensetzt aus der Zeitlosigkeit der „Wahrheiten", der Zeittranszendenz des sie beheimatenden Geistes und der göttlichen Ewigkeit. M. a. W.: Es ist der fraglose Sinn von „Sein" als bleibende Gegenwart[37].

Nun ist aber auch zu beachten, wovon sich Heidegger *nicht* distanziert. Er sagt nicht, daß der Ausdruck „Ewigkeit" schlechthin sinnlos sei. Im Gegenteil: wenn er einen bestimmten Begriff des mit dem Ausdruck „Ewigkeit" Anzielbaren als inadäquat abweist, scheint er vorauszusetzen, daß es ein adäquateres Verstehen davon mindestens geben *könnte*[38].

Hier kommt der positive Sinn des vom frühen Heidegger betonten Atheismus der Philosophie[39] ins Spiel: Der Sinn der ganzen Zeitlichkeitsanalyse wäre in sein Gegenteil verkehrt, wenn dabei nur Theorie um der Theorie willen zustandekäme, zur Befriedigung der intellektuellen „Neugier". Vielmehr haben diese „Analysen" einen adventlichen Sinn; sie erfüllen sich in der Vorbereitung einer Bereitschaft für eine nicht machbare Zukunft.

Für Heidegger bezieht diese Bereitschaft ihre Notwendigkeit aus der Erfahrung des „Vorbei": daß die gesamte bisherige abendländische Tradition so erschöpft ist, daß man einen völlig neuen Anfang suchen muß, und zwar dadurch, daß man zum Ganzen des Gewesenen in ein neues

[37] „Wir können unsere eigentliche Zeit, unsere wahre Geschichte nie haben, solange wir nicht geschichtlich sind, und wir sind es nicht, solange wir unvermögend bleiben, die Macht der Zeitlichkeit von Grund aus so zu erfahren, daß wir in ihrem Fortriß mitten innestehen, und das heißt zugleich, solange wir an einem Bild der Ewigkeit haften bleiben, das nur die ständige Gegenwart ist und als solche bequem zu denken": *Hölderlins* Hymnen ‚Germanien' und ‚Der Rhein'. Freiburger Vorlesung vom WS 1934/35 (GA 39, hrsg. v. Susanne Ziegler, Frankfurt a. M. 1980), 110.

[38] „Bekannt sind zwei Begriffe der Ewigkeit: 1. als sempiternitas – das fortgesetzte Weitergehen der Zeit, unaufhörliches Undsoweiter, nie ein letztes Jetzt; 2. als aeternitas – das nunc stans, das stehende Jetzt, immerwährende Gegenwart [...] Diese beiden Ewigkeitsbegriffe entspringen auch einer bestimmten Erfahrung der Zeit, nämlich der Zeit als des reinen Vergehens im Jetzt des Nacheinander [...] Jener Zeitbegriff aber faßt weder das Wesen der Zeit, *noch trifft der von ihm ganz abhängige Ewigkeitsbegriff das Wesen der Ewigkeit, soweit wir das überhaupt zu denken vermögen*": GA 39 [Anm. 37] 54 (Hervorhebung von mir).

[39] Z. B. GA 61 [s. Anm. 20], 197: „Philosophie muß in ihrer radikalen, sich auf sich selbst stellenden Fraglichkeit prinzipiell *a-theistisch* sein. Sie darf sich gerade ob ihrer Grundtendenz nicht vermessen, Gott zu haben und zu bestimmen. Je radikaler sie ist, umso bestimmter ist sie ein weg von ihm, also im radikalen Vollzug des ‚weg' ein eigenes schwieriges ‚bei' ihm. Im übrigen darf sie sich nicht darob verspekulieren, sondern hat ihr' Sach' zu tun." Vgl. GA 61, 196. 199.

Verhältnis findet. Dieses „Vorbei" bezieht sich nicht zuletzt auf die bisherige metaphysische Art der „Religion" im Abendland. Mit dem Ende der Metaphysik ist auch die Gegenwart des Göttlichen in eine tiefe Krise geraten. Heidegger denkt aus der Erfahrung der Ort-losigkeit, der Abwesenheit des Göttlichen in unserer Zeit. Schon die vage, Verschiedenstes zusammennehmende Redeweise vom „Göttlichen" bezeugt, daß er sich auf vergangene Gott-Gestalten bezieht. Er denkt dabei an das Göttliche „... im Griechentum, im Prophetisch-Jüdischen, in der Predigt Jesu." „Abwesenheit" aber, sagt Heidegger,

> ist nicht nichts, sondern sie ist die gerade erst anzueignende Anwesenheit der verborgenen Fülle des Gewesenen und so versammelt Wesenden [...] Dieses Nicht-mehr ist in sich ein Noch-nicht der verhüllten Ankunft seines unausschöpfbaren Wesens[40].

Der positive Sinn des Abschieds ist die Offenheit für das größere Kommen, für die „Wiederholung" des Gewesenen. Freilich: Wiederholung setzt Identität voraus. Was wiederkommen soll, muß das Selbe (nicht: das Gleiche) sein wie das, was in die Einfachheit der Gewesenheit zurückgegangen ist. Die Rede vom „unausschöpfbaren Wesen" aber setzt voraus, daß es sich hier um ein Zurückgehen in das Gewesen und um eine Abwesung von etwas handelt, was gar nicht vorbei sein kann, sondern das an sich ewig ist. In diesem Sinne, meine ich, setzt Heidegger eine Unvergänglichkeit und damit klassische Ewigkeit dessen voraus, was letzten Sinn gibt, wenngleich er dies nur in einer Weise tut, die formal bleibt.

2. *Der positive Vorschlag: Ewigkeit als „ursprünglichere und ‚unendliche' Zeitlichkeit"*

Wenn also vorausgesetzt wird, daß das Wort „Ewigkeit", als Vor-Name Gottes, auf ein echtes Etwas hinweist, ist es sinnvoll, nach einer (mindestens heute) adäquateren Begrifflichkeit dafür zu suchen, als sie im Begriff des „nunc stans" realisiert ist. Ein Vorschlag Heideggers liegt in unserer schon mehrfach zitierten Fußnote zu SuZ 427 vor. Dabei ist jetzt zunächst auf die ambivalente Formulierung des ersten Satzes zu achten:

> *Wenn* die Ewigkeit *Gottes* sich philosophisch *‚konstruieren' ließe,* dann dürfte sie nur als ursprünglichere und ‚unendliche' Zeitlichkeit *verstanden* werden[41].

a) Ein zurückhaltender Vorschlag

Heidegger läßt es offen, ob sich mit den Mitteln der Philosophie ein Begriff der Ewigkeit Gottes konstruieren ließe; ja, er deutet durch den Irrealis an, daß dies eher nicht der Fall ist. Dennoch gibt er zugleich einem möglichen Konstruktionswillen ein Ziel vor. Das Wort „konstruieren" hat bei Heidegger meistens einen schlechten Klang[42]. An unserer Stelle,

---

[40] Brief an Hartmut Buchner vom 18.6.1950, in: „Vorträge und Aufsätze", Pfullingen 1954, 183.

[41] Unterstreichungen von mir, G. H.

[42] So z.B. SuZ 11. 16. 28. 33. 50. 109. 260. 302. 303.

wo es – in Anführungszeichen gesetzt – offenbar nicht einfach abwertend gemeint ist, darf es wohl im Sinne jener „Konstruktion" gehört werden, ohne die auch die Phänomenologie nicht auskommt[43]. Freilich muß das so Konstruierte dann auch phänomenal ausweisbar oder doch durch eine entsprechende Erfahrung bezeugt sein; eben darauf aber bezieht sich wohl die spürbare Skepsis des zitierten Satzes.

Nun aber zur Sache! Was ist der Gehalt des Ausdrucks: „ursprünglichere und ‚unendliche' Zeitlichkeit"? Zunächst ist klar: hier wird ein Schnitt mit der Tradition gemacht: die Ewigkeit Gottes soll von der Zeitlichkeit her gedeutet werden, nicht umgekehrt. Diese soll natürlich verstanden werden als die Einheit von Zukünftigkeit, Gewesenheit und Gegenwart, wie wir das zu referieren versucht haben.

Bevor wir diesen Satz näher deuten können, stellt sich zunächst eine Vorfrage: Ist hier die Ewigkeit im Sinne der Seinsweise Gottes selber gemeint oder im Sinne der Art und Weise des Erscheinens Gottes? M. a. W.: Bezieht sich Heideggers Vorschlag auf die Seiendheit (essentia) oder auf das endliche Da-sein Gottes?

b) Zeitlichkeit als Seinsweise Gottes?

Vom Wortlaut her legt sich die erste Deutung nahe. Was wäre dann, bezogen auf die Zeitlichkeit, die Bedeutung der Adjektive *ursprünglich* und – in Anführungszeichen! – *„unendlich"*? Mir ist keine Stelle in den veröffentlichten Heidegger-Texten bekannt, wo er selbst die uns interessierende Ausdeutung vornähme. In dieser Lage ist es vielleicht erlaubt, zu einem etwas zweifelhaften Hilfsmittel zu greifen.

Im Vorwort ihres Buches „Meister Eckhart" (1. Aufl. Frankfurt a. M. 1935, 2. Aufl. 1957) schreibt Käte Oltmanns: „Diese Arbeit verdankt ihre Entstehung einer Anregung durch Professor Heidegger. Wieviel sie im ganzen der Philosophie Heideggers schuldet, kann jeder ermessen, der sich mit dieser beschäftigt hat; sie bildet so sehr die Voraussetzung dieser Arbeit, daß es nicht möglich war, im einzelnen auf Beziehungen hinzuweisen" (S. 10). Vielleicht darf die Dissertation seiner Schülerin als eine Quelle für Heideggers Denken zur Ewigkeit genommen werden, da sich Heidegger Zeit seines Lebens immer wieder mit Eckhart[44] befaßt hat,

[43] Vgl. SuZ 197. 375. 376. 378.

[44] Dem Aufsatz „Über den Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft", dem seine Habilitations-Probevorlesung zugrundlag, hat Heidegger als Motto einen (leicht abgewandelten) Satz von Meister Eckhart (aus dessen 32. Predigt, Quint Bd. 2, 1971, 132ff.) vorangesetzt: „Zeit ist das, was sich *wandelt* und *mannigfaltigt*, Ewigkeit hält sich einfach." (S. 357) In seiner Habilitationsschrift selbst kündigt er übrigens (S. 344 Anm. 2), eine ausführliche Interpretation der Eckhartschen Mystik „im Zusammenhang mit der Metaphysik des Wahrheitsproblems" an; aber nichts davon ist erschienen. Für das WS 1919/1920 kündigte er eine Vorlesung an über „Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik". Auch diese Vorlesung wurde zwar angekündigt, aber nicht gehalten (vgl. *Sheehan*, Lehrjahre [s. Anm. 12] 130 Anm. 81). – Weitere Stellen über Eckhart bei Heidegger: Vorträge und Aufsätze 126; Gelassenheit 36; Was heißt Denken? 96; Der Satz vom Grund 71; GA 24, 127; GA 26, 56; GA 31, 6; GA 33, 46; GA 39, 123. 134; GA 42, 54. 205.

ohne doch selbst etwas Zusammenhängendes zu diesem Autor zu veröffentlichen. In der Tat klingt die Deutung, die Oltmanns vom Ewigkeitsbegriff Meister Eckharts gibt, stark nach Heidegger. Sie findet auch bei Eckhart eine Ablehnung des nunc stans aeternitatis und den Begriff einer bewegten Ewigkeit: Auf der einen Seite steht das Abzulehnende: „ein bewegungsloses, gleichmäßig von Gegenwart angefülltes, stehendes Jetzt, das keine Vergangenheit und keine Zukunft ... hat". Auf der anderen Seite steht die wahre Ewigkeit als die „in sich gespannte *Einheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.*" (154). Zusammenfassend sagt die Schülerin Heideggers: „Die Ewigkeit ist also für E.[ckhart] kein unveränderliches Stehen und Bleiben sondern *Bewegung* und Geschehen, aber eine Bewegung, die in sich zurückläuft und darum in der Bewegung auch Ruhe ist. ... Wer ... wirkt, um zu wirken, dem ist das Wirken selbst Zweck, er findet darum im Wirken selbst Ruhe und Seligkeit" (155f.). Das gilt wesentlich von Gott, aber auch vom guten Willen, der ohne Warum ist (153)[45].

Aber selbst wenn wir annehmen dürfen, aus der Arbeit von Oltmanns ließen sich Heideggers Gedanken entnehmen, bleibt die Frage, ob damit der Sinn des zu interpretierenden Textes aus SuZ 427 getroffen ist. Denn obwohl, dem vorliegenden Wortlaut nach, der Satz eine Aussage über das immanente Sein Gottes zu sein scheint, gibt die Rede von der „ursprünglichen und ‚unendlichen' Zeitlichkeit" doch mehr Sinn, wenn man sie auf das endliche Da-sein des Ewigen bezieht. Für diese Deutungsmöglichkeit spricht nicht nur der allgemeine Duktus von SuZ, demzufolge „Sein" nicht einfach als letzter Horizont vorausgesetzt, sondern in seinem (mehrfachen) Sinn erst aus dem Horizont der Zeit interpretiert werden soll.

Dafür spricht auch, in unserem Grundtext (SuZ 427) selbst, die skeptische Bemerkung zur Methode der Konstruktion des Ewigkeitsbegriffs: „Ob hierzu die via negationis et eminentiae einen möglichen Weg bieten könnte, bleibe dahingestellt." Die beiden genannten Wege stehen in engstem Zusammenhang mit dem Begriff der analogia entis, zu dem Heidegger sich ablehnend geäußert hat:

> Wie kann ens infinitum und ens finitum beides ens genannt, beides im selben Begriff ‚Sein' begriffen werden? [Heidegger referiert hier die mittelalterlichen Fragen] ... Man hat sich aus der Schwierigkeit gerettet mit Hilfe der Analogie, die keine Lösung ist, sondern eine Formel. Der einzige [!], der die Lösung suchte, Meister Eckhart, sagt: Gott ‚ist' überhaupt nicht, weil ‚Sein' ein endliches Prädikat ist und von Gott gar nicht gesagt werden kann. (GA 33, 46f.[46])

---

[45] Hervorhebungen von der Verfasserin. – Falls unsere Hypothese zuträfe, so wäre die Parallele zu Aristoteles frappant, bei dem ja auch das höchste Ergon eine Weise der energeia selbst wäre; der Unterschied läge dann nur darin, daß Aristoteles die Einsicht (noesis) für die höchste Weise der energeia hält, Eckhart aber das Wollen.

[46] *Aristoteles:* Metaphysik IX. Freiburger Vorlesung vom SS 1931 (GA 33, hrsg. v. H. Hüni, Frankfurt a.M. 1981).

Auch wenn man nicht so weit gehen will, ist doch mindestens zu beachten, daß eine bloß essentielle Bestimmung des Verhältnisses zwischen endlicher und unendlicher Zeitlichkeit „beide" unvermeidlich als etwas Vorhandenes vorstellen und so verdecken wird; abstrahiert sie doch notwendig von der Offenbarkeitsweise sowohl der einen wie der anderen. Diese Offenbarkeitsweise aber betrifft immer beide zumal und hat sie so, allem begrifflichen Vergleich voraus, schon in ein existenzielles Verhältnis gesetzt.

Aus diesem Verhältnis müssen die Worte *ursprünglich* und *„unendlich"* interpretiert werden. Das Prädikat „unendlich" wird von Heidegger in Anführungszeichen gesetzt. In SuZ haben solche Anführungszeichen meistens die Funktion, einen überlieferten Ausdruck in dessen bisheriger, „ontischer" Bedeutung zu zitieren; der Gegensatz wäre seine Umprägung[47] zu einem fundamentalontologischen Terminus. „Unendlich" steht hier also im Gegensatz zur *klassisch* verstandenen Endlichkeit des Daseins, nicht zu jener „Endlichkeit", die als Sein vom Ende her, d. h. als Zeitlichkeit anfänglich neu bestimmt wurde (SuZ 264. 330). D. h., daß diese Bestimmung nur in vorläufiger Weise übernommen, nicht aus dem Duktus des eigenen Denkens Heideggers hervorgegangen ist. Sie soll uns deswegen nicht weiter beschäftigen[48]. „Ursprünglich" meint wohl, daß die Zeitlichkeit Gottes am Ursprung des Übergangs von uneigentlicher zu eigentlicher Zeitigung des Daseins steht, d. h. zu jenem Zeitigungsmodus, der als der ursprüngliche bezeichnet wird (SuZ 329). Was dieses „Stehen am Ursprung" des Näheren bedeutet, wird im Folgenden klarer werden.

c) Der Augenblick als „Ort" der Ewigkeit

Je nachdem, ob die Zukünftigkeit des Daseins vom Werk her in dem Sinne gelebt wird, daß seine Zukünftigkeit vom Tod her verdrängt wird, oder so, daß alles Planen und Arbeiten überholt wird vom Vorlaufen in den Tod, in dem sich das Dasein seiner auf es zukommenden Wahrheit gewissermaßen entgegenhält, ergibt sich jeweils eine andere Weise der Zeitlichkeit, die Heidegger im Hinblick auf ihre Nähe zur Wesung der Wahrheit „un-eigentlich" und „eigentlich" nennt. Entsprechend ergeben sich auch zwei grundverschiedene Weisen existenzialer Gegenwart.

Grundlegend und meistens leben wir unsere Gegenwart so, daß wir uns verlieren in das Sich-Präsentierende, und dies so sehr, daß man die

[47] Von vielen Beispielen nur eines: *Welt* in Anführungszeichen ist das, was Descartes und Husserl darunter verstehen, – ohne Anführungszeichen das, was Heidegger darunter versteht. Vgl. *Fr.-W. von Herrmann*, Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung zu „Sein und Zeit". Bd. 1: „Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein", Frankfurt/M. 1987.

[48] Zur Unendlichkeit: Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt a. M. ²1951, 222; Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, 58.

dialektische Formulierung wagen kann, daß wir das Andere *sind*. Unsere eigene Weise, gegenwärtig zu sein, geht auf in der Präsenz des Präsenten, bei dem wir uns aufhalten. Die grundlegende Form der Selbstpräsenz, die wir als beruhigend empfinden, ist so eine Art von De-Präsenz (Bei-sich-Sein im Für-sich-selbst-abwesend-Sein).

Solche uneigentliche Gegenwart kann mehrere Formen haben: Im *Alltag* ist es das Aufgehen in dem, was mich gerade fasziniert, sei es als Gegenstand des Genießens oder des Besorgens, so daß es zur Ganzheit eines Lebensentwurfs und zur eigenen Entscheidung, die aus der Distanz zum jeweils Andrängenden lebt, nicht kommt[49]. In der (schlechten) Un-endlichkeit dieser je neu gegenwärtigen Möglichkeiten geht die in der Endlichkeit selbst liegende Möglichkeit, in die das Gewissen vorruft, unter. Ähnliches gilt nun für das *Wissenwollen* in Wissenschaft und Metaphysik: Auch es lebt aus einer Faszination durch die Gegenwart, diese erfahren als Horizont einer universalen Vorstellbarkeit, als zeitlos eidetische Präsentialität des Seienden als des vor uns Gebrachten. Es ist eine Gegenwart, die Vergangenes und Zukünftiges und Gegenwärtiges umfaßt und insofern nicht auf eine Differenz zu Vergangenheit und Zukunft bezogen ist. In diesem Sinne ist diese Gegenwart eine ewige Gegenwart. Dennoch bleibt sie als Horizont der Vorstellung auf eine je gelebte Gegenwart des Vorstellenden relativ, aber so, daß diese letztere Gegenwart einerseits nur als objektiv vorgestellte, unter möglichen Gegenwarten faktisch gerade realisierte erscheint, andererseits aber sich selbst von der Ewigkeit des Vorgestellten als solchen her stabilisiert und so aus der Übermacht der je eigenen Gewesenheit und Zukünftigkeit rettet.

Diese Gegenwart (sei es des alltäglichen Besorgens, sei es der wissenschaftlichen Objektivierung) wird nun von Heidegger in SuZ unter das Stichwort des „Verfallens" gesetzt. Interessant an dieser Bestimmung ist in unserem Kontext nicht so sehr der Hinweis auf das distanzlose Verschossensein an das sich Präsentierende, auch nicht der Hinweis, daß das Dasein in solchem Verfallen an das Unmittelbare die Möglichkeit des Selbstseins gewissermaßen ungenutzt verfallen läßt. Zu bedenken ist hier vor allem, daß in dieser Weise der Herrschaft des Gegenwärtigen die Gegen-wart selbst das ihr eigene „Volumen", den ihr eigenen Ereignischarakter aus Zu-kunft und Gewesenheit verliert und so gewissermaßen in sich zusammenfällt und zur bloßen Gegenwärtigkeit von Gegenwärtigem wird.

Darin liegt ein gewisses Paradox. Je mehr die Zu-kunft und die Gewesenheit ausgeschlossen sind und je „massiver", „reiner" Gegenwart her-

[49] Im Hintergrund dieser Analysen stehen natürlich Beschreibungen bei Kierkegaard (Aufgehen im ästhetischen Augenblick) und Pascal (Flucht aus der Gegenwart). Zu letzterem vgl. meine Studie: „Was heißt: in der Gegenwart leben? Überlegungen, angeregt durch einen Text von Pascal", in: Ganzheitliches Denken. Festgabe für A. K. Wucherer-Huldenfeld zum 60. Geburtstag, hrsg. von Johann Figl und Erwin Waldschütz, Wien 1989, 47–58; Zur Beziehung Heidegger-Pascal: Teil 4.

vorkommt, desto mehr verfällt die Gegen-wart selbst, in dem Sinne, in dem sie nicht als Horizont des ohne Tiefe sich präsentierenden Seienden aufgespannt, sondern als geschickliches „Heute" (SuZ 397), als Situation (SuZ 338. 410) erfahren wird. In beiden Bedeutungen des Wortes aber ist Gegenwart nicht ohne ein entsprechendes Gegenwärtigen. Die eine Art des Gegenwärtigens ist dadurch gekennzeichnet, daß der Mensch sich und damit auch seine Zeit an das besorgbare Gegenwärtige verliert (SuZ 410), bis dahin, daß sein Sein bei diesem selbst seinen Halt verliert und zur Aufenthaltslosigkeit der bloßen Zerstreuung degeneriert. Die andere Art des Gegenwärtigens ist das genaue Gegenphänomen dazu. Heidegger nennt es den „Augenblick"[50], wobei dieses Wort „im aktiven Sinn als Ekstase verstanden werden" muß, nämlich als die „entschlossene, aber in der Entschlossenheit gehaltene Entrückung an das, was in der Situation an besorgbaren Möglichkeiten, Umständen begegnet" (SuZ 338).

Das Wort „Augenblick" hat im Denken schon eine lange Tradition, in der es, klassisch formuliert, im Zusammenhang steht mit der Kreuzung oder dem In-eins-Fall von Zeit und Ewigkeit[51]. Für Heidegger sind besonders die Ausführungen Kierkegaards zum Augenblick wichtig[52].

> Was wir hier mit ‚Augenblick' bezeichnen, ist dasjenige, was Kierkegaard zum erstenmal in der Philosophie wirklich begriffen hat – ein Begreifen, mit dem seit der Antike die *Möglichkeit* einer vollkommen neuen Epoche der Philosophie beginnt (GA 29/30[53], 225).

Freilich hat Kierkegaard selbst diese Möglichkeit nicht ergriffen.

> *S. Kierkegaard* hat das *existenzielle* Phänomen des Augenblicks wohl am eindringlichsten gesehen, was nicht schon bedeutet, daß ihm auch die existenziale Interpretation entsprechend gelungen ist. Er bleibt am vulgären Zeitbegriff haften und bestimmt den Augenblick mithilfe von Jetzt und Ewigkeit. (SuZ 338)

Anders als Kierkegaard interpretiert Heidegger nicht den Augenblick im Hinblick auf eine schon gefüllte Idee der Ewigkeit, sondern bezeichnet den Augenblick als das Nadelöhr, durch das allein ein Blick auf das mit dem Wort „Ewigkeit" Gemeinte – also auf das Göttliche – möglich ist. Heidegger versucht,

> die Ewigkeit als Augenblick aus der Jähe des gelichteten Anwesens und [...] nach ihrer Wesensherkunft aus der an-fänglichen ‚Zeit' zu bedenken[54].

Wenn die Ewigkeit aus dem Augenblick zu denken ist, kann es sich nur darum handeln, wie das Göttliche sein Da-sein, seine Offenbarkeit hat. Dabei wird die Bedeutungskomponente des Wortes „Augenblick", die etwas Plötzliches, gleich wieder Verschwindendes meint, durchaus aufge-

---

[50] Vgl. SuZ 338. 344–350. 371. 385f. 390f. 387. 410. 427; auch: GA 29/30 [s. Anm. 34], 223–225. 427f.

[51] *Platon*, Parmenides 155dff.; Vgl. *Werner Beierwaltes*, Ἐξαίφνης, oder: Die Paradoxie des Augenblicks, in: PhJ 74 [1966/67] 271–283.

[52] Besonders in der Einleitung zum 3. Kapitel von „Der Begriff Angst".

[53] Siehe Anm. 34.

[54] *Nietzsche*, Bd. II, Pfullingen 1961, 335.

nommen (SuZ 371). Was Heidegger hier meint, wird an einer Stelle deutlich, wo er den Vers „So ist schnellvergänglich alles Himmlische. Aber umsonst nicht" aus Hölderlins „Friedensfeier" auslegt.

> Die Vergänglichkeit des Ewigen ist nicht umsonst, sondern gerade das Vorbeigehen ist die Art der Anwesenheit der Götter, die Flüchtigkeit eines kaum faßbaren Winkes, der im Nu des Vorüberganges alle Seligkeit und alle Schrecken zeigen kann. Der Gott hat eigene Maße, einen Augenblick nur währt er, kaum berührend die Wohnungen der Menschen, und diese wissen eigentlich nicht, was es ist [...]. Aber der Vorübergang war doch auch nichts, und ‚lange / Gedenken sie dess und fragen, wer es gewesen.' Das lange Gedenken und Behalten in der Erinnerung ist die Art, in der die Nähe der Götter sich gleichsam entfaltet [...] Wenn sie [die Menschen] fragend die lange Zeit in ihrer Gewesenheit ausgedauert haben, dann wird ihnen die wahre Kenntnis, dann kommt das Gewesene, das noch Wesende, auf sie zu. Die erahnte Sendung eröffnet den Auftrag, und dieser gründet jene neu[55].

Heidegger spricht hier – durch die Vermittlung Hölderlins – von Erfahrungen, die sich nicht aus der Philosophie selbst ergeben. Der Philosoph weiß von sich her nichts von der Ewigkeit. Davon aber meint der Glaube etwas zu wissen, und solches Wissen bezeugt die Theologie. Gemeint ist hier die Theologie des christlichen Glaubens. (Eine andere Theologie wird von Heidegger nicht in Betracht gezogen). Warum kann, auch philosophisch gesehen, wenn überhaupt, nur der Glaube das Ewige „haben" und dann auch theologisch bestimmen? Die Begründung ergibt sich als Folge der allgemeinen erkenntnistheoretischen These, die weiter oben in Erinnerung gerufen wurde: daß alle sachbezogene Aussage das Endresultat einer Auslegung ist, d.h. eines Versuchs, sich etwas zum Begriff zu bringen, was sich ontisch-existenziell schon gemeldet hat und ontisch-existenziell schon verstanden ist. Daraus ergibt sich eine mögliche Zusammenarbeit zwischen Philosophie und Theologie, etwa in der Weise, wie sie von Heidegger in seinen Vortrag „Phänomenologie und Theologie" von 1927 beschrieben wird: Der Glaube bringt die Bezeugung der Realität, der Philosoph hilft dem Theologen bei der Formulierung, aber nur in einem prohibitiven Sinn: indem er diesen darauf aufmerksam macht, wenn er dabei ist, seine Grundphänomene durch eine inadäquate Begrifflichkeit zu verdecken. Was Heidegger hier über die Augenblicklichkeit der Anwesenheit des Göttlichen sagt, kann, so scheint es, sich die aus dem Glauben der Bibel lebende Theologie durchaus zu eigen machen.

Wenn Gott sich nach den biblischen Zeugnissen offenbart, dann immer so, daß Glaube notwendig wird, weil die Offenbarung nicht dazu da ist, die metaphysische Neugier zu stillen und beruhigende Erkenntnisse vom Jenseits zu vermitteln, sondern zurückwirft in das profane menschliche Leben, um Leben neu zu gestalten in ganz schlichter menschlicher Umkehr und in Sendung. Außerdem: Gott ist auch für die Bibel keineswegs immer und keineswegs geradezu offenbar, so wie etwa Himmel und

[55] GA 39 [s. Anm. 37] 111f.

Erde, sondern nur gelegentlich, und dann jäh: unantizipierbar, unhaltbar. Deswegen hat die Offenbarung in der Bibel meistens keine präsentische Form, sondern ist erst ein Bewußtwerden im nachhinein: man denke etwa an den Besuch der geheimnisvollen Drei bei Abraham an der Eiche vom Mamre (Gen 18), an die Offenbarungen des auferstandenen Jesus vor den Emmaus-Jüngern (Lk 24,31f.) oder am See von Galiläa (Jo 21,12), an den Tod des Offenbarers als die Bedingung der Offenbarung (Jo 14,25f. 16,7–14). Sie ist deshalb darauf angewiesen, daß sie von einem gläubigen Herzen hin und her gewendet und bedacht wird (Ps 1; Lk 2,19.51)[56].

Allerdings: So problemlos, wie es jetzt scheint, sind die Verhältnisse zwischen Heideggers Fragen nach dem Wesen der Ewigkeit und der theologischen Rede vom Ewigen nun doch wieder nicht. Wie er es in der schon zitierten Einleitung zu seinem Marburger Vortrag „Der Begriff der Zeit" vom Juli 1924[57] sagte, will Heidegger es den Theologen nicht leichter, sondern schwerer machen:

> Wenn der Zugang zu Gott der Glaube ist und das Sich-einlassen mit der Ewigkeit nichts anderes als dieser Glaube, dann wird die Philosophie die Ewigkeit nie haben [...] Die folgende Behandlung ist nicht theologisch. Theologisch – und es bleibt Ihnen unbenommen, sie so zu verstehen – kann die Behandlung der Zeit nur den Sinn haben, die Frage nach der Ewigkeit schwieriger zu machen, sie in der rechten Weise vorzubereiten und eigentlich zu stellen.

Die Erschwerung liegt darin, daß Heidegger den Theologen zumutet, auf die Metaphysik als Folie ihrer Aussagen zu verzichten. Damit aber gerät nicht nur der Status der Theologie als Wissenschaft von zeitlos gültigen Sachverhalten ins Wanken; der Theologe wird, wie der Gläubige, resolut auf die Zeitlichkeit der Offenbarung verwiesen, welche ja keineswegs als die zeitliche Offenbarung ewiger Wahrheiten verstanden werden darf; die Situation des christlichen Theologen müßte dann resoluter als die Situation eines Zwischen ergriffen werden: zwischen dem Tod (und der lebendigen Selbstbezeugung) Jesu und seiner Wiederkunft, zwischen dem Anfang und der Vollendung des Neuen Bundes; die sichtbare Kirche wäre dann nicht das wahre und definitive Gottesvolk, sondern eine Zwischenlösung, usw.

Mit dem Verzicht auf den metaphysischen Hintergrund wird aber noch etwas anderes problematisch: nämlich der Bezug der jeweiligen Weisen des Anwesens und Abwesens auf einunddieselbe, immerwährend

---

[56] Es wäre hier noch anzufügen, daß Offenbarung auf Bezeugung angewiesen ist. Denn der normale Fall der Glaubens ist der Glaube des „Jüngers zweiter Hand", nicht der Glaube des unmittelbaren Offenbarungsempfängers. Denn die wenigen Offenbarungsträger gibt es wegen der vielen Gläubigen, die auf ihr Wort hin glauben, und nicht umgekehrt, so daß es im Sinne der biblischen Offenbarung ein Unsinn ist, darüber zu klagen, daß man nicht selbst unmittelbar Offenbarung bekommen hat, – was doch auch der Wunsch jedes religiös gestimmten Phänomenologen sein müßte. Denn es gehört zum Sinn der Offenbarung, Gemeinschaft zu stiften und nicht private Gottessucht zu stillen.

[57] Siehe Anm. 10.

seiende Gottheit. Dieser Einschnitt geht tiefer und hängt auch nicht notwendig mit dem ersten Verzicht zusammen. Heidegger scheint nämlich die Ewigkeit nicht nur vom Augenblick her, sondern *als* Augenblick[58] zu denken; für ihn „währt" nicht nur die *Anwesenheit* des Gottes, sondern dieser *selbst* „nur einen Augenblick"[59].

Diese Aussagen schockieren, da sie nicht nur grundlegenden metaphysischen Überzeugungen widersprechen, sondern auch das Selbstverständnis des gott-bezogenen Menschen verletzen. Man kann versuchen, ihnen einen Sinn abzugewinnen, indem man darauf hinweist, daß bei den Griechen gelegentlich göttliche Namen nicht so sehr auf definite personale Gestalten, sondern auf bestimmte Ereignisse bezogen wurden. Heidegger würde sich an dieser Auffassung des „Seins" des Göttlichen orientieren. Eine andere Verständnismöglichkeit ergibt sich, wenn man bedenkt, daß für Heidegger die Welt der griechischen Götter versunken, die geschichtsprägende Macht des jüdisch-christlichen Glaubens aber erschöpft war. So war es für ihn nicht mehr möglich, das Göttliche an die Identität eines bestimmten Gottes-Namens (JHVH) oder die Identität des Namens eines Mittlers oder einer Folge von Mittlern zu binden. Was bleibt, ist so nur noch die Identität eines Göttlichen überhaupt, die zwar mehr sein soll als die Identität einer bloßen Kategorie des Göttlichen, wobei dieser Überschuß aber nicht nur inhaltlich, sondern auch ontologisch unbestimmt bleibt. Im Hinblick auf dieses Göttliche überhaupt könnte man dann sagen, daß ein wirklicher Gott (in dem das Göttliche so gestalthaft da ist, daß sich um seine „Anwesenheit" herum je eine sinnerfüllte „Welt" entfaltet) nur eine beschränkte Zeit „währt". Aber beide Auskünfte können nicht befriedigen. Sie lassen Heideggers Aussagen über die Ewigkeit zu sehr von fragwürdigen Meinungen abhängen und beschränken so von vornherein ihren rein philosophischen Sinn.

Worin liegt dieser? Weiter oben wurden zwei Modi der Gegenwart unterschieden. Dabei zeigte sich: die Gegenwart, die zum distanzlosen Besorgen und Anschauen gehört, ist eine Gegenwart, die in der Gegenwärtigkeit des Besorgten und Angeschauten gewissermaßen auf- und damit untergeht. Gegenwart als solche, und d.h. in ihrem „Volumen", in ihrer Lebendigkeit, in ihrem ekstatischen Charakter entfaltet sich erst im Augenblick. Erst hier tritt sie als ein eigenes Phänomen hervor. Gewiß darf die Gegenwart nicht völlig losgelöst werden von der jeweiligen Gegenwärtigkeit von Seiendem, auch nicht dann, wenn sie als Situation verstanden wird. Dennoch kann so etwas wie „Situation", „Heute", nicht vom gegenwärtigen Seienden her verstanden werden.

Mir scheint, daß man hier noch einen Schritt weiter machen darf. Die Gegenwart als solche entfaltet sich zwar überhaupt erst im augenblickli-

---

[58] Siehe den weiter oben zitierten Text aus *Nietzsche* II [Anm. 54] 335.
[59] Siehe den weiter oben zitierten Text aus GA 39 [s. Anm. 37] 111.

chen Aufgang der Situation oder jedenfalls mehr als im Verfallen an das Gegenwärtige. Fällt sie aber damit schlechthin zusammen? Versenkt man sich in den inneren Sinn des Gegenwarts-Phänomens, so legt sich nahe zu sagen: nein. Vielmehr ist die Situation eher als das konkrete Da-sein der Gegenwart zu kennzeichnen. In ihr liegt eine Möglichkeit der Erfahrung von Gegenwart als solcher. Wie aber kommt es zu dieser Erfahrung? Sicher nur selten. Wenn Gegenwart als solche gegenwärtig wird – nicht in der Reflexion, sondern in der Erfahrung und von sich her, geschieht etwas, was man in der Sprache der Tradition ein Berührtwerden der Zeit durch die Ewigkeit nennen kann und was Heidegger letztlich mit seinem „Augenblick" anzielt.

Dieser Augenblick ereignet sich für gewöhnlich nur, wenn mannigfache Vorbedingungen von Seiten des Menschen erfüllt sind. Diese Bedingungen aber genügen von sich her nicht, ihn hervorzubringen. Vielmehr ereignet sich der Augenblick je von sich her. In diesem „Von sich her" liegt ein Verweis auf etwas, was *im* Menschen diesen übersteigt. Es ist die Selbstzeitigung endlicher Gegenwart. Gegenwart ist einerseits wesentlich Zeit-Spielraum für das Besorgen und Handeln, andererseits aber ihrem Sinne nach mehr als nur Spielraum. Die Selbstzeitigung der Gegenwart gestattet keinen Blick in ein Jenseits ihrer, wohl aber einen Einblick in ihr inneres Gefüge. Gerade in ihrem „von sich her" kann sie ein neues Verständnis des Ewigen mit sich bringen. In ihrer Ur-sprünglichkeit liegt ein Wink in die „ursprüngliche Zeitlichkeit", als die Heidegger die Ewigkeit Gottes zu deuten versuchte, insofern diese „nichts als Zeit"[60] ist, d. h. nicht neben oder über der Zeitlichkeit, sondern in dieser angesiedelt werden muß.

Der Mensch sucht zwar einen Weg aus der Vergänglichkeit und dem Wechsel in das Bleibende, aus dem Schmerz der Zeitlichkeit hinüber in ein Ewiges. Die Ewigkeit selbst aber entzieht sich auf diesem Weg. Denn ihr Da-sein ist gerade die Zeitlichkeit.

[60] So Heidegger in GA 39 [s. Anm. 37] 54 und 55, wo er eine Formulierung Hölderlins am Ende seiner „Anmerkungen zum Ödipus" (Hellingrath V, 181; Beißner/Schmidt II, 736) auf einen prinzipiellen Sinn hin interpretiert.

ThPh 64 (1989) 518–556

Ferrara/Florenz (1438/9) und vier weitere konziliare Reunionsversuche

Von Hermann Josef Sieben S.J.

Vor genau 550 Jahren, am 6. Juli 1439, kam es in der Kathedrale von Florenz mit der Verlesung der Unionsbulle Laetentur coeli in lateinischer und griechischer Sprache zu einer leider nur kurzfristigen Wiedervereinigung der Ost- und Westkirche. Dem feierlichen Akt waren über ein Jahr dauernde intensive Reunionsverhandlungen vorausgegangen. Ab 1433 hatte es, mit Pausen dazwischen, schon ähnliche Einigungsgespräche mit den Hussiten auf dem Konzil von Basel gegeben. Die Geschichte bezeugt noch eine Reihe weiterer Versuche, im Rahmen eines Konzils Reunionsgespräche mit getrennten Kirchen zu führen. Wir nehmen die 550-Jahr-Feier des Konzils von Ferrara-Florenz zum Anlaß, einige solcher konziliarer Reunionsverhandlungen im Zusammenhang zu behandeln. Was uns besonders dabei interessiert, ist ihr äußerer Ablauf, der nähere modus procedendi. Wir berichten anderswo über die Hindernisse, die der Anwendung der via concilii zur Wiedervereinigung der Kirchen im Wege standen und wie man diese Hindernisse aus dem Wege geräumt hat[1]. Im vorliegenden Beitrag knüpfen wir unmittelbar an diese Ausführungen an, indem wir fünf Fälle von Reunionsverhandlungen im Rahmen von Konzilien näher beleuchten. Wegen der besseren Quellenlage beschränken wir uns dabei auf Konzilien des zweiten Jahrtausends, die freilich ihrer Natur und Bedeutung nach sehr verschieden sind.

Wir beginnen mit einem sehr wenig bekannten Konzil, dem von Nympha[2] in Kleinasien aus dem Jahre 1234, einem griechischen Konzil, das Wiedervereinigungsverhandlungen mit Vertretern des Papstes führte. Es folgt ein Blick auf die eben genannten Verhandlungen des Konzils von Basel mit den Böhmen (1433) und des Konzils von Florenz (1438/9) mit den Griechen. Auf dem Konzil von Trient gab es in der zweiten Sitzungsperiode 1551 Ansätze zu Verhandlungen mit den Protestanten, auf dem französischen Nationalkonzil von Poissy, 10 Jahre später, schließlich den Versuch einer Verständigung mit den französischen Kalvinisten. Die Auswahl gerade dieser fünf konziliaren Unionsverhandlungen ist durch die Quellenlage nahegelegt. Die auf uns gekommenen Protokolle und Aufzeichnungen sind von einer Vollständigkeit und Qualität, wie wir sie sonst nicht finden.

---

[1] Vgl. „Die via concilii zur Wiedervereinigung der Kirchen. Befürwortende Stimmen, Hindernisse, konkrete Projekte. Ein historischer Exkurs (13.–17. Jhd.)" (im Druck).

[2] Auch Nymphaea, 28 km östlich von Smyrna, heute Nymphi oder türkisch Nif. Nympha war im 13. und 14. Jahrhundert eine recht wohlhabende Stadt, eine der bevorzugten Sitze der griechischen Kaiser.

I. Die Reunionsverhandlungen mit den Griechen Nympha (1234)

Rund 30 Jahre nach der Zerstörung Konstantinopels (1204) durch die Kreuzfahrer schien es dem griechischen Kaiser Johannes III. Vatatzes, der sein Restreich von Nicaea aus regierte, ratsam, mit Papst Gregor IX. Kircheneinigungsverhandlungen aufzunehmen. Anlaß zu diesem Entschluß war die Ankunft des kriegsgewaltigen Johann von Brienne in Konstantinopel im Januar 1231[3]. Patriarch Germanos II., der ebenfalls in Nicaea residierte, beauftragte fünf durchreisende, auf Pilgerfahrt befindliche Franziskaner, den Papst um die Entsendung von kompetenten Unterhändlern zu bitten[4]. Gregor IX. schickte am 8. Mai 1233 zwei Franziskaner, die Engländer und Magister der Theologie, Haymo von Faversham, späteren Generalminister des Ordens, und Rodolphus de Remis, und zwei Dominikaner, Petrus von Sesanza, Prior und Lektor, und einen gewissen Hugo. Der erste ist sicher Franzose, der zweite vielleicht auch. Ihren Weg über Konstantinopel nehmend kam die päpstliche Delegation am 15. Januar 1234 in Nicaea an[5]. Einer von ihnen, wahrscheinlich Rodolphus de Remis, verfaßte über ihre mehrmonatigen Verhandlungen mit den Griechen einen Bericht[6], der an Lebendigkeit und Ausführlichkeit alle sonstigen Quellen dieser Art in den Schatten stellt[7].

Sofort der Anfang des Berichts macht deutlich, worauf es den Griechen ankam: sie suchen Unionsverhandlungen im Rahmen eines Konzils. Nach sehr ehrenvollem und freundlichem Empfang durch Delegationen des Patriarchen, des Kaisers und der Kleriker der Hauptkirche von Nicaea führt man die päpstliche Delegation nicht in die genannte Hauptkirche, sondern in das Gotteshaus, in dem nach Auskunft der Griechen das erste ökumenische Konzil stattgefunden haben soll[8]. Man erklärt ihnen die Konzilsdarstellungen an der Wand mit den Vätern, die am ersten

---

[3] Einzelheiten zur politischen Lage des Restreiches und dem politischen Hintergrund der Einigungsgespräche bei *W. Norden*, Das Papsttum und Byzanz, Berlin 1903, 348–358.

[4] Vgl. *H. Golubovich*, Disputatio Latinorum et Grecorum seu relatio apocrisiarorum Gregorii IX de gestis Nicaeae in Bithynia et Nymphaeae in Lydia 1234, in: AFH 12 (1919) 418–470, hier 418–420.

[5] Zum Folgenden vgl. außer der in der folgenden Anmerkung genannten Quelle *Ch. Hefele, J. Leclercq*, Histoire des conciles d'après les documents originaux, V 2, Paris 1912, 1565–1572, und ganz hiervon abhängend *P. Palazzini*, Dizionario dei concili, III, Rom 1965, 202–206; *M. Roncaglia*, Les frères mineurs et l'église grecque orthodoxe au XIIIe siècle (1231–1274), Kairo 1954, 69–85; *V. Laurent*, Les regrestes des actes du patriarcat de Constantinople, I, IV, Paris 1971, 76–83.

[6] Ausg. *Golubovich* 428–470; zur Verfasserschaft des Rodolphus ebd. 425–426. Der Abdruck in Mansi 23, 277–310 ist sehr fehlerhaft.

[7] Vgl. *J. Stiernon*: „Cette relatio constitue au XIIIe siècle, peut-être pour toute le moyen-âge jusqu'au concile de Ferrare-Florence (1438–1439) le document le plus vivant, le plus pittoresque et le plus détaillé au sujet d'une discussion doctrinale officielle entre Grecs et Latins", Le problème de l'union gréco-latine vu de Byzance: de Germain II à Joseph I. (1232–1273), in: 1274, Année charnière. Mutations et continuités, Coll. internat. CNRS 558, Paris 1977, 139–166, hier 145.

[8] Der gelehrte Herausgeber der Relatio weist in einer Anmerkung darauf hin, daß das erste Nicaenum nicht in einer Kirche, sondern im Palast des Kaisers stattgefunden hat!

ökumenischen Konzil teilgenommen haben[9]. In die gleiche Richtung deutet die den vier Abgesandten des Papstes am folgenden Tag, d.h. am 16. Januar, beim feierlichen Empfang durch den Patriarchen gestellte Frage, ob sie als die vom Papst gesandten Legaten bereit seien, die diesen geschuldete Ehre in Empfang zu nehmen. Die vier Mönche wehrten sich mit Händen und Füßen dagegen, als Legaten des Papstes empfangen zu werden. Sie kämen nicht als Legaten zu einem Konzil, sondern als „einfache Botschafter"[10] zum Patriarchen persönlich[11]. Bei dem am folgenden Tag in Gegenwart des Patriarchen und seines Klerus stattfindenden Empfang durch den Kaiser scheint von seiten der Griechen der Versuch nicht wiederholt worden zu sein, die geplanten Gespräche im Rahmen eines Konzils ablaufen zu lassen[12]. Offensichtlich einigte man sich, nach Überreichung der entsprechenden Bevollmächtigungsschreiben, darauf, die Einigungsverhandlungen in der üblichen Form von Religionsgesprächen vorzunehmen. Der Bericht nennt sie eine „amicabilis collatio". Der Anfang dieses „freundschaftlichen Austauschs" stellte sich als schwierig heraus; denn die römische Delegation erklärte a limine, daß eine Diskussion über den Glauben der römischen Kirche ausgeschlossen sei, es könne nur über bedenkliche Lehren der griechischen Seite gesprochen werden. Auch über die nähere Vorgehensweise, d.h. wer die Fragen stellt und wer die Antworten erteilt, fand man nur schwer zu einer Einigung[13]. Wir brauchen auf die dann doch schließlich zustande kommende Diskussion, die täglich vom 19. bis 27. Januar, mit Unterbrechung am Sonntag, bald im Palast des Kaisers, bald in der Residenz des Patriarchen stattfand, nicht näher einzugehen; denn sie fand ja nicht im Rahmen eines Konzils statt, gehört also nicht zum Gegenstand unserer Untersuchung. Nur so viel sei gesagt, daß es bei dieser Diskussion um die üblichen zwischen der Ost- und Westkirche kontroversen Fragen ging, vor allem also das Filioque und das Problem des gesäuerten oder ungesäuerten Brotes

[9] *Golubovich* 428: Duxerunt nos ad aliam ecclesiam, ubi primum celebratum fuit concilium, ostendentes nobis sanctos Patres, qui eidem concilio interfuerunt, in parietibus depictos. – Zur griechischen Konzilsikonographie vgl. *Ch. Walter*, L'iconographie des conciles dans la tradition byzantine, Paris 1970.

[10] Das hier gebrauchte Wort ‚nuntius' ist nicht im modernen Sinn einer ständigen Vertretung des Papstes zu verstehen, sondern meint einen persönlichen Boten. Mit Legat ist der Legatus a latere bezeichnet; vgl. *K. Mörsdorf*, Gesandtschaftswesen, päpstliches, in: LThK 4 (1960) 766–773.

[11] Ebd. 428: ... litteris domini papae eidem porreximus, qui receptis litteris, bullam osculatus est, et recipiens in clerum suum adiecit: „Petrus, Paulus". Consequenter talem nobis fecit quaestionem, utrum essemus legati domini papae, et honorem legatis debitum vellemus recipere. Ad quam respondimus protestantes nos simplices nuncios esse, et honorem legatorum nolle recipere ... Iterum cum protestatione diximus nos non ad concilium, sed ad ipsum patriarcham esse destinatos.

[12] Ebd. 429.

[13] Ebd. 429: Non missi sumus ad disputandum vobiscum super aliquo articulo fidei, de quo ambigat ecclesia Romana vel nos, sed ut vobiscum amicabilem collationem habeamus super dubitabilibus vestris. Igitur vestrum erit illa ostendere, et nostrum erit illa per gratiam dei elucidare.

für die Eucharistie[14]. Zur Atmosphäre der Gespräche sei so viel gesagt, daß man gegeneinander voller Mißtrauen war und sich gegenseitig nicht über den Weg traute. Dies war wohl auch z. T. durch die Sprachbarriere bedingt. Unter den päpstlichen Gesandten scheint nämlich nur einer, Rodolphus de Remis, des Griechischen mächtig gewesen zu sein.

Bis zum 26. Januar war über das Filioque diskutiert worden. Nun machte die lateinische Seite, die übrigens glaubte den Sieg davon getragen zu haben, den Vorschlag, endlich auch über die zweite Frage, nämlich die gesäuerten bzw. ungesäuerten Brote, zu diskutieren, und zwar in Gegenwart des Kaisers, der am folgenden Tag die Stadt verlassen wollte. Die Griechen ließen sich zunächst auf die Diskussion ein, erklärten aber dann, daß solch schwierige Fragen nur im Rahmen eines Konzils beantwortet werden können. Sie stellten die Einberufung eines Konzils für Mitte März in Aussicht und baten die päpstlichen Gesandten in aller Form um Teilnahme an diesem geplanten Konzil, an dem auch die Patriarchen von Jerusalem, Alexandrien und Antiochien teilnehmen würden[15]. Die päpstliche Delegation lehnte die Teilnahme an dem geplanten Konzil mit der Begründung ab, hierfür kein Mandat des Papstes zu haben[16]. Im übrigen ermutigte sie die griechische Seite zur Feier dieses Konzils. Die Griechen gaben aufs erste nach und ließen die Delegation nach Konstantinopel reisen; dort, so war man übereingekommen, würde man ihr Mitte März die Antwort des griechischen Konzils zustellen. Aber die Griechen hatten nur scheinbar ihren Plan aufgegeben, die Einigungsgespräche im Rahmen eines Konzils durchzuführen. Mitte März erreichte die vier Mönche ein Bote des Patriarchen, der sie dringend zur Teilnahme an dem geplanten Konzil einlud. Die Lateiner antworteten, sie seien sehr verwundert, daß man sich auf griechischer Seite nicht an die Vereinbarung halte. Um des lieben Friedens willen erklärten sie sich dann aber doch bereit, noch bis Ende März auf die Antwort des Konzils zu warten. Aber die Griechen ließen nicht locker. In einem weiteren Schreiben forderte der Patriarch die päpstlichen Abgesandten auf, an dem geplanten Konzil teilzunehmen, denn die Wiederherstellung des Friedens und die Behandlung der Glaubensfrage gehe alle an und müsse von den fünf Patriarchen gemeinsam behandelt werden[17]. Um seiner erneuten

[14] Ebd. 430–444.

[15] Ebd. 444: Convenientibus iterum nobis ad disputationem post prandium, respondit (patriarcha) dicens: Arduae sunt istae quaestiones. Et habemus fratres nostros patriarcham Ierosolimitanum, Alexandrinum, Antiochenum, sine quorum consilio non est nobis fas ad ista respondere. Convocabimus concilium circa medium martii. Rogamus vos, ut intersitis illi concilio, et audietis, quid respondebitur vobis super hiis quae nobis proposuistis.

[16] Ebd. 444: Satis vobis notificavimus quod ad nullum concilium vel patriarcham alium a vobis misit nos dominus papa, cuius sanctitatis nos servi sumus. Ideo nec audemus nec volumus nos ad aliqua supra mandatum suum extendere, quae sint praeiudicium sanctitatis suae vel ecclesiae Romanae.

[17] Ebd. 445: ... compositio et pacis reformatio et fidei nostrae discussio ad omnes universaliter spectat.

Einladung mehr Nachdruck zu verleihen, hatte sich der Patriarch auch an die Konstantinopeler Ordensvorgesetzten der Mönche, Benedikt von Arezzo OFM und Jakobus von Rossana OP, gewandt. Nicht nur sie, auch der lateinische Kaiser Johannes hielten es angesichts der politisch für die Lateiner schwierigen Lage für geraten, die Einladung zur Teilnahme an dem Konzil anzunehmen[18]. Und so machten sich denn die päpstlichen Abgesandten am 26. März auf den Weg. Sie gelangten am 12. April, dem Passionssonntag, nach Nympha, wo der Kaiser schon anwesend war. Der Patriarch traf am folgenden Tag ein. Natürlich kam es vor Ostern nicht mehr zur Zusammenkunft des Konzils. Erst am 24. April, Dienstag nach Ostern, trat das Konzil in der Wohnung des Patriarchen zusammen[19]. Hier gab es nun für die päpstlichen Gesandten eine herbe Enttäuschung. Die griechische Seite war offensichtlich nicht bereit, sofort auf die zweite Frage, die Azymenproblematik, einzugehen, sie wollte vielmehr das Filioque erneut zur Sprache bringen. Und auch was die Azymenfrage anging, wollte man sich nicht auf eine einfache Antwort beschränken, wie es die päpstlichen Gesandten erwartet hatten, sondern suchte offensichtlich eine ausführliche Diskussion mit ihnen[20]. Es begann eine heftige Auseinandersetzung darüber, ob man über die Eucharistie sprechen könne, ohne vorher das Filioque erörtert zu haben. Die Lateiner wiesen darauf hin, daß letzteres doch schon in Nicaea geschehen sei. Aber den Griechen kam es auf das conciliariter an; das war nun gerade in Nicaea nicht der Fall gewesen. Nach längerer Diskussion kam man schließlich zu folgendem Kompromiß: Das Konzil beginnt mit der Azymenfrage, es schließt sich die erneute Diskussion des Filioque an[21]. Aber als die Griechen der drängenden Frage der Lateiner, ob sie die Messe mit ungesäuertem Brot für gültig hielten oder nicht, die Antwort schuldig blieben und statt dessen eine in der Tat merkwürdige Passage des päpstlichen Schreibens, das die vier Mönche mitgebracht hatten, zu diskutieren begannen, kam es zum Eklat. Beide Seiten machten sich heftige Vorwürfe. Die Lateiner warfen den Griechen vor, sie als Häretiker zu betrachten, man sehe es u. a. daran, daß sie den Papst aus den Diptychen gestrichen hätten. Die Griechen replizierten, letzteres sei nicht wahr. Wenn sie im übrigen guter Gefühle gegenüber den Lateinern ermangelten, so dürfe man sich darüber nach den bei der Einnahme von Konstantinopel begangenen Greueltaten nicht wundern[22]. Die päpstli-

[18] Ebd. 445–446. [19] Ebd. 448. [20] Ebd. 448–449.

[21] Ebd. 450: Cui ita respondimus: respondebitis nobis ad quaestionem hanc, utrum possimus conficere corpus Christi in azymnis vel non; et satisfacto nobis super hac quaestione, processum et seriem quaestionis de spiritu sancto recitabimus vobis et respondebimus ad omnia dubitabilia, quae venerint in quaestionem.

[22] Ebd. 451: De aliis quae facimus non miremini, quia Latini vestri cum cepissent Constantinopolim, fregerunt ecclesias, diruerunt altaria, auro et argento sublato, reliquias sanctorum proiecerunt in mare, iconas sanctorum conculcaverunt, et de ecclesiis stabula iumentorum fecerunt ...

chen Gesandten distanzieren sich von diesen Greueltaten mit dem Hinweis, daß sie gegen den Willen des Papstes von Laien vollbracht worden seien, die inzwischen exkommuniziert seien. Nein, die griechische Seite habe keine Entschuldigung für ihre Sünden, und was schlimmer ist, sie zeige keinerlei Willen sich zu bessern, erklärten die Abgesandten des Papstes. Weitere Verhandlungen seien sinnlos; ihre Mission sei beendet, sie kehrten stante pede nach Rom zurück[23]. Nach dieser Erklärung verließ die päpstliche Gesandtschaft den Sitzungssaal. Als die Mönche noch am selben Tag beim Kaiser vorstellig wurden, um das freie Geleit für ihre Rückreise zu erlangen, gelang es diesem, nach einem längeren Gespräch über die Möglichkeiten der Kirchenunion, die päpstliche Gesandtschaft zur Teilnahme an einer weiteren Sitzung des Konzils zu bewegen. Der Kaiser versprach, sich selber dafür einzusetzen, daß das Konzil auf die von den Lateinern gestellte Frage nach der Gültigkeit der römischen Eucharistiefeier eine Antwort gebe. Tatsächlich erteilte das Konzil auf seiner Sitzung vom 27. April durch den Mund des Erzbischofs von Samastria den Lateinern die erwünschte Auskunft: die lateinische Messe ist, weil sie mit ungesäuertem Brot gefeiert wird, nicht nur unerlaubt, sondern sogar ungültig[24]. Die Abgesandten des Papstes wollten sicher gehen; sie ließen sich diese Antwort zunächst von den beiden anwesenden Patriarchen, dem von Nicaea und dem von Antiochien, dann von allen übrigen anwesenden Konzilsvätern mündlich bestätigen. Dann verlangten sie diese Antwort schriftlich mit der Unterschrift aller Teilnehmer des Konzils. Die griechische Seite war dazu bereit unter der Bedingung, daß auch die päpstliche Abordnung einen entsprechenden Text über das Filioque unterzeichne. Die lateinische Seite stimmte dem zu, und so wurden denn in der Sitzung vom 29. April Glaubensbekenntnisse wechselseitig ausgetauscht, die die jeweils andere Seite als unbedingt häretisch betrachtete[25], wie von der lateinischen Seite ausdrücklich festgestellt wurde[26].

Aber es kommt noch nicht zum Abbruch der Gespräche. Noch war nämlich die Frage nicht geklärt, ob die Griechen, würden wir heute sagen, bloß materiale oder auch formale Häretiker sind. Leugnen sie den wahren Glauben aus ignorantia oder aus malitia? Dies suchten die

---

[23] Ebd. 452: Unde iam excusationem non habetis in peccatis vestris. Et quia tot abominabilia invenimus apud vos nec aliquam voluntatem emendandi, quod hactenus erratum est, ecce nos revertimur ad eum, qui nos misit. Et sic recessimus a concilio.

[24] Ebd. 453: Vos quaeritis, si corpus Christi potest confici in azymo; et nos respondemus, quod hoc est impossibile. Volentes igitur perfecte suam intentionem audire, quaesivimus, si istud dicerent „non posse fieri", id est quia de iure non potest fieri, vel quia nullo modo posset fieri. Et responderunt: immo quia nullo modo potest fieri, quia scimus quod dominus fecit in fermentato et ita tradidit apostolis.

[25] Ebd. 454 und 455–458.

[26] Ebd. 458: Dedistis nobis scriptum vestrum, quod continet haeresim, et hoc scitote, quod quicumque credit hoc, quod scriptum est in carta vestra, pro haeretico habet talem ecclesia Romana.

päpstlichen Gesandten durch die anschließende Diskussion über das griechische Bekenntnis zur Eucharistie herauszufinden. Man fragte die Griechen, wie sie ihre Position rechtfertigten, und es folgten längere Diskussionen über mehr oder weniger einschlägige Schrift- und Vätertexte[27]. Obwohl man bis tief in die Nacht hinein diskutierte, kam man zu keiner Einigung. Nach einer Pause von vier Tagen legte der Kaiser seinerseits einen letzten Einigungsvorschlag vor, den er selber als politischen Kompromiß bezeichnete: die lateinische Seite streicht das Filioque aus ihrem Kredo, die griechische erkennt im Gegenzug die lateinische Messe als gültig an. Auf solchen Handel ließen sich die päpstlichen Gesandten natürlich nicht ein[28]. Am 4. Mai wurden die vier Mönche noch einmal zu einer Sitzung des Konzils eingeladen. Diskutiert wurde bei offenen Türen vor einer großen Volksmenge über das Filioque. Als Bewegung unter dem Volk auftrat, fürchteten die Lateiner, daß der Patriarch das Volk gegen sie aufwiegele. Sie versuchten dem zuvorzukommen, indem sie in die eingetretene Stille hinein in aller Form die Frage stellten: „Glaubt ihr, daß der Heilige Geist aus dem Sohn hervorgeht oder nicht?" Als der Patriarch darauf mit Nein antwortete, zitierten die Lateiner Cyrill von Alexandrien, der diese Leugnung als Häresie bezeichnet[29]. „Nicht weniger seid ihr Häretiker in der Azymenfrage", wollen die päpstlichen Gesandten noch in den Saal hineingerufen haben, bevor sie das Konzil unter den lauten Rufen der Griechen: „Ihr seid selber Häretiker", verließen[30]. Sie erhielten zwar vom Kaiser die Erlaubnis abzureisen, waren auf der Rückreise aber schlimmsten Schikanen ausgesetzt. Die Griechen hatten sich nämlich jetzt anders besonnen und wollten das den Lateinern ausgehändigte Glaubensbekenntnis zurückhaben. Sie erhielten es tatsächlich auch durch Anwendung von Gewalt, aber die listigen Mönche hatten längst eine Abschrift dieses Dokumentes hergestellt, die die Griechen nicht gefunden haben[31]. Was als Einigungsgespräch geplant war, endete so in einem totalen Fiasko. Im Rahmen einer feierlichen Konzilssitzung bescheinigte man sich gegenseitig, Häretiker zu sein; das Konzil hat zu keiner Verständigung geführt, sondern den Graben zwischen den beiden Kirchen vertieft.

II. Die Reunionsverhandlungen mit den Böhmen in Basel (1433)

Mit dem zweiten Konzil von Lyon (1274) brauchen wir uns nicht aufzuhalten; denn nach der neueren Forschung kam es auf diesem Konzil gerade nicht zu dem, worauf es uns hier ankommt, zu echten Reunions-

[27] Ebd. 459–461.

[28] Ebd. 462: Hoc scitote, quod dominus papa et ecclesia Romana non dimitteret unum iota de fide sua, nec de hoc aliquid quod dicitur in symbolo nostro.

[29] Explicatio duodecim capitum, anathematismus 9, PG 76, 308 D.

[30] *Golubovich* 463–464.

[31] Ebd. 464–465.

verhandlungen im Rahmen einer Synode[32]. Mustergültig, auch für die Zukunft, wie wir sehen werden, waren dagegen die Verhandlungen des Konzils von Basel mit den Böhmen[33]. Die Hussiten traten mehrmals auf dem Konzil in Basel auf[34], quellenmäßig sind wir besonders gut über die Periode vom 4. Januar bis 14. April 1433 informiert. Wir beschränken uns im folgenden auf diese Phase der Teilnahme der Böhmen am Konzil von Basel. Wir haben über die in dieser Zeitspanne durchgeführten Reunionsverhandlungen zwei Augenzeugenberichte, von seiten des Konzils den des Johannes von Ragusa, von seiten der Böhmen den des Peter Zatec[35]. Wir halten uns bei unserem Überblick über die Unionsverhandlungen des Konzils mit den Böhmen im folgenden im wesentlichen an Ragusa und Zatec und ergänzen deren Berichte, soweit nötig, aus anderen Quellen. Unser Augenmerk gilt dabei nicht den inhaltlichen auf dem Konzil diskutierten Fragen[36], sondern dem äußeren Ablauf der Verhandlungen.

Wir sahen weiter oben, daß die prekäre politisch-militärische Situation den griechischen Kaiser zu Kircheneinigungsverhandlungen mit dem Papst veranlaßt hatte. Die militärische Niederlage des deutschen Kreuzheeres bei Taus (1431) ist der politische Hintergrund, der dem Konzil von Basel die Verhandlungen mit den Hussiten aufzwang. Ihrem Auftreten auf dem Konzil war ein Briefwechsel zwischen dem Konzil und ihren Führern vorausgegangen, die näheren Modalitäten ihres Auftretens wa-

[32] Vgl. hierzu *R. Roberg*, Die Union zwischen der griechischen und lateinischen Kirche auf dem II. Konzil von Lyon (1274), Bonn 1964; und die wichtige retractatio der These durch den Autor: Das „orientalische" Problem auf dem Lugdunense II, in: AHC 9 (1977) 43–66.

[33] Vgl. hierzu außer *Ch. Hefele, H. Leclercq*, Histoire des conciles, VII, Paris 1916, 717–721, 728–733, 755–789, 858–871, 895–916, vor allem *F. Palacky*, Geschichte von Böhmen, größtenteils nach Urkunden und Handschriften, III, 3, Prag 1854; *E. F. Jacob*, The Bohemians at the council of Basel 1433, in: Prague Essays, hrg. von E. Seton-Watson, Oxford 1949, 81–123. Vgl. auch *K. Binder*, Slaven auf dem Konzil von Basel, in: Geschichte der Ost- und Westkirche in ihren wechselseitigen Beziehungen, Wiesbaden 1967, 113–137, hier 122–132 (Rolle des Ragusa); *A. Hauck*, Kirchengeschichte Deutschlands, V, 2, Leipzig 1920, 1116–1136.

[34] Vgl. *Palacky* 3–62, 123–124, 272–273 usw.

[35] Aus der Feder des bekannten Konzilstheologen Johannes von Ragusa haben wir den *Tractatus, quomodo Bohemi reducti sunt ad unitatem ecclesiae* (MCG I, 136–286), aus derjenigen eines Mitglieds der böhmischen Delegation, Peter von Zatec (Saaz), den *Liber diurnus de gestis Bohemorum in concilio Basiliensi* (MCG I, 289–357). Auf der Basis wohl hauptsächlich von Ragusas *Tractatus* hat ferner der eigentliche Geschichtsschreiber des Konzils, Johannes von Segovia (Vgl. *U. Formherz*, Johannes von Segovia als Geschichtsschreiber des Konzils von Basel, Basel, Stuttgart 1960), einen ausführlichen Bericht erstattet (Historia gestorum generalis synodi Basiliensis, IV, 9–12 und 21–24, MCG II, 298–325 und 344–351). Einen gerafften Überblick über die Verhandlungen gibt ferner das Protokoll der einzelnen Sitzungen aus dem Manuale des Konzilsnotars Petrus Bruneti, Domherrn von Arras (ConBas 2, 305–386).

[36] Vgl. hierzu u. a. *P. de Vooght*, La confrontation des thèses hussites et romaines au concile de Bâle, in: RThAM 57 (1970) 97–137, 254–291; *W. Krämer*, Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus. Mit Edition ausgewählter Texte, Münster 1980, 69–129. Weitere Literatur bei *J. Helmrath*, Das Basler Konzil 1431–1449. Forschungsstand und Probleme, Köln 1987, 353–372.

ren durch den wichtigen Vertrag von Eger vom 18. Mai 1432 geregelt worden[37]. Auf seiten der Basler Konzilsväter hatte man sich eifrig auf das Kommen der Böhmen vorbereitet, nicht nur durch frühzeitige Ernennung der Theologen, die die katholische Glaubenslehre gegen die Vier Artikel der Böhmen verteidigen sollten[38], sondern auch durch Maßnahmen, die die Bevölkerung auf ihre Ankunft vorbereiteten[39]. Der Konzilspräsident Cesarini[40] ermahnte alle Konkorporierten, durch ihren Lebenswandel den Böhmen ein gutes Beispiel zu geben[41]. Am 2. Januar 1433 wurden an alle Teilnehmer des Konzils Abschriften des Vertrages von Eger verteilt, damit von vornherein falsche Kritik und Mißverständnisse ausgeschlossen würden[42].

Die Ankunft der Böhmen am 4. Januar erregte bei der Bevölkerung großes Aufsehen, sie wurden von den städtischen Behörden und den verschiedenen Repräsentanten des Konzils mehr oder weniger herzlich empfangen[43]. Am 6. Januar, dem Fest der Hll. Drei Könige, feierten die Böhmen in ihren Herbergen nach ihren verschiedenen Riten Gottesdienste, so wie es ihnen im Vertrag von Eger zugestanden worden war. Die an sich verbotene Teilnahme der städtischen Bevölkerung, die natürlich Ärgernis bei den Konzilsvätern erregte, ließ sofort wieder nach, als der Reiz des Neuen und Ungewohnten vergangen war[44]. Gleich nach der Ankunft der Böhmen begannen auf privaten Empfängen und gemeinsamen Essen die Diskussionen über die kontroversen Fragen[45]. Am 8. Januar wurde vom Konzil ein feierliches Amt zum Heiligen Geist um die Rückführung der Böhmen gefeiert, am selben Tag kam es über den Ort, wo die gemeinsamen Sitzungen stattfinden sollten, zu einer ersten Auseinandersetzung. Die Böhmen wollten in der Hauptkirche empfangen werden, damit möglichst viele Leute an dem Spektakel teilnehmen könnten; die Basler Väter aber bestanden auf dem Empfang im Dominikanerkloster der Stadt; denn dort, so hieß es, würden auch sonst die Gesandten der Kaiser, Könige und Fürsten vom Konzil empfangen[46]. Am 10. Januar schließlich fand dann das große Ereignis statt, der feierliche Empfang der aus

---

[37] Vgl. hierzu unseren eingangs erwähnten Beitrag.

[38] MCG I, 257: Johannes von Ragusa, Aegidius Charlier, Heinrich Kalteisen, Johannes von Palomar.

[39] Ragusa, MCG I, 257.

[40] Vgl. *G. Christianson*, Cesarini: the conciliar cardinal, the Basel years, 1431–1438, St. Ottilien 1979, bes. 70–91.

[41] Segovia, MCG II, 298. [42] Ragusa, MCG I, 258.

[43] Einzelheiten bei Ragusa, MCG I, 258.

[44] Ragusas Kommentar dazu: Unde factum est per neglectam licentiam, quod nullomodo factum fuisset per exactam prohibitionem, quia humana fragilitas semper nititur in vetitum. MCG I, 259.

[45] Ragusa, MCG I, 260.

[46] Ragusa, MCG I, 260. – Zatec, MCG I, 291 ist genauer bezüglich der Böhmischen Forderungen und der Antwort Cesarinis. Die Böhmen verlangen drei Dinge, 1. einen größeren Versammlungsraum, 2. Öffentliche Bekanntmachung ihres Auftretens, 3. freier Zutritt für alle, die die Reden verstehen, d. h. alle, die Latein können. Die Antwort des Präsidenten lau-

30 Personen bestehenden böhmischen Gesandtschaft im Rahmen einer Generalversammlung des Konzils. Die Böhmen nahmen Platz auf zwei in der Mitte des Raumes aufgestellten Bänken, unmittelbar den Sitzen der Kardinäle gegenüber. Die Begrüßungsrede, die selbst einige Böhmen bis zu Tränen gerührt haben soll[47], hielt der Konzilspräsident Cesarini; sie gehört nach dem Urteil von Palacki „zu den ausgezeichneteren Erzeugnissen der theologischen Literatur dieses Zeitalters"[48]. Dem Kardinal antwortete im Namen der Böhmen einer ihrer Hauptredner, Johannes von Rokyzana[49]. Er verteidigte sein Volk gegen den Vorwurf der Häresie und bedankte sich für die freundliche Aufnahme der Gesandtschaft durch das Konzil[50]. Man verständigte sich auf den 16. Januar als Termin für die erste den Böhmen vom Konzil gewährte eigentliche *audientia.*

Am genannten Tag wurden die Böhmen von einer Delegation des Konzils abgeholt und feierlich zum Versammlungsort geleitet. Dort ergriff dann als erster das Wort der Schatzmeister der Böhmischen Gesandtschaft, Matthias Lauda; er dankte Gott, daß nun endlich die langerwünschte Stunde gekommen sei, da seinen Landsleuten in aller Öffentlichkeit Gelegenheit gegeben werde, die Wahrheit des Evangeliums zu bezeugen. Danach las er das Abkommen von Eger vor und ließ sich vom Konzil bestätigen, daß man sich an dieses Abkommen halten werde[51]. Als nächstes legten die Böhmen ihre Vollmachten vor. Nach einer kurzen Ansprache des Peter Payne[52], eines weiteren ihrer Hauptsprecher, ergriff Rokyzana das Wort, um den Artikel von der Notwendigkeit der Kommunion unter beiden Gestalten zu verteidigen. Ohne den Redner, wie es scheint, zu unterbrechen, hörte das Konzil Rokyzana zu, auch noch an den folgenden zwei Tagen bis zum 19. Januar[53]. Die Rede

tet: 1. nach dem Vertrag von Eger haben die Böhmen lediglich Recht auf Gehör, über die Größe des Versammlungssaals ist nichts ausgemacht, 2. öffentliche Hinweise auf ihr Auftreten sind nicht mehr notwendig, da jedermann in der Stadt schon informiert ist, 3. die Versammlung ist offen für alle, die die nötige Bildung haben (libertatem intrandi habebunt literati).

[47] Ragusa, MCG I, 261; die Rede ist abgedruckt bei Mansi 29, 492–512. – In Zatecs Bericht über Cesarinis Rede, die im wesentlichen von der Unfehlbarkeit der Kirche handelte, werden dagegen kritische Untertöne hörbar; Zatec, MCG I, 290: Item per totum orbem diffusam dixit ecclesiam; concilium Basiliense vocavit ecclesiam; ecclesiae auctoritatem totam tribuit huic sacro concilio. Item iudicio huius concilii suadet nos subiici; quidquid difficile et ambiguum et tale, ad ipsam ecclesiam esse recurrendum per hoc scriptum (Dtn 17,8 ff!) suasit.

[48] *Palacki* 73, Anm. 72.

[49] Vgl. *F. G. Heymann,* John Rokyzana. Church reformer between Hus and Luther, in: ChH 28 (1959) 240–280.

[50] Ragusa, MCG I 261. [51] Ragusa, MCG I, 262.

[52] Vgl. *W. R. Cook,* Peter Payne, theologian and diplomat of the Hussite revolution, Diss. Philadelphia 1971.

[53] Ragusa, MCG I, 264–268. – Zur Sitzung des 17. Januar berichtet Zatec, MCG I, 292 vom Auftritt der Kardinäle. Was bei den Böhmen Befremden hervorruft, sind ihre langen, von Dienern getragenen Schleppen. Mehrmals noch notiert er das gleiche Detail, vgl. 294, 296. Schon vorher hatte Zatec berichtet, daß die Böhmen von einigen Kardinälen bei einem privaten Empfang nicht höflich empfangen worden waren, einer von ihnen sei noch nicht einmal aufgestanden, um sie zu begrüßen, ebd. 292. Jetzt erzählt er, daß einige der Böhmen beim Eintritt der Kardinäle in den Sitzungssaal sich nicht von ihren Sitzen erhoben.

hatte die Böhmen so begeistert, daß sich Prokop der Große nicht zurückhalten konnte und den versammelten Vätern spontan zurief: „Aus Liebe zu Gott, öffnet eure Augen und anerkennt die Wahrheit des Evangeliums!“[54] Aber seine eigene Rede fand weniger Beifall als die seines Vorredners, ja es gab an einigen Stellen sogar Gelächter bei den Konzilsvätern. Nach diesen beiden Reden beriet das Konzil auf Anregung seines Präsidenten über das weitere Vorgehen. Man beschloß, zunächst die Reden der Böhmen zu den drei folgenden Artikeln anzuhören, dann den Theologen des Konzils Gelegenheit zur Replik zu geben[55]. So sprach denn am 20. und 21. Januar Niklas von Pilgram[56], der Taboritenbischof, über die Verhütung und Bestrafung der öffentlichen Sünden in der Kirche. Seine Rede war im Ton erheblich schärfer als die beiden vorausgehenden. Es gab Gelächter und Protestrufe von seiten der Konzilsväter. Der Konzilspräsident hielt sich zunächst noch zurück und schaute mit gefalteten Händen zum Himmel auf. Als es nicht ruhig wurde, fragte der Redner, ob er gemäß dem Vertrag von Eger weiterreden könne oder nicht. Cesarini bestätigte ihm, daß er das Wort habe, bat den Redner aber, hin und wieder eine Pause zu machen, damit man sich räuspern könne[57]. Als die Böhmen wieder unter sich waren, tadelte Rokyzana Pilgram wegen der Schärfe seiner Rede gegen die Prälaten.

Am 23. und 24. Januar verteidigte Ullrich von Znaym[58] den Artikel von der freien Verkündigung des Wortes Gottes, am 26. und 27. der Engländer Peter Payne den Artikel von der weltlichen Herrschaft der Geistlichkeit. Der Engländer bezeichnete dabei Wicliff und Hus als *doctores evangelici*. Darauf beschlossen die Konzilsväter die Verurteilung beider durch das Konzil von Konstanz vorzulesen[59].

Nach dieser 10tägigen Darlegung der Kernpunkte der hussitischen Lehre vor dem versammelten Konzil bedankte sich Rokyzana im Namen seiner Landsleute für die gewährte *audientia*[60]. Er bat die Väter um Verzeihung für den Fall, daß sie durch die Reden verletzt wurden. Die nun folgenden Redner des Konzils forderte er auf, der böhmischen Seite ihre Redemanuskripte ebenso zur Verfügung zu stellen, wie das ihre eigenen vier Redner gemacht hatten. Im ersten Teil seiner Antwort unterstrich der Konzilspräsident einige Punkte aus den vorausgegangenen Reden,

[54] Ragusa, MCG I, 268.
[55] Ragusa, MCG I, 268.
[56] Vgl. *A. Molnar*, Réformation et révolution: le cas du senior Taborite Nicolas Biskupec de Pelhrimov, in: CV 13 (1970) 137–153.
[57] Zatec, MCG I, 294.
[58] Vgl. F. Bartos (Hrg.), Orationes quibus Nicolaus de Pelhrimov, Taboritarum episcopus, et Ulricus de Znojmo, orphanorum sacerdos, articulos de publice puniendis et libertate verbi dei in concilio Basiliensi anno 1433 ineunte defenderunt, Tabor 1935.
[59] Ragusa, MCG I, 269.
[60] Ragusa, MCG I, 270: ... de grata, patienti, benigna et libera audientia, quam habuerant domini Bohemi, summe contentabatur.

aus denen man Hoffnung auf eine mögliche Einigung schöpfen konnte. Er betonte, es käme auf Offenheit gegenüber der Wahrheit an. Was zähle, sei die Absicht, die *intentio*. Natürlich sei es unvermeidbar, daß bei der Auseinandersetzung über die Wahrheit auch harte Worte fielen, aber beide Seiten sollten immer das Ziel vor Augen haben, dessentwegen sie hier zusammengekommen seien[61]. Es ist das rechte Wort zur rechten Zeit, wie sich gleich herausstellen wird. Denn die erste Rede der Basler, die Verteidigung der Kommunion unter einer Gestalt durch Johannes von Ragusa, wird die Geduld und die Nerven der Böhmen auf eine harte Probe stellen! Im zweiten Teil seiner Rede legte Cesarini den Böhmen 28 Artikel vor, in denen Lehren vertreten wurden, die von der der katholischen Kirche abwichen. Der Kardinal wollte wissen, ob die hier anwesenden Böhmen sie billigten oder nicht. Er begründete die Vorlage dieser Artikel mit dem Hinweis, daß vor einer Einigung alles Trennende zur Sprache gebracht werden müsse[62]. Palacki sieht hierin den „ersten Versuch, die Böhmen untereinander zu entzweien und ihre Solidarität gegen dasselbe (d.h. das Konzil) zu sprengen"[63]. Wie dem auch sei, die Böhmen waren nicht bereit, sofort auf die gestellten Fragen zu antworten. Sie ließen sich die Artikel schriftlich aushändigen[64] und baten um Bedenkzeit. Dann wendete sich der temperamentvolle Johannes von Ragusa, der sicher schon lange auf seinen Auftritt gewartet hatte, an die Versammlung: jetzt sei es an der Zeit, den böhmischen Rednern zu antworten. Das Konzil, einschließlich der Böhmen, erteilte ihm das Wort für den folgenden Samstag, den 31. Januar[65]. Aber er kam an diesem Tage nur dazu, die *primordia* seiner Rede vorzutragen, denn sein Vorredner, der Zisterzienserabt und Pariser Professor Johannes hatte selber zu lange geredet und dabei übrigens mit seinen Ermahnungen, sich dem Konzil zu unterwerfen, heftige Proteste bei den Böhmen ausgelöst. Die Rede Ragusas wurde *ianuis apertis* gehalten und in Anwesenheit „einer sehr großen Menge von Klerus und Volk"[66]. Mit Unterbrechung von zwei Tagen dauert sie vom 31. Januar bis zum 11. Februar! Sie ist nicht nur weitschweifig, sondern verstößt auch nach Ansicht der Böhmen gegen die Abmachung von Eger; denn, so protestierte Prokop der Große, Ragusa habe, ebenso wie schon vorher der Zisterzienserabt, die Böhmen aufgefordert, sich dem Konzil

[61] Ragusa, MCG I, 272-273.

[62] Ragusa, MCG I, 272: Proposuistis proximis diebus quatuor dumtaxat articulos, sed audivimus praeter hos quatuor multa alia vos habere dogmata peregrina, in quibus a nobis dissentitis. Necessarium est, si vera unitas ac perfecta fraternitas inter nos sequi debet, ut omnia in hoc sacro concilio propalentur.

[63] *Palacki* 85.

[64] Bruneti, der Konzilissekretär, überbringt die 28 Artikel den Böhmen persönlich, vgl. sein eigenes Protokoll der Sitzung, ConBas 2, 330.

[65] Ragusa, MCG I, 274–275.

[66] Ragusa, MCG I, 275. – Zu dieser Rede vgl. *K. Binder*, Der „Tractatus de ecclesia" von Johannes von Ragusa und die Verhandlungen des Konzils von Basel mit den Hussiten, in: Ang. 28 (1951) 30–45.

zu unterwerfen, und sie wiederholt als Ketzer bezeichnet[67]. Es kommt zu öfteren heftigen Auseinandersetzungen zwischen Ragusa und den böhmischen Abgesandten. Diese wandten sich an das Konzil und wollten wissen, ob Ragusa in seinem Namen oder im Namen des Konzils rede. Schließlich gab Cesarini seine Zurückhaltung auf und ermahnte alle zu gegenseitiger Geduld *suo more mansuetissimo*[68]. So wie die Konzilsväter sich die Rede der Böhmen, ohne sie zu unterbrechen angehört hätten, möchten doch auch jetzt die Böhmen geduldig zuhören, was die andere Seite zu sagen habe. Beide, der Zisterzienserabt und Ragusa, entschuldigten sich übrigens mehrmals vor den Böhmen für den Fall, daß ihre Reden Anstößiges oder Unwahres enthalten haben sollten[69]. Cesarini schlug die Bildung einer paritätisch aus zwei oder drei Konzilsvätern und Böhmen zusammengesetzten Kommission vor, die über die weitere Verfahrensweise des Konzils beratschlagen und zu einer Entscheidung kommen solle. Grundlage sei und bleibe das Abkommen von Eger. Zunächst aber solle man Ragusa seine Rede zu Ende halten lassen. Die Böhmen, die ihm nicht weiter zuhören wollten, könnten ja fernbleiben[70]. Im weiteren Verlauf seiner Rede wurde Ragusa immer wieder von Rokyzana unterbrochen. Durch die Erwähnung von mehr als vier Artikeln verstoße Ragusa, so die Böhmen, ständig gegen die Abmachung von Eger, natürlich auch dadurch, daß er sie als Häretiker apostrophiere. Ragusa verteidigte sich[71] damit, daß Rokyzana selber in seiner Rede den Kirchenbegriff angeschnitten habe, von dem in den vier Artikeln nicht die Rede sei[72]. Rokyzana forderte schließlich einen der Unterhändler des Konzils in Eger, Heinrich Toke, zur Stellungnahme auf, ob hier nicht gegen dieses Abkommen verstoßen werde. Doch Toke negierte das. Cesarini suchte wieder einmal zu vermitteln. Er verglich die jetzige Phase des Konzils, in der beide Seiten für ihre Ohren sehr unangenehme Dinge zu hören bekamen, mit den Wehen einer Frau. Wenn das Kind aber dann geboren, das heißt die ersehnte Einheit der Kirche gefunden sei, dann herrsche nur noch eitel Freude[73]. Doch die Böhmen waren zu sehr aufgebracht, sie verließen den Saal. Ragusa beendete schließlich seine Rede mit einer außerordentlich langen Entschuldigung für alle im Eifer des Gefechts begangenen Verfehlungen[74]. Nun gab Cesarini das Ergebnis der gemischten Kommission bekannt: die drei folgenden Redner werden nicht wie Ragusa im eigenen Namen, sondern in dem des Konzils spre-

[67] Ragusa, MCG I, 277; Zatec, MCG I, 300. [68] Ragusa, MCG I, 278.
[69] Ragusa, MCG I, 278. [70] Ragusa, MCG I, 279.
[71] Ragusa, MCG I, 280: utique magis modeste et mansuete quam sua facies praetenderet et natura pateretur!
[72] Ragusa, MCG I, 281: Non ergo domini Bohemi moleste ferant, si materiam tam necessariam, data mihi ab eisdem occasione, aliqualiter aperuerim, ecclesiae praecipue, cum et ipsi in suis propositionibus multo magis extraneas a quatuor articulis materias induxerint, et auditi fuerint patienter.
[73] Ragusa, MCG I, 281–282. [74] Ragusa, MCG I, 283.

chen[75]. Was natürlich andererseits nicht bedeute, daß das Konzil a priori alles billige, was dieselben vortragen, sondern es behalte sich ausdrücklich das Recht vor, sie zu korrigieren. Grundlage sei und bleibe bei alldem das Abkommen von Eger. Rokyzana gab bekannt, daß hinkünftig auch die böhmischen Redner im Namen ihrer Landsleute das Wort ergreifen, und zwar unter dem gleichen Vorbehalt, den Cesarini genannt habe.

Die folgenden Reden, nämlich die des Pariser Professors Aegidius Carlier[76] über die Bestrafung der öffentlichen Sünden in der Kirche, die des Kölner Inquisitors, Heinrich Kalteisen OP[77] über die freie Verkündigung des Wortes Gottes, die des Johannes Palomar[78] über die weltliche Herrschaft der Geistlichen, gingen ohne größere Zwischenfälle über die Bühne. Carlier sprach vom 13. bis zum 17. Februar, Kalteisen vom 18. Februar bis zum 21., Palomar vom 23. bis zum 28. Februar. Alle drei Redner baten am Schluß ihres Vortrags um Verzeihung für den Fall, daß jemand von ihrer Rede verletzt worden sei[79].

Nach Abschluß von Rede und Gegenrede zu den vier Artikeln mahnte der Konzilspräsident die Böhmen, jetzt zu den ihnen übergebenen 28 Artikeln Stellung zu nehmen. Rokyzana sagte nicht grundsätzlich nein, aber wollte, daß zunächst den Böhmen die Möglichkeit gegeben werde, auf die vier Basler Theologen zu antworten. Damit war Ragusa im Prinzip einverstanden, freilich unter der Bedingung, daß auch den Theologen des Konzils nochmals Gelegenheit zum Replizieren gegeben werde und daß die Böhmen verpflichtet würden, sich seine Replik anzuhören[80]. Dem stimmten die Böhmen zu, setzten aber die Bedingung, daß der Vertrag von Eger eingehalten werde, der besage, daß sie, sooft sie es wünschten, vom Konzil gehört würden. Ragusa gab schließlich zu bedenken, daß der Vertrag von Eger vernünftig ausgelegt werden müsse. Es liege selbstverständlich im Ermessen des Konzils die Zahl der Reden und Gegenreden festzusetzen. Cesarini schlug wiederum die Einsetzung einer aus je vier Konzilsvätern und Böhmen bestehenden Kommission vor, die das weitere Verfahren des Konzils hinsichtlich Rede und Gegenrede diskutieren und zu einer Einigung kommen solle, was auch geschah. Als nächster Redner trat am 2. März Rokyzana auf und replizierte während fünf Tagen auf die Rede von Ragusa, dem seinerseits nochmals die Möglichkeit zu einer Replik gegeben wurde[81].

Hier bricht der Bericht Ragusas über die Verhandlungen mit den Böh-

[75] Segovia teilt die Formel mit, auf Grund derer die Redner im Namen des Konzils sprachen, vgl. MCG II, 323–324.
[76] Vgl. *Werner*, Konsens 212–214.
[77] Vgl. *B. D. Haage*, H. H., in: Verlex 4 (1983) 966–980.
[78] Vgl. *V. Redlich*, J. v. P., in: LThK 5 (1960) 1067.
[79] Ragusa, MCG I, 284.
[80] Ragusa, MCG I, 285.
[81] Ragusa, MCG I, 285–286.

men ab, wir folgen jetzt den Aufzeichnungen Zatecs. Offensichtlich dämmerte allmählich allen Beteiligten, daß Redeschlachten, wie sie bisher stattgefunden hatten, keinen Zentimeter dem gesuchten Ziel, der Wiedervereinigung, näherbrachten. Unter Leitung des Protektors des Konzils, des Herzogs Wilhelm von Bayern, wurde ein kleineres Gremium mit der Weiterführung der Verhandlungen beauftragt. Dem Ausschuß gehörten je 15 Böhmen und 15 Basler Väter an, unter ihnen Cesarini und Rokyzana. Der Ausschuß begann seine Sitzungen fortan mit einem gemeinsamen Gebet. Cesarini unterbreitete den in diesem kleineren Gremium versammelten Böhmen den Vorschlag, sich dem Konzil zu inkorporieren. Dies sei der einzig vernünftige Weg zur Einheit. „Keine größere Ehre kann euch zuteil werden, als daß ihr zusammen mit uns Richter seid“ [82]. Aber wie nicht anders zu erwarten, lehnten die Böhmen die Inkorporation in das Konzil ab. Rokyzana legte die Gründe dar: Erstens, die Inkorporation wäre der zweite Schritt vor dem ersten, zunächst muß die Wiedervereinigung der Kirchen vollzogen werden; zweitens, die Inkorporation setzt die Einigung in den Glaubensfragen voraus, was aber z. B. hinsichtlich des Laienkelches nicht der Fall ist; drittens, durch die Inkorporation würden die Böhmen Gefahr laufen in der Kelchfrage majorisiert zu werden [83]. Wortführer der Diskussion über das Für und Wider der Inkorporation waren an den folgenden Tagen auf Basler Seite Cesarini, auf der Seite der Böhmen Rokyzana. Die Gespräche wurden immer wieder unterbrochen, um den beiden Seiten auch Gelegenheit zu internen Beratungen zu geben [84]. Als im Laufe der Diskussion Cesarini die Konzilien als sicheres Mittel zur Auffindung der Wahrheit pries [85], hielt ihm Rokyzana Konstanz entgegen: Wir haben nicht vergessen, was uns dieses Konzil gebracht hat. Im übrigen, kein Konzil ist für uns das Evangelium. Nein, wir wollen mit Konzilien nichts mehr zu tun haben! [86]

Peter Payne sprach sich scharf gegen die Inkorporation unter Hinweis auf die Verhandlungen in Eger aus; dort sei die Eingliederung der Böhmen ins Konzil ausdrücklich ausgeschlossen worden [87]. Aber die Basler gaben in der Frage der Inkorporation immer noch nicht auf. Zunächst schlugen sie vor, den Böhmen den Laienkelch zu gewähren, wenn sie sich nachher dem Konzil inkorporieren ließen, auf dem man dann zusammen

---

[82] Zatec, MCG I, 324. [83] Zatec, MHG I, 324. [84] Zatec, MCG I, 326.

[85] Zatec, MCG I, 326: Item in omnibus difficultatibus recursus fuit ad concilia, in quibus omnes difficultates spiritu sancto agente sunt decisae.

[86] Zatec, MCG I, 326: Nos scimus, quod nobis fecit hoc concilium Constantiense, et quod multa mala ex hoc emerserunt, pro quibus nos et vos deus iudicabit et stabimus utrique ante tribunal Christi. Etiam scitote, quod nullum concilium est nobis evangelium; ideo jam cavemus nobis a talibus conciliis.

[87] Zatec, MCG I, 327: Cum fuimus in Egra, tunc habuerunt doctores vestri quosdam terminos loquendo nobiscum, videlicet „incorporemini, revertamini, uniamini“ etc, quibus statim respondimus, ut talibus terminis non utantur, quia nobis displicent; et modo petimus, quatenus talibus non utamini.

über die übrigen Artikel diskutieren würde. Aber die Böhmen bestanden darauf, daß vor einer Inkorporation eine Einigung über alle vier Artikel statthaben müsse[88].

Lag nicht das Hindernis für eine Einigung in der immer noch zu großen Zahl der Unterhandelnden? Herzog Wilhelm von Bayern schlug am 17. März erneut die Verkleinerung der Verhandlungskommission vor: von beiden Seiten sollten je vier Gesprächspartner nominiert werden[89]. Am 19. März trat dieses kleinere Gremium erstmals zusammen und verhandelte eine Woche lang. Auch hier kam keine Einigung zustande. Die Böhmen faßten den Entschluß, das Konzil zu verlassen.

Im Konzil selbst gingen die Redeschlachten weiter. Niklas von Pilgram replizierte vom 16. bis 18. März auf die Rede von Carlier, Ullrich von Znaym auf diejenige Kalteisens, Peter Payne am 31. März und 1. April auf die Rede Palomars. Dann waren die Basler wieder an der Reihe, am 2. April Ragusa, am 4. April Carlier, am 7. und 8. April Kalteisen und Palomar. Die Redner fielen sich jetzt ständig gegenseitig ins Wort, und es kam zu vielen scharfen Ausfällen und zu mancher bissigen Bemerkung. Die Redner suchten jetzt die Lacher auf ihrer Seite zu haben, was besonders dem scharfen Witz Rokyzanas gelang[90].

Die Rückkehr der Böhmen war auf den 14. April anberaumt worden. Die Verhandlungen sollten in Böhmen weitergeführt werden. Das Konzil wählte am 8. April die hierfür bestimmte eigene Gesandtschaft aus und nahm sie unter Eid. Vom 9. bis 12. April fanden keine Verhandlungen mehr statt. Am Ostermontag, dem 13. April, fand die gemeinsame Schlußsitzung statt. Segovia hat ihr in seiner Geschichte des Konzils von Basel mehrere Kapitel gewidmet[91]. Als erster ergriff das Wort Rokyzana; er bedankte sich für das ruhige und geduldige Gehör, das seine Landsleute vor dem Konzil gefunden hätten. Die Antwort auf die 28 Artikel stellte er für später in Aussicht. Für Verletzungen und Beleidigungen, die bei den Diskussionen vielleicht vorgekommen seien, bat er um Vergebung. Ausdrücklich dankte Rokyzana auch den Basler Bürgern für ihre Gastfreundschaft[92]. Die anwesenden Böhmen schlossen sich den Dankesworten ihres Vorredners an, indem sie sich von ihren Sitzen erhoben. Einen ganz anderen Ton schlug in seiner Rede Prokop der Große an. Er verwandte sie einerseits zu einer Selbstrechtfertigung, andererseits zu einer massiven Anklage gegen die Kirche[93]. Cesarini benutzte die eben eingetroffene Nachricht von der unmittelbar bevorstehenden Ankunft

---

[88] Zatec, MCG I, 329–331.

[89] Zatec, MCG I, 332: ... proposuit, sibi bonum videri, ut pauciores in tractatu ex utraque parte convenirent, quia citius se partes sibi invicem aperirent ...

[90] *Palacky* 95–97 hat einige solcher Scharmützel zusammengestellt.

[91] Segovia, MCG II, 344–351.

[92] Segovia, MCG II, 345–346.

[93] Segovia, MCG II, 346: Invectiva Procopii, capitanei exercitus Thaboritarum, de septem malis ecclesiae redarguentis.

Kaiser Sigismunds in Basel zu einem Appell an die Adresse der Böhmen, doch ihre Rückkehr um einige Tage zu verschieben, um noch mit dem Kaiser zusammenzutreffen. Aber die Böhmen waren dazu nicht bereit. Die Schlußrede hielt dann Cesarini, wie er auch mit einer Ansprache die Gespräche des Konzils mit den Böhmen eröffnet hatte. Im ersten Teil übernahm er dazu Motive des Tagesevangeliums, indem er die Kirche mit Christus verglich und Emaus mit Basel, wohin die Böhmen als Jünger gekommen seien und wo sie ihre Mutter, die christliche Kirche, am Brotbrechen hätten erkennen können[94]. Im zweiten Teil wies er die Vorwürfe Prokops an die Adresse der Kirche zurück[95]. Dieser zweite Teil hat Segovia besonders imponiert; er sieht in ihm den Beweis, daß die Kirche in der Stunde der Not über Männer verfügt, die sie in der Kraft des Geistes zu verteidigen vermögen[96]. Auf den offiziellen Abschied in der Konzilsaula folgten noch die privaten Verabschiedungen; dabei versprach Rokyzana sich mit allen Kräften für die Wiedervereinigung einzusetzen[97]. Am 14. April reisten die Böhmen zusammen mit den neu ernannten Gesandten des Konzils in ihre Heimat ab[98].

Richten wir zum Schluß unseres Überblicks über die erste Verhandlungsphase zwischen dem Konzil von Basel und den Hussiten unser Augenmerk auf einige wichtigere Aspekte dieser Verhandlungen! Die eminente Bedeutung des Vertrages von Eger springt in die Augen. Das Abkommen war nicht nur die Voraussetzung für das Zustandekommen der Gespräche, sondern es blieb auch während der Verhandlungen ständig die Richtschnur, an der beide Seiten sich orientierten. Außerordentliche Verdienste für den Ablauf der Verhandlungen hat sich der Präsident des Konzils, Cesarini, erworben. Er war der extrem schwierigen Aufgabe, die ihm in der Leitung der betreffenden Sitzungen des Konzils gestellt war, voll gewachsen. Er war im wahrsten Sinne des Wortes ein Vermittler zwischen beiden Seiten. Was ihn alle schwierigen Situationen meistern ließ, war nicht nur sein Verhandlungsgeschick und die Fähigkeit, beide Seiten zu verstehen, sondern auch die klare Einsicht, daß die einzige Grundlage zur Verständigung in der Vereinbarung von Eger gegeben war. Wenn man nach dem Erfolg der Verhandlungen fragt, so

[94] Segovia, MCG II, 349. [95] Segovia, MCG II, 349–351.

[96] Segovia, MCG II, 347: Postremo ex responsione praesidentis concilii ad Procopii iniectas obiurgationes in palam venit, qua ecclesia militans fulgeat armatura Dei, necessitatis tempore nullatenus ei deficiente gladio spiritus, quod est verbum dei, ut quando plurimum exprobratur, tunc maxime resplendeat eius immutabilis decor; et sic omnibus innotescat, quamdiu ecclesia manebit, quod ipsa erit amabilis sicut aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut sol, terribilis ut castrorum acies ... – Segovia liebte solche erbaulichen Betrachtungen, vgl. seinen Bericht über den vierten Auftritt der Böhmen in Basel, Historia , liber XII, c. 16, MCG II, 1061, wo er schreibt, es gehe ihm darum zu zeigen, quantos ecclesia labores patitur, ut a fide aberrantes patientia et mansuetudine reducat, diligentia quoque et doctrina.

[97] Segovia, MCG II, 351.

[98] Über den weiteren Verlauf der Einigungsverhandlungen vgl. die in Anm. 33 genannte Literatur.

wurde freilich eine eigentliche Einigung über die strittigen vier Artikel nicht erreicht. Aber die in Eger vereinbarte *audientia* der Böhmen wurde auf dem Konzil verwirklicht. Das ist nicht wenig, gemessen daran, daß beide Parteien sich kurz vorher noch blutig bekriegt hatten! Die von den Böhmen verlangte Öffentlichkeit der Verhandlungen war dabei weitgehend realisiert worden. Der politische Druck, der auf die Versammlung ausgeübt wurde, war im Vergleich z. B. zu Trient, sehr gering.

III. Die Reunionsverhandlungen mit den Griechen in Florenz (1438/9)

Florenz[99] unterscheidet sich unter vierfacher Rücksicht ganz wesentlich von den übrigen hier behandelten Reunionsgesprächen: durch die Dauer der Gespräche, durch die Anwesenheit des Papstes, durch die nähere Form, in der diese Gespräche stattfanden, durch den schließlich erzielten Erfolg. In der Tat, während die übrigen Verhandlungen sich höchstens über einige Wochen oder Monate erstreckten, dauerten die Florenzer Verhandlungen über ein Jahr, nämlich vom 9. April 1438, der ersten gemeinsamen Konzilssitzung zwischen Griechen und Lateinern, bis zum 6. Juli 1439, der feierlichen Schlußsitzung des Unionskonzils. Die Anwesenheit des Papstes gab den Unionsgesprächen eine Qualität, wie sie keines der übrigen haben konnte. Was die nähere Form dieser Verhandlungen angeht, so handelt es sich nicht um die Teilnahme einer griechischen Delegation an einer lateinischen Kirchenversammlung, sondern um nichts weniger als ein wirklich gemeinsames Konzil zwischen Griechen und Lateinern[100]. Das Ergebnis dieser langen, auf einem gemeinsamen Konzil geführten Gespräche ist dann, viertens, tatsächlich die feierliche Verkündigung der Wiedervereinigung der griechischen und der römischen Kirche.

---

[99] Zur älteren Literatur über das Konzil von Florenz vgl. *D. J. Doens*, Essai de bibliographie sur le concile de Florence, in: Iren. 16 (1939) 305–330.591. Wichtig vor allem *J. Gill*, The council of Florence, Cambridge 1959 (franz. Le concile de Florence, Paris 1964); *ders.*, Konstanz, Basel, Florenz, Mainz 1967, 259–357; *ders.*, Das Konzil von Ferrara-Florenz, in: TRE 5 (1980) 289–296; vgl. auch *J. L. Van Dieten*, Ferrara/Florenz, in: Lexikon des Mittelalters 4 (1987) 390–393. *J. Décarreaux*, Les Grecs au concile de l'Union Ferrare-Florence, Paris 1970 (in Form von Artikeln in der REI 8–13 (1961–1967), konnte leider nicht eingesehen werden. – Einen guten Überblick gibt auch *L. Mohler*, Kardinal Bessarion, I, Paderborn 1923, 56–178.

[100] Über das theologische Problem eines gemeinsamen Konzils von Kirchen, die sich wechselseitig als häretisch betrachteten, vgl. u. a. *D. J. Geanakoplos*, The council of Florence (1438–1439) and the problem of the union between the Greek and Latin churches, in: ChH 24 (1955) 324–346; *B. Schultze*, Das letzte ökumenische Einigungskonzil theologisch gesehen, in: OrChrP 25 (1959) 288–308; *ders.*, Das Unionskonzil von Florenz, in: StZ 164 (1958/9) 427–439; *J. Gill*, Greeks and Latins in a Common Council: The council of Florence 1438–1439, in: OrChrP 25 (1959) 265–287; *A. Leidl*, Die Einheit der Kirchen auf den spätmittelalterlichen Konzilien von Konstanz bis Florenz, Paderborn 1966, bes. 112–122; *H. Mühlen*, Das Konzil von Florenz (1439) als vorläufiges Modell eines kommenden Unionskonzils, in: ThGI 63 (1973) 184–197; *St. Mösl*, Das theologische Problem des 17. Ökumenischen Konzils von Ferrara-Florenz-Rom (1438–1445), Innsbruck 1974 (Veröffentlichungen Universität Innsbruck, Studien und Arbeiten der Theologischen Fakultät).

Der erste wesentliche Unterschied der Florentiner Reunionsgespräche im Vergleich zu den übrigen, ihre lange Dauer, macht es unmöglich, unsere bisherige Methode beizubehalten und anhand der Quellen im Detail einen Überblick über die Gespräche zu geben, was sich auch deswegen erübrigt, weil derselbe längst auf vorbildliche Weise vorliegt[101]. Statt dessen beschränken wir uns darauf, die uns vorliegenden Quellen[102] nach den verschiedenen zwischen beiden Seiten getroffenen Vereinbarungen über den modus procedendi der Gespräche zu befragen. Solche Vereinbarungen wurden jeweils getroffen, wenn das Konzil in eine neue Phase seiner Verhandlungen eintrat.

Solcher Phasen lassen sich in der Tat vier unterscheiden, die Periode, in der das Konzil noch ohne die Teilnahme der Griechen tagte, nicht miteingerechnet (7 Sitzungen vom 8. Januar bis 15. Februar 1438). Die erste Phase nach Ankunft der Griechen am 4. und 8. März 1438 und einer ersten feierlichen Sitzung am 9. April erstreckt sich vom 24. April bis Mitte Juli. In ihr finden ausschließlich private Beratungen zunächst über Verfahrensfragen, dann über einen dogmatischen Gegenstand, nämlich das Fegefeuer, statt. Auf die Sommerpause im August und September folgen vom 9. Oktober bis zum 13. Dezember 14 öffentliche Sitzungen über den Filioque-Zusatz. Nachdem das Konzil am 10. Januar seine Zustimmung zur Verlegung nach Florenz gegeben hatte, finden dort zunächst am 26. Februar eine Sondersitzung über den weiteren Geschäftsgang und anschließend vom 2. März bis zum 24. März wiederum acht öffentliche Sitzungen statt. Ihr Gegenstand ist diesmal die Filioqueproblematik unter inhaltlicher Rücksicht. Die vierte Phase der konziliaren Einigungsverhandlungen geht etwa vom 30. März bis zum 6. Juli, der feierlichen Ver-

---

[101] Vgl. *G. Hofmann,* Die Konzilsarbeit in Ferrara, in: OrChrP 3 (1937) 110–140; 403–455; Die Konzilsarbeit in Florenz, in: OrChrP 4 (1938) 157–188; 372–422; vgl. auch *ders.,* L'idea del concilio eccumenico come mezzo di unione nelle trattative fra Bizanzio e Roma, in: Unitas 5 (1950) 17–28. Vgl. auch *Leidl* 91–112.

[102] Die offiziellen lateinischen Protokolle sind verlorengegangen, die griechischen sind z.T. innerhalb einer als *Practica* bezeichneten, von Johannes Plusiadenos zusammengestellten Kompilation erhalten (CFI V, 1–2). Die genannte Kompilation, auch als *Acta Graeca* (= AG) bezeichnet, enthält neben den ursprünglichen griechischen Protokollen der Verhandlungen im wesentlichen einen vom modernen Herausgeber als „Descriptio" bezeichneten Text, der vielleicht aus der Feder des Dorotheos von Mytilene stammt. Von griechischer Seite gibt es außer der genannten Kompilation die Memoiren des Sylvester Syropoulos (= Sy) über das Konzil von Florenz (CFI IX). Zum Problem der verschiedenen Fassungen dieses Textes vgl. *J. L. Van Dieten,* Zu den zwei Fassungen der Memoiren des Sylvester Syropoulos über das Konzil von Ferrara-Florenz. Die Umkehrung der These Laurents und die Folgen, in: AHC 11 (1979) 367–395. (Zu den Folgen gehört u.a. die deutlichere Herausstellung der Manipulation der Griechen durch den Papst in der von Van Dieten als zeitlich später angesehenen Fassung A.) Von lateinischer Seite gibt es außer einigen Fragmenten des Protokolls (CFI III, 2; 3–26) eine Art Protokoll, eher persönliche Notizen, die *Acta Latina concilii Florentini* (= AL) von Andreas de Santacroce, der vielleicht einer der drei amtlichen Notare der lateinischen Seite auf dem Konzil war. Einzelheiten zur Quellenfrage *Gill,* Le concile 2–7, die Einleitungen der oben erwähnten modernen Editionen und *J. L. Van Dieten,* Die Erklärung Bessarions zur Forma Eucharistiae. Kritische Fragen zu einem Protokoll, in: AHC 16 (1984) 369–384, hier 369–372 über die „Reste der Acta".

lesung der Unionsbulle *Laetentur caeli.* Sie ist gekennzeichnet durch eine große Zahl von Gruppenberatungen, der Lateiner untereinander, der Griechen untereinander, gemeinsame Kommissionssitzungen usw.

Eine nicht unwichtige den modus procedendi betreffende Entscheidung war schon vor der Ankunft der Griechen gefallen. In seiner 5. Sitzung vom 11. Februar 1438 hatte das Konzil seine Abstimmungsweise festgelegt. Es sollte weder wie in Konstanz nach Nationen noch wie in Basel nach Deputationen, sondern nach den Ständen des Konzils abgestimmt werden. Stände des Konzils waren erstens die Kardinäle, Erzbischöfe und Bischöfe, zweitens die Äbte und Prälaten, drittens die übrigen Geistlichen. Zugleich wurde festgelegt, daß für die Stimme eines Standes jeweils eine Zweidrittelmehrheit notwendig ist[103].

Eine erste Vereinbarung mit den Griechen über den näheren modus procedendi fand vor der ersten gemeinsamen Sitzung statt. Sie hatte die Sitzordnung des Konzils zum Gegenstand und war nur nach längeren Verhandlungen zwischen Repräsentanten beider Seiten zu erreichen[104]. Der Papst hatte den Platz in der Mitte der Konzilsaula beansprucht, für die Griechen und Lateiner waren die beiden Seiten vorgesehen gewesen. Aber der Kaiser berief sich auf sein traditionelles Recht des Vorsitzes auf den ökumenischen Konzilien. Der Kompromiß wurde schließlich darin gefunden, daß den Lateinern die Nordseite und den Griechen die Südseite zugesprochen wurde. Der Papstthron kam dabei auf die lateinische Seite, wurde aber so installiert, daß er alle übrigen Sitze der Aula an Höhe überragte. Auf der griechischen Seite nahm den ersten Platz der Kaiser ein, ihm entsprach auf der gegenüberliegenden lateinischen Seite der Platz des deutschen Königs. Der Sitz des Patriarchen war ähnlich dem des Papstes gestaltet, nur niedriger und auf der Höhe des rangältesten Kardinals[105]. Syropoulos berichtet, daß diese Verhandlungen mehr als 20 Tage dauerten[106]. Derselbe Autor bezeugt, daß sich auch die griechische Seite über die untereinander einzuhaltende Rangordnung nur sehr schwer einig wurde[107]. Der schließlich erzielte Kompromiß hatte zur Folge, daß statt des Papstes jetzt ein feierlich inthronisiertes Evangelienbuch die Mitte des Raumes einnahm[108].

---

[103] AL, CFl VI, 257,2: Conclusumve extitit, ut alicuius status diceretur adesse voluntas, si ex tribus partibus duae partes convenirent cuiuslibet status, nil conciliariter fieret, quin cuiuslibet status praeveniret assensus.

[104] Zu einem ersten schweren Konflikt über das Protokoll war es schon bei der Ankunft des Patriarchen gekommen. Der Papst verlangte auch vom Patriarchen den üblichen Fußkuß, aber der Patriarch war hierzu unter keinen Umständen bereit. Erst als Josef II. mit der Abreise drohte, gab der Papst nach. Der anschließende Empfang fand dafür nicht in dem vorgesehenen prunkvollen Rahmen statt. Sy IV, 31–35, CFl IX, 230–238.

[105] AG, CFl V,1; 11–13; AL, CFl VI, 28,9; Sy IV, 39–40, CFl IX, 240–244.

[106] Sy, CFl IX, 245.

[107] Sy, CFl IX, 247–253.

[108] Darüber berichten die AG, CFl V,1; 13 mit begeisterten Worten: In medio autem templo, inter utrumque clerum, ante sacram mensam solium posuerunt pulcherrimum, ornatissi-

Die nächste öffentliche Sitzung fand erst am 9. Oktober statt. Denn die griechische Seite wollte den Baslern die Möglichkeit zur Teilnahme am Konzil geben. Wegen der gesuchten Militärhilfe aber war es für sie vor allem wichtig, auf die abendländischen weltlichen Mächte zu warten. Der Papst aber, der für den Unterhalt der Griechen aufzukommen hatte[109], sorgte dafür, daß die Zwischenzeit mit intensiven Gesprächen über die Kontroverspunkte ausgefüllt wurde. Man vereinbarte Gespräche, zu denen beide Seiten eine bestimmte Zahl von Abgeordneten entsandten[110]. Wir kennen einige ihrer Namen. Zur lateinischen Kommission gehörten neben den Kardinälen Cesarini und Capranica die beiden Dominikaner Andreas Chrysobergi, Erzbischof von Rhodos, und Johannes von Torquemada, zur griechischen neben dem wortgewaltigen und entschiedenen Gegner einer Union mit den Lateinern, Markos Eugenikos, auch Sylvester Syropoulos und Bessarion. Das Wort ergreifen durften auf griechischer Seite ausschließlich Markos Eugenikos und Bessarion. Als Hauptkontroverspunkte kristallisierten sich in diesen privaten Treffen die folgenden vier heraus: 1. das Filioque, 2. die Azymen, 3. der Primat des Papstes, 4. das Fegefeuer[111]. Die Griechen waren in der ersten Phase nur bereit, über den vierten Kontroverspunkt, das Fegefeuer, zu sprechen. Dazu wurden von beiden Seiten Gutachten ausgearbeitet und vorgetragen.

Auch der modus procedendi der 14 öffentlichen Sitzungen der zweiten Phase der Gespräche vom 9. Oktober bis zum 13. Dezember wurde durch eine Vereinbarung geregelt. Bei der zweiten gemeinsamen öffentlichen Konzilssitzung vom 13. Oktober war es über den Geschäftsgang des Konzils zu massiven Mißstimmigkeiten gekommen[112]. Mit Zustimmung des Papstes und Kaisers kam man überein, von einer gemischten Kommission den weiteren modus procedendi erörtern und klären zu lassen. Und so kamen denn am 14. Oktober Cesarini, Capranica und einige andere lateinische Bischöfe in der Wohnung des Patriarchen mit den Griechen zusammen, um über die Geschäftsordnung des Konzils zu beraten. Man kam schließlich zu einer Regelung überein, die den Griechen

---

mum apparatumque velamento aureo, in quo assedit magnus iustusque iudex Dominus noster Jesus Christus, hoc est sanctum evangelium, appositis ex utraque parte sanctorum apostolorum Petri et Pauli capitibus cereisque ante ea accensis. Et erat plane die illo spectaculum venerationis admirationisque plenum. Nam ecclesia effecta est quasi alterum quoddam caelum ...

[109] Eugen IV. hatte sich zur Zahlung von ca. 1700 Dukaten monatlich zum Unterhalt der Griechen verpflichtet. Näheres zu Finanzierung des Konzils bei *J. Gill*, The cost of the council of Florence, in: OrChrP 22 (1956) 299–318.

[110] Unsere Quellen nennen verschiedene Zahlen. Die AG, CFl V, 19 sprechen von je 12, die AL, CFl VI, 32, 15 von je 16, Sy V, 5–7, CFl IX, 260–262 von je 10 Abgeordneten.

[111] Zur theologischen Problematik des Florentinums vgl. im einzelnen *H.-J. Marx*, Filioque und Verbot eines anderen Glaubens auf dem Florentinum. Zum Pluralismus in dogmatischen Formeln, St. Augustin 1977.

[112] AL, CFl VI, 42, 35.

den Vortritt in der Darlegung der Kontroverspunkte einräumte. Es sollte ihnen außerdem, ebenso wie den Lateinern, erlaubt sein, Konzilstexte und andere Beweisdokumente öffentlich in extenso zu verlesen[113]. Der Ort der Verhandlungen der zweiten Phase des Konzils war nicht wie bei der ersten gemeinsamen Sitzung die Kathedralkirche, sondern die Kapelle des päpstlichen Palastes. Die Sitzordnung war die gleiche wie für die Session am 9. April, d.h., die Throne für Papst und Kaiser[114] waren an den beiden Enden der Kapelle errichtet[115]. Zum Zweck der Diskussion waren zwei Bänke in der Mitte des Raumes in Richtung auf den Altar hin aufgestellt. Auf ihnen nahmen die je 6 von beiden Seiten ausgewählten Redner Platz[116]. Zwischen diesen Bänken war der Platz des Dolmetschers[117]. Beide Seiten hatten je drei Notare mit der Protokollierung der Verhandlung beauftragt. Nach den Sitzungen fand ein Vergleich der Protokolle beider Seiten untereinander statt[118]. Man war übereingekommen, drei Sitzungen pro Woche abzuhalten, was freilich nicht eingehalten wurde. Die Sitzungen begannen normalerweise um 9 Uhr morgens und dauerten nicht selten bis spät in die Nacht hinein[119].

---

[113] Cesarini faßt das Ergebnis der Geschäftsordnungsdiskussion folgendermaßen zusammen: Si volumus pervenire ad optatum nobis finem, servare necesse est promissa; et licet dominus Collocensis veniret hodie audiendus, convenimus heri, ut vos deduceretis ad vestrarum opinionum deductionem, quod placuerit, et legeretis hoc ordine, et legatis, quicquid vultis; cum quid communiter legendum erit, conveniemus de illis, nos faciemus similiter legi, quod volumus pro nostra parte. Quod ita convenerimus, ego propria manu heri adscripsi, quod scriptis exhibeo, AL, CFI VI, 43,26. Vgl. auch AG, CFI 66.

[114] Damit der Kaiser genau nach dem griechischen Hofzeremoniell seinen Thron besteigen konnte, mußte eigens eine Tür in der Nähe desselben in die Wand der Kapelle gebrochen werden; vgl. Sy VI, 28–29, CFI IX, 326–328.

[115] AL, CFI VI, 32, 29–32.

[116] AL, CFI VI, 33,34: Duobus sedilibus in capellae medio versus altare, nostris sex in oppositis, sex Graecis suo ordine assidentibus ... Vgl. Sy, VI, 26, CFI IX, 324: „Les sièges étaient disposés dans le même ordre que lors de l'indiction du concile. Du côte droit, prit place le pape avec les cardinaux et les évêques; du côté gauche, l'empereur, le patriarche et, à la suite, les suppléants et les évêques, puis les stavrophores n'importe comment. Dans l'intervalle qui séparait le pape et l'empereur on avait mis deux banquettes, l'une plus à l'est, l'autre face à celle-ci à l'ouest, d'une longueur suffisante pour servir de siège à six orateurs et placées à une bonne distance l'une de l'autre. Elles étaient ainsi disposées que le pape, l'empereur et le patriarche pouvaient librement se voir et apercevoir chacun des deux groupes de conférenciers. Ceux-ci s'assirent, les Latins sur le banc est ayant le pape à leur droite, les nôtres sur le banc ouest, ayant, eux, à leur droite l'empereur. En face d'eux, par terre, l'interprète et les secrétaires tant du patriarche que des Latins, chargés de transcrire les paroles et les interlocuteurs. Le sol était entièrement recouvert de feutres verts."

[117] AL, CFI VI, 39,25: Erat igitur vir hic scabello quoddam inter concertantes disposito sedens, Latina in Graecum in Gaeca in Latinum illico cuncta exponens, Graecos ex Graece expositis requirant, qui Graeca appetunt, nostra autem ex Latine prolatis; cuncta namque in Graecum et Latinum prolata sunt interpretis organo et quidem aptissimo convenientissimoque exponentiumque relatu. – Da Croce lobt a.a.O. den Dolmetscher Nicolaus Sagundino in den höchsten Tönen. Er kann sich dessen Fertigkeit, höchst schwierige Materien sofort in die jeweils andere Sprachen zu übersetzen nur als Wirkung des Heiligen Geistes erklären, vgl. ebd. 39,24.

[118] AL, CFI VI, 45,35.

[119] Vgl. AL, CFI VI, 119,37: Erat XXIII hora diei et frigus maximum, ac frigore fameve fatigatus quisque libenter surrexit, et dissoluta fuit diei illius conventio. – *F. Rodriguez*, El ho-

In der Sitzung vom 9. Oktober nahmen als Wortführer der lateinischen Seite auf den für sie bereitgestellten Bänken Platz Cesarini, Chrysoberges, Aloys von Forlì OFM, Johannes de Montenigro OP, Petrus Perquerii OFM und der Augustinertheologe Johannes de S. Thoma. Wortführer der Griechen waren Markos Eugenikos, Isidor von Kiew, Bessarion, Xanthopoulos, Michael Balsamon und der berühmte Laie Georgios Gemistos Plethon[120].

In die gleiche Zeit fällt die Diskussion über den Abstimmungsmodus des Konzils, über die die *Acta Graeca* sehr knapp[121], Syropoulos aber ausführlich berichten: der Kaiser hatte sich über den näheren Modus der Abstimmung schon Jahre zuvor Gedanken gemacht und darüber Georgios Gemistos konsultiert. Dieser hatte schon damals die Durchführung eines gemeinsamen Konzils mit den Lateinern davon abhängig gemacht, daß das sonst bei den ökumenischen Konzilien übliche Majoritätsprinzip bei den Abstimmungen nicht in Anwendung komme. Nur so könne die griechische Seite vor einer Majorisierung durch die Lateiner bewahrt werden, daß beiden, den Griechen und den Lateinern, je eine gleichgewichtige Stimme zustehe[122]. Anlaß, die Frage nach dem Abstimmungsmodus jetzt wiederum zu stellen, waren die Diskussionen über die Geschäftsordnung. In der Tat, es war vorgesehen, daß auf die Darlegung der verschiedenen Positionen Beschlüsse auf der Basis von Abstimmungen erfolgen sollten. Die Griechen erörterten nun in internen Beratungen, wie sie die Majorisierung durch die Lateiner vermeiden könnten. Da die lateinische Seite fast zehnmal so stark vertreten war als die griechische, machten die Griechen die Aufgabe des sonst bei den ökumenischen Konzilien angewandten Majoritätsprinzips zur Bedingung ihrer Teilnahme an einer Abstimmung. Beiden Seiten müsse eine gleichgewichtige Stimme zustehen. Nach langen Erörterungen wurde der Kaiser und der Patriarch beauftragt, im genannten Sinne beim Papst vorstellig zu werden und die Nichtanwendung des Majoritätsprinzips durchzusetzen. Was tatsächlich bei den Verhandlungen über den Abstimmungsmodus zwischen Kaiser, Patriarch und Papst vereinbart wurde, weigerten sich sowohl der Kaiser als auch der Patriarch der griechischen Seite mitzuteilen. Wenn wir Syropoulos glauben dürfen, haben sich beide darüber abgesprochen, das Ergebnis dieser Verhandlungen mit dem Papst geheimzuhalten. Auf die wiederholt gestellte Anfrage der übrigen Griechen gaben beide keine an-

---

rario de trabajo del concilio de Ferrara Florencia, in: EE 33 (1959) 159–184, hier 178, rechnet für Ferrara mit einer durchschnittlichen Sitzungsdauer von 7 Stunden, ebd. zahlreiche weitere interessante Einzelheiten zum Ablauf der Sitzungen.

[120] AG, CFI V, 27–28.

[121] AG, CFI V, 26: Nos autem vota sententiasque plurium pertimescentes verebamur, ne pars maior vinceret lege suffragiorum. Verum ab eis hoc etiam dubium sublatum est. Atque ita communi consensu ingressi sumus disputationem, examinantes duas illas quaestiones, symbolo addi fas sit et sitne pium id, quod est additum.

[122] Sy VI, 19, CFI IX, 313.

dere Auskunft als diese, man habe eine ausgezeichnete Lösung des Problems gefunden. Nicht zuletzt beschäftigte die Griechen die Frage des Abstimmungsmodus deswegen so sehr, weil sie sich ihrer eigenen Leute nicht sicher waren. So wurden bei ihren internen Beratungen selbst gegen den Plan einer Stimmengleichheit zwischen griechischer und lateinischer Seite Bedenken geäußert. Was passiert, so fragte man, wenn sich einige Griechen der lateinischen Position anschließen? Werden dann die Lateiner nicht zu Recht im Blick auf diese Überläufer sagen, daß ihre Position von der Mehrheit vertreten werde?[123]

Zu einer neuen Vereinbarung über die Geschäftsordnung des Konzils kam es auch bei der Wiederaufnahme der öffentlichen Sitzungen nach der Übersiedlung von Ferrara nach Florenz, also in der dritten Phase des Konzils. Zum genannten Zweck wurde für den 26. Februar eine Sondersitzung von je 40 Lateinern und Griechen in Gegenwart des Papstes und des Kaisers anberaumt. Die lateinische Seite drängte dabei auf Wiederaufnahme der öffentlichen Sitzungen, und zwar, gemäß den in Ferrara getroffenen Vereinbarungen, auf drei Treffen in der Woche. Gegenstand der Disputationen sollte jetzt das Filioque nach seiner inhaltlichen Seite sein. Aber die Griechen wollten weiter beim Filioque-Zusatz bleiben und wollten vor allem keine öffentlichen Diskussionen mehr. Nach getrennten Beratungen auf griechischer und lateinischer Seite kam es schließlich zu einem Kompromiß in der Frage des weiteren Verfahrens des Konzils: die Griechen erklärten sich zu weiteren öffentlichen Sitzungen mit Disputationen über die inhaltliche Seite des Filioque bereit, behielten sich aber das Recht vor, wenn sie wollten, auch auf den Filioque-Zusatz zurückzukommen[124]. Und so fanden denn vom 2. März bis zum 24. März 8 öffentliche Sitzungen über die Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes statt.

Nachdem schon in der Karwoche die öffentlichen gemeinsamen Sitzungen ausgefallen waren, beschlossen die Griechen auf ihrer Sondersitzung vom 10. April, sich an öffentlichen Diskussionen mit den Lateinern fortan nicht mehr zu beteiligen. So kommt es schließlich am 15. April, dem Mittwoch nach dem Weißen Sonntag, zu einer Vereinbarung über die Verfahrensweise der vierten und letzten Phase des Konzils. Cesarini hatte zunächst vergeblich versucht, die griechische Seite wieder für öffentliche Diskussionen zu gewinnen. Man müsse weiter diskutieren, bis die Wahrheit endlich gefunden sei. Aber der Kaiser blieb bei seinem ablehnenden Standpunkt[125]. Seinem Vorschlag, einer zwanzigköpfigen

[123] Sy VI, 18–20, CFI IX, 310–316.

[124] AG, CFI V, 227–250; AL, CFI VI, 135, 4; Sy VIII, 2–4, CFI IX, 390–392.

[125] AG, CFI V, 410, 18: Imperator: Diximus vobis nos amplius non esse disputaturos; vobis enim non deest excogitata verborum copia. Soletis etiam more dialectico non acquiescere, sed respondere semper et post nos dicere, ut saepe fecistis; nam multo sermone facto vos posteriores sermocinabamini, quasi respondentes, ut aures adstantium compleretis, atque ita statim consurgentes discedebatis; itaque non desinemus sic semper agere.

paritätisch besetzten Kommission die weiteren Einigungsgespräche zu übertragen[126], wurde schließlich auch von der lateinischen Seite zugestimmt. Syropoulos läßt den Kaiser eine Rede halten, in der er seine Vorstellungen über diese Verhandlungskommission näher erläutert: die Sitzungen finden in der Wohnung des Papstes statt. Er selber, der Kaiser, nimmt an ihnen zusammen mit seinem Dolmetscher jeden Tag teil. Die Kommissionsmitglieder unterbreiten einer nach dem anderen ihre Vorschläge, wie man zu einer Einigung zwischen den beiden Kirchen kommen kann. Solange diese Vorschläge die Zustimmung der übrigen Synodalen noch nicht gefunden haben, gelten sie im strikten Sinn als private Meinung. Damit die übrigen Synodalen sich ein Urteil über die Vorschläge der Kommissionsmitglieder bilden können, müssen die Protokolle der Kommissionssitzungen jeden Tag öffentlich zugänglich sein[127]. Das Bestreben des Kaisers ist deutlich, dem Vorwurf der Geheimniskrämerei zuvorzukommen. Es soll sich nach wie vor um ein Verfahren handeln, das den Erfordernissen eines ökumenischen Konzils gerecht wird. Zu einem ökumenischen Konzil aber gehört wesentlich die Öffentlichkeit der Verhandlungen. Hier, an diesem Geheimcharakter der Verhandlungen, setzt ja tatsächlich später auch die Kritik an der Ökumenizität des Konzils an[128]. Auch an der Zusammensetzung der lateinischen Verhandlungskommission läßt sich das Bestreben ablesen, der Deputation einen möglichst repräsentativen Charakter zu geben. In der Tat, es gehören ihr an zwei Kardinäle, zwei Erzbischöfe, zwei Äbte, zwei „Philosophen" und zwei Priester[129]. Alle drei Stände des Konzils sind, wenn auch nicht paritätisch, vertreten. Die griechische Verhandlungskommission bestand dagegen nur aus Metropoliten[130]. Nach Mitte April kam es denn also zu einer ersten gemeinsamen Gruppen- oder Kommissionssitzung. In der vorgesehenen Form finden zwar nur insgesamt 5 solcher Sitzungen statt. Schon nach der zweiten Sitzung bedurfte es großen Drucks auf die Griechen, um sie für die Fortsetzung zu gewinnen.

Es kann hier nun nicht auf die weiteren Verhandlungen eingegangen werden, die schließlich die gemeinsame Approbation eines Textes über den Hervorgang des Geistes und die Einigung in weiteren Kontroversfragen zum Ergebnis hatten. Der Weg dorthin führte jedenfalls über die Arbeit an einem gemeinsamen Text, den die lateinische Seite nach dem

---

[126] AG, CFI V, 411,9: ... adduci non potuit imperator ut vellet fieri sessiones ad disputandum, sed ex utraque parte deligi voluit decem qui sessiones octo agerent, ac si quidem quod medium reperirent concilians dogmata ducensque ad unionem, Deo gratias, sin minus, ut domum reverteremur.

[127] Sy VIII, 26, CFI IX, 412–414.

[128] Vgl. die Kritik des Syropoulus in diesem Sinn, X, 28, CFI IX, 516–518.

[129] AG, CFI V, 411.

[130] Sy VII, 27, CFI IX, 414.

15. April vorlegte und über den immer kleinere Gremien verhandelten[131], bis schließlich am 5. Juni wiederum eine aus je 10 Mitgliedern beider Kirchen besetzte Kommission mit der endgültigen Redaktion dieses Textes beauftragt wurde[132]. Am 6. Juli war es dann schließlich soweit. Nachdem es auch in den übrigen Kontroversfragen zu einer Einigung gekommen war, wurde die Kirchenunion mit der Verlesung der Bulle *Laetentur caeli* feierlich proklamiert[133].

Wir sagten weiter oben, daß sich das Florentiner Reunionsgespräch in verschiedener Hinsicht wesentlich von den übrigen hier behandelten unterscheidet; in einem wichtigen Punkt gibt es freilich andererseits eine große Gemeinsamkeit: auch hier ist der unmittelbare Anlaß, wenn nicht sogar das eigentliche Motiv, Reunionsverhandlungen aufzunehmen, auf beiden Seiten politischer bzw. kirchenpolitischer Art. Der byzantinische Kaiser sucht nahezu um jeden Preis, eben auch den einer Unterwerfung unter den Papst, die Hilfe des Westens. Der Papst braucht den Erfolg, das ist die Union mit der griechischen Kirche, um sich gegen die Basler Konziliaristen zu behaupten. Seine Rechnung ging weitgehend auf, die des Kaisers bekanntlich nicht.

IV. Ansätze zu Reunionsverhandlungen mit den Protestanten in Trient (1551/2)

Von den hier behandelten konziliaren Reunionsgesprächen ist das zu Trient mit den Protestanten am schnellsten gescheitert. Es kam im Grunde über eine erste Kontaktaufnahme nicht hinaus. Schuld daran ist

---

[131] Vgl. hierzu die scharfe Kritik des Syropoulos 10,28, CFI IX, 518 am Verfahren des Konzils: „En effet, les réunions qu'aménagea l'empereur avec dix évêques se tinrent chez le pape privément et en secret. Ni nos autres évêques, ni les évêques latins savent ce qui s'y est dit. En outre, les réunions qu'eurent les nôtres dans les démeures impériale et patriarcale eurent lieu en chambre et ce qu'on faisait n'était pas assimilable à des actes d'un concile général; on y échafaudait seulement des moyens et des combinaisons pour faire accepter simplement aux nôtres l'Union aves les Latins."

[132] AG, CFI V, 439, 13.

[133] Was die Zahl der Teilnehmer der Gruppensitzungen angeht, so sank diese auf je sechs und schließlich sogar auf nur drei oder vier von beiden Seiten. Der Papst oder drei Kardinäle verhandelten mit drei oder vier Metropoliten, die zwar von der griechischen Synode deputiert waren, aber nicht immer die notwendigen Vollmachten hatten. Außer diesen Gruppensitzungen fanden mehrere Sondersitzungen und Synoden der Griechen statt, der Kaiser traf sich mit dem Papst, und die griechischen Bischöfe wurden vom Papst in Audienz empfangen. Die griechische Synode lud ihrerseits die Kardinäle zur Diskussion der immer noch ausstehenden Fragen ein. Vom 24. Juni bis zum 4. Juli arbeitete man an der Abfassung der Unionsbulle, die am 4. Juli zunächst in einer gemeinsamen Sitzung einstimmig von 12 Vertretern beider Seiten, dann am 5. Juli vom Papst mit 115 Lateinern und vom Kaiser zusammen mit 32 Griechen in getrennten Sitzungen angenommen wurde. Die feierliche Verkündigung der Wiedervereinigung der griechischen und der römischen Kirche fand schließlich am 6. Juli 1439 nach dem vom Papst gefeierten Hochamt statt. Cesarini trug die Unionsbulle in lateinischer, Bessarion in griechischer Version von der Kanzel vor. Die anwesenden Konzilsväter gaben jeweils in ihrer Sprache ihre Zustimmung. Je vier griechische und lateinische Notare fertigten darüber Protokolle an. Dann wurden die Griechen zum Knie- und Handkuß des Papstes zugelassen.

nicht so sehr der Papst, obwohl er sich zäh einer Zulassung der Protestanten zum Konzil widersetzte, als vielmehr einer der protestantischen „Teilnehmer", Moritz von Sachsen, der in diesem Religionsgespräch das Mittel sah, den Kaiser über seine wirklichen Absichten zu täuschen. Während er über die näheren Bedingungen der Teilnahme der Protestanten am Konzil verhandeln ließ, bereitete er die Fürstenverschwörung gegen den Kaiser vor, die das jähe Ende der zweiten Sitzungsperiode des Trienter Konzils zur Folge hatte[134].

Die eigentliche politische Kraft, die sich für die Teilnahme der Protestanten am Konzil einsetzte, war Kaiser Karl V. Der Reichstagsabschied vom 13. Februar 1551 hatte den Anhängern der Augsburger Konfession Zutritt zum Konzil zugesagt. Die Protestanten wurden eingeladen, „alles darzulegen, was sie zur Beruhigung ihres Gewissens für notwendig hielten". Aber tatsächlich sind es schließlich nur vier protestantische Reichsstände, die Vertreter nach Trient entsenden: Moritz von Sachsen, Christoph von Württemberg, die Reichsstadt Straßburg und Joachim II. von Brandenburg[135]. Als erste traten vor dem Konzil auf die beiden Vertreter des Kurfürsten von Brandenburg, Christoph von der Strassen und Johannes Hoffmann. Die beiden Protestanten erhielten Zutritt zur 13. feierlichen Sitzung des Konzils am 11. Oktober 1551. Der Sekretär des Konzils, Angelo Massarelli, las, wie er selber in den Akten festhält, *alta et clara voce* die Bevollmächtigung der beiden Gesandten vor[136]. Darin hieß es u. a., daß er, Joachim, selber aus Gesundheitsgründen am Kommen gehindert sei. Danach ergriff von der Strassen das Wort und versprach, sich für die Ziele des Konzils einzusetzen, so wie es ihnen ihr Herr aufgetragen habe[137]. Ihm erwiderte Masarelli im Namen des Konzils[138], die Väter nähmen die „kindliche und demütige Unterwerfung" des Kurfürsten und seine „Bereitschaft, die Entscheidungen des Konzils" anzunehmen, mit großer Freude zur Kenntnis[139]. Das waren schöne Worte, ob sie von der einen und anderen Seite ehrlich gemeint waren, muß man füglich bezwei-

---

[134] Zur Haltung der Protestanten gegenüber dem Konzil von Trient vgl. u. a. *R. Stupperich*, Die Reformatoren und das Tridentinum, in: ARG 47 (1956) 20–63; zu ihrer Teilnahme am Konzil *H. Meyer*, Die deutschen Protestanten in der zweiten Tagungsperiode des Konzils von Trient 1551/52, in: ARG 56 (1965) 166–209; *H. Jedin*, Die Deutschen am Trienter Konzil 1551/52, in: HZ 188 (1959) 2–16, vor allem *ders.*, Die Geschichte des Konzils von Trient, III, Freiburg 1970, 310ff; 359ff; *J. Lecler, H. Holstein, P. Adnès, Ch. Lefebvre*, Trient II, Mainz 1987, 196–222.

[135] Über die näheren Motive vgl. *Jedin*, Trient III, 304ff.

[136] CT VII, 1; 197–198.

[137] CT VII, 1; 198–199.

[138] CT VII, 1; 199,44: cui quidem orationi et exhibitioni mandati ego Angelus secretarius praefatus nomine sanctae synodi respondi sub forma infrascripta, videlicet ...

[139] CT VII,1; 199,48: Dici non potest, ornatissimi viri, quantam laetitiam huic sanctae synodi vester adventus attulerit, quantaque animi voluptate audiverit ea, quae a vobis relata sunt de propenso Illustrissimi principis vestri erga ipsam synodum animo, praesertim de filiali et humili submissione et de proposito acceptandi et observandi ea, quae a sancta synodo decerni contingent.

feln, denn mit dem hier durch die Gesandten vollzogenen Akt der Unterwerfung unter das Konzil verfolgte Joachim ein sehr konkretes politisches Ziel, die Einsetzung seines Sohnes Friedrich zum Erzbischof von Magdeburg und Bischof von Halberstadt, und damit, nach deren Säkularisierung, die Erweiterung seines Territoriums[140]. Von der Strassen und Hoffmann, die übrigens von den bald erscheinenden übrigen Vertretern der protestantischen Stände als Verräter gemieden wurden, nahmen auch am weiteren Verlauf der 13. Sitzung teil, auch noch an der folgenden über Buße und Krankensalbung am 25. November.

Am 22. Oktober kamen die beiden Gesandten des Herzogs von Württemberg, Hans Dietrich von Plieningen und Hans Heinrich Hecklin von Steineck, in Trient an. Sie nahmen in privater Eigenschaft gleich an der Sitzung des folgenden Tages teil[141]. Sie nahmen Kontakt auf mit dem Vertreter des Kaisers, aber nicht mit dem Legaten, um jeden Anschein einer Anerkennung des Papstes zu vermeiden. Am 22. November traf der Straßburger Gesandte, der bekannte Historiker Johannes Sleidan, in Trient ein. Er vertrat auch eine Reihe weiterer deutscher Städte. Auch er stellte sich nur dem Vertreter des Kaisers vor. Endlich am 7. Januar 1552 trafen auch die beiden Gesandten des Kurfürsten Moritz von Sachsen am Konzilsort ein, Wolfgang Köller und Leonhard Badhorn. Mit ihrer Ankunft stellte sich die Frage, in welcher Form die Protestanten, sowohl die schon anwesenden Vertreter ihrer jeweiligen Landesherrn als auch die noch in Aussicht gestellten Theologen, am Konzil teilnehmen werden. Eine eigentliche Inkorporation kam nach Auffassung des päpstlichen Legaten nicht in Frage; sie setzte eine Unterwerfung der Protestanten unter das Konzil voraus, was wiederum durch die ihnen mitgegebenen Instruktionen ausgeschlossen war. Welche Form der Anerkennung des Konzils genügte, um sie vor dem Konzil auftreten zu lassen? Schließlich traf Ende Januar ein Machtwort des Kaisers ein: die im Reichtstagsabschied zum Ausdruck kommende Unterwerfung unter das Konzil genüge. Die Forderung der Protestanten auf Änderung der Struktur des Konzils, also auch der Ablösung der päpstlichen Legaten von seiner Leitung, komme nicht in Frage. Aber es sei ihnen, so wie es der Reichstagsabschied vorsieht, Gelegenheit zu geben, ihre Lehren dem Konzil vorzutragen. Auch über schon in der ersten Konzilsphase entschiedene Dekrete dürfe noch einmal diskutiert werden. Die Konzilsväter und die Theologen sollen sich die Protestanten anhören und auf ihre Argumente antworten. Die Entscheidung über die betreffenden Lehren stehe dann aber ausschließlich den Bischöfen zu[142]. Auch in der Frage des von Moritz geforderten

[140] Einzelheiten bei *Jedin*, Trient III, 309.

[141] CT VII,1; 259, 22: Cui quidem congregationi interfuerunt duo oratores ducis Virtembergensis, Lutherani, sed privato nomine, nondum enim mandatum ostenderunt.

[142] Vgl. *Jedin*, Trient III, 361.

Geleitbriefs für seine Theologen verlangte der Kaiser, den Protestanten entgegenzukommen[143].

Am 24. Januar wurde dann schließlich die württembergische Gesandtschaft in einer Generalkongregation des Konzils empfangen. Vor ihrem Auftritt schlug der Konzilspräsident vor, eine feierliche Erklärung abzugeben, durch die das Konzil sich dagegen verwahrte, daß mit der Zulassung von Protestanten die Autorität des Konzils irgendwie beeinträchtigt werde. Der Text dieser Verwahrung wurde einstimmig beschlossen und von Masarelli *alta voce*, wie er selber notiert, vorgetragen[144]. Dann wurden die beiden Gesandten eingelassen, nach dem Protokoll erhielten sie keinen Sitzplatz, sondern mußten am unteren Ende der Konzilsaula stehenbleiben[145]. Hecklin ergriff das Wort und erklärte u. a., daß sein Herr zur Klärung der kontroversen Punkte seine Theologen schicken werde. Dann legten beide Gesandten ihre Vollmachten vor. Ihre *gravamina* wurden nicht mündlich vorgetragen, sondern nur schriftlich überreicht. Darin waren folgende drei Forderungen enthalten: 1. Über die kontroversen Glaubensfragen sollen unparteiische Richter entscheiden und nicht der Papst und die ihm hörigen Bischöfe, 2. über die in der ersten Sitzungsperiode aufgestellten Dekrete ist, soweit sie nicht mit der Heiligen Schrift übereinstimmen, gemäß dem Reichstagsabschied erneut zu verhandeln, 3. aus beiden Parteien ausgewählte Richter entscheiden gemäß der Schrift und dem *consensus* der wahren Kirche[146]. Zusammen mit dem genannten Schriftstück übergaben die beiden Gesandten das Glaubensbekenntnis der Württembergischen Kirche. Die darin vertretenen Lehren stehen nach Ansicht von Masarelli so sehr im Widerspruch zur katholischen Lehre, daß die genannte Confessio nicht in die offiziellen Akten des Konzils aufgenommen werden kann, ganz abgesehen davon, daß der Text auch zu lang ist[147]. Sogleich nach ihrer kurzen Rede und der Übergabe der Texte wurden die beiden Gesandten von Masarelli aufgefordert, die Konzilsaula zu verlassen. Nach einer kurzen Beratung der Väter ließ er sie wieder hereinführen und sprach zu ihnen im Namen des

---

[143] Vgl. zu Einzelheiten unseren weiter oben erwähnten Beitrag.

[144] CT VII, 1; 466, 15: Protestatio seu declaratio facta a sancta synodo in congregatione generali, ne per admissionem mandatorum minus legitimorum etc praeiudicium ipsi synodo fiat.

[145] CT VII, 1; 467, 2: Deinde intromissi sunt praefati ducis Virtembergensis oratores, qui stantes in calce aulae capitibus detectis ... Im Brief der Botschafter an den Kaiser heißt es dagegen, daß ihnen banquillos zugewiesen wurden, vgl. Brief vom 28. Januar 1552, CT XI, 806, 48: ... fueron llamados y recibidos con tudo buen tratamiento, dandoles dos banquillos en que se sentassen.

[146] CT VII, 1; 469, 24: ... idonei iudices aut arbitri ex utriusque partis consensu eligantur et ab his legitima iuxta sententiam sacrae scripturae et consensum verae ecclesiae cognitio fiat.

[147] CT VII, 1; 469, 34: Qui quidem libellus cum sit multis modis impius et multa contineat, quae sacrae catholicae fidei adversantur, non est mihi visum illum hic describere, tum ut brevitati studeam (est enim satis longus), tum ne mea haec scripta huiusmodi impietatibus et monstris commaculem.

Konzils folgenden Satz: *Sancta haec oecumenica synodus audivit ea, quae a vobis relata sunt, et cum deliberatione providebit*[148].

Am gleichen Tag hatten auch, mit Zustimmung aller Väter, wie das Protokoll festhält[149], die Gesandten des Kurfürsten Moritz von Sachsen ihren Auftritt vor dem Konzil. Im Protokoll heißt es, daß sie genau wie die Württemberger im unteren Teil der Konzilsaula zu „stehen" hatten[150]. Das Wort ergriff jetzt der Jurist Badhorn. In einer nach Form und Inhalt großen Rede trug er nicht nur die *gravamina* vor, die die Württemberger schriftlich überreicht hatten, sondern ging in seinen Forderungen noch darüber hinaus. Ausführlich ging er auch auf die Frage des Geleitbriefes für die sächsischen Theologen ein.

Hinsichtlich einer Beteiligung der Protestanten am Konzil machte er folgende Bedingungen geltend: die in der ersten Sitzungsperiode aufgestellten Dekrete müßten erneut diskutiert werden. Für die Behandlung gegenüber den Protestanten kontroverser Fragen ist die Ankunft der Theologen des Kurfürsten abzuwarten. Überhaupt kann die derzeit tagende Versammlung nicht als ökumenisches Konzil betrachtet werden; denn es ist auf ihm nicht die gesamte Christenheit vertreten, und es fehlt ihm die nötige Freiheit, weil die Bischöfe durch ihren Eid dem Papst gegenüber gebunden sind. Frei wäre das Konzil erst dann, wenn es im Sinne von *Haec sancta* seine Superiorität über den Papst in aller Form erklären würde[151].

Wie am Morgen bei den Württembergern bat man auch jetzt nach dem Ende der Rede Badhorns die beiden Delegierten, sich zurückzuziehen. Nach einer kurzen Beratung bekamen sie aus dem Munde Masarellis folgenden Satz zu hören: *Sancta haec oecumenica synodus audivit ea, quae a praestantiis vestris relata sunt, et cum deliberatione omnia considerabit*[152]. Erstaunlicherweise hatte der Sekretär diesmal keine Bedenken, die Rede in die Akten aufzunehmen[153].

Badhorn hatte mit seinen kühnen Worten vor dem Konzil großes Aufsehen erregt. Der päpstliche Legat war natürlich verärgert, aber selbst der den Protestanten wohlgesinnte Vertreter des Kaisers hielt den Stand-

[148] CT VII, 1; 469, 42.

[149] CT VII, 1; 470, 19: Super qua re rogatis sententiis patrum omnibus placuit, ut intromitterentur et audirentur et quod etiam eis respondeatur paucis verbis.

[150] CT VIII, 1; 471, 2: Quibus stantibus in calce aulae ... – Im Brief der Botschafter an den Kaiser heißt es dagegen, daß die Sachsen in sillas grandes Platz nahmen, vgl. Brief vom 28. Januar 1552, CT XI, 807, 23.

[151] CT VII, 1; 475, 31: Rogat itaque summopere princeps noster praedictas constitutiones Constantiensis et Basiliensis concilii, quod nimirum in fidei articulis et qui pontificem eiusque potentiam contingunt pontifex concilio subiectus sit, ante omnia confirmari exemplo Basiliensis concilii ...

[152] CT VII, 1; 474, 47.

[153] CT VII, 1; 471–474.

punkt der Sachsen für überzogen[154]. Einen Bischof zumindest gab es, zugestandenermaßen ein Außenseiter, der die Rede Badhorns eher positiv kommentierte[155]. Es sollte übrigens der letzte Auftritt von Protestanten auf dem Konzil sein. Denn dieses unterbrach Ende Januar und den ganzen Februar seine Tätigkeit in Erwartung der Theologen, die Moritz in Aussicht gestellt hatte. Aber der Kurfürst setzte längst nicht mehr auf das Konzil, sondern auf Krieg. Der Ausbruch der Feindseligkeit im Reich hatte die Flucht der Deutschen vom Konzil zur Folge und den Entschluß des Kaisers, die Suspension des Konzils zu betreiben. Am 28. April wurde das Suspensionsdekret des Konzils promulgiert[156].

V. Die Reunionsverhandlungen mit den Kalvinisten in Poissy (1561)

Das sogenannte Kolloquium von Poissy[157] war in Wirklichkeit genau das, wofür wir uns im vorliegenden Zusammenhang interessieren, nämlich eine Reunionsverhandlung im Rahmen eines Konzils. Daß die genannten Verhandlungen als „Colloque de Poissy" in die Geschichte eingegangen sind, also der konziliare Rahmen dieser Gespräche in der älteren Literatur kaum zur Kenntnis genommen wird, hat mehrere Gründe. Keiner der unmittelbaren Teilnehmer dieser Verhandlungen hatte ein Interesse daran, auf den konziliaren Charakter dieser Gespräche abzuheben, die Hugenotten nicht, weil es ihnen von vornherein auf Gleichberechtigung mit den Katholiken ankam, die es aber nur im Rah-

---

[154] Brief vom 27. Januar 1552; CT XI, 801,27: „Les envoyez de cet électeur ne se contentent pas de proposer seulement leurs sentiments sur la religion ..., mais ils font encore des lois et des conditions au concile, dont ils demandent l'observation. Ils veulent qu'on déclare que le concile est au-dessus du pape, que les évêques soient absous du serment qu'ils ont fait au pape, et plusieurs autres choses. Cela serait supportable, si en faisant des propositions, ils promettoient en même temps de se soumettre à telles conditions, au jugement et à la définition du concile ... Il semble qu'il y a là de l'injustice et de l'arrogance."

[155] Bischof Manrique von Orense an Granvella vom 24. Januar 1552; CT XI, 794, 25: „Il me semble que les envoiez du duc de Maurice de Saxe, et ceux du duc de Virtemberg, ont dit aujourd'hui fort long en plaine congrégation, ce que nous n'osons pas dire nous-mesmes sur le chapitre de la réformation. Ils ont parlé, et parmi quelques mauvais endroits, il y en avoit un si grand nombre de bons dans leurs discours, qu'on eu raison de prendre la précaution que le peuple ne les entendist pas". Weitere Urteile über Badhorns Rede bei *Jedin,* Trient III, 376.

[156] CT VII, 1; 529–530. – Weitere Einzelheiten zur Auflösung des Konzils bei *Jedin,* Trient III, 379-399.

[157] Aus der umfangreichen Literatur vgl. vor allem *D. Nugent,* Ecumenism in the age of reformation: the colloquy of Poissy, Cambridge Mass. 1974; *L. Romier,* Catholiques et Huguenots à la cour de Charles IX, Paris 1924, 173–221 (ausgezeichnete Zusammenfassung!); *H. O. Evennet,* The cardinal of Lorraine and the council of Trent. A study in counter-reformation, Cambridge 1930, 283ff; dazu kritisch *N. M. Sutherland,* The cardinal of Lorraine and the Colloque of Poissy, 1561: A reassessment, in: JEH 28 (1977) 265–289. Die Arbeit von *H. Klipffel,* Le colloque de Poissy. Etude sur la vie religieuse et politique de 1561, ist aus streng protestantischer Sicht geschrieben. – Zu Einzelaspekten vgl. u.a. *R. Stupperich,* La confession d'Augsbourg au Colloque de Poissy, in: Actes du colloque L'Admiral de Coligny et son temps, tenu à Paris du 24 au 28 octobre 1972, Paris 1974, 117–133; *R. Stauffer,* Autour du colloque de Poissy, ebd. 135–153; *A. Dufour,* Das Religionsgespräch von Poissy. Hoffnungen der Reformierten und der „Moyenneurs", in: Die Religionsgespräche der Reformationszeit, Gütersloh 1980, 117–126.

men eines Religionsgesprächs bzw. Kolloquiums gab, die katholische Seite nicht, weil sie einen Affront mit Rom, das jetzt, wo das Konzil von Trient zu seiner dritten Sitzung zusammengetreten war, kein französisches Nationalkonzil wünschte, unter allen Umständen vermeiden wollte. Hinzu kommt, daß die von den älteren Historikern benutzte Hauptquelle[158] das Ereignis ganz aus der Sicht der protestantischen Teilnehmer schildert[159]. In der neueren Literatur zu Poissy setzt sich, vor allem auf Grund einer erheblich verbesserten Quellenlage, mehr und mehr die Sicht durch, daß wir es nicht mit einem im Grunde isolierten Religionsgespräch zwischen katholischen und kalvinistischen Vertretern zu tun haben, sondern vielmehr mit einer relativ kurzen Episode im Rahmen eines bedeutenden französischen Nationalkonzils. Bezeichnend für diese neue Sicht ist eine Kapitelüberschrift wie die folgende: „Das Nationalkonzil von Poissy"[160].

Die Einberufung des Nationalkonzils von Poissy erfolgte am 12. Juni 1561. Als Ziel der Versammlung wurde angegeben die Wahl der nach Trient zu sendenden Bischöfe und die Behandlung der dort zu vertretenden Reformvorschläge. Die Eröffnung der Versammlung fand am 31. Juni um 13 Uhr im Speisesaal des Dominikanerinnenklosters von Poissy statt. Etwa die Hälfte der französischen Bischöfe, um die 50, wa-

---

[158] Ausführlich über die Quellen des sog. Kolloquiums von Poissy berichtet *J. Roserot de Melin*, Etudes sur les relations du saint siège et de l'église de France dans la seconde moitié du XVI siècle: Rome et Poissy (1560–1561). Introduction. Les sources, in: MAH 39 (1921–1922) 47–151, hier 47–90. Ergänzend dazu *W. Reinhard*, Glaube, Geld, Diplomatie. Die Rahmenbedingungen des Religionsgesprächs von Poissy im Herbst 1561, in: Die Religionsgespräche der Reformationszeit, Gütersloh 1980, 89–116, hier 91–93.

[159] Der mehrmals seit 1561 publizierte *Discours des actes de Poissy* ging auf weite Strecken wörtlich in mehrere zeitgenössische Geschichtswerke ein, vor allem in die sehr bekannte, unter Theodor Bezas Aufsicht in Genf entstandene *Histoire ecclésiastique des Eglises réformées au royaume de France*.

[160] Vgl. *W. P. Fischer*, Frankreich und die Wiedereröffnung des Konzils von Trient 1559–1562, Münster 1972, 214–239, ebd. ist 215 von „Unionsverhandlungen" ... im Rahmen des Nationalkonzils" die Rede. – Als direkte (die verschiedenen indirekten Quellen sind zusammengestellt bei Roserot de Melin) Quellen über das konziliare Religionsgespräch von Poissy stehen uns zur Verfügung: zunächst aus protestantischer Sicht der in die verschiedensten Geschichtswerke, u. a. auch die berühmte *Histoire ecclésiastique des églises réformées au royaume de France* (Ausg. P. Vesson, Toulouse 1882, I, 266–348) eingegangene *Discours des Actes de Poissy*, aus katholischer Sicht einerseits der früher Claude d'Espence zugeschriebene, heute aber eher als amtliches Protokoll der Bischofsversammlung (vgl. *Reinhard* 92. Zur Autorfrage vgl. auch *Nugent* 74, Anm. 20, der an der Autorschaft von d'Espence festhalten will, und *H. O. Evennett*, Claude d'Espence et son „discours de colloque de Poissy". Etude et texte, in: RH 164 [1930] 40–78, hier 40–60) geltende sog. *Journal* (Ausg. Alphons de Ruble, Le colloque de Poissy [Septembre-octobre 1561], in: Mémoires de la Société de l'histoire de Paris et de l'Ile-de-France 16 [1889] 1–56), andererseits das entweder von einem Mitarbeiter des Nuntius (dafür plädiert der Herausgeber, vgl. *Roserot de Melin* 83–89) oder des spanischen Botschafters (vgl. *Fischer* 226, Anm. 31, und *Reinhard* 92) stammende *Diario* (Ausg. *Roserot de Melin* 91–151. – Wir legen unserem Überblick über die Unionsverhandlungen von Poissy den *Journal*, also das offizielle Protokoll des französischen Nationalkonzils, zugrunde, weil er die meisten Details zu dem uns interessierenden äußeren Verlauf dieser Versammlung bietet. Wir ergänzen den Bericht des *Journal* aus den beiden anderen genannten Quellen, soweit sie unseren Gesichtspunkt angehende Angaben enthalten.

ren der Einladung gefolgt[161]. Wir können uns beim Überblick über die eigentliche Bischofsversammlung bis zum Auftritt der Protestanten am 9. September, der unser Interesse gewidmet ist, kurz fassen. Es gilt nur einige Angaben der uns vorliegenden Berichte zu unterstreichen, die den Charakter der Versammlung als Nationalkonzil belegen. Der *Journal* beginnt mit der Angabe der Gründe, warum Poissy als Versammlungsort gewählt wurde, gibt anschließend die Liste der Teilnehmer und beschreibt im Detail die Anordnung des Versammlungssaales[162]. Am 30. Juli fanden zwei Vorbesprechungen der versammelten Prälaten statt, in der einen wurde die Sitzordnung für die Versammlung nach dem Prinzip der Anciennität festgelegt, in der anderen der Kardinal von Lothringen zum Vorsitzenden gewählt. Die Eröffnung des Nationalkonzils am folgenden Tag, dem 31. Juli, begann mit einer kurzen Ansprache des Königs[163], gefolgt von einer längeren des Kanzlers Michel de l'Hopital über die Zielsetzung der Synode. Es gehe wesentlich um die Beilegung der Religionsstreitigkeiten in Frankreich. Das Heilmittel liege in der Hand der versammelten Bischöfe. Milde und Verständnisbereitschaft gegenüber den Anhängern der neuen Lehre sei der Weg zur Versöhnung der gespaltenen Nation. Der Kanzler brachte in diesem Zusammenhang seine Verwunderung zum Ausdruck, daß es bei einigen Widerstände gegen die Abhaltung einer Nationalsynode gebe. Auch den Hinweis auf das wiedereinberufene Tridentinum ließ er nicht gelten. Im übrigen sei es nicht von Wichtigkeit, wie man die Versammlung bezeichne, die Hauptsache sei, daß sie die von ihr erwartete Abhilfe bringe[164]. Natürlich würden ihre Entscheidungen dem Generalkonzil und dem Papst zur Billigung vorgelegt[165].

Selbstverständlich entging den Bischöfen nicht, daß der Kanzler mit seiner Rede dem Konzil ein anderes Programm gegeben hatte als das Ein-

---

[161] Journal 12, Liste der teilnehmenden Bischöfe, ebd. 16 die Liste der teilnehmenden Theologen und Kanonisten, unter ihnen d'Espence, Simon Vigor, de Sainctes.

[162] Journal 12–13: Tiercement il faut notter qu l'on fit faire des bancs aux despens des susdits prélats pour mettre dans la salle, autrement appelée le grant réfectoire du susdit monasthère, en laquelle se faisait l'assemblée ordinaire en un grand circuit, tant d'un costé que le l'autre, et le long du bout d'en bas, sur lesquels se seoient les archevesques et les évesques. Et en bout d'en haut, audit circuit, estoient les chaises de messieurs les cardinaux sous le dais du Roy, lequel a toujours esté tendu dans ladite salle devant le temps de l'assemblée, et aussy pareillement la tapisserie. Et derrière les bancs des prélats il y avoit de longs sièges de tous costés, où se seoient les docteurs à la dextre et les députés du Clergé à la senestre ... Et au milieu du circuit il y avoit un tapis vert sur une table, sur laquelle deux nottaires, qui avoient fait et presté le serment à la compagnie, escrivoient les délibérations et conclusions qui se faisoient en ladite assemblée ..., lesquels avoient un horloge de sable pour voir combien de temps on seroit à l'assemblée. Il y avoit de plus un portier, qui sonnoit un grosse cloche à sept heure du matin et à deux heures après midy, pour appeler et convocquer la compagnie.

[163] Charles IX. war erst 11 Jahre alt, die Regierungsgeschäfte führte seine ebenfalls in der Versammlung anwesende Mutter, Katharina von Medici.

[164] Diario 93: Et che quando non lo havessero voluto chiamar concilio, lo chiamassero assemblea, ò con quel nome che volevano, pur que con esso si remediasse à i presenti bisogni.

[165] Diario 93.

berufungsschreiben. Sie verlangten deswegen eine schriftliche Fassung der Rede und Beratung über die neue Zielsetzung. Die schriftliche Fassung wurde ihnen trotz mehrmaliger Bitte verweigert. Am folgenden Tag stimmten sich die Bischöfe über die genauere Form der Versammlung und die zu behandelnden Gegenstände ab[166]. Ausdrücklich wurden Fragen der Glaubenslehre ausgeschlossen; diese sollen dem stattfindenden Generalkonzil vorbehalten bleiben. Gegenstand der Versammlung sollen dagegen Probleme der Kirchenreform sein. Dabei proklamieren die versammelten Bischöfe in aller Form ihre Loyalität gegenüber dem Heiligen Stuhl[167]. Noch am gleichen Tag wurde unter Leitung des Kardinals von Lothringen, zusammen mit einigen anwesenden Theologen, eine Zwölferliste von Reformvorhaben aufgestellt. Die betreffenden Beratungen begannen schon am folgenden Tag[168]. Wir brauchen uns hier nicht damit zu befassen[169], ebensowenig wie mit den Verhandlungen zwischen der Krone und den Bischöfen über finanzielle Angelegenheiten[170].

Inzwischen waren am französischen Hof, der sich nicht weit weg von Poissy, nämlich in St.-Germain-en Laye, aufhielt, mehrere führende Hugenotten, unter ihnen Theodor Beza[171], eingetroffen. Sie fanden im Haus des Kardinals Châtillon Aufnahme. Sie hatten ihrerseits die Teilnahme an einem Religionsgespräch von vier Bedingungen abhängig gemacht: 1. Die Katholiken sind bei diesem Gespräch nicht Richter über sie, sondern ebenfalls bloß Partei; 2. die Verhandlungen finden unter Vorsitz des Königs statt; 3. einziges Kriterium, nach dem über die Wahrheit entschieden wird, ist die Heilige Schrift, und zwar jeweils im Urtext; 4. es nehmen an den Verhandlungen zwei Stenographen von beiden Seiten teil, deren Protokolle am Schluß von beiden Seiten unterzeichnet werden[172].

---

[166] Diario 95: Questa mattina poi, prima di agosto, i prelati si sono radunati fra loro, et havendo votato su la proposta del Cancielliere (sic), si è resoluto di non volere acconsentire in alcun modo a concilio nationale, ma si bene à una semplice assemblea, con patto però che non s'habbia da entrare a dentro (più) di quel che possono et devono buonamente, rimettendo tutto quel che faranno alla censura di S. Sta et della Sede Apostolica.

[167] Journal 15.

[168] Journal 16.

[169] Am 4. August unterbreitete Kardinal de Tournon als Doyen der Versammlung die vier Hauptpunkte, die es zu behandeln gäbe, 1. die Subvention für den König, 2. die Reform der französischen Kirche, 3. die Wahl der Delegierten für Trient, 4. die Beendigung der Religionsstreitigkeiten in Frankreich; vgl. Journal 17. Das schließlich von der Synode beschlossene Reformprogramm ist Histoire 334–348 abgedruckt und ebd. 348 folgendermaßen kommentiert: „Voilà toute la réformation imaginaire couchée par écrit en ce colloque et non jamais pratiquée, comme aussi le principal point concernant la doctrine n'y etant touché en sorte quelconque, ains au contraire tout le mal qui y est estant approuvé pour bon."

[170] Vgl. zu diesem letzten Punkt u. a. *Reinhard.*

[171] Vgl. *J. Raitt,* Theodor Beza, in: TRE 5 (1980) 765–774.

[172] Histoire 268 a: „Que tous différents y soient iugés et décidés par la seule parole de Dieu contenue au vieil y nouveau Testament, pour ce que nostre foy ne peut estre fondée que sur icelle, et que là où il y aura difficulté sur les mots, on aura recours à l'hébreu pour le vieil, et au grec pour le nouveau Testament." – 271 b werden die gleichen Bedingungen in ausführlicherer Form dargelegt.

Am 24. August schließlich ersuchen die Hugenotten den König, vor den versammelten Bischöfen ihre Lehre vortragen zu dürfen, was ihnen zugesagt wird[173]. Am 25. August wurde dieser Beschluß den Bischöfen mitgeteilt zusammen mit der Aufforderung, die nähere Vorgehensweise zu beraten[174]. Kardinal d'Armagnac sprach sich als erster dafür aus, die Protestanten zu empfangen und ihnen Gehör zu schenken; ein Streitgespräch mit ihnen (contentione) sei aber zu vermeiden. Lothringen, der inzwischen schon mit Theodor Beza, dem Hauptwortführer der Hugenotten, zusammengetroffen war und mit ihm in kleinerem Kreis diskutiert hatte[175], stellte fest, daß die Bischöfe nur noch bezüglich des Wann und Wie des Treffens mit den Protestanten nach ihrer Meinung gefragt werden, die Frage des Ob sei schon durch den König entschieden. Was den modus procedendi angehe, so schlage er vor, daß ein Redner im Namen aller anderen Protestanten vor den Bischöfen sprechen solle. Seine Rede solle dann, von den übrigen Protestanten unterschrieben, den Bischöfen schriftlich überreicht werden. Die katholische Antwort auf die Ansprache der Protestanten werde nur mündlich oder auch schriftlich erteilt, je nach dem, was man beschließe[176]. Gegen diesen Vorschlag Lothringens stimmten fünf Bischöfe; ihrer Meinung nach sollten die Protestanten überhaupt nicht gehört werden, denn dies sei *contra ius divinum.* Ein Bischof machte den Empfang der Protestanten von deren Intention abhängig; nur wenn sie die Bischöfe als ihre Richter anerkennen, seien sie anzuhören, sonst nicht[177].

Die Mehrheit der Bischöfe hatte sich für den Empfang der Protestanten ausgesprochen, und so kam es am 9. September zu jener denkwürdigen Sitzung, die auch die zeitgenössische Kunst festgehalten hat[178]. Lothringen hatte vorher genau die Sitzordnung für die geplante Versammlung in Gegenwart des Königs, seiner Familie und zahlreicher Würdenträger festgelegt[179]. Aus einem Brief Bezas an Kalvin geht hervor, daß die 30 protestantischen Prediger und Abgeordneten[180] von der übrigen Versammlung durch eine Art Barriere abgetrennt waren und stehend der „Sitzung" beizuwohnen hatten[181]. Nach einleitenden Bemerkungen des Königs und des Kanzlers ergriff nun Beza als erster das Wort und hielt

---

[173] Journal 21. [174] Journal 24; Diario 109 (am 25. August).

[175] Einzelheiten bei *Nugent* 85–89. [176] Diario 109. [177] Diario 109–110.

[178] Vgl. den Kupferstich von Torterel und Péressin, den *Nugent* als Titelbild seinem Werk beigegeben hat.

[179] Journal 26: Le mardy, 9 dudit mois, au matin, l'assemblée se fit au lieu accoustumé, où Monseigneur le cardinal de Lorraine ordonna comment chacun se seoirait l'après-midi quand le Roy viendroit et les dévoyez de nostre religion. Et dit que messieurs les cardinaux, archevesques et évesques se seoiroient au circuit sur les bancs ordinaires à la dextre, et que les docteurs se seoiroient sur d'autres sièges au costé dextre et le clergé au costé senestre, de peur de confusion. – Zur Sitzordnung vgl. auch Histoire 272 b.

[180] Histoire 267 a Namensliste.

[181] Journal 27, Anm. 1. – Dies geht übrigens auch aus dem oben erwähnten Kupferstich hervor. Vgl. auch Histoire 274.

eine große Rede. Er begann seine Ansprache „nach Genfer Art" mit einem auf den Knien verrichteten Gebet[182]. Auch die übrigen Protestanten knieten nieder. Bei seinen Ausführungen über die Eucharistie[183] kam es zu Protesten und Zwischenrufen[184]. Kardinal Tournon, der Alterspräsident, wandte sich mit den Worten an die Königin: „Madame, wie können Sie es zulassen, daß in Ihrer Gegenwart solche Blasphemien ausgesprochen werden! Geben Sie uns wenigstens die Erlaubnis uns zu entfernen!"[185] Sofort nach dem Ende der Rede Bezas sprang Tournon auf und bat den König, die Königin Mutter und ihre ganze Umgebung, dem eben Gehörten keinen Glauben zu schenken. Darauf antwortete die Königin, ihr Sohn und sie selber wollten im katholischen Glauben leben und sterben, der der Glaube aller Könige Frankreichs bisher gewesen sei. Die schriftliche Fassung der Rede wurde zunächst dem König überreicht, dann Tournon, der darum gebeten hatte. Am folgenden Tag diskutierten die Bischöfe in einer Generalversammlung lange zunächst darüber, ob man auf alle strittigen Punkte der Rede Bezas oder nur auf vier wichtigere Fragen eingehen solle. Viele der anwesenden Theologen sprachen sich für das erstere aus; denn sie sahen hierin eine Gelegenheit, ihre Gelehrsamkeit unter Beweis zu stellen. Der Bischof von Saint-Brieuc war überhaupt gegen eine katholische Replik, und zwar mit folgender Begründung: die Rede Bezas sei an die Adresse des Königs gerichtet gewesen, durch eine Antwort lasse man sich in die Rolle einer von zwei streitenden Parteien drängen, was den Bischöfen nicht zugemutet werden könne. Seiner Meinung nach solle man sich auf die bloße Erklärung beschränken, die angeschnittenen Fragen gehörten vor das Forum des Generalkonzils, niemand sei sonst befugt hier als Richter zu fungieren. Dem stimmte der Bischof von Valence zu mit der Einschränkung, daß er nicht glaube, daß der König sich als Richter in Angelegenheiten des Glaubens betrachte. Die Mehrheit der Bischöfe beauftragte schließlich Lothringen mit der Replik, die lediglich zwei Punkte behandeln solle, die Autorität der Kirche und die Eucharistie. Dieser mit Hilfe der Theologen auszuarbeitende Text solle jedoch von allen Bischöfen unterschrieben werden[186].

Einen Tag vor seinem großen Auftritt legte Lothringen die Grundgedanken seiner Replik auf Bezas Rede den versammelten Bischöfen vor, bat um ihre Zustimmung und dankte auch den Theologen für ihre Hilfe

---

[182] Die Rede ist abgedruckt Histoire 274a–283b.

[183] Der Abstand zwischen den eucharistischen Gestalten und Jesus Christus selber sei so groß wie der zwischen Himmel und Erde, scheint er gesagt zu haben. Vorgeworfen wurde ihm, daß er behauptet habe, Christus sei nicht mehr in coena quam in coeno! Vgl. Journal 28, Anm. 5.

[184] Histoire 283b.

[185] Diario 120.

[186] Diario 120–121; vgl. auch die Version der Histoire 285b–286a.

bei der Ausarbeitung des Textes. Die Rede selber wurde am 16. September dann, wie diejenige Bezas am 9. September, in Gegenwart der königlichen Familie gehalten. Das Refektorium des Dominikanerinnenklosters war dabei total überfüllt[187]. Mit großer Klarheit wies Lothringen zu Beginn seiner Rede Bezas These zurück, die Entscheidung der Glaubensfragen liege in den Händen des Königs; nein, nicht die weltliche Macht, sondern die Bischöfe seien Schiedsrichter in den Angelegenheiten des Glaubens[188]. Über den weiteren Verlauf der Sitzung scheint es keine festen Absprachen gegeben zu haben. So folgte denn auf die Rede Lothringens eine gewisse Verwirrung. Die Bischöfe trafen unter Führung Tournons Anstalten, den Saal zu verlassen; denn sie wollten den Protestanten keine Möglichkeit zur Replik geben. Aber Beza hatte sofort das Wort ergriffen und die Königin gebeten, ihm Gelegenheit zur Gegenrede zu geben, wenn nicht jetzt, dann zu einem anderen Termin. Tournon aber machte eine Diskussion mit den Protestanten davon abhängig, daß sie zuvor die von Lothringen vorgetragene Lehre über die Kirche und die Eucharistie annehmen[189]. Da sich die Protestanten auf diese Bedingung nicht einlassen konnten, war damit das Religionsgespräch eigentlich, bevor es richtig begonnen hatte, schon am Ende. Tatsächlich kam es am 24. September aber noch zu einem erneuten Treffen, freilich in kleinerem Kreis und nicht mehr im großen Refektor des Klosters. Von protestantischer Seite nahmen nur 12 Vertreter teil, auf katholischer Seite außer drei Theologen lediglich acht Bischöfe. Die königliche Familie war wieder anwesend, aber es fehlte der König selber. Tournon blieb trotz Drängens der Königin dem Treffen fern. Er hielt weitere Begegnungen mit den Protestanten für unerlaubt[190]. Das Gespräch wurde durch einen Kompromiß ermöglicht: die katholische Seite verlangte nicht mehr sofortige Unterwerfung unter die von Lothringen vorgetragene Lehre über die Kirche und die Eucharistie, sondern erklärte sich bereit, der protestantischen Seite auf Fragen zu dieser Lehre zunächst Rede und Antwort zu stehen[191]. So kam es dann schließlich doch noch zu einer lebhaften Debatte zwischen beiden Seiten über so zentrale Fragen wie den Kirchenbegriff und die Ämterfrage[192]. Lothringen machte am Schluß der Aussprache die Fortsetzung der Gespräche ausdrücklich von der Unterschrift der

[187] Der Journal 32 berichtet, daß die Oberin auf der Kanzel, wo sonst die Heilige Schrift verlesen wurde, Platz genommen hatte. – Ein Teil der Schwestern stand hinter eigens für diesen Zweck aufgestellten Gittern, ein anderer schaute von draußen durch die Fenster in den Saal hinein.

[188] Diario 122.

[189] Diario 124.

[190] Journal 36.

[191] Diario 125: e se havevano qualche difficultà sopra i detti articuli, la potevano esporre che sarebbe stata lor fatta ampia risposta.

[192] Journal 37–38; Diario 125–132; Histoire 302–314.

Protestanten unter die katholischerseits vorgetragene Eucharistielehre abhängig[193].

Die weiteren Verhandlungen zwischen Protestanten und Katholiken in kleineren Kreis gehören strenggenommen nicht mehr zum Gegenstand unserer Untersuchung. Denn die Vollversammlung der Bischöfe distanzierte sich am 26. September ausdrücklich von Lothringen: er überschreite den ihm erteilten Auftrag, indem er sich zu einer eigentlichen Diskussion über die katholische Lehre habe verleiten lassen; die weiteren Verhandlungen seien deswegen nicht mehr vom Konsens der übrigen Bischöfe getragen[194]. Die für den gleichen Tag anberaumte Sitzung mit den Protestanten fand im selben kleinen Kreis wie die vom 24. September statt. Lothringen eröffnete die Sitzung, indem er die Protestanten sofort nach ihrer Unterschrift unter die Eucharistieformel fragte[195]. Aber Beza gelang es wiederum, Lothringen in eine ausführliche Diskussion über die anstehenden Sachfragen, vor allem die Ämterfrage zu verwickeln[196]. In die heftige Debatte griff neben mehreren anderen Rednern auch der an der Sitzung teilnehmende Jesuitengeneral Diego Laynez ein, der zusammen mit dem päpstlichen Legaten Ferrara vor einigen Tagen in Poissy eingetroffen war[197]. Er warnte in einer schneidend scharfen Rede vor einer Fortsetzung der Gespräche. „Madame", begann er seine Ansprache und wendete sich dabei an die Regentin, Katharina von Medici, „... es ist eine sehr gefährliche Sache mit Leuten zu verhandeln, die sich aus der Kirche herausbegeben haben, und ihnen Gehör zu schenken gemäß dem Wort des Jesus Sirach: „Wer bedauert einen Beschwörer, der von seiner Schlange gebissen wird, und alle die, welche sich mit wilden Tieren zu schaffen machen?" Für die Schrift sind die Häretiker giftige Schlangen, so der Jesuitengeneral, vor deren Biß man sich hüten muß[198]. Die Debatte

---

[193] Diario 132. – Tatsächlich handelte es sich hinsichtlich der den Protestanten zur Unterschrift vorgelegten Eucharistielehre um den 10. Artikel der Confessio Augustana. Näheres hierüber bei *Fischer* 236ff und *Nugent* 125–160. Ältere Autoren sehen in der Vorlage dieses Artikels einen geschickten Schachzug des Kardinals, die Schuld am Scheitern der Gespräche den Protestanten anlasten zu können, neuere dagegen einen Versuch, die Atmosphäre zwischen Katholiken und Protestanten zu entspannen und eine wirkliche Brücke zur gegenseitigen Verständigung.

[194] Diario 133: Il dì de i xxvj, essendo parso a tutta la compagnia de'vescovi che 'l s.or car. di Lorena, che haveva solamente a rimostrare i luoghi citati nella sua arenga, si fusse lassato tirare a quello che meno loro approvavano di disputare de'dogmi, fecero un'atto alla presentia sua per il quale dichiaravano che quelle che passava in queste conferentie circa la dottrina era senza consenso loro, et che intendevano di stare alla determinatione che non se ne facesse.

[195] Journal 38.

[196] Diario 133–138.

[197] Nach der Histoire 301b war Ferrara eigens dazu nach Poissy entsandt worden, um den Abbruch der Verhandlungen mit den Protestanten durchzusetzen.

[198] Lainii in conventu Poissiaco oratio, MHSJ, Lainii Monumenta VIII, 760: „Madama ...mi par'cosa molto pericolosa trattar'con persone ch'escono fuora della chiesa, nè sentir'le, perchè, come l'Ecclesiastico dice, Quis miserebitur incantatori a serpente percusso, et omnibus, qui appropriant bestiis? Quelli adonche ch'escono della chiesa, si chiamano nella

ging auch nach der Intervention des Jesuitengenerals noch weiter, aber auch an diesem Tag kam es natürlich zu keiner Unterschrift der Protestanten, und so war auch diese zweite Phase der Gespräche zu Ende, wie der *Journal* ausdrücklich festhält[199]. Man kam überein, in noch kleinerem Kreis, nämlich mit fünf Partnern von jeder Seite, die Gespräche in St.-Germain-en-Lay fortzusetzen. Die Bischöfe erklärten ausdrücklich, daß sie niemanden zu diesen Gesprächen beauftragt hätten[200]. Zwei dort schließlich nach längeren Verhandlungen gemeinsam aufgestellte Eucharistieformeln wurden denn auch von der immer noch in Poissy tagenden Bischofsversammlung als häretisch verworfen[201].

Man kann darüber streiten, wo der politische Druck auf den Papst und die Bischöfe, mit den Protestanten zu verhandeln, größer war, in Trient oder Poissy, kein Zweifel kann bestehen, daß die Gespräche von Poissy am massiven Widerstand der Bischöfe, die sich mit dem Papst einig wußten, gescheitert sind. Auch ein Vermittler vom Kaliber eines Cesarini hätte das Kolloquium kaum zu einem Erfolg führen können. Freilich ist auch gerechterweise festzustellen, daß auf protestantischer Seite echte Kompromißbereitschaft fehlte. Was sie in Poissy suchte, war ein Forum zur wirksamen Verkündigung der neuen Lehre.

---

scrittura serpenti, et lupi in vestimentis ovium, et volpi, acciò intendiamo che bisogna molto guardar'se da loro, specialemente per la loro fittione, la quale hano sempre usato. – Zur Reaktion auf diese Rede bei den Protestanten vgl. Histoire 325–326. Wie sie auf katholischer Seite verstanden wurde, hält der Journal 39 fest: (le) général des Jésuites commenca à parler fort librement en son langage vulgaire italien et plus hardiement qu'il n'eust fait en françois, en disant qu'il ne commandoit rien à la reine mère, mais que, si elle ne chassoit telles gens, sentants mal de la religion chrestienne, ils gasteroient le royaume de France. Et uza de si grande véhémence à la mode italienne qu'il fit venir les larmes aux yeux de la reine mère, à ce qu'on dit, en uzant de ces paroles vulgaires italiennes allencontre desdits adversaires de nostre foy et religion, loupi, volpi, serpenti, assassini.

[199] Journal 39. – Ebd. erfahren wir, daß die protestantischen Prediger und Abgeordneten in Poissy selber keinerlei Bewirtung erfuhren: Cela fait, ils sortirent et furent remenés sur l'heure à Saint-Germain; car jamais ils ne burent, ny mangèrent ny chouchèrent à Poissy; car, incontinent qu'ils estoient à Poissy, ils entroient, et incontinent qu'ils estoient sortis, ils s'en retournoient à Saint-Germain.

[200] Diario 144.

[201] Einzelheiten bei *Nugent* 161–203.

ThPh 64 (1989) 557–566

Einheit und Identität als „formale Begriffe" in der Metaphysik des Aristoteles

Von Edmund Runggaldier S.J.

Einleitung

Die Ausdrücke „Einheit" und „Identität" spielen in jeder Philosophie eine wichtige Rolle. Sie kommen aber je nach philosophischer Richtung mit verschiedenen Bedeutungen vor. In diesem Artikel sollen sie auf dem Hintergrund der Diskussion in der *analytischen Ontologie* behandelt werden. Den Ausgangspunkt bildet die Tatsache, daß unsere jeweilige Lebenswelt immer schon in Dinge, Sachen und Ereignisse oder ganz einfach in Gegenstände gegliedert ist. Die Gegenstände, mit denen wir es tagaus, tagein zu tun haben, bilden nämlich räumliche und auch zeitliche Einheiten. Sie ändern sich zwar, bleiben aber im Laufe ihrer Existenz mit sich selbst identisch.

Die Frage, was ausschlaggebend dafür ist, daß die alltäglichen Gegenstände Einheiten in Raum und Zeit bilden, kann faszinierend sein, sie birgt aber Gefahren. Die Einheit und die Identität in Raum und Zeit dürfen nicht als eine zusätzliche Realität gedeutet werden, die vergleichbar einer sonstigen Bestimmung den Gegenständen zukäme. Die Begriffe der Einheit und der Identität eines jeweiligen Gegenstandes sind nicht Begriffe wie die sonstigen, mit denen wir ganz bestimmte Gegenstände aus dem uns Begegnenden herausgreifen wie Menschen, Pferde, Autos usw. Die analytisch geprägten Philosophen betonen ganz besonders ihre Eigenart und nennen sie im Unterschied zu den sonstigen *„formale"* Begriffe.

In diesem Artikel soll der Versuch unternommen werden aufzuzeigen, daß es auch ein Anliegen des Metaphysikers Aristoteles und seines Kommentators Thomas war, die „formale" Eigenart dessen hervorzuheben, was wir mit Einheit und Identität von Gegenständen meinen. Bestimmte Ausführungen der aristotelischen und thomistischen Metaphysik sind derart, daß sie sich unter dieser Rücksicht mit verschiedenen Thesen analytischer Ontologen decken.

Einheit und Identität in heutigen analytischen Ontologien

Die Frage nach der Identität, Einheit und Verschiedenheit von Gegenständen spielt in der heutigen Sprachphilosophie und Ontologie eine wichtige Rolle: „No entity without identity" lautet ein berühmtes Diktum Quines. Alles, was in unserer Ontologie vorkommt, ist derart, daß es von anderem abhebbar und unterscheidbar ist. Durch die *Identitätsbedingungen* einer jeden Sache ist bestimmt, wie und inwiefern sie mit sich selbst identisch und von anderem verschieden ist. Die Identitätsbedingungen oder -kriterien regeln unseren Umgang mit den Ausdrücken „dasselbe wie ...", „ein anderer als ...", „verschieden von ..." usw. Auch wer Skeptiker und Relativist ist, setzt Identitätsbedingen voraus, sofern er sinnvoll spricht: Michael Endes „Die unendliche Geschichte" enthält viele Beispiele von alternativen Entitäten, die von den uns gewohnten in ihren Identitätsbedingungen stark abweichen. Hebt jemand die Identitätsbedingungen völlig auf, so kann er nicht mehr sinnvoll sprechen. Die Identität ist somit unter dieser Rücksicht Voraussetzung jeder sinnhaften Verwendung von Sprache.

Die Auseinandersetzung mit den Identitätsbedingungen oder -kriterien in den modernen Ontologien geht auf Frege zurück. Frege nimmt Bezug auf solche Begriffe, die das unter sie Fallende bestimmt abgrenzen und „keine beliebige Zerteilung" gestatten[1]. Die Dinge, die unter sie fallen, können als „Einheiten" gefaßt werden: Man kann sie zählen, ihnen Zahlwörter beifügen. Frege bezieht sich also auf Begriffe, durch die wir

[1] *G. Frege*, Grundlagen der Arithmetik § 54.

„Einheiten" von der Umgebung absondern und voneinander unterscheiden. Ausdrücke, die solche Fregesche Begriffe einführen, werden im Gefolge Strawsons *sortale Ausdrücke* genannt. Versteht z.B. jemand den Sinn des sortalen Ausdrucks „Kuh", so kann er eine Kuh von einer anderen abgrenzen oder abheben; er kann Kühe zählen und weiß, daß ein Teil einer Kuh nicht mehr eine Kuh ist. Die Kriterien des Identifizierens und Unterscheidens, die mit den sortalen Ausdrücken gekoppelt sind, sind für die Identifizierung und „Konstituierung" der Gegenstände ausschlaggebend. Durch sie wird vorgezeichnet, was alles zu einem Gegenstand gehört und was nicht[2].

Wenn wir mit sortalen Ausdrücken umzugehen gelernt haben, können wir nicht nur Gegenstände einer Art von Gegenständen einer anderen unterscheiden, sondern auch einzelne Exemplare ein und derselben Art voneinander. Wir können z.B. nicht nur eine Klarinette von einem Fagott, sondern auch einzelne Klarinetten voneinander abheben[3]. Wenn wir also mit dem Ausdruck „Klarinette" korrekt umzugehen gelernt haben, so wissen wir, daß dieses eine Klarinette ist und jenes ebenfalls, aber eine andere, eine verschiedene. Wenn dieser Ausdruck von uns individualisierend verwendet wird, so wollen wir dadurch einen ganz bestimmten Gegenstand, eine bestimmte Klarinette nämlich, aus der Vielfalt der Gegenstände herausgreifen.

Einheit und Identität als „formale" Begriffe

Durch unsere Sprache gelingt es uns, Einheiten oder Gegenstände, die in Raum und Zeit mit sich identisch sind, aus dem uns Begegnenden herauszugreifen. Die Ausdrücke und die entsprechenden Begriffe „Einheit" und „mit sich selbst identisch" sind aber so umfassend, daß sie auf alles zutreffen. Aufgrund einer grundlegenden These der frühen analytischen Philosophie können sie deshalb keine Bedeutung im engen Sinn haben, sie bestimmten m.a.W. keine eigene Extension. Das impliziere allerdings nicht, daß sie überhaupt keine Funktion hätten. Sie stellen zumindest für die frühen Analytiker keine eigentlichen Begriffe dar, wohl aber solche, die Wittgenstein zu den *formalen* Begriffen zählt. Im Gefolge Wittgensteins und Carnaps werden nämlich Begriffe wie „Gegenstand", „Sache", „Tatsache", „Ereignis" formale Begriffe genannt. Sie betreffen eher unsere Art, über die Welt zu denken und zu sprechen, als die Welt selbst. Sie spiegeln bestimmte Rollen wider, die andere Ausdrücke oder Begriffe in unserem Denken und Sprechen spielen. Aufgrund der Ontologie des Tractatus kann nach Wittgenstein das, was durch sie gemeint ist, nicht durch Sätze ausgedrückt werden. Es zeigt sich aber in der Verwendung von Sätzen: „Daß etwas unter einen formalen Begriff als dessen Gegenstand fällt, kann nicht durch einen Satz ausgedrückt werden. Sondern es zeigt sich an dem Zeichen dieses Gegenstandes selbst. (Der Name zeigt, daß er einen Gegenstand bezeichnet, das Zahlenzeichen, daß es eine Zahl bezeichnet etc.)"[4]

Formale Begriffe sind nicht derart, daß sie eine eigene Extension hätten. Durch sie wird lediglich ausgedrückt, was die allgemeine Form bestimmter sprachlicher *Operationen* ist. In einer normierten Sprache, in der quantorenlogische Zeichen verwendet werden, würden laut Wittgenstein z.B. Variablen die eigentlichen Zeichen des Scheinbegriffs „Gegenstand" sein. Worüber quantifiziert wird, das sind nämlich die Gegenstände selbst: „Wo immer das Wort ‚Gegenstand' (‚Ding', ‚Sache', etc.) richtig gebraucht wird, wird es in der Begriffsschrift durch den variablen Namen ausgedrückt."[5] Wittgenstein warnt davor, formale Begriffe, zu denen auch die Einheit und Identität zu rechnen sind, mit eigentlichen Begriffen zu verwechseln. Wann immer formale Begriffswörter wie eigentliche Begriffswörter gebraucht werden, entstehen – so Wittgenstein – unsinnige Scheinsätze. „So kann man z.B. nicht sagen ‚Es gibt Gegen-

---

[2] *E. Tugendhat*, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, Frankfurt 1976, 459.

[3] *W. Carl*, Existenz und Prädikation. Sprachanalytische Untersuchungen zu Existenz-Aussagen, München 1974, 103f.

[4] *L. Wittgenstein*, Tractatus 4.126.

[5] Ebd. 4.1272.

stände', wie man etwa sagt ‚Es gibt Bücher'. Und ebensowenig ‚Es gibt 100 Gegenstände', oder ‚Es gibt x Gegenstände'. Und es ist unsinnig, von der *Anzahl aller Gegenstände* zu sprechen. Dasselbe gilt von den Worten ‚Komplex', ‚Tatsache', ‚Funktion', ‚Zahl', etc. Sie alle bezeichnen formale Begriffe ..."[6]

Im Gefolge Wittgensteins betont besonders *Austin,* daß Ausdrücke, die für unseren Umgang mit der Problematik der Einheit und Identität von Relevanz sind, wie „dasselbe wie ..." oder „ein anderes als ..." keine gewöhnliche Bedeutung haben. Ihre Funktion ist nicht zu verwechseln mit der Funktion jener Ausdrücke, durch die wir uns auf das uns Begegnende beziehen: „‚Dasselbe' ... ist ein (bzw. das typische) Mittel, um die Bedeutungen gewöhnlicher Wörter festzustellen und zu unterscheiden. Ebenso wie ‚wirklich' gehört es zu unserer in den Wörtern enthaltenen Maschinerie, um die Semantik von Wörtern festzulegen und zu regulieren."[7] Besonders in der sprachphilosophischen Richtung der analytischen Philosophie wird betont, daß Ausdrücke, die die Einheits- und Identitätsproblematik betreffen, Ausdrücke seien, durch die wir unsere sprachlichen Konventionen zu explizieren und zu regulieren trachten.

Die hier angesprochene Unterscheidung zwischen eigentlichen und formalen Begriffen soll in Entsprechung gebracht werden zur klassischen scholastischen Unterscheidung zwischen der intentio *recta* und *reflexa* oder zwischen der intentio prima und secunda. Wenn wir nämlich philosophieren oder ganz allgemein reflektieren, so beziehen wir uns durch unsere Gedanken entweder auf die Dinge in der Welt (intentio recta) oder aber auf unsere Art und Weise, uns auf sie zu beziehen (intentio reflexa). In der intentio reflexa wenden wir uns auf uns selbst und fragen z. B. nach den Bedingungen einer geglückten intentio recta. Die modernen Fragestellungen der Intentionalität z. B. wären im Sinne der intentio reflexa zu deuten. Nach der scholastischen Lehre sind somit bestimmte grundlegende philosophische Untersuchungen, zumal solche, die die Identitätsproblematik betreffen, im Sinne der intentio reflexa zu deuten. In vielen Fällen wird zwar eine klare Grenzziehung zwischen den zwei Intentionen nicht möglich sein, die zwei Arten von Untersuchungen greifen nämlich oft ineinander über. Die Unterscheidung ist und bleibt aber dennoch sinnvoll, um Mißverständnisse und Scheinprobleme zu vermeiden. Sie ist aufgrund ähnlicher Probleme und Beobachtungen entstanden wie die Unterscheidung zwischen eigentlichen und rein formalen Begriffen in der analytischen Philosophie.

Grundlegende philosophische Begriffe sollen als *formale* eingeführt und verwendet werden. „*Einzelgegenstand*" oder „Sache" z. B. kann im Anschluß an Frege all das genannt werden, was als Argument für eine Aussagefunktion verwendet, oder ganz einfach all das, was durch unsere Gedanken und unser Sprechen aus dem uns Begegnenden herausgegriffen werden kann, was also als möglicher Identifizierungs- oder als Benennungsgegenstand fungiert. „Eigenschaft" hingegen kann all das genannt werden, was in einer Beschreibung oder Charakterisierung von Einzelgegenständen ausgesagt wird. Eigenschaften können zwar nicht so herausgegriffen werden wie die Einzelgegenstände selbst, sie können aber angegeben werden. Bereits Frege hatte auf den grundlegenden Unterschied aufmerksam gemacht zwischen der Art, wie Ausdrücke in Subjektposition, und der Art, wie Ausdrücke in Prädikatposition bezeichnen. Im eigentlichen Sinn können lediglich Ausdrücke in Subjektposition bezeichnen.

Wenn im Alltag immer wieder darauf hingewiesen wird, daß einheitliche Dinge oder Einzelgegenstände, hauptsächlich Lebewesen, mehr seien als die Summe ihrer Eigenschaften, wenn zudem betont wird, es müsse zusätzlich zu ihren Teilen noch ein einheitsstiftendes Prinzip geben, soll das nicht so mißverstanden werden, als müsse es auf der Ebene der Eigenschaften oder des empirisch Feststellbaren noch zusätzlich etwas geben, das gleichsam die Einheit und Identität in Raum und Zeit ausmacht. Die Einheit und die Identität sind keine Größen von der Art der Eigenschaften. Auf dieser Ebene sind die jeweiligen Einzelgegenstände nicht mehr als die Summe ihrer Eigenschaften. Daraus folgt allerdings nicht, daß der Begriff des einheitlichen Einzelgegenstandes auf

---

[6] Ebd.

[7] *J. L. Austin,* Gesammelte philosophische Aufsätze, Stuttgart 1986, Anm. 157.

den der Summe seiner Eigenschaften reduziert werden könnte oder daß der eine durch den anderen analysierbar wäre. Wer das übersieht, übersieht die Eigenart der formalen Begriffe Einzelgegenstand und Eigenschaft. Diese Begriffe geben die verschiedenen Arten wieder, sich auf die Wirklichkeit zu beziehen und über sie zu sprechen. Wer Einzelgegenstand und Eigenschaft nicht auseinanderhält, verwechselt Identifizierung und Beschreibung.

Von einem Einzelgegenstand sprechen wir nämlich immer dann, wenn wir etwas in seiner Einheit und Identität in Raum und Zeit intendieren oder identifizieren, und von Eigenschaften, wenn wir es charakterisieren oder beschreiben: „Things are no more than the sum of their properties, but the concept of a thing is not the concept of a set of properties however brought together. To say that is to give due acknowledgement to the fact that the concepts of thing and property are formal concepts not ordinary concepts."[8]

Einheit und Identität im Kontext des aristotelischen Nichtwiderspruchsprinzips

Auf die Problematik der Einheit (ἕν) und somit der Identität in Raum und Zeit geht Aristoteles an verschiedenen Stellen seiner Metaphysik ein. Aufschlußreich sind zunächst jene Stellen aus dem Buch Gamma, in denen er die Leugner des Nichtwiderspruchsprinzips zu widerlegen trachtet. Die Ausführlichkeit, mit der Aristoteles das Nichtwiderspruchsprinzip zu verteidigen sucht, zeugt auch von einem ethischen und gesellschaftspolitischen Anliegen: Es scheint, daß Aristoteles von der Gefahr des gesellschaftlichen Verfalls als Folge der Mißachtung oder gar Leugnung des Prinzips überzeugt war. Auch der Stil der Ausführungen läßt einen inneren Eifer durchscheinen in der Bekämpfung der Kyniker, der Anhänger des Heraklit und des Protagoras. Einige dieser Ausführungen des Aristoteles haben Relevanz für unsere Frage nach der Einheit und Identität, obwohl sie sonst fast ausschließlich für andere philosophische Zwecke herangezogen werden.

Wann immer wir sprechen – lehrt Aristoteles –, meinen wir nicht Beliebiges, sondern Bestimmtes. Wir sprechen nicht über alles oder nichts, sondern über dieses und jenes. Um überhaupt sinnvoll sprechen zu können, können wir nicht unendlich vieles meinen, sondern jeweils nur etwas Bestimmtes, das abhebbar ist von anderem und somit mit diesem nicht identisch ist. Die Einheits- und Identitätsproblematik, die hier angesprochen wird, hängt damit zusammen, daß etwas zu sein nicht gleichzeitig heißen kann, dieses etwas nicht zu sein. Das ist aber gerade der Kern des Nichtwiderspruchsprinzips.

Vom Nichtwiderspruchsprinzip gibt Aristoteles verschiedene Fassungen. Der Sache nach besagen sie alle, daß dasselbe demselben in derselben Beziehung (κατὰ τὸ αὐτό) unmöglich zugleich (ἅμα) zukommen und nicht zukommen kann[9]. Das Nichtwiderspruchsprinzip wurde im Laufe der Geschichte auch *Identitätsprinzip* genannt, insofern es auch besagt, daß ein Existierendes nicht gleichzeitig nicht es selbst sein kann.

Das Nichtwiderspruchsprinzip ist für Aristoteles insofern nicht beweisbar, als es nicht auf andere Prinzipien zurückgeführt oder aus ihnen abgeleitet werden kann. Man könne aber aufweisen, daß es sinnvollerweise nicht geleugnet werden kann. Für das Nichtwiderspruchsprinzip dürfe man zwar keinen Beweis suchen[10], sobald aber jemand es bestreiten möchte, könne man es „elenchisch" beweisen (ἀποδεῖξαι ἐλεγκτικῶς)[11]. Ein „elenchos" ist ganz allgemein ein Beweis des Gegenteils (ἀντιφάσεως συλλογισμός)[12] aufgrund eines Widerspruchs.

Wer den Widerspruch lediglich auf der sprachlichen Ebene zwischen der Konklusion und einer Prämisse der Ableitung sieht, hat Schwierigkeiten, den grundlegenden

[8] *D. W. Hamlyn,* Metaphysics, Cambridge 1984, 57.
[9] *Aristoteles,* Metaphysik 1005b 19.
[10] Ebd. 1006a 10.
[11] Ebd. 1006a 12ff.
[12] *Aristoteles,* Erste Analytiken 66b 11.

Unterschied zwischen einem indirekten Beweis oder einer reductio ad absurdum und einem elenchischen Beweis, wie ihn Aristoteles im Buch Gamma vorbringt, zu verstehen. Er wird Lukasiewicz zustimmen in seiner Auffassung, daß der Unterschied letztlich „entirely empty" sei[13]. Der Widerspruch, der für den elenchischen Beweis ausschlaggebend ist, kann aber auch als ein *vollzogener* in dem Sinn gedeutet werden, daß ein Mensch durch den Vollzug seiner Behauptung dem widerspricht, was er behauptet. In diesem Sinn kann hier von einem *retorsiven Aufweis* oder einfach von einer Retorsion die Rede sein. Eine Retorsion ist nicht zu verwechseln mit einer einfachen reductio ad absurdum. Lukasiewicz ist sicher in dem zuzustimmen, daß eine simple reductio ad absurdum das Nichtwiderspruchsprinzip voraussetzt und daß somit eine reductio ad absurdum nicht ausreicht, das Prinzip selbst gegen seine Leugner zu verteidigen.

Im Buch Gamma können nach Ross[14] sieben verschiedene Versuche elenchischer Widerlegungen der Leugner des Nichtwiderspruchsprinzips unterschieden werden. Hier soll lediglich auf den ersten retorsiven Schritt eingegangen werden, insofern er relevant ist für die ontologische Problematik der Einheit und Identität. Aristoteles weist zunächst darauf hin, daß wir mit den Ausdrücken „sein" und „nicht sein" nicht Beliebiges meinen, sondern etwas *Bestimmtes* (τοδί)[15]. Würde ein Wort unendlich vieles oder Unbestimmtes bezeichnen, so wäre offenbar kein Diskurs möglich: „... denn nicht ein Bestimmtes bezeichnen ist dasselbe wie nichts bezeichnen (τὸ γὰρ μὴ ἓν σημαίνειν οὐδὲν σημαίνειν ἐστίν); bezeichnen aber die Worte nichts, so ist die Möglichkeit des Dialogs mit anderen aufgehoben, in Wahrheit auch der Dialog mit sich selbst. Denn man kann gar nichts denken, wenn man nicht Eines denkt (οὐδὲ γὰρ ἐνδέχεται νοεῖν μὴ νοοῦντα ἕν)"[16]. Aristoteles betont, daß wir durch die sinnvolle Verwendung von Ausdrücken etwas meinen und daß dieses Etwas ein „ἕν", eine Einheit ist[17]. Es kann nicht sein, daß dieses Etwas gleichzeitig auch nicht das gemeinte Etwas sei: Es ist nicht möglich, daß „Menschsein" dasselbe bezeichnet wie „Nicht-Menschsein". Wer sinnvoll spricht, setzt diesen Sachverhalt immer schon voraus.

Thomas von Aquin führt in seinem Kommentar die retorsive Vorgangsweise des Aristoteles so aus: Wenn der Leugner des Prinzips nicht zugibt, daß er mit den Ausdrükken, die er benützt, etwas Bestimmtes meint, so ist es überflüssig, mit ihm zu diskutieren: „... superfluum erit cum eo disputare ..."[18]; wenn er hingegen zugibt, daß er etwas Bestimmtes meint, so spricht das bereits gegen ihn. Wenn das, was er meint, ein „aliquid definitum" ist, so ist es verschieden von seinem kontradiktorischen Gegenteil (distinctum a suo contradictorio)[19]. Der elenchische Widerspruch ergibt sich aus der Tatsache, daß der Vollzug der Leugnung des Prinzips es voraussetzt. Jeder, der das Prinzip leugnet, muß doch insofern zum Prinzip stehen, als er es nur leugnen kann, wenn er etwas Bestimmtes ausspricht und etwas Bestimmtes, das von anderem verschieden ist, meint.

Wer spricht und menschliche Rede versteht, greift durch menschliche Sprache aus dem ihm Begegnenden verschiedene Einheiten heraus. Er hebt sie voneinander ab und unterscheidet die einen von den anderen: „... oportet quod qui intelligit ab aliis distinguat."[20] Die jeweilige Einheit wird von Aristoteles „ἕν" und von Thomas „unum" genannt. Wenn der Sprecher nicht jeweils ein unum meint, kann er überhaupt nicht sinnvoll sprechen: „Ergo si non significat unum, non significat. Sed si nomina non significant, tolletur disputatio ..."[21] Auch nach Aristoteles und Thomas ist also klar, daß das Operieren mit Einheiten, die mit sich identisch, aber verschieden von anderen sind, notwendige Voraussetzung für sinnvolles Sprechen ist.

---

[13] *J. Lukasiewicz*, Aristotle on the Law of Contradiction, in: Articles on Aristotle. Vol. 3. Metaphysics. Ed. by J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji, London 1979, 55.

[14] *W. D. Ross*, Aristotle's Metaphysics. Vol. I. Oxford 1958, 265–268.

[15] *Aristoteles*, (s. Anm. 9) 1006 a 30.

[16] Ebd. 1006b 7–10.

[17] Ebd. 1006b 12f.

[18] *Thomas von Aquin*, In Metaphysicorum (Marietti) Nr. 611.

[19] Ebd. [20] Ebd. Nr. 615. [21] Ebd.

„ἕν" (unum) und „ὄν" (ens) haben verschiedenen Sinn, bezeichnen aber dasselbe und fügen der Sache nichts hinzu

Im Buch Gamma betont Aristoteles, daß zu sein und eine Einheit zu sein, ein und dasselbe ist: „τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν ταὐτὸ."[22] Immer dann, wenn das eine ausgesagt wird, kann auch das andere ausgesagt werden: Sie folgen einander (ἀκολουθεῖν) und können untereinander ersetzt werden. Der Sinn der beiden Bezeichnungen ist zwar verschieden, das, was sie bezeichnen, ist aber dasselbe. Thomas kommentiert: „Unum autem et ens significant unam naturam secundum diversas rationes."[23] Ein Mensch, der ist, ist immer auch *ein* Mensch in dem Sinn, daß er ein Individuum ist oder eine Einheit darstellt. Wenn etwas *ist*, so ist es immer auch *ein* etwas, und was immer *ein* etwas ist, das *ist* auch. „ὄν" (ens) und ἕν" (unum) bezeichnen also dasselbe. Der Satz, in dem von etwas ausgesagt wird, daß es ist, hat also dieselben Wahrheitsbedingungen wie der Satz, in dem von etwas ausgesagt wird, daß es eines ist.

In seinem Kommentar meint Kirwan, man könne bezweifeln, ob das tatsächlich immer gilt: Lysistrata z. B. ist *eine* Frau, sie existiert aber nicht. Kirwan selbst antwortet, wenn sie tatsächlich *eine* Frau und von anderen abhebbar, d. h. zählbar ist, so muß sie irgendwie auch existieren, und sei es nur relativ zu einem ontologischen Referenzrahmen einer Tragödie oder eines Theaterstückes[24].

Im Buch Iota entwickelt Aristoteles eine Art semantische Theorie über „ἕν" und „ὄν": Von ihnen sagt er ausdrücklich, daß sie dasselbe bezeichnen (σημαίνειν)[25]. Daß „ἕν" und „ὄν" dieselbe Referenz haben oder der Sache nach dasselbe sind, begründet aber Aristoteles bereits in Gamma, und zwar durch ein Zweifaches:

a) Wann immer zwei beliebige Bestimmungen, die ein und derselben Bestimmung hinzugefügt werden, keinen Unterschied bewirken, so sind sie auch untereinander identisch. ἕν und ὄν einer beliebigen Bestimmung beifügt, ergeben aber keinen Unterschied. Sie sind somit identisch. Wer immer statt einfach zu sagen, etwas sei Mensch, hinzufügt, es sei *ein* Mensch oder *existierender* Mensch, fügt der Sache nach der ersten Bestimmung nichts hinzu[26]. Niemals entsteht nämlich ein Mensch, ohne daß gerade auch ein individueller und existierender Mensch entstehen würde, und niemals vergeht ein Mensch, ohne daß ein individueller und existierender Mensch vergehen würde. Was aber gleichzeitig entsteht und vergeht, ist ein und dasselbe: „Quae autem simul generantur et corrumpuntur sunt unum."[27] Menschsein besagt also auf der sachlichen Ebene auch immer, ein Individuum sein, eine Einheit sein. Die Hinzufügung „ens" und „unum" hat also nicht die Funktion, etwas Zusätzliches auf der Ebene der Referenz, d. h. auf der sachlichen Ebene des Bezeichneten, hinzuzufügen: „... non intelligitur addi aliqua natura supra hominem."[28] Die Einheit ist also sowohl für Aristoteles als auch für Thomas *nichts Separates*, das zum Menschsein gleichsam von außen hinzukäme. „The one" – so faßt Ross den ersten Grund zusammen – „is therefore nothing apart from the existent."[29] Daß sich „unum" und „ens" in ihrer Referenz decken, schließt allerdings nicht aus, daß sie sich in ihrem Sinn unterscheiden.

b) Der zweite Grund ist im aristotelischen Text nur angedeutet. Es wird dort gesagt, daß das Wesen (οὐσία) einer jeden Sache *eins* sei, und zwar nicht per accidens (οὐ κατὰ συμβεβηκός)[30]. Ross deutet den Gedanken so, daß das Wesen einer jeden Sache wesentlich eins und wesentlich seiend sei.[31] Das hier angegebene Argument mag zwar obskur sein, wie Kirwan[32] in seinem Kommentar meint. In der Hochscholastik wurde aber besonders auch über die damit zusammenhängenden Fragen nachgedacht. Thomas wendet sich gerade in der Deutung des erwähnten Satzes gegen Avicenna, der nach seiner Auffassung meint, „unum" und „ens" bezögen sich nicht auf das Wesen der jeweili-

[22] *Aristoteles* (s. Anm. 9) 1003b 22f.
[23] *Thomas* (s. Anm. 18) Nr. 549.
[24] *Ch. Kirwan*, Aristotele's Metaphysics. Books Gamma, Delta and Eta, Oxford 1971, 82.
[25] *Aristoteles* (s. Anm. 9) 1054a 13.
[26] Ebd. 1003b 26ff. [27] *Thomas* (s. Anm. 18) Nr. 551. [28] Ebd. Nr. 552.
[29] *Ross* (s. Anm. 14) 254. [30] *Aristoteles* (s. Anm. 9) 1004b 32f.
[31] *Ross* (s. Anm. 14) 254. [32] *Kirwan* (s. Anm. 24) 82f.

gen Sache, sondern auf etwas, das dem Wesen nach Art eines Akzidens hinzukäme: „... significant aliquid additum."[33] Gegen Avicenna betont Thomas, daß sich „unum" und „ens" so verhalten, daß sie *per se* und nicht *per accidens* vom Wesen einer Sache ausgesagt werden. Gerade weil sie per se ausgesagt werden, decken sie sich auf der referentiellen Ebene: „Substantia enim cuiuslibet rei est unum per se et non secundum accidens. Ens ergo et unum significant idem secundum rem."[34]

Auch Bonitz betont in seinem Kommentar die Wichtigkeit der Unterscheidung zwischen dem, was per se, und dem, was lediglich per accidens ausgesagt wird. Wenn wir zwei Bestimmungen lediglich im akzidentellen Sinn von ein und demselben prädizieren, so können wir nicht ihre Identität daraus folgern. Denken wir an die Eigenschaften Weiß- und Gebildetsein, die vom Menschen ausgesagt werden. Daraus folgt nicht, daß das Weißsein mit dem Gebildetsein identisch ist[35].

„Unum" und „ens" decken sich nach Thomas auf der referentiellen Ebene, sie unterscheiden sich aber in ihrem Sinn (differunt ratione)[36]. Würden sie sich begrifflich nicht unterscheiden, so wären sie synonym, was sie auch nach Thomas nicht sein können: Der Sinn von „homo" ergibt sich aus dem, *was* die Sache ist; der Sinn von „ens" aus der Tatsache, daß die Sache *ist*, und der Sinn von „unum" aus der Struktur der Sache oder aus ihrer *Ungeteiltheit* (ab ordine vel indivisione)[37]. Die zwei Bestimmungen bezeichnen also dasselbe unter verschiedenen Rücksichten oder unter verschiedenen begrifflichen Fassungen.

Verschiedene Arten oder Bedeutungen von Einheit

Da sich „ἓν" und „ὄν" auf der referentiellen Ebene decken und da sich „ὄν" (aufgrund der aristotelischen Ontologie) auf Vielfältiges, auf verschiedene Arten von Seiendem bezieht, muß dementsprechend auch die Referenz von „ἓν" eine vielfältige sein. Wenn das ὄν in Arten eingeteilt wird, so auch das ἓν.

Was vornehmlich existiert, sind zunächst die konkreten raumzeitlichen Dinge, die οὐσίαι. Aber auch ihre Eigenschaften oder Attribute, die Veränderungen und Bewegungen der Dinge, ihr Entstehen und Vergehen, das Wirken und Erleiden, auch Kräfte und Fähigkeiten, ja selbst Möglichkeiten und sogar das, was negiert werden kann, sind derart, daß man von ihnen sagen kann, daß sie sind.

Nach der klassischen aristotelisch-thomistischen Lehre wird „sein" auf verschiedene Weisen oder in *verschiedenen* Bedeutungen verwendet. Sie alle sind aber auf eine grundlegende Bedeutung bezogen, nämlich auf die Wirklichkeit der raumzeitlichen Einzeldinge, der Substanzen, der οὐσίαι, vornehmlich der Lebewesen. Daß etwas ist, wird also auf vielfache Weise verstanden: „τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς", aber immer auf eines bezogen, das Grund ist für die Gemeinsamkeit der verschiedenen Verwendungsweisen: πᾶν πρὸς μίαν ἀρχήν"[38], nämlich auf die οὐσίαι.

In Entsprechung dazu gibt es verschiedene Arten von Einheit (ἓν). Auch die Entitäten, die lediglich in einem übertragenen Sinn existieren, bilden in einem gewissen Sinn *Einheiten*. Trotz der Warnungen Quines soll hier behauptet werden, daß selbst Fähigkeiten und Möglichkeiten unter bestimmten Voraussetzungen insofern Einheiten bilden, als auch sie *gezählt* werden können. Wenn die Behauptung stimmt, so unterliegen auch diese Arten von Entitäten Identitätsbedingungen, die die sinnvolle Verwendung von Ausdrücken wie „dasselbe wie ...", „verschieden von ...", „ein anderes als ..." usw. ermöglichen. Identitätsbedingungen dieser Art müssen aber verschieden sein von jenen Bedingungen, die ausschlaggebend sind für die Zählbarkeit und Identität der eigentlich existierenden Entitäten, der raumzeitlichen Einzelgegenstände, der οὐσίαι.

---

[33] *Thomas* (s. Anm. 18) Nr. 556.
[34] Ebd. 554.
[35] *H. Bonitz*, Aristotelis metaphysica. Commentarius. Vol. II. Bonn 1849, 176.
[36] *Thomas* (s. Anm. 18) Nr. 553.
[37] Ebd.
[38] *Aristoteles* (s. Anm. 9) 1003b 5f.

Die Identitätsbedingungen einer Sache sind immer davon abhängig, *was* die jeweilige Sache ist. Die Identitätsbedingungen entsprechen zudem den *Existenzbedingungen*, die klarerweise von der Art des Gegenstandes abhängig sind[39]. Sie hängen zusammen mit der Art der Entstehung und des Vergehens des jeweiligen Gegenstandes. Das gilt nun nicht nur für die raumzeitlich bestimmten Einzelgegenstände, sondern auch für die Entitäten, die in den anderen Kategorien vorkommen. Es dürfte daher klar sein, daß die Identitäts- und Existenzbedingungen von Eigenschaften, Fähigkeiten, Möglichkeiten, Ereignissen usw. anderer Art sind als die von Substanzen. In der Deutung der erwähnten aristotelischen und thomistischen Behauptung der *Entsprechung* der Arten des ens und des unum können wir also zu Recht auch an diese Vielfalt der Identitäts- und Existenzbedingungen denken. Sie ergeben sich aus der wechselseitigen Entsprechung der Vielfalt der Arten des Existierenden und der Einheit.

Auch Kirwan erinnert daran, daß man die Arten des ἓν, nicht wie Arten einer Gattung in der Kategorie der Substanz mißverstehen dürfe. „Dasselbe wie ...", „gleich mit ...", ähnlich mit ..." sind ja im Unterschied zu „Mensch" oder sonstigen normalen Bestimmungen universell aussagbar: „only some animals are men, but everything that is, or is one, must be the same (as something) and similiar (to something) – it is, in fact, just this feature, universal applicability, which makes the study of such concepts a part of metaphysics."[40]

Die Einheit ist nichts selbständig Existierendes, keine „substantia subsistens"

Für Aristoteles und Thomas ist klar, daß ἓν, unum, nicht als akzidentelle Bestimmung gedeutet werden kann, aber ebenso klar, daß es nicht etwas selbständig Existierendes nach Art einer *Substanz* im eigentlichen Sinn sein kann: das ἓν, unum, kann keine substantia subsistens sein, erklärt Thomas in der dritten lectio zum 10. Buch. Wer fragt, was das ἓν sei, soll nicht dem Fehler der Pythagoräer und Platons verfallen, zu meinen, es sei eine selbständig existierende Substanz (οὐσίας τινὸς οὔσης)[41]. Platons Dialog „Parmenides" zeugt von den Schwierigkeiten, die entstehen, wenn Einheit als selbständige Idee oder Realität, die trennbar wäre, gedeutet wird.

Gewisse Naturphilosophen meinten sogar, die Einheit könne die Liebe (φιλία) sein, die Luft oder gar das Unbestimmte oder Unendliche (ἄπειρον). Von der Liebe das zu sagen, kann nach Thomas nur insofern verständlich sein, als die Liebe eine Einheit zwischen Liebendem und Geliebtem besagt[42]. Aber daraus zu schließen, daß die Einheit eine eigene, selbständige Wirklichkeit sei, ist schon deshalb falsch, weil kein Universale, keine allgemeine Bestimmung eine Wirklichkeit an sich sein kann (per se subsistens). Allgemeine Bestimmungen sind nämlich mehreren gemeinsam – was sie nicht sein könnten, wenn sie etwas Individuelles wären (quoddam singulare in se)[43]. Gerade „ἓν" (unum) und „ὄν" (ens) werden aber noch allgemeiner ausgesagt als alle anderen Bestimmungen: „τὸ γὰρ ὂν καὶ τὸ ἓν καθόλου κατηγορεῖται μάλιστα πάντων."[44] Thomas meint zusammenfassend, es sei klar, daß es in jeder Gattung eine Natur gebe (aliqua natura), von der ausgesagt wird, daß sie *eine* sei, daß sie eine Einheit bilde, aber nicht so, daß diese Einheit die Natur selbst wäre. Von ihr wird allerdings ausgesagt, daß sie eine ist: „Manifestum est igitur quod in quolibet genere est aliqua natura, de qua dicitur unum; non tamen ita quod ipsum unum sit ipsa natura; sed quia dicitur de ea."[45]

---

[39] *E. Runggaldier*, Zeichen und Bezeichnetes. Sprachphilosophische Untersuchungen zum Problem der Referenz, Berlin 1985, 297–303.

[40] *Kirwan* (s. Anm. 24) 83.

[41] *Aristoteles* (s. Anm. 9) 1053b 11f.

[42] *Thomas* (s. Anm. 18) 1962.

[43] Ebd. 1963.

[44] *Aristoteles* (s. Anm. 9) 1053b 20.

[45] *Thomas* (s. Anm. 18) Nr. 1972.

Im Buch Iota wird bekräftigt, was hier dargelegt wurde. „ἓν" verhält sich so wie „ὄν". Es ist nicht auf eine Kategorie zu beschränken, auch nicht auf die Kategorie der Substanz. Es kommt in allen Kategorien vor, genauso wie „ἓν": „... quia utrumque ad omnes pertinet categorias neque intra ullam ex iis comprehenditur ..."[46] Ross faßt den aristotelischen Gedankengang im Buch Iota, der die erwähnten Ausführungen zum Buch Gamma bekräftigt, so zusammen: „That unity in a sense means the same as being is clear (1) because it is found in all the categories; (2) because it adds nothing to the meaning of a term, any more than ‚existing' does; (3) because for a thing to be one is to be the particular thing it is."[47]

Schluß

Aus den aristotelischen und thomistischen Ausführungen geht hervor, daß die Einheit weder als akzidentelle Bestimmung, die einer Sache oder dem Wesen einer Sache gleichsam von außen hinzukommt, noch als Substanz aufgefaßt werden darf, die in sich subsistiert, die also selbständig existiert. Die Einheit im aristotelischen Sinn stellt *keine empirische Größe* dar. Sie ist nicht wie eine empirische Tatsache von anderen derartigen Tatsachen abhebbar. Klar ist, daß der Begriff der Einheit im aristotelischen Sinn *keine* eigene *Extension* hat, die sich von der Extension anderer Begriffe abgrenzen ließe. Diese Charakteristika entsprechen jenen, die in den modernen analytischen Ontologien den *formalen* Begriffen zugesprochen werden: Formale Begriffe sondern nichts Empirisches aus und haben somit keine eigene Extension.

Wer Aristoteles folgt, wird nicht wie die Naturphilosophen fragen, was die Einheit und die Identität in Raum und Zeit auf der empirischen oder physikalischen Ebene ausmache. Er wird die Einheit und Identität nicht mit einer natürlichen Gegebenheit verwechseln, die physikalisch feststellbar und untersuchbar wäre. Unter den Begriff der aristotelischen Einheit fällt letztlich alles, was – irgendwie – ist. Wenn wir fragen, worin die Einheit oder die Identität durch die Zeit einer Sache oder eines Individuums bestehen, so haben wir uns also vor der Gefahr zu hüten, wie die Naturphilosophen vorzugehen und nach etwas Naturhaftem zu suchen, das der Sache bzw. dem Individuum gleichsam von außen hinzukäme. Es wäre aber kurzschlüssig, würde man aufgrund dieser Ausführungen Aristoteles und Thomas eine rein *konventionalistische* Ontologie unterschieben, in der die Einzelgegenstände lediglich Mengen von Akzidentien oder sonstigen sinnlich wahrnehmbaren Eindrücken wären. Die aristotelische Ontologie unterscheidet sich unter dieser Rücksicht grundlegend von rein sprachanalytischen oder konventionalistischen Ontologien positivistischer Prägung.

Wir haben gesehen, daß nach Aristoteles das im eigentlichen Sinne Existierende die raumzeitlichen Einzelgegenstände sind. Sie stellen auch die grundlegenden ontologischen *Einheiten* dar. Alle anderen Einheiten sind nur insofern Einheiten, als sie in irgendeiner Beziehung zu diesen stehen. Die Anhäufung von Akzidentien allein bildet noch keine Einheit, von der sinnvollerweise anderes prädiziert werden könnte. Ein Akzidens kann zwar insofern einem anderen Akzidens zukommen, als beide Akzidentien an ein und demselben sind[48]. Beide Akzidentien setzen aber letztlich ein Subjekt, einen Einzelgegenstand, voraus, von dem sie beide ausgesagt werden können: „... accidens de accidente praedicatur per accidens, et hoc ideo, quia ambo accidunt eidem subjecto, sicut album praedicatur de musico, quia ambo accidunt homini."[49] In der Wiedergabe des aristotelischen Gedankenganges sagt Ross: „... a collection of attributes makes no unity."[50]

Notwendige Präsupposition für unser sinnvolles Sprechen ist also für Aristoteles und Thomas nicht nur, daß wir Bestimmtes meinen und bezeichnen, das verschieden

---

[46] *Bonitz* (s. Anm. 35) 423.
[47] *W. D. Ross*, Aristotle's Metaphysics. Vol. II. Oxford ⁴1958, 285.
[48] *Aristoteles* (s. Anm. 9) 1007b 2f.
[49] *Aristoteles* (s. Anm. 18) Nr. 630.
[50] *Ross* (s. Anm. 14) 266.

und abhebbar von anderem ist, sondern auch daß wir uns auf grundlegende Einheiten beziehen: wenn wir prädizieren, so beziehen wir uns letztlich auf Gegenstände, die insofern grundlegende Einheiten bilden, als sie als selbständige Einheiten von anderen abgehoben sind und jeweils ein Ungeteiltes darstellen. In unserer Rede können wir nicht nur Akzidentien meinen, wir brauchen auch Ausdrücke, durch die wir die grundlegenden Einheiten im uns Begegnenden, nämlich die „οὐσίαι", feststellen.

ThPh 64 (1989) 567–577

Bibliographie P. Johannes Beumer S. J. (1901–1989)

Von Rainer Berndt S.J.

Am 23.6.1989 ist Pater Johannes Beumer S.J., über Jahrzehnte eifriger Mitarbeiter dieser Zeitschrift, nach längerer Krankheit gestorben. Wir möchten mit der hier vorgelegten Bibliographie nicht nur seinem Andenken, sondern auch der theologischen Wissenschaft, die ihm viel verdankt, einen Dienst erweisen.

Das folgende, um Vollständigkeit bestrebte Verzeichnis seiner Veröffentlichungen umfaßt alle erreichbaren Arbeiten P. Beumers. Innerhalb der einzelnen Jahre sind die Titel alphabetisch geordnet, wobei Bücher in jedem Fall zuerst genannt werden (in kursiv).

Die Anzeige der ausgedehnten Rezensionstätigkeit P. Beumers stellte in diesem Zusammenhang ein besonderes Problem dar. Seine ständige Mitarbeit an dieser Zeitschrift führte zu einer Masse von knapp 600 besprochenen Titeln zwischen 1935 und 1983. Mehr als zwei Drittel davon entfallen auf den Zeitraum bis 1965 (vgl. das Register zu Scholastik 1 [1926] – 40 [1965]). Darüber hinaus veröffentlichte auch die „Theologische Revue" seine Rezensionen (28 Titel). Nur die letztgenannten Besprechungen fanden Aufnahme in diese Bibliographie (jeweils eine Nummer am Schluß eines Jahres, selbst bei mehreren Titeln).

Die Abkürzungen wurden gewählt, wie in dieser Zeitschrift üblich. Neu eingeführt ist das Sigel AnzKG = Anzeiger für die katholische Geistlichkeit.

1936

1. Die Bedeutung der Sakramente für das religiöse Leben. ZAM 11 (1936) 139–145.
2. Läßliche Sünde und Andachtsbeichte. Schol. 11 (1936) 243–250.

1937

3. Die Kindertaufe. StZ 131 (1937) 129–132.

1938

4. „Aufopfern" der heiligen Kommunion unliturgisch? StZ 134 (1938) 331–334.
5. Die Einwohnung der drei göttlichen Personen in der Seele des begnadeten Menschen. Versuch einer Erklärung auf Grund der Schrift. ThGl 30 (1938) 504–516.
6. Die Nächstenliebe als universelles Motiv des religiösen Lebens. ZAM 13 (1938) 140–146.
7. Die spekulative Durchdringung der Andachtsbeichte in der nachtridentinischen Scholastik. Schol. 13 (1938) 72–86.
8. Laientheologie und Verkündigungstheologie. KiKan 21 (1938) 265–274.

1939

9. Apologetik oder Dogmatik der Kirche? ThGl 31 (1939) 379–391.
10. Die Andachtsbeichte in der Hochscholastik. Schol. 14 (1939) 50–74. (Zusammenfassung in ZAM 14 [1939] 229–230).
11. Die skotistische Auffassung von der unbedingten Vorherbestimmung Christi und ihre Auswirkung in der Verkündigung. KiKan 22 (1939) 8–12. 42–45.
12. Gratia supponit naturam. Zur Geschichte eines theologischen Prinzips. Gr. 20 (1939) 381–406. 535–552.
13. Konklusionstheologie? ZKTh 63 (1939) 360–365.
14. Verkündigungstheologie, ein Anliegen der Seelsorge von heute. KiKan 22 (1939) 195–201.
15. Wunderbar erschaffen, wunderbar erneuert. ZAM 14 (1939) 130–141.

1940

16. Die Zuhörer unserer Predigt in theologischer Sicht. KiKan 23 (1940) 65–68.
17. Kirchenaustritt dogmatisch gesehen. ThPQ 93 (1940) 10–20.
18. P. Christopherus Gillius S.J. 1555–1608. Notae quaedam Biographicae et Bibliographicae. Gr. 21 (1940) 248–254.

1941

19. Das Christenleben ein Leben in Christus. KiKan 24 (1941) 101–106.
20. Das katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur der Scholastik bis zur Reformation. Schol. 16 (1941) 24–52.
21. Et daemones credunt (Iac 2, 19). Ein Beitrag zur positiven Bewertung der fides informis. Gr. 22 (1941) 231–251.
22. Theologische und mystische Erkenntnis. Eine Studie im Anschluß an Heinrich von Gent, Dionysius den Kartäuser und Josephus a Spiritu Sancto. ZAM 16 (1941) 62–78.
23. De eenheid der menschen met Christus in de theologie van den H. Hilarius van Poitiers. BPTF 5 (1942) 151–167.

23a. De praerogativis populi electi in nova salutis oeconomica. VD 22 (1942) 122–128.

24. Der Auferstehungsgedanke in der Glaubensverkündigung des hl. Paulus. KiKan 25 (1942) 33–39.
25. Die altchristliche Idee einer präexistierenden Kirche und ihre theologische Auswertung. WiWei 9 (1942) 13–22.
26. Die Theologie als intellectus fidei. Dargestellt an Hand der Lehre des Wilhelm von Auxerre und Petrus von Tarantasia. Schol. 17 (1942) 32–49.
27. Die Theologie der mystischen Beschauung im Kommentar zum Hohen Lied des P. Luis de la Puente. ZAM 17 (1942) 77–90.

27a. „Tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum" (1 Cor 13, 12). VD 22 (1942) 166–173.

28. Wer ist der Gott des Alten Testamentes? KiKan 25 (1942) 174–180.
29. Zur theologischen Frage nach der Vaterschaft Christi. ZAM 17 (1942) 32–44.
30. Zwischen Patristik und Scholastik. Gedanken zum Wesen der Theologie an Hand des Liber de fide ad Petrum des hl. Fulgentius von Ruspe. Gr. 23 (1942) 326–347.

1943

31. Das Verhältnis von geschaffener und ungeschaffener Gnade. WiWei 10 (1943) 22–41.
32. Die Analogie Maria–Kirche und ihre Bedeutung für die allgemeine Gnadenvermittlung der Gottesmutter. ThSe 1 (1943) 40–44.
33. Die Aszese des hl. Paulus in ihrer Eigenständigkeit. ZAM 18 (1943) 31–44.
34. Streifzüge durch das Evangelium. KiKan 26 (1943) 11–19. 52–56.

1947

35. Maria Mutter der Christenheit. Kath. Marienkunde II: Maria in der Glaubenswissenschaft, hg. von P. Sträter (Paderborn 1947, 1962[3]) 180–240.
36. Das authentische Lehramt der Kirche. ThGl 37–38 (1947–48) 273–289.
37. Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach den Akten des Vatikanischen Konzils. ThGl 37–38 (1947–48) 76–86.
38. Die kirchliche Gliedschaft in der Lehre des hl. Robert Bellarmin. ThGl 37–38 (1947–48) 243–257.

1948

39. Die Gottesschau des Moses. GuL 21 (1948) 221–230.
40. Vergleichende Religionsgeschichte und Altes Testament. StZ 142 (1948) 124–131.

1949

41. Der Heilige Geist, die Seele der Kirche. Theologische Erwägungen im Anschluß an die Enzyklika „Mystici Corporis". ThGl 39 (1949) 249–267.

1950

42. Heilige Schrift und Lehrautorität. Schol. 25 (1950) 40–72.
42a. Rezension: Maria. Etudes sur la Sainte Vierge, sous la dir. d'H. du Manoir SJ, Paris 1949. GuL 23 (1950) 151–152.

1951

43. Ein Religionsgespräch aus dem zwölften Jahrhundert. ZKTh 73 (1951) 465–482.
44. Marienverehrung, Zeichen und Mittel der Auserwählung. Kath. Marienkunde III: Maria im Christenleben, hg. von P. Sträter (Paderborn 1951) 210–225.
45. Vorfragen aus der theologischen Erkenntnis- und Methodenlehre. Die leibliche Himmelfahrt Mariens. Theol. Beiträge zum neuen Dogma im Dienste der Seelsorge, hg. von den Proff. der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen – Frankfurt/M (Frankfurt/M 1951) 12–24.
46. Zur Ekklesiologie der Frühscholastik. Schol. 26 (1951) 364–389.

1952

47. Der theoretische Beitrag der Frühscholastik zu dem Problem des Dogmenfortschrittes. ZKTh 74 (1952) 205–226.
48. Die Idee einer vorchristlichen Kirche bei Augustinus. MThZ 3 (1952) 161–175.
49. Ekklesiologische Probleme der Frühscholastik. Schol. 27 (1952) 183–209.
50. Glaubenssinn der Kirche? TThZ 61 (1952) 129–142.
51. Hilarius von Poitiers, ein Vertreter der christlichen Gnosis. ThQ 132 (1952) 170–192.
52. Sind päpstliche Enzykliken unfehlbar? ThGl 42 (1952) 262–269.

1953

53. *Theologie als Glaubensverständnis,* Würzburg 1953, 244 S.
54. (Hg.) A. Deneffe, Kleine katholische Glaubenslehre, 2. neu bearbeitete Aufl. 1953.
55. Das Kirchenbild in den Schriftkommentaren Bedas des Ehrwürdigen. Schol. 28 (1953) 40–56.
56. Die persönliche Sünde in sozialtheologischer Sicht. ThGl 43 (1953) 81–102.
56a. (Hg.) L. Kösters, Die Kirche unseres Glaubens, Freiburg 1952[4].
57. Rupert von Deutz und seine „Vermittlungstheologie". MThZ 4 (1953) 255–270.
58. Theologischer und dogmatischer Fortschritt nach Duns Scotus. FS 35 (1953) 21–38.

1954

59. Der Augustinismus in der theologischen Erkenntnislehre des Petrus Aureoli. FS 36 (1954) 137–171.
60. Die Identität des Mystischen Leibes Christi und der katholischen Kirche. ThGl 44 (1954) 321–338.

61. Die marianische Deutung des Hohen Liedes in der Frühscholastik. ZKTh 76 (1954) 411–439.
62. Ekklesiologische Fragen auf dem Vatikanischen Konzil. MThZ 5 (1954) 236–245.
63. Laientheologie. TThZ 63 (1954) 340–354.
64. Mariologie und Ekklesiologie bei Isaak von Stella. MThZ 5 (1954) 48–61.
65. Positive und spekulative Theologie. Kritische Bemerkungen an Hand der Loci theologici des Melchior Cano. Schol. 29 (1954) 53–72.

1955

66. Erleuchteter Glaube. Die Theorie Heinrichs von Gent und ihr Fortleben in der Spätscholastik. FS 37 (1955) 129–160.
67. Glaubenssinn der Kirche als Quelle einer Definition. ThGl 45 (1955) 250–260.
68. Maria Madre della Cristianità. Mariologia II: Maria nel Dogma, ed. P. Sträter (Torino 1955) 157–209. Ital. Übers. von Nr. 35.
69. Thomas von Aquin zum Wesen der Theologie. Schol 30. (1955) 195–214.

1956

70. *Auf dem Wege zum Glauben. Eine katholische Apologetik für Laien.* Frankfurt/M 1956. 176 S.
71. Die Aufgabe der Vernunft in der Theologie des hl. Bonaventura. FS 38 (1956) 129–149.
72. Die Kritik des Johannes von Neapel OP an der Subalternationslehre des hl. Thomas von Aquin. Gr. 37 (1956) 261–270.
73. Ein neuer, mehrschichtiger Kirchenbegriff? TThZ 65 (1956) 93–102.
74. Ignatius von Loyola und die Theologie. ThGl 46 (1956) 401–410.
75. Richard von St. Viktor, Theologe und Mystiker. Schol 31. (1956) 213–238.

75a. The Identity of the Mystical Body and the Catholic Church. ThD 4 (1956) 53–58.

76. Was ist Theologie? ThGl 46 (1956) 161–172.
77. Rezensionen:
– W. Stolz, Theologisch-dialektischer Personalismus (Freiburg/Schweiz 1953). ThRv 52 (1956) 192–193;
– J. Brinktrine, Die Lehre von Gott, 2 Bde. (Paderborn 1953/4). ThRv 52 (1956) 193–195.

1957

78. Artikel „Alleinseligmachend". LThK² I (1957) 343–345.
79. Augustinismus und Thomismus in der theologischen Prinzipienlehre des Aegidius Romanus. Schol. 32 (1957) 542–560.
80. Die Stellung Heinrichs von Gent zum theologischen Studium der Frau. Schol. 32 (1957) 81–85.
81. Theologie als religiöses Anliegen. MThZ 8 (1957) 295–307.
82. Werte und Grenzen der theologischen Begriffssprache. TThZ 66 (1957) 129–137.
83. Rezensionen:
– K. Adam, Der Christus des Glaubens (Düsseldorf 1954). ThRv 53 (1957) 28–29;
– F. X. Arnold, Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft (Düsseldorf 1955). ThRv 53 (1957) 30–31.

1958

84. Der Theologiebegriff des Richard von Mediavilla OFM. FS 40 (1958) 20–29.
85. Die vier Ursachen der Theologie. Nach dem unedierten Sentenzenkommentar des Walter von Brügge OFM. FS 40 (1958) 361–381.

86. Ein nicht-authentischer Text im Prolog zum Sentenzenkommentar des hl. Thomas von Aquin (q. 1 a. 3 sol. 2). Schol. 33 (1958) 247–252.
87. Grundsätzliches zur Privatoffenbarung. ThGl 48 (1958) 175–185.
88. La devozione mariana segno e mezzo di predestinazione. Mariologia III: Maria nella vita e nella cristianità, ed. P. Sträter (Torino 1958) 139–150. Ital. Übers. von Nr. 44.
89. Romanus de Roma OP und seine theologische Einleitungslehre. RThAm 25 (1958) 329–351.
90. Rezensionen:
– D. Barsotti, Christliches Mysterium (Einsiedeln 1957). ThRv 54 (1958) 71–72;
– Fragen der Theologie heute. Hg. von J. Feiner u. a. (Einsiedeln 1957). ThRv 54 (1958) 113–114;
– K. Pfleger, Nur das Mysterium tröstet (Frankfurt/M 1957). ThRv 54 (1958) 119–120;
– M. Vereno, Vom Mythos zum Christos (Salzburg 1958). ThRv 54 (1958) 236–238;
– G. Söhngen, Gesetz und Evangelium (Freiburg–München 1958). ThRv 54 (1958) 245–246.

1959

91. *El camino de la fé*, Madrid 1959. Span. Übers. von Nr. 70.
92. Artikel „Dieckmann, Hermann Joseph"; „Extra Ecclesiam nulla salus". LThK² III (1959) 375; 1320–1321.
93. Das Verhältnis von Schrift und Tradition als theologisches Problem bei M. J. Scheeben und H. Schell. ThRv 55 (1959) 203–214.
94. Der neutestamentliche Offenbarungsbegriff und seine Verwendung in der Apologetik. WiWei 22 (1959) 92–100.
95. Die Frage nach Schrift und Tradition bei Robert Bellarmin. Schol 34 (1959) 1–22.
96. Die Mariologie Richards von Saint-Laurent. FS 41 (1959) 19–40.
97. Die Muttergottes-Erscheinungen der letzten hundert Jahre in ihrer theologischen Bedeutung. ThGl 49 (1959) 269–279.
98. Katholisches und protestantisches Schriftprinzip im Urteil des Trienter Konzils. Schol. 34 (1959) 249–258.
99. Rezensionen:
– Pierre le Chantre, Summa de sacramentis et animae consiliis I + II (AMNam IV + VII). ThRv 55 (1959) 16–17;
– R. Baumann, Prozeß um den Papst (Tübingen 1958). ThRv 55 (1959) 25–26;
– F. M. Stratmann, Die Heiligen in der Versuchung der Macht (Frankfurt 1958). ThRv 55 (1959) 33–34.
– Ch. Journet, Théologie de l'Église (Paris-Bruges 1958). ThRv 55 (1959) 173–174.

1960

100. Artikel „Glaubensgewißheit". LThK² IV (1960) 941–942.
101. Der Begriff der „traditiones" auf dem Trienter Konzil im Lichte der mittelalterlichen Kanonistik. Schol. 35 (1960) 342–362.
102. Der mariologische Gehalt der Predigten Gottfrieds von Admont († 1165). Schol. 35 (1960) 40–56.
103. Die Parallele Maria-Kirche nach einem ungedruckten *Sermo* des Gottfried von St. Viktor. RThAM 27 (1960) 248–266.
104. Eine dem hl. Bonaventura zu Unrecht zugeschriebene Marienpredigt? Literarkritische Untersuchung des Sermo VI De assumptione B. Virginis Mariae (ed. Quaracchi IX, 700b–706b). FS 42 (1960) 1–26.
105. Vom Sinn und Wert der dogmatischen Predigt. ThGl 50 (1960) 1–9.

106. Rezension: Ch. Journet, La Messe. Présence du sacrifice de la croix (Paris–Bruges 1957). ThRv 56 (1960) 261–262.

1961

107. Artikel „Katholische Wahrheiten"; „Lamentabili". LThK² VI (1961) 88; 765.
108. Das katholische Traditionsprinzip in seiner heute neu erkannten Problematik. Schol. 36 (1961) 217–240.
109. Der Traditionsbegriff des Trienter Konzilstheologen Alfonso de Castro OFM. FS 43 (1961) 297–308.
110. Die Opposition gegen das lutherische Schriftprinzip in der Assertio septem sacramentorum Heinrichs VIII. von England. Gr. 42 (1961) 97–106.
111. Die Suffizienz der Heiligen Schrift in der anglikanischen und katholischen Sicht des 19. Jahrhunderts. Cath(M) 15 (1961) 209–225.
112. Schriftliche und mündliche Überlieferung in einer Kontroverse des febronianischen Zeitalters. Schol. 36 (1961) 49–72.
113. Rezension: H. Bouëssé, Le Sacerdoce Chrétien (Paris–Bruges). ThRv 57 (1961) 199–200.

1962

114. *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle* (HDG I,4), Freiburg 1962. V/138 S.
115. Das Kirchenverständnis bei einem Humanisten der Reformationszeit, Jacopo Sadoleto. Cath(M) 16 (1962) 196–209.
116. Der Traditionsbegriff bei J. Kleutgen. ThGl 52 (1962) 1–11.
117. Die Lehre des Provinzialkonzils von Sens über Schrift und Tradition. Schol. 37 (1962) 222–226.
118. Die literarischen Beziehungen zwischen dem Sermo VI De Assumptione BMV (Pseudo-Bonaventura) und dem Mariale oder Laus Virginis (Pseudo-Albertus). FS 44 (1962) 455–460.
119. La tradición en su problemática actual. SelTeol 1 (1962) 89–97. Span. Übers. von Nr. 108.
120. Zwang und Freiheit in der Glaubenszustimmung nach Robert Holkot. Schol. 37 (1962) 514–529.
121. Rezension: R. Völkl, Christ und Welt nach dem Neuen Testament (Würzburg 1961). ThRv 58 (1962) 157–161.

1963

122. Das für das Erste Vatikanische Konzil entworfene Schema De Ecclesia im Urteil der Konzilsväter. Schol. 38 (1963) 392–401.
123. De statu actuali controversiae circa relationem inter Traditionem et Scripturam. Traditio-Scriptura-Ecclesia, ed. C. Balić (Roma 1963) 17–40.
124. Die Kirche, Leib Christi oder Volk Gottes? ThGl 53 (1963) 255–268).
125. Die lehramtliche Verkündigung der Konzilien in ihrer pastoralen Eigenart. ZKTh 85 (1963) 45–54.
126. Eine anscheinend vergessene Frühschrift Bernhard Galuras: De traditione, altero revelationis fonte. Zur Traditionsauffassung des 18. Jahrhunderts. Schol. 38 (1963) 239–245.
127. Ein italienischer Humanist der Reformationszeit, Antonio Fiordibello, zu dem Problemkreis Schrift-Kirche-Tradition. Gr. 44 (1963) 319–333.
128. Häresie und kirchliche Gliedschaft nach Alfonso de Castro OFM. FS 45 (1963) 243–256.
129. Zu den Anfängen der neuzeitlichen Kontroverstheologie. Die Regula Fidei Catholicae des Franciscus Veronius. Cath(M) 17 (1963) 25–43.
130. Rezension: M. Seckler, Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin (Mainz 1961). ThRv 59 (1963) 35–38.

1964

131. Artikel „Romanus de Roma". LThK² IX (1964) 25.
132. Das Religionsgespräch und die ihm eigene Problematik. ThGl 54 (1964) 321–332.
133. Die Kanonfrage und ihre katholische Lösung in den Versuchen der Aufklärungszeit und der Theologie der Gegenwart. Cath(M) 18 (1964) 268–290.
134. Die kollegiale Gewalt der Bischöfe für die Gesamtkirche nach der Theologie des 18. Jahrhunderts. Gr. 45 (1964) 280–305.
135. Die Regula Fidei Catholicae des Ph. N. Chrismannn OFM und ihre Kritik durch J. Kleutgen SJ. FS 46 (1964) 321–334.
136. Die universelle Jurisdiktion des Bischofskollegiums nach der Theorie des Exjesuiten Gianvincenzo Bolgeni (1789). Schol. 39 (1964) 233–238.
137. Eine Mainzer Dissertation aus dem Jahre 1779 über das Traditionsproblem (Georg Weiß, Sistema Traditionum divinarum contra Protestantes). Schol. 39 (1964) 27–45.
138. Schriftbeweis und Traditionsbeweis. ThGl 54 (1964) 1–9 und ThJb(L) 1967, 87–94.
139. Suffizienz und Insuffizienz der Heiligen Schrift nach Kardinal Thomas de Vio Cajetan. Gr. 45 (1964) 816–824.
140. Zwischen Aufklärung und Restauration. Die theologische Prinzipienlehre des Marianus Dobmayer. Schol. 39 (1964) 374–390.

1965

141. Artikel „Weiss, Georg". LThK² X (1965) 1008.
142. Die Marienpredigten des Johannes von Rupella OFM und ihr Verhältnis zu dem Sammelwerk Richards von Saint-Laurent De laudibus Beatae Mariae Virginis. FS 47 (1965) 44–64.
143. Die Titularbischöfe im Urteil der Konzilsverhandlungen zu Trient (XXIII. Sitzung). Gr. 46 (1965) 320–342.
144. Schriftlose Theologie? Zu den Prinzipien im Sentenzenkommentar des Hervaeus Natalis OP. Schol. 40 (1965) 398–404.
145. Schrifttheologie in Theorie und Praxis. Nach dem Sentenzenkommentar des Durandus a Sancto Porciano OP. Schol. 40 (1965) 235–240.
146. Zum Einteilungsprinzip der frühscholastischen Literatur. Schol. 40 (1965) 537–557.

1966

147. *Auf dem Wege zur christlichen Einheit. Vorläufer der ökumenischen Bewegung von den Anfängen des Humanismus bis zum Ende des 19. Jahrhunderts.* Ausgewählte Texte. (Sammlung Dietrich 314). Bremen 1966, XXXII/373 S.
148. *Die katholische Inspirationslehre zwischen Vatikanum I und II. Kirchliche Dokumente im Licht der Theologischen Diskussion.* (SBS 20). Stuttgart 1966, 107 S.
149. Biblische Grundlage und dialektische Methode im Widerstreit innerhalb der mittelalterlichen Scholastik. FS 48 (1966) 223–242.
150. Die Kirche des Ostens im Urteil katholischer Kontroverstheologen aus der Reformationszeit. ThPh 41 (1966) 567–571.
151. Eine deutsche Dreifaltigkeitsmesse aus der Reformationszeit. Cath(M) 20 (1966) 200–215.
152. Läßt sich die Utopia des Thomas More „ökumenisch" deuten? ThPh 41 (1966) 75–83.
153. Rezensionen:
– K. Rahner – J. Ratzinger, Offenbarung und Überlieferung (Freiburg–Basel–Wien 1965). ThRv 62 (1966) 41–42;
– J. Brinktrine, Die Lehre von den letzten Dingen. Die Lehre von der Kirche (Paderborn 1963/64). ThRv 62 (1966) 109–110;.

– H. Kruse, Die Heilige Schrift in der theologischen Erkenntnislehre (Paderborn 1964). ThRv 62 (1966) 235–237.

1967

154. *La tradition orale* (HistDog), Paris 1967, 237 S. Frz. Übers. von Nr. 114.
155. Artikel „Aufnahme, Leibliche"; „Charakter Mariens". LMK I (1967) 421–438; 1098–1104. Der erste Artikel auch in *Marienlexikon*, Bd. 1 AA-Chagall, i. A. des Institutum Marianum Regensburg, hg. von R. Bäumer u. L. Scheffczyk (St. Ottilien 1988) 276–284.
155a. Artikel „Denzinger, Heinrich Josef"; „Dieckmann, Hermann"; „Lercher, Ludwig". New Catholic Encyclopedia 4 (1967) 777; 4 (1967) 861; 8 (1967) 672.
156. Die Suffizienz der Hl. Schrift nach dem Glaubensverständnis der lutherischen Hochorthodoxie. KöSt 13 (1967) 145–162.
157. Ein Beispiel katholischer Zusammenarbeit während der Reformationszeit. FS 49 (1967) 373–383.
158. Franz von Baader und sein Plan zur Vereinigung der römischen und der russischen Kirche. Volk Gottes – FS J. Höfer (Freiburg 1967) 430–454.
159. Rezensionen:
– L. Volken, Die Offenbarungen in der Kirche (Innsbruck 1965) ThRv 63 (1967) 108–109;
– P. B. Bilaniuk, De Magisterio Ordinario Summi Pontificis (Toronto 1966). ThRv 63 (1967) 317–318.

1968

160. *Die Inspiration der Heiligen Schrift* (HDG I, 3b). Freiburg 1968, 81 S.
161. Die letzten Franziskaner in Frankfurt am Main. FS 50 (1968) 368–372.
162. Erasmus von Rotterdam und Georg Witzel. Ihr gegenseitiges Verhältnis und ihre Stellungnahme zur Reformation. Cath(M) 22 (1968) 41–67.
163. Rupert von Deutz und sein Einfluß auf die Kontroverstheologie der Reformationszeit. Cath(M) 22 (1968) 207–216.
164. Studien zur Literargeschichte der Reformation I. Die Adressaten der Briefe Georg Witzels. ThPh 43 (1968) 81–90.
165. Zwei „Vermittlungstheologen" der Reformationszeit. Philipp Melanchthon und Georg Witzel. ThPh 43 (1968) 502–522 und ThJb(L) 1971, 437–457.

1969

166. *Erasmus der Europäer. Die Beziehungen des Rotterdamers zu den Humanisten seiner Zeit unter den verschiedenen Nationen Europas.* (FrFor 22). Werl/Westf. 1969, 128 S.
167. Der Briefwechsel zwischen Erasmus und Johannes Lang. Scrinium Erasmianum II (Leiden 1969) 315–323.
168. Die Prozessionen im katholischen Frankfurt während der Reformationszeit. AMRhKG 21 (1969) 105–118.
169. Erasmus von Rotterdam. Seine humanistischen Gegner in Italien. ThPh 44 (1969) 1–24.
170. Erasmus von Rotterdam und seine Freunde aus dem Franziskanerorden. FS 51 (1969) 117–129.
171. Erasmus von Rotterdam und sein Verhältnis zu dem deutschen Humanismus mit besonderer Rücksicht auf die konfessionellen Gegensätze. Scrinium Erasmianum I (Leiden 1969) 165–201.

1970

172. Das Erste Vatikanische Konzil gegenüber dem Glauben, der Verkündigung und der Theologie von heute. KöSt 16 (1970) 121–129.
173. Der erste Jesuit aus Deutschland auf dem Trienter Konzil P. Claude Jay. AHSJ 39 (1970) 168–182.

174. Der Primat des Papstes und die Union mit den Kirchen des Ostens im Blickfeld des Ersten Vatikanischen Konzils. OstKSt 19 (1970) 167–184.
175. Die dogmatische Konstitution „Pastor Aeternus" und ihr Rückgriff auf die Theologie der Vorzeit. EE 45 (1970) 339–358.
176. Ein angeblicher Brief Martin Luthers an einen Frankfurter Franziskaner. FS 52 (1970) 278–283.
177. Histoire de la théologie et des dogmes. Bilan de la théologie du XXe siècle, t. II, ed. R. Vander Gucht et H. Vorgrimler (Paris 1970) 627–660. Frz. Übers. von Nr. 180.
178. Ökumenische Tendenzen auf dem Ersten Vatikanum. ThPh 45 (1970) 390–408.
179. Res fidei et morum. Die Entwicklung eines theologischen Begriffes in den Dekreten der drei letzten ökumenischen Konzilien. AHC 2 (1970) 112–134.
180. Theologie- und Dogmengeschichte. Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, hg. H. Vorgrimler und R. Vander Gucht, Band III (Freiburg–Basel–Wien 1970) 471–503.

1971

181. Der Kanon der neutestamentlichen Schriften und seine Begründung durch den apostolischen Ursprung. KöSt 17 (1971) 49–65.
182. Die Geschäftsordnung des Trienter Konzils. FS 53 (1971) 289–306 und R. Bäumer (Hg.), Concilium Tridentinum (WdF 313) (Darmstadt 1979) 113–140; ebenfalls in R. Freundenberger (Hg.), *Concilium Tridentinum* ... Nova collectio, t. VII, vol. III, Freiburg 1980, 113–140.
183. Die Titularbischöfe und ihre Stellung auf den drei letzten ökumenischen Konzilien. ThPh 46 (1971) 529–553.
184. Ein orthodoxer Bischof auf dem Trienter Konzil. OstKSt 20 (1971) 302–306.
185. Erasmus von Rotterdam als Wahrheitssucher. Testimonium veritati. Philosophische und theologische Studien zu kirchlichen Fragen der Gegenwart, hg. H. Wolter (FTS 7) (Frankfurt 1971) 289–304.
186. Jean Glapion OFM und Erasmus von Rotterdam. FS 53 (1971) 108–113.
187. Luthers „Deutsche Messe" verglichen mit der katholischen Messe in Vergangenheit und Gegenwart. AnzKG 80 (1971) 354–360.
188. Pater Wilhelm Wilmers S. J. und seine Tätigkeit auf dem Kölner Provinzialkonzil von 1860 und auf dem Ersten Vatikanum. AHC 3 (1971) 137–155.

1972

189. *Die theologische Methode* (mit L. Visschers) (HDG I, 6). Freiburg 1972, 136 S.
190. *L'inspiration de la Sainte Ecriture*, (HistDog), Paris 1972, Frz. Übers. von Nr. 160.
191. Der Minorit Thomas Murner und seine Polemik gegen die deutsche Messe Luthers. FS 54 (1972) 192–196.
192. Der „ökumenische" Gebetsschluß beim Vaterunser. AnzKG 81 (1972) 44–46.
193. Die deutsche Messe Martin Luthers und ihre Weiterentwicklung im Verlauf des 16. Jahrhunderts. ThGl 62 (1972) 339–354.
194. Ein Vorkämpfer für die Belange der Ostkirchen: Paolo Giustiniani (1476 bis 1528). OstKSt 21 (1972) 313–319.
195. Friedrich Nausea und seine Wirksamkeit zu Frankfurt, auf den Colloquien zu Hagenau und Worms und auf dem Trienter Konzil. ZKTh 94 (1972) 29–45.
196. Georg Witzel (1501–1573) und seine Stellungnahme zu der Deutschen Messe Martin Luthers. AnzKG 81 (1972) 287–290.
197. Zur Vorgeschichte des neutestamentlichen Schriftenkanons nach den Zeugnissen des frühen Christentums. KöSt 18 (1972) 145–166.

1973

198. *La inspiración de la Sagrada Escritura* (Hist Dog I,3b), Madrid 1973. Span. Übers. von Nr. 160.

199. Aus dem Chronikon des ehemaligen Franziskaners Konrad Pelikan (1476–1556). FS 55 (1973) 258–273.
200. Das Fragmentum Muratori und seine Rätsel. ThPh 48 (1973) 534–550.
201. Das Mainzer Provinzialkonzil aus dem Jahre 1549 und seine Beziehungen zu dem Trienter Konzil. AHC 5 (1973) 118–133.
202. Das neue Missale Romanum und seine deutsche Übersetzung. AnzKG 82 (1973) 302–303.
203. Der erste Hauptteil der Meßfeier, „Opferung" oder „Bereitung"? AnzKG 82 (1973) 392–398.
204. Die ältesten Zeugnisse für die römische Eucharistiefeier bei Ambrosius von Mailand. ZKTh 95 (1973) 311–324.
205. Die letzten Franziskanertheologen in Erfurt zu Beginn des XVI. Jahrhunderts. FS 55 (1973) 74–77.
206. Die neuen Hochgebete der heiligen Messe. AnzKG 82 (1973) 488–489.
207. Die ökumenischen Bestrebungen des ersten lutherischen Kurfürsten der Mark Brandenburg, Joachim II. ThGl 63 (1973) 105–119.
208. Die Provinzialkonzilien von Mainz und Trier aus dem Jahre 1549 und ihre Bedeutung für die Liturgiereform. TThZ 82 (1973) 293–303.
209. Die „törichten Jungfrauen" oder die „einfältigen Mädchen"? Zu Mt 25, 1 ff. KöSt 19 (1973) 147–149.
210. „Mein Blut, das für euch und für viele (alle?) vergossen wird". AnzKG 82 (1973) 136–138.
211. Neue Orationen für die Feier der heiligen Messe. AnzKG 82 (1973) 172–173.

1974

212. Das Römische Meßbuch in seiner Entwicklung. AnzKG 83 (1974) 446–448.
213. Die eucharistischen Konsekrationsworte nach den Zeugnissen der Schrift und der Liturgie. ThGl 64 (1974) 222–229.
214. Die lateinische Messe zu Beginn des 12. Jahrhunderts. Nach Rupert von Deutz, De divinis officiis. MThZ 25 (1974) 34–50.
215. Die Neuscholastik in der Auseinandersetzung mit den Resten der Aufklärung. Theologie und Sozialethik im Spannungsfeld der Gesellschaft, hg. A. Langner (Paderborn 1974) 11–32.
216. Die Predigten des hl. Bonaventura. Ihre Authentizität und ihr theologischer Gehalt. S. Bonaventura 1274–1974, Band II (Grottaferrata Roma 1974) 447–467.
217. Ein neu veröffentlichtes Tagebuch zum ersten Vatikanum. Anmerkungen zu: Appunti storici sopra il concilio Vaticano, hrsg. v. G. Martina (MHP 33). AHC 6 (1974) 399–423.
218. Ein Trierer Philosoph im Autoritätskonflikt (Jakob Merten 1809–1872). AMRhKG 26 (1974) 183–190.
219. Fremdsprachliche Übersetzungen der neuen Meßliturgie. AnzKG 83 (1974) 354–358.
220. Gabriel Biel als Liturgiker. ZKTh 96 (1974) 263–276.
221. „Meritum" und „Mereri" in der neuen deutschsprachigen Wiedergabe der Meßtexte. AnzKG 83 (1974) 78–80.
222. Theologische und mystische Erkenntnis in ihrer einheitlichen Zusammenschau bei Bonaventura. ThPh 49 (1974) 163–180.
223. Zwei schwierige Begriffe in der mystischen Theologie Bonaventuras („raptus" und „ecstasis"). FS 56 (1974) 249–262.
224. Rezension: F. J. Couto, Hoffnung im Unglauben (München–Paderborn–Wien 1973). ThRv 70 (1974) 307–309.

1975

225. Amalar von Metz und sein Zeugnis für die Gestalt der Meßliturgie seiner Zeit. ThPh 50 (1975) 416–426.

226. Bischof Martin von Paderborn und sein Einsatz für das Erste Vatikanum nach dessen Abschluß. ThGl 65 (1975) 383–389.
227. Das deutsche Meßbuch. AnzKG 84 (1975) 318–319.
228. Der neue Heiligenkalender des Meßbuches. AnzKG 84 (1975) 414–418.
229. Der Pluralismus in der Theologie – seine Werte und seine Grenzen. AnzKG 84 (1975) 70–72.
230. Die Wirren der frühen Reformationszeit. Dargestellt anhand von: Georg Witzel, De Concilio. MThZ 26 (1975) 38–55.
231. Ein anonymer Bericht über die Konfessionen des Ostens aus dem Ende des 15. Jahrhunderts. OstKSt 24 (1975) 184–192.
232. Konzelebration oder Privatmesse? AnzKG 84 (1975) 220–224.
233. Peter Knoodt und sein geistiger Werdegang nach neuentdeckten Briefen. IKZ 65 (1975) 149–175.
234. Robert Grosseteste von Lincoln, der angebliche Begründer der Franziskanerschule. FS 57 (1975) 183–195.
235. Rezensionen:
– M. Midali, Rivelazione, Chiesa, Scrittura e Tradizione alla IV Sessione del Concilio di Trento (Zürich–Roma 1973). ThRv 71 (1975) 39–41;
– Ph. Schäfer, Kirche und Vernunft (München 1974). ThRv 71 (1975) 480–481.

1976

236. Das Erste Vaticanum und seine Rezeption. MThZ 27 (1976) 259–276.
237. Der Kommunionempfang der Gläubigen in seiner historischen Entwicklung. AnzKG 85 (1976) 40–44.
238. Franziskus von Assisi und Bonaventura. FS 58 (1976) 78–91.
239. Joseph Fessler, Bischof von Pölten, und seine Verdienste um das Erste Vaticanum. ZKTh 98 (1976) 316–327.

1977

240. *El método teológico* (HistDog I,6). Madrid 1977, 129 S. Span. Übers. von Nr. 189.
241. Konrad Martin, Bischof von Paderborn, und seine Haltung gegenüber dem Güntherianismus. ThGl 67 (1977) 83–91.
241a. *La inspiración de la Sagrada Escritura,* Madrid 1977. Span. Übers. von Nr. 160.
242. Nikolaus von Kues und sein Interesse für die Religionen des Ostens (nach der Schrift „De pace fidei"). ThGl 67 (1977) 171–183.
243. Rezension: Lehramt und Theologie im 16. Jahrhundert, hg. von R. Bäumer (Münster 1976). ThRv 73 (1977) 293–294.

1978

244. Das „Gloria" in der Meßfeier. ThGl 68 (1978) 103–105.
245. Neubelebung des liturgischen Opferganges? AnzKG 87 (1978) 276–278.
246. Rezensionen:
– F. X. Bantle, Unfehlbarkeit der Kirche in Aufklärung und Romantik (Freiburg–Basel–Wien 1976). ThRv 74 (1978) 41–43.
– R. Kirste, Das Zeugnis des Geistes und das Zeugnis der Schrift (Göttingen 1976). ThRv 74 (1978) 210–212.

1979

247. Altes in der Neuen Liturgie. AnzKG 88 (1979) 58.
248. Das Gabengebet in seiner Entwicklung. AnzKG 88 (1979) 360.
249. Kommunionhelfer. AnzKG 88 (1979) 142.

Buchbesprechungen

1. Biblische Theologie

Texte aus der Umwelt des Alten Testamentes. In Gemeinschaft mit *Rykle Borger* u. a. hrsg. von *Otto Kaiser.* Bd. I: *Rechts- und Wirtschaftsurkunden; Historisch-chronologische Texte.* Lfrg. 6: *Diethelm Conrad, Wilhelmus C. Delsman, Ursula Kaplony-Hekkel, Ernst Kausen, Hans-Peter Müller* und *Walter W. Müller:* Historisch-chronologische Texte III. Gütersloh: Mohn 1985. S. 521–671 (beigelegt: Titelei und Inhaltsverzeichnis des 1. Bandes mit Seitenzählung 1–15, die entsprechende Seitenzählung der 1. Lieferung verdoppelnd). – Bd. II: *Religiöse Texte.* Lfrg. 1: *Manfried Dietrich, Karl Hecker, Jacob Hoftijzer, Frank Kammerzell, Oswald Loretz, Walter W. Müller, Willem H. Ph. Römer* und *Heike Sternberg:* Deutungen der Zukunft in Briefen, Orakeln und Omina. Gütersloh, Mohn 1986. S. 1–157. Lfrg. 2: *Walter Farber, Hans Martin Kümmel* und *Willem H. Ph. Römer:* Rituale und Beschwörungen I. Gütersloh: Mohn 1987. S. 159–292. Lfrg. 3: *Christel Butterweck, Wilhelmus C. Delsman, Manfried Dietrich, Wilfried Gutekunst, Ernst Kausen, Oswald Loretz, Walter W. Müller* und *Heike Sternberg-el-Hotabi:* Rituale und Beschwörungen II. Gütersloh: Mohn 1988. S. 293–452. Lfrg. 4: *Christel Butterweck, Diethelm Conrad, Wilhelmus C. Delsman, Manfried Dietrich, Karl Hecker, Heike Sternberg-el-Hotabi, Frank Kammerzell, Oswald Loretz, Hans-Peter Müller, Walter W. Müller, Boyo Ockinga, Willem H. Ph. Römer* und *Hans P. Roschinski:* Grab-, Sarg-, Votiv- und Bauinschriften. Gütersloh: Mohn 1988. S. 453–640.

Es handelt sich um die letzte Lieferung des 1. Bandes und die Lieferungen 1–4 des 2. Bandes. Zum Gesamtwerk und früheren Lieferungen vgl. in dieser Zeitschrift 58 (1983) 238; 60 (1985) 573 f; 64 (1989) 252. Mit den hier zu besprechenden Lieferungen ist der erste Band abgeschlossen, und vom zweiten liegen von 7 geplanten Lieferungen schon 4 vor. Es stehen nur noch 3 Lieferungen „Lieder und Gebete" aus. Die Publikation kommt angesichts der Fülle und der Kompliziertheit der Texte erstaunlich gut voran. Dafür muß man *Otto Kaiser,* den Mitherausgebern (zu Änderungen im Herausgeberkreis beim 2. Band vgl. II, 1 S. 5) und allen Bearbeitern wirklich danken.

Die letzte Lieferung des ersten Bandes enthält ägyptische, hebräische (Lachisch-Ostraka), aramäische (die Inschrift der Statue von Tell Fecherije auch in der neuassyrischen Fassung), phönizische, moabitische, altsüdarabische und frühnordarabische Inschriften. Am Ende des Bandes befinden sich „Addenda et Corrigenda" für die früheren Lieferungen (669–671).

Der zweite Band ist für die Leser dieser Zeitschrift besonders wichtig, da er den religiösen Texten gewidmet ist. Gerade für das Material der 1. Lieferung („Deutungen der Zukunft in Briefen, Orakeln und Omina") ist das Material gegenüber früheren Anthologien deutlich gewachsen, und auch sein Verständnis hat große Fortschritte gemacht. Als Hintergrund für das Prophetentum und die Zukunftserwartungen Israels verdienen diese Texte höchste Aufmerksamkeit. Besonders wichtig sind die assyrischen Prophetentexte, die Nachrichten über Prophetie aus Mari und die Inschrift von Deir 'Alla. Die Texte aus Ritualen und Beschwörungen in der 2. und 3. Lieferung führen sowohl in den Hochkult als auch in die eher magischen Bereiche kultischen Verhaltens ein. Nebenbei sei bemerkt, daß *C. Butterweck* in der Arslan-Tasch-Beschwörung den Satz, der von den Alttestamentlern meist totgeschwiegen wird, weil er die Idee eines Gottesbundes außerhalb Israels und mit polytheistischer Wendung zu bezeugen scheint (Rs 9–12), folgendermaßen übersetzt: „Einen ewigen Bund schloß mit uns *Assur,* schlossen mit uns alle Söhne der Götter und das ganze Geschlecht aller Heiligen" (436). Aus dem reichen Bestand von Grab-, Sarg-, Votiv- und Bauinschriften (auch Siegel und Siegelabdrücke sind hier zugeordnet) kann die 4. Lieferung natürlich nur eine begrenzte Auswahl bieten. So wichtig das reiche außerisraelitische Material ist, noch erfreulicher ist es, daß die Funde der letzten Jahrzehnte es ermöglicht haben, nun auch

eine wirkliche israelitische Sektion hinzuzufügen. *D. Conrad,* der sie bearbeitet hat, übersetzt in Kuntillet 'Ajrud, Pithos B 4–6, übrigens: „Ich segne dich durch Jahwe von Teman und durch Ascherata" (563), nicht: „durch seine Aschera"; und entsprechend auf Pithos A (564) und in Khirbet el-Qom, Inschrift 3,3.5 (557f). Zum Siegel des „Schreibers Berechjahu, des Sohnes des Nerijahu", der mit hoher Wahrscheinlichkeit mit Baruch, dem „Sekretär" des Propheten Jeremia identifiziert werden muß, wirft er die Frage auf, ob er nicht *der* „Schreiber", d. h. der „Kanzler" in der königlichen Regierung gewesen sei, bevor er Jeremia zur Seite trat (565f). Man sieht, welch hohes Interesse diese Texte, und überhaupt das ganze Werk, beanspruchen können. Sie dürfen in keiner theologischen Fachbibliothek fehlen. N. Lohfink S.J.

Braulik, Georg, *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 2). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1988. 342 S.

Ehe auf die gründlichen Studien des erstrangigen Deuteronomiumfachmannes G. Braulik nachdrücklich aufmerksam gemacht sei, ist ein Wort zur neuen Reihe, deren zweiter Band dieses Buch darstellt, angebracht. *Norbert Lohfink* für das Alte Testament und *Gerhard Dautzenberg* für das Neue Testament zeichnen als ihre verantwortlichen Herausgeber. Mit der Gründung der Reihe „Stuttgarter Biblische Aufsatzbände" (= SBAB) erfüllen sie ein in der jüngsten Zeit immer dringlicher empfundenes Desiderat. Existiert für die evangelischen Exegeten schon seit langem eine Reihe, in der die Erträge ihrer wissenschaftlichen Arbeit bequem zugänglich gemacht sind (Theologische Bücherei, Christian Kaiser Verlag München), so gibt es nun auch für die katholischen Bibelwissenschaftler eine Möglichkeit, die Früchte ihrer Arbeit gesammelt vorzulegen. Der praktische Nutzen dieser Art Reihen ist außerordentlich. In der Reihe „Stuttgarter Biblische Aufsatzbände" werden bereits erschienene Arbeiten der jeweiligen Autoren nachgedruckt. Was bisweilen weit verstreut und – häufiger noch – in schwer zugänglichen Festschriften veröffentlicht wurde, kann nun leicht in einem handlichen Buch gelesen werden. Die Reihe wird vorwiegend – so ist es projektiert – Bände enthalten, die Aufsätze eines Autors bringen. Es sind aber auch thematische Bände mit Beiträgen verschiedener Autoren geplant. Herausgeber und Verlag sind zu diesem Unternehmen zu beglückwünschen. Der Glückwunsch bezieht sich aber nicht nur auf das Unternehmen als solches sondern auch auf die gelungene Form der Präsentation. So ist z. B. die Einfügung der Seitenzahlen der Originalveröffentlichung drucktechnisch und ästhetisch hervorragend gelöst. Eine Zitation nach der Erstveröffentlichung ist deshalb ohne größere Schwierigkeit möglich. Die Aufsätze sind allesamt neu gesetzt, so daß ein Buch mit einem einheitlichen Druckbild vorliegt – durchaus keine Selbstverständlichkeit, wie ein Blick auf andere Nachdruckreihen zeigt. Bei der Lektüre des vorliegenden Bandes drängte sich dem Rez. allerdings der Eindruck auf, daß Querverweise innerhalb des Bandes vielleicht doch nicht fehlen sollten. Das könnte leicht bewerkstelligt werden. Vgl. etwa S. 100 Anm 15: Der Verweis des Autors auf den eigenen Aufsatz „Die Freude des Festes" könnte leicht ergänzt werden mit der Bemerkung „In diesem Band S. 161–218." – Auf jeden Fall ist diese neue Reihe sehr zu begrüßen. Alt- und Neutestamentler sind den Herausgebern und dem Verlag zu großer Dankbarkeit verpflichtet, zumal der Preis der Bände sich in einem Rahmen hält, der sogar Studierenden die Anschaffung des einen oder anderen Bandes ermöglicht. Die Subskriptionsbedingungen sind günstig, da die Möglichkeit besteht, die alttestamentlichen und neutestamentlichen Bände gesondert zu bestellen.

Die gesammelten „Studien zur Theologie des Deuteronomiums" von Braulik, dem Ordinarius für alttestamentliche Exegese an der Universität Wien, stellen den ersten alttestamentlichen Band in der Reihe dar (= SBAB 2. Der erste Band der Gesamtreihe <SBAB 1> vereinigt die „Studien zur Jesusüberlieferung" von W. Trilling). Er bietet Aufsätze, die in den Jahren 1970 bis 1986 in Zeitschriften und anderen Sammelwerken veröffentlicht wurden. Von den zehn Arbeiten ordnet Rez. nur die beiden ersten in die Kategorie derer, die wohl nur den Fachgenossen und die Fachgenossin ansprechen werden: „Die Ausdrücke für ‚Gesetz' im Buch Deuteronomium" (11–38); „Spuren einer Neubarbeitung des deuteronomistischen Geschichtswerkes in 1 Kön

8,52–53.59–60" (39–52). Alle anderen Aufsätze sind maßgeblich an der Theologie des Deuteronomiums interessiert. Das will heißen: Auf hohem exegetischen Niveau, bei souveräner Beherrschung der fast unübersehbaren Sekundärliteratur zum Deuteronomium, wie sie nur einem ausgesprochenen Spezialisten möglich ist, stets genau am biblischen Text orientiert erhebt Br. maßgebliche Aussagen des Buches Deuteronomium, die auf heutiges theologisches Bemühen ebenso wie auf heutige kirchliche Praxis inspirierend wirken. Der Titel des Bandes ist deshalb in voller Weise gerechtfertigt. Die Lektüre der Aufsätze ist deshalb nicht nur dem und der Alttestamentler/in zu empfehlen: „Weisheit, Gottesnähe und Gesetz – Zum Kerygma von Deuteronomium 4,5–8" (53–93); „Leidensgedächtnisfeier und Freudenfest. ‚Volksliturgie' nach dem deuteronomischen Festkalender <Dtn 16,1–17>" (95–121); „Gesetz als Evangelium. Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora" (123–160); „Die Freude des Festes. Das Kultverständnis des Deuteronomium – die älteste biblische Festtheorie" (161–218); „Zur deuteronomistischen Konzeption von Freiheit und Frieden" (219–230); „Die Abfolge der Gesetze in Deuteronomium 12–26 und der Dekalog" (231–255); „Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus" (257–300); – „Das Deuteronomium und die Menschenrechte" (301–323). Am Ende des Bandes finden sich zwei sehr hilfreiche Verzeichnisse: Bibelstellen (325–338) und hebräische Termini (339–342) sind listiert.

Br. hat im Rahmen der Neuen Echter Bibel einen Kommentar zu den Kapiteln 1,1 – 16,17 vorgelegt. Der vorliegende Aufsatzband liefert zum großen Teil die wissenschaftlichen Begründungen für die dort vorgetragenen Auffassungen. Zwei Hoffnungen hegt der Rez.: Die eine betrifft die Wirkung dieses Bandes im Rahmen der deutschsprachigen alttestamentlichen Wissenschaft: Br.s gesammelte Studien mögen dazu beitragen, daß die von ihm und Norbert Lohfink entwickelte Interpretation des Buches Deuteronomium breitere Berücksichtigung und sachlichere Auseinandersetzung erfährt. Die zweite Hoffnung richtet sich darauf, daß die gediegenen Ausführungen Br.s zum Buch Deuteronomium eine breite Resonanz in Theologenkreisen finden möge. Denn sie sind geeignet klarzumachen, welch theologischen Reichtum dieses Buch der Bibel birgt, auf den heute kirchliches Leben nicht verzichten kann. H.-W. Jüngling S. J.

Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen. Festgabe zum 70. Geburtstag von Heinrich Groß. Hrsg. *Ernst Haag/Frank-Lothar Hossfeld* (Stuttgarter Biblische Beiträge 13). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1986. XII/533 S.

Kollegen, Schüler und Freunde haben Heinrich Groß, dem lange in Trier (1953–1968) und Regensburg (1968–1983) wirkenden Alttestamentler, eine Festgabe besonderer Art bereitet. Sie haben sich zusammengefunden, um mit ihren Beiträgen den Schwerpunkt des wissenschaftlichen Interesses des Jubilars herauszustellen. Tatsächlich bietet der Band ein breites Spektrum der Psalmenexegese (vgl. das Vorwort der Herausgeber VIII). Deutschsprachige katholische Exegeten bringen hier Auslegungen einzelner Psalmen, erörtern übergreifende Themen des Psalmenbuches, äußern sich zu Kanonfragen, diskutieren erneut problematische Stellen im Psalter. Es fehlen nicht Ausführungen über die Nachwirkungen des Psalters in der deuterokanonischen Literatur und im Neuen Testament. Aber trotz der unterschiedlichen methodischen Zugänge, der verschiedenen Themen, der differierenden Grundoptionen der einzelnen Autoren ist durch die Konzentration der Beiträge auf das Buch der Psalmen eine Festschrift von seltener Geschlossenheit gelungen.

Den einzelnen Beiträgen ist eine kurze Würdigung der Verdienste des liebenswürdigen akademischen Lehrers, kirchlichen Ratgebers, Theologen und Priesters durch die Herausgeber vorangestellt (VII f). In alphabetischer Folge der Autoren enthält der Band diese Beiträge: *Andreas Angerstorfer,* Der Mensch nach Ps 39,f. und Targum Ps 39,f. Vergänglichkeitsaussage und Auferstehungshoffnung (1–15). – *Joachim Becker,* Zur Deutung von Ps 110,7 (17–31). – *Georg Braulik,* Gottes Ruhe – Das Land oder der Tempel? Zu Psalm 95,11 (33–34). – *Heinz-Josef Fabry,* 11Q Ps a und die Kanonizität des Psalters (45–67). – *Balthasar Fischer,* Eine Predigt Johann Henry Newmans aus dem

Jahre 1840 zur Frage des christlichen Psalmenverständnisses (69–79). – *Notger Füglister,* Ein garstig Lied – Ps 149 (81–105). – *Johann Gamberoni,* Der einzelne in den Psalmen (107–123). – *Manfred Görg,* Alles hast Du gelegt unter seine Füße. Beobachtungen zu Ps 8,7b im Vergleich mit Gen 1,28 (125–148). – *Ernst Haag,* Psalm 88 (149–170). – *Frank-Lothar Hossfeld,* Der Wandel des Beters in Ps 18. Wachstumsphasen eines Dankliedes (171–190). – *Walter Kornfeld,* Ein unpublizierter Psalmtext aus der Kairoer Genizah (191–197). – *Norbert Lohfink,* Ps 114/115 (M und G) und die deuteronomische Sprachwelt (199–205). – *Johannes Marböck,* Zur frühen Wirkungsgeschichte von Ps 1 (207–222). – *Paul-Gerhard Müller,* Die Funktion der Psalmzitate im Hebräerbrief (223–242). – *Franz Mußner,* Die Psalmen im Gedankengang des Paulus in Röm 9–11 (243–263). – *Heinz Reinelt,* Gottes Herrschaftsbereich nach den Aussagen der Psalmen (265–274). – *Lothar Ruppert,* Aufforderung an die Schöpfung zum Lob Gottes. Zur Literar-, Form-, und Traditionskritik von Psalm 148 (275–296). – *Josef Scharbert,* Das „Wir" in den Psalmen auf dem Hintergrund altorientalischen Betens (297–324). – *Armin Schmitt,* Der frühe Tod des Gerechten nach Weish 4,7–19. Ein Psalmthema in weisheitlicher Fassung (325–347). – *Georg Schmuttermayr,* Vom Gott unter Göttern zum einzigen Gott. Zu den Spuren der Geschichte des Jahweglaubens in den Psalmen (349–374). – *Franz Schnider,* Rettung aus Seenot: Ps 107,23–32 und Mk 4,35–41 (375–393). – *Josef Schreiner,* Leben nach der Weisung des Herrn. Eine Auslegung des Ps 119 (395–424). – *Franz Josef Stendebach,* Glaube und Ethos. Überlegungen zu Ps 82 (425–440). – *Werner Stenger,* Strukturale „relecture" von Ps 23 (441–455). – *Otto Wahl,* Du allein, Herr, läßt mich sorglos ruhen. Die frohe Botschaft von Ps 4 (457–470). – *Peter Weimar,* Ps 22. Beobachtungen zur Komposition und Entstehungsgeschichte (471–494). – *Erich Zenger,* „Wozu tosen die Völker ...?" Beobachtungen zur Entstehung und Theologie des 2. Psalms (495–511). – Das Schriftenverzeichnis von Heinrich Groß findet sich auf den Seiten 513–518. Ein Abkürzungsverzeichnis (519–523) und ein Bibelstellenregister (525–533) schließen den Band ab.

Die Lektüre der Beiträge des Bandes bietet vielfältige Anregung – nicht nur für das exegetische Fachpublikum. Sie wird bedauerlicher Weise durch die unverhältnismäßig hohe Zahl von Druckfehlern beeinträchtigt, die wohl auf die etwas zu eilige Herstellung der Druckvorlage zurückgeht. Trotzdem: Der Band ist eine würdige Ehrung für Heinrich Groß und gewährt Einblick in die Werkstatt deutschsprachiger katholischer Psalmenexegese, der auch dem und der Fachfremden dazu dienen kann, die Liebe zur „kleinen Bibel", die der Psalter darstellt, neu zu entfachen. H.-W. Jüngling S.J.

Egger, Wilhelm, *Methodenlehre zum Neuen Testament.* Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1987. 234 S.

Der Verf. legt mit seiner neuartigen Methodenlehre ein Handbuch vor, bei dem auch didaktisch die Herkunft aus der Praxis des akademischen Unterrichts angenehm spürbar wird. In einem Einleitungsparagraphen beschreibt er die Aufgabenstellung (Anleitung und Hilfen zum wissenschaftlichen Lesen und Verstehen) und den Aufbau seines Buches (13–26).

Der 1. Teil „Texttheorie" (27–45) begründet die Notwendigkeit der Integration von synchronen und diachronen Analyseverfahren („da der Text sowohl Struktur und Kommunikationselement als auch Ergebnis einer längeren Entstehungsgeschichte ist"). Der 2. Teil „Vorbereitende Schritte der Analyse" (46–73) behandelt knapp die Textkritik (zur Einübung am griechischen Text wird auf ausführlichere Werke verwiesen), hilft Abgrenzung und Gliederung eines Textes einüben und gibt Hinweise zu Übersetzungstypen. Beim 3. Teil „Lektüre unter synchronem Aspekt" (74–158) liegt (auch am Umfang erkennbar) ein besonderer Schwerpunkt. Der Verf. erläutert hier theoretisch und an zahlreichen Beispielen Schritte und Verfahren sprachlich-syntaktischer, semantischer (dabei: narrativer) und pragmatischer Analyse und der Textsortenbestimmung. Viel kürzer gefaßt ist der 4. Teil „Lektüre unter diachronem Aspekt" (159–194), in dem er die Literarkritik als „Suche nach der schriftlichen Vorgeschichte der Texte", die Traditionskritik als „Suche nach der mündlichen Vorgeschichte der Texte" und die Redaktionskritik mit ihren Fragestellungen erklärt und die dabei zu ge-

winnenden Einsichten an Beispielen belegt. Der 5. Teil „Lektüre unter historischem Aspekt" (195–203) trägt die in den Diskussionen der letzten Jahrzehnte erarbeiteten Kriterien zusammen, wie und unter welchen Bedingungen aus Texten historisch zuverlässige Informationen gewonnen werden können. Im abschließenden 6. Teil „Lektüre unter hermeneutischem Aspekt" (204–222) erörtert der Verf. zunächst das Problem von „Auslegung" (text- und hörergemäß) und gibt dann Hinweise zur sachgemäßen Aktualisierung von Texten mit Hilfe verschiedener Ansätze. Ein Literaturverzeichnis (223–229; gegliedert nach: Hilfsmittel, Linguistik, Bibelwissenschaft) und Register der zitierten Autoren (230–232), der verwendeten Fachbegriffe (232–234, zum Nachschlagen der Begriffserklärungen und Definitionen besonders nützlich) und der ausführlicher besprochenen Bibelstellen (234) beschließen das Werk.

Dem Verf. ist ein gutes Lehrbuch gelungen, dessen Durcharbeitung in exegetischen Proseminaren die Mühe lohnt. Die Orientierung wird durch gleichbleibenden Aufbau der Abschnitte erleichtert: Erläuterung der Fragestellung (Text- und Lesemodelle) – Begründung der vom Verf. bevorzugten/gewählten Terminologie – Zusammenfassungen und Arbeitshinweise (jeweils im Fettdruck auf dunklerem Untergrund) – exemplarische Durchführung an Textbeispielen. Durch Schautafeln, eingerahmte Merksätze und die graphische Gestaltung bleiben die Ausführungen immer klar und leicht nachvollziehbar. Die zahlreichen Literaturverweise geben nicht nur Überprüfungsmöglichkeiten der Standortwahl des Verf., sie machen auch deutlich, welches Meer von Entwürfen und Terminologien er durchschwommen und für den exegetischen Grundunterricht aufzuarbeiten sich bemüht hat. Gerade der ausführliche, über ältere Methodenlehren hinausgehende 3. Teil kann helfen, zu präziserer und sorgfältigerer Textwahrnehmung und -beschreibung zu gelangen; die Einbettung dieses Teils in die übrigen warnt aber mit Recht davor, eine womöglich in Eigenterminologie bis ins Banale ausufernde bloße Textbeschreibung schon für Exegese zu halten. – Leider löst sich der Einband nach einmaliger Durcharbeitung bereits auf; dies könnte darauf hinweisen, daß der Verlag noch nicht bemerkt hat, daß hier ein zu intensiver Benutzung geeignetes Werk vorliegt. H. Engel S.J.

Okure, Teresa, *The Johannine Approach to Mission.* A Contextual Stuy of John 4:1–42 (WUNT 2. Reihe 31), Tübingen: Mohr 1988. XX/342 S.

Die brillant geschriebene Dissertation der Nigerianerin T. O. (der M. Hengel ein anerkennendes Vorwort schrieb) ist unter doppelter Rücksicht von Bedeutung: zum einen bringt sie erheblich mehr Licht in ein immer noch sehr umstrittenes Kapitel des Joh(annesevangeliums), zum andern und vor allem versucht sie weitgehend überzeugend die Methodendiskussion um die rechte Auslegung des Joh voran zu bringen. Gleich die Einleitung (XV–XX) nennt die beiden Stichworte, unter denen sich die Auslegungsmethode der Verf. von anderen unterscheidet: es geht um eine „kontextuelle" und näherhin eine „rhetorische Methode" (XVI). Was mit diesem doppelten Stichwort gemeint ist, wird im Laufe der Arbeit deutlicher und vor allem im Schlußteil noch einmal aufgegriffen (297–311): die „kontextuelle" Auslegung meint eine Auslegung des Textes aus sich selbst heraus, so daß der Text selbst seine ihm zugrundeliegende Struktur und Bedeutung erweist (297); die „rhetorische" Interpretation meint eine Auslegung, die dem im Werk selbst angelegten rhetorischen Gesetzen und Strukturen gerecht zu werden sucht, d.h. sein „Rhetorical Framework" erarbeitet (306). Einen Einstieg dazu bietet der erste literarische Abschluß des Evangeliums in Joh 20,30f., wo als Ziel erscheint, daß die Leser durch den Bericht der Zeichen Jesu im Glauben an ihn als Messias und Gottessohn gestärkt werden mögen. Dieser Text bildet den Ausgangspunkt der Darstellung der eigenen Methodik der Verf. nach einem ersten Kapitel über den Stand der Frage. Grundzüge der Rhetorik sind hier bereits grundgelegt: die Auswahl aus dem vorliegenden Stoff, seine Anordnung als „Buch" und die hermeneutischen Prinzipien bei der Auswertung der Zeichen (vgl. 40). Bevor die Verf. mit der Einzelanalyse beginnt, gibt sie noch einen Überblick über Joh 4,1–42 in der bisherigen Forschung. Die Literarkritik führte nach O. bislang zu keinem akzeptierten Ergebnis; die vorgelegten Entwürfe erscheinen in der Auswahl ihrer Scheidungskriterien von

Schichten und Quellen oft willkürlich (vgl. 60, Anm. 10). Immerhin wird der Großteil der Dialogszenen doch von fast allen Autoren dem Evangelisten zugeschrieben (63). Was das Thema der „Mission" oder „Sendung" in Joh 4 anlangt, so wird sie gemeinhin dem nachösterlichen Jesus und dem nachösterlichen Jüngerkreis zugeschrieben und für gewöhnlich auf Einzelverse des Kap. beschränkt (vor allem die Verse 31–38). Demgegenüber möchte die Verf. zeigen, daß das ganze Kapitel 4 bei Joh von der Sendung spricht, und zwar von der (vorösterlichen) Sendung Jesu vom Vater als Grundlage der Sendung der Jünger. Dabei bilden dann die Verse 1–26 (27) die *narratio,* die Verse 28–42 das *Argument,* bestehend aus *expositio,* (VV. 31–38) und *demonstratio* (VV. 28–30.39–42: S. 77). – Diese Arbeitshypothese wird nun in den Kapiteln IV und V entfaltet. In Kap. IV geht es um die „narratio", d. h. den Dialog Jesu mit der Samariterin, in dem die These des Verf. zum Ausdruck kommt, daß Jesus der Messias, d. h. der von Gott gesandte Heilbringer sei. Ausgangspunkt ist Jesu erschöpfte Ruhe von der „Mühe" (κεκοπιακώς) am Brunnenrand V. 6. Der Ausdruck wird technisch für die „Mühe" der Arbeiter im Missionswerk verwendet und bildet eine große Klammer zu seiner neuen Verwendung in V. 38, wo er zweimal auftaucht und auf das Werk des Vaters und Jesu wie der Missionare angewendet wird. In zwei Redegängen (V. 6–15 und 16–26) geht Jesus jeweils von einer Alltagswirklichkeit aus und führt die Frau schrittweise zur Erkenntnis seiner Gabe (so vor allem in V. 6–15) und seiner Person (V. 16–26): vgl. V. 10: „Wenn du wüßtest, worin die Gabe Gottes besteht und wer es ist, der zu dir sagt: Gib mir zu trinken! ...", in dem beide Elemente angekündigt sind. Rhetorisch fällt in diesem Abschnitt der Ausgang von *imparia,* d. h. vom Ungleichen auf: gerade das Heilswerk Jesu an einer Frau, noch dazu einer Ausländerin, einer Samariterin mit einer höchst zweifelhaften Vergangenheit, zeigt seine universale Heilsbedeutung (127 f.). Missionstheologisch zeigt sich das durchgehaltene Bemühen Jesu, die Frau in seine Selbstoffenbarung im Dialog einzubeziehen. Sie ist also nicht nur „Folie" für die Offenbarungsrede Jesu, wie oft behauptet, sondern Mitakteurin (130 f.). Im Kap. V geht O. den verbleibenden Versen 31–42 nach und versucht in ihnen die Elemente von *expositio* und *demonstratio* aufzuzeigen. Die Haupteinsicht besteht darin, daß die Sendung Jesu grundlegend ist für die Sendung der Jünger bei ihrem Missionswerk in Samaria (183). Samaria ist dabei paradigmatisch für eine universale Mission zu verstehen (wie der Schlußvers zeigt). Auch hier erweist sich die Mitwirkung der Hörer als konstitutiv: sie bleiben nicht einfach Empfänger der Heilsbotschaft, sondern finden selbständig zu Jesus (vgl. 185–188). – Die verbleibenden Kapitel stellen das Ergebnis auf eine breitere Grundlage (wie Kap. VI über Joh 4, 1–42 im Kontext des Vierten Evangeliums) bzw. werten es historisch (Kap. VII) und theologisch bzw. methodisch aus (Kap. VIII).

Der eigentliche Gewinn dieser Studie scheint in ihrem zumindest für deutsche Leser neuen methodischen Ansatz zu liegen. Die Konzentration auf den vorliegenden Text in seinem Kontext wirkt in der Tat befreiend angesichts der Fülle historisch-kritischer Untersuchungen zum Joh, die bislang zu wenig allgemein akzeptierten Ergebnissen geführt haben. Freilich wird die Beschränkung auf die „synchrone" Auslegungsmethode (51) nicht so verstanden werden dürfen, daß daneben „diachrone" keinen Platz mehr haben. Dies wird von der Verf. auch nicht behauptet. Nur erscheint es ihr mit gutem Grund vorrangig, nach langer Phase der Betonung der Inkohärenz johanneischer Texte erneut von ihrer literarischen und theologischen Kohärenz auszugehen. Inwieweit die Gesetze der Rhetorik sich dann im einzelnen bewähren, wird erneut zu überprüfen sein: die Verteilung der Verse 31–38 auf die *expositio,* 28–30 und 39–42 auf die *demonstratio* bedarf sicher weiterer Klärung, da der Erzählfluß offensichtlich weiterläuft und die drei Teile zunächst einmal in ihm ihre Funktion behalten. Auch die historische Einordnung des Joh durch die Verf. in Kap. VII wird weiter zu diskutieren sein: die Verf. hält den Evangelisten für einen palästinischen Juden und beruft sich dafür auf die Mehrheit der heutigen Autoren (280), was für den deutschen Sprachraum wohl nicht gilt. Auch die Ansetzung des Vierten Evangeliums zur Zeit der Paulus, d. h. vor 70 n. Chr., und seine Identifizierung als Augenzeuge Jesu wird schwer zu akzeptieren sein (279). Das verbietet wohl schon der offensichtliche Gebrauch der Synoptiker durch Joh. Doch schmälern solche Fragen nicht das respektable Gesamtergebnis. J. Beutler S. J.

Schnider, Franz, *Der Jakobusbrief* (Regensburger Neues Testament). Regensburg: Pustet 1987. 171 S.

Nach den zahlreichen Veröffentlichungen der letzten zwei Jahrzehnte zum Jakobusbrief, die der Verf. in seinem Literaturverzeichnis gut ausgewählt bis 1984 erfaßt hat, durfte man auf einen neuen Kommentar gespannt sein, dem vielleicht eine Synthese nicht nur der literarischen und formgeschichtlichen, sondern auch der theologischen Neuansätze in der Forschung gelänge. Bei der Einzelauslegung zieht der Verf. zwar viele erhellende Texte aus anderen neutestamentlichen Schriften und besonders der zwischentestamentarischen Literatur heran und kann so einzelne Stellen des Jakobustextes oft klärend verdeutlichen, aber zu einer vorbehaltlosen Sympathie und interessierten Freude, die ihn Gesamtaufbau und innere Logik dieses Schreibens erfassen ließen, scheint er nicht durchgedrungen zu sein.

Dies zeigt sich bereits bei der Lektüre der knappen „Einleitung" (9–21): Nach einer Skizzierung des Inhalts und auch von anderen schon häufig zusammengestellten Beobachtungen zu Sprache und Stil referiert er recht kurz mehrere Gliederungsentwürfe, ohne sich einem anzuschließen, und verzichtet auf einen eigenen, d. h. er fällt auf den Erkenntnisstand des (in der Forschungsgeschichte sicher hochbedeutsamen) Kommentars von Martin Dibelius (1921) zurück: „Eine schlüssige Anordnung der Spruchkompositionen konnte dennoch nicht gefunden werden" (13). Ebensowenig auf dem Stand der neueren Diskussion ist die Kennzeichnung der literarischen Eigenart bzw. Textsorte (15) des Jak als „paränetische Schrift mit einer allgemeinen Adresse". Und die These, daß die „literarische Eigenart der Paränese auch der Grund für das Fehlen des stringenten und einheitlichen Zusammenhangs der Themen der Schrift" sei (14), entspricht zwar der Auffassung von M. Dibelius, ist aber in ihrer Problematik und vor allem in ihren fragwürdigen theologischen Folgerungen schon seit längerem erkannt. Was der Verf. zur Pragmatik des Jak unter der Überschrift „Interessen" positiv ausführt, darf Anerkennung erwarten; das theologische Profil des Jak ist dabei aber immer noch weit unterschätzt. Der Verf. führt dann seine Gründe an, weshalb er in dem Autor des Jak einen hellenistisch-judenchristlichen (bzw. dieser Tradition nahestehenden) gebildeten Lehrer der Kirche aus reichem Hause mit Sinn für die soziale Verantwortung des Reichtums vermutet, der ca. 80–100 n. C. vielleicht in Alexandrien nach der Art jüdischer Diasporabriefe schreibt. Nach einigen Ausführungen zur „Kanonischen Geltung und Wertschätzung" erläutert der Verf. die Anlage seines Kommentars: Auf die Übersetzung folgt jeweils ein Abschnitt I, in dem die gewählte Texteinheit abgegrenzt und Beobachtungen zu Form, Gliederung und Stellung im Kontext geboten werden. Da der Verf. schon frühzeitig darauf verzichtet hat, nach der Struktur und dem inneren Zusammenhalt des Jak *im ganzen* zu suchen, wertet er seine (wenn auch zu vervollständigenden) wertvollen Beobachtungen nur unbefriedigend für das Verstehen des Textes aus; dem Leser verstärkt sich der Eindruck eines Haufens von Mosaiksteinen und -teilen, die zu einem Bild zu ordnen nicht gelungen ist. Der Abschnitt II bietet dann jeweils eine mit vielen außerneutestamentlichen Textzitaten angereicherte versweise Einzelauslegung, bei der der Verf. durchaus behutsam und sorgfältig den Text auf dem Hintergrund des AT, des jüdischen zwischentestamentarischen Schrifttums, des NT und der klassischen und hellenistischen Literatur abhört und gelegentlich thematisch zusammenfaßt. – An sechs Stellen sind in den Kommentar Exkurse eingefügt: 1. Nach 1,4 „‚Freude im Leiden' im Frühjudentum und im NT" (28–30). 2. Nach 2,26 „Glaube und Werke bei Jakobus und Paulus" (76–80): Eine präzisere semantische Untersuchung, eine Beachtung der verschiedenen Textsorten von Paulusbriefen und Jak und der unterschiedlichen argumentativen Situation/Diskussionsfront hätte zu einer eindeutigeren Stellungnahme geführt, als der Verf. sie im letzten Satz dieses Exkurses vorträgt: „Ist der Gegensatz zwischen Jak und Paulus aber so, daß er ein Entweder-Oder verlangt, wird in bezug auf eine präzise und pointierte Rechtfertigungslehre der Entscheid für Paulus und gegen Jak fallen." Im NTD-Kommentar von W. Schrage 1973, 36 lautet der entsprechende Satz so: „... und evangelische Theologie und Verkündigung wird sich bei diesem Entweder-Oder auf die Seite des Paulus stellen." Das Vorurteil, daß alles im NT nur von einer bestimmten, nicht einmal durchweg plausiblen

Paulusinterpretation her gelesen werden dürfe/müsse und daran ihr Maß habe, wird inzwischen auch von protestantischen Exegeten zu Recht in Frage gestellt (vgl. die Beiträge von W. H. Wuellner, U. Luck, E. Baasland, u. a., die der Verf. ja auch in sein Literaturverzeichnis aufgenommen hatte). Das theologische Verdienst des Paulus wird nicht geschmälert, wenn die theologische Bedeutung des Jak voll anerkannt wird. – 3. Nach 3,18 „Eifer und Neid in der griechischen Philosophie und in frühjüdischen Schriften" (95–96). 4. Nach 4,10 „Der Bereich Gottes und der Bereich des Teufels bei Jak und in den Test XII" (104–105). 5. Nach 5,6 „Arm und Reich in den Schriften des Frühjudentums und im NT" (115–126). Trotz der Ausführlichkeit des Exkurses mit speziellen Literaturangaben und großer Materialsammlung springt die Faszination eines wirklichen Anliegens kaum auf den Leser über. 6. Nach 5,18 „Krankenheilungen im NT" (135–136). – Abrupt mit der Erläuterung von 5,19–20 bricht der Kommentar ab. Es folgen noch ein Verzeichnis der Literatur, getrennt nach Kommentaren und Spezieller Literatur (139–144), reichgegliederte Stellenregister (145–165), ein Namen- und ein Sachregister (167–170) und ein Abkürzungsverzeichnis. H. Engel S. J.

Mussner, Franz, *Die Kraft der Wurzel.* Judentum – Jesus – Kirche. Freiburg: Herder 1987. 192 S.

Der Altmeister der neutestamentlichen Wissenschaft und der neuen großen Irenik gegenüber dem Judentum legt hier zu dem im Untertitel des Buchs umrissenen weiten und eng verflochtenen Problembereich 16 Aufsätze vor, von denen etwas mehr als die Hälfte, vor allem Arbeiten über Jesus, noch nicht veröffentlicht waren, die anderen z. T. überarbeitet wurden. Sie liegen insgesamt auf der Linie, die der „Traktat über die Juden" 1979 vorgezeichnet hat. Und es ist rühmenswert, daß der Kommentator des Jakobusbriefs (1961, ^{5}1987) *und* des gegen den urchristlichen Judaismus gerichteten Galaterbriefs (1974, ^{4}1981) zum engagierten Anwalt der die Gerechtigkeit erfüllenden Liebe zum ersten auserwählten Volke Gottes wurde. Hierzu sei aus dem bedenkenswerten Reichtum von M.s Sondierungen hervorgehoben, gegen gegenteilige Interpretation der Sara-Hagar-Allegorie von Gal 4,21–31: „Nicht den Juden, sondern seinen christlichen Gegnern droht er [Paulus] den Ausschluß vom eschatologischen Erbe an!" (61). In Gal 3,10 („Alle, die aus Werken des Gesetzes sind, stehen unter Fluch") denke der Apostel nicht bloß an Israel, sondern an alle Menschen (62). Zur theologischen Wiedergutmachung am Beispiel des Galaterbriefs (55–64) ferner die mit einem informativen Schaubild versehenen neuen Seiten (153–159) über Röm 11,11–24: die christliche Kirche als „Mitteilhaberin an der Wurzel", nämlich „des fetten Ölbaums" oder des Edelölbaums, in den der Wildölbaum eingepfropft wurde ... – Ein wenig stolperte der Rez. über das Paradebeispiel Paulus, der „ohne vorausgehende Bekehrung zum Evangelium" Christ wurde (52) – gewiß, aber nicht ohne mitfolgende Bekehrung. – Eigens zu vermerken die Literaturangaben, nicht nur zu den eigenen einschlägigen Arbeiten des Verf.s (191 f.). W. Kern S. J.

Sigal, Phillip, *Judentum* (Urban-Taschenbücher 359). Stuttgart: Kohlhammer 1986. 276 S.

In einer Kurzfassung seines auf fünf Bände geplanten, aber nicht mehr vollendeten Werkes *The Emergence of Contemporary Judaism (1977–1984)* versucht der Verf., in großen Strichen „das gesamte Spektrum des Judentums zu skizzieren ... von den Anfängen der Religion Israels bis zu den neuesten Entwicklungen der jüdischen Theologie und Praxis in unserem Jahrhundert" (11). Daß ein solches Programm im Rahmen eines Taschenbuches allenfalls die Aneinanderfügung knapp erläuterter Überschriften erlaubt, war dem Verf. wohl bewußt. So anfechtbar viele Behauptungen und Darstellungen besonders in den ersten drei Kapiteln erscheinen (sie spiegeln mehr die Ideen und Konstruktionen des Verf. als die plausibleren Ergebnisse der neueren wissenschaftlichen Diskussion), so interessant und anregend sind die Ausführungen im vorletzten (= 7.) Kapitel über die „Entstehung und Entwicklung des heutigen Judentums", die den kulturellen und theologischen persönlichen Standort des Verf. eindrucksvoll kenn-

zeichnen. – In einer „Einleitung" (13–26) möchte der Verf. *Pluralismus* und *Evolution* als wichtigste Phänomene am Judentum hervorheben. Zu allen Zeiten habe es innerhalb des Judentums Verschiedenheit in der religiösen Praxis gegeben und gedankliche Entwicklung infolge der stetigen Auseinandersetzung mit nicht jüdischen Gesellschaften und Kulturen. Mehrfach spricht der Verf. auch in der vorstaatlichen und Königszeit Israels und Judas von einem ‚pluralistischen theologischen und halachischen System eines multinationalen religiösen Zusammenschlusses'.

Das 1. Kapitel „Das Frühjudentum" (27–50) läßt zwar die historischen Vorstellungen des Verf. recht deutlich werden, ebenso aber deren Abstand von historisch gesicherten Erkenntnissen. Mit „Frühjudentum" meint er dabei die Zeit von 587 v. C. bis zum Auftreten von Esra und Nehemia. Teils erzählt er harmonisierend biblische Texte nach, teils liefert er durch die Zeichnung bestimmter Gestalten (Propheten, Weise, Älteste und *sôf'erîm;* auch Esra) als „Protorabbinen" eine Ätiologie des eigenen amerikanischen konservativen Reformjudentums. Im 2. Kapitel „Die verschiedenen Gestalten der jüdischen religiösen Erfahrung" (51–92) beschreibt der Verf. das Bild, das er sich vom Judentum der Zeit zwischen 400 v. C. und 70 n. C. gemacht hat. Es ist sicher richtig, daß es niemals ein „normatives Judentum" gegeben hat, sondern nur, trotz vieler Übereinstimmungen in Lehre und Halacha, sehr verschiedene Gruppen und Schulen („Konfessionen"), die z. T. andere Juden auszuschließen versuchten. Man wird dem Verf. aber kaum folgen können, wenn er ohne nähere Begründung (die Etymologie von *parûsch* „abgesondert, Separatist" reicht ja wohl nicht) die Essener und die Qumranleute neben den zelotischen und anderen Bewegungen den *Pharisäern* zurechnet, die er offenbar unbedingt von den von ihm konstruierten „Protorabbinen", d. h. den vom späteren rabbinischen Judentum als Autoritäten gewerteten Gestalten, fernhalten möchte. Er versucht, Jesus von Nazareth in seine „Protorabbinen" einzureihen (83); die Ausgrenzung der Christen aus dem (rabbinischen Zweig des) Judentum(s) sei „genauso wie im Falle der Samaritaner ursprünglich das Ergebnis politischer Gegebenheiten und nicht theologischen Reflektierens" (74). Während der Verf. die Wichtigkeit der Deutung des Todes Jesu als Sühnopfer für die christliche Theologie mehrfach hervorhebt: „So wie Isaaks *'aqedah* (nach jüdischen Traditionen) für Israel die Bedeutung eines die Erlösung bringenden Todes (als Urbild des Osterlammes) hatte, so dehnte die Kreuzigung Jesu diese Erlösung der *'aqedah* auf die Heiden aus" (81), fällt auf, wie konsequent er es vermeidet, den Glauben an die Auferstehung Jesu als konstitutiv für das Christentum auch nur zu nennen. Deshalb wird Wesentliches von den Anliegen und der Theologie des Paulus nicht erfaßt. Ebenso unbefriedigend wirkt die Zeichnung des Jakobus und des christlichen Judentums, das im Unterschied zum „protorabbinischen Denken" Jesu die asketische Tendenz Johannes des Täufers und des Herrenbruders Jakobus spiegele (91). Der Verf. bleibt den Beweis dafür schuldig, daß „politische" (und nicht theologische) Gründe ausschlaggebend waren bei dem Prozeß, in dem sich die nicht christlich gewordenen jüdischen Gruppierungen, die den Krieg 66–70/74 überlebt hatten, zur rabbinischen Synagoge verengten – der Verf. bezeichnet diesen Zweig des Judentums oft als „die jüdische Gemeinschaft" – und sich von den Christen trennten (Synagogenausschluß). Sachgemäßer ist wohl der Verweis auf die so groß gewordene Zahl der Heidenchristen. – Im ersten Abschnitt des 3. Kapitels „Das Rabbinentum" (93–118) über die Entstehung und Entwicklung des Rabbinismus wird nochmals deutlich, daß der Verf. vor allem, um die Vorläufer der Rabbinen von den *Pharisäern,* deren Denken er als „restriktiv und pietistisch, oft die Askese suchend und zuweilen mönchisch isoliert" darstellt, zu trennen, die „Protorabbinen" erschaffen hat: Sie gehörten keiner Bewegung an, waren Individualisten, gingen mit Nachsicht und pragmatisch vor und waren in ihrer Halacha vom Liebesgebot bestimmt (94). Als „wahre Gründer" nennt er Jesus Sirach und Simeon den Gerechten. Für die Hypothese des Verf. über eine „Friedenspartei" des Jochanan ben Zakkai, den Gamaliel II. an der Spitze einer gegen diesen gerichteten Koalition verschiedener, auch priesterlicher, Kräfte entmachtet habe, und über sein „zu nachgiebiges Verhalten den Christen gegenüber" (101) würde der Leser gern die Quellenbelege erfahren. Die Ausführungen über die Institutionen und die Literatur des Rabbinentums geben eine informative Übersicht. – Das 4. Kapitel „Das Mittelalter I: Aus der Diaspora geht die Thora hervor"

(119–150) behandelt zunächst die Geonim und das Karäertum mit besonderer Empfindsamkeit gegenüber „orthodoxen" Autoritäts- und Machtansprüchen, sodann die Entwicklung des rabbinischen Judentums und die Einflüsse bedeutender Lehrer in England, Spanien, Frankreich und Deutschland. Die folgenden Darlegungen über die Beziehungen zwischen (rabbinischem) Judentum und Christentum bedürften noch korrigierender Weiterführungen auf dem „langen Weg zum gegenseitigen Verständnis und zur gegenseitigen Anerkennung, den beide Glaubensgemeinschaften in den letzten Jahrzehnten zurückgelegt haben" (150), und zu dem der Verf. in Ton und Tendenz einen aufrichtigen Beitrag leisten möchte. Das 5. Kapitel „Das Mittelalter II: Philosophie und Mystik" (151–175) und das 6. Kapitel „Die frühe Neuzeit: Renaissance und Reformation" (176–198) bieten knappe, reichhaltige Überblicke über die wichtigsten jüdischen Denker, Schriftsteller, Lehrer und Strömungen des betreffenden Zeitraums. – Am überzeugendsten wirkt das 7. Kapitel „Entstehung und Entwicklung des heutigen Judentums" (199–267), in dem der Verf. sowohl die wichtigsten gesellschaftspolitischen, wirtschaftlichen und kulturellen Faktoren als auch die führenden Persönlichkeiten und Gruppierungen im 19. und 20. Jhdt. darstellt, die zu dem differenzierten heutigen Erscheinungsbild von ‚orthodoxem' und Reformjudentum in Europa und besonders in Nordamerika geführt haben. Ergriffen liest man den Abschnitt, in dem der Verf. seinen Versuch, „Auschwitz" theologisch zu bewältigen, mitteilt. Im abschließenden 8. Kapitel „Das Judentum – eine zusammenfassende Darstellung" (241–267) reiht der Verf. noch einmal stichwortartig die Quellen jüdischen Denkens und jüdischer Praxis, Grundanliegen der Theologie und der Ethik und Erläuterungen zur Liturgie, zu den Feiertagen, Riten und Bräuchen aneinander. Im „Nachwort" (268 f.) vermutet der Verf., der große Unterschied zwischen den orthodoxen und nichtorthodoxen Juden liege heute in ihrer gegensätzlichen Wertung der geschichtlichen Erkenntnis. – Eine knappe Literaturauswahl (270–273) und ein Personenregister (273–276) beschließen das Werk. H. Engel S. J.

2. Historische Theologie

Les Constitutions Apostoliques, tome II, livres III–VI; tome III, livres VII–VIII, introduction, texte critique, traduction et notes per *Marcel Metzger* (Sources chrétiennes 329 und 336). Paris: du Cerf 1986 und 1987. 415 und 360 S.

Wie lebte, betete, organisierte sich eine christliche Gemeinde gegen Ende des 4. Jahrhunderts? Ganz konkret: wie feierte sie Eucharistie, mit welchen Gebeten, welcher Ordnung der „einfachen" Gläubigen und der Kleriker? Welche sonstigen Gebetszeiten und -formen kannte sie? Welche Feste feierte man? Wie bereitete man sich darauf vor? Wie, mit welchen Gebeten und Riten, wurden die einzelnen Sakramente gespendet? Welche Ämter gab es, wie gelangte man in diese Ämter? Wie verhielt man sich zur nichtchristlichen Umwelt oder zu den „getrennten Brüdern"? Wie kam es überhaupt nach Abschaffung des alttestamentlichen Gesetzes zur Aufstellung von Rechtsnormen, die über das im Neuen Testament Gegebene hinausgehen? Welche Mittel standen zur Verfügung, dieses neue „Kirchenrecht" durchzusetzen? Welche konkreten Verhaltensweisen schrieb man den Laien, z. B. für die Benutzung der öffentlichen Bäder vor, oder den Priestern und Bischöfen im Umgang mit Frauen? Was sagte man den christlichen Eheleuten zum Thema Sexualität? Wie stand es mit dem Priesterzölibat? Wie war der ganze Bereich der christlichen Charitas geordnet? Wie ging man mit den sozial Schwachen, aus der Gesellschaft Ausgestoßenen um? Mit welchen Riten wurde der christliche Tod umgeben? Auf diese und zahllose weitere Fragen zum konkreten Leben einer christlichen Ortskirche der damaligen Zeit kann man nach Antwort suchen in den Traktaten, Briefen, Predigten der Kirchenväter und erhält dabei vielfältige, bunte Auskunft. Aber es gibt noch einen viel einfacheren und bequemeren Weg, um die gesuchten Informationen zu finden. In der Tat, in Kirchenordnungen wie der vorliegenden, den Apostolischen Konstitutionen (vgl. die Vorstellung des ersten Bandes in dieser

Zeitschrift 61, 1986, 576), von einem anonymen Autor oder besser einem Autorenteam höchstwahrscheinlich in Antiochien etwa zur Zeit des zweiten Konzils von Konstantinopel (381) verfaßt, findet man auf alle solche konkreten Fragen eine konkrete Antwort. Der besondere Reiz des vorliegenden Quellentextes besteht nur darin, daß er aus einer Ortskirche stammt, die nicht auf der Höhe der damaligen Orthodoxie stand. Entweder hat das zweite Constantinopolitanum noch nicht stattgefunden oder man hat seine Lehre über den Heiligen Geist nicht rezipiert, Tatsache ist, daß die in die Sammlung aufgenommenen Gebete an nicht wenigen Stellen den Heiligen Geist als Geschöpf bezeichnen, also eindeutig häretisch sind! Von dieser Feststellung bis zur genaueren Bestimmung, welcher der damals in Antiochien vorhandenen christlichen, sich gegenseitig als häretisch betrachtenden Gruppen die Kirchenordnung zuzuschreiben ist, ist freilich noch ein weiterer, noch nicht vollzogener Schritt.

Aber nicht nur der interessierte theologische Laie, der sich einen frischen unmittelbaren Eindruck vom Leben einer Ortskirche im genannten Zeitpunkt machen will, kommt bei der Lektüre der jetzt vollständig vorliegenden Neuausgabe der Apostolischen Konstitutionen auf seine Kosten, auch der Spezialist findet in den drei Bden alle nur denkbare Detailinformation. Besonders hilfreich ist die Einleitung, die den beiden ersten Bden beigegeben ist: Kap. I informiert über das Genus literarium, Herkunft und Datierung der Apostolischen Konstitutionen mit sehr interessanten Ausführungen zur Pseudepigraphie der Schrift. Kap. II stellt die Probleme der Textüberlieferung dar. Kap. III gibt einen Überblick über die der Kirchenordnung zu Grunde liegende Theologie mit der Feststellung (gegen Teile der früheren Forschung), daß eindeutig arianische Formeln fehlen, die Lehre über den Heiligen Geist aber, am großkirchlichen Maßstab gemessen, nicht korrekt ist. Kap. IV stellt die kirchlichen Institutionen im einzelnen vor: die Struktur der Gemeinden überhaupt (Zusammensetzung aus Klerus und Laien, die verschiedenen Ämter und Stände und ihre wechselseitige Zuordnung), den weiten Bereich der Liturgie, davon abgehoben die christliche Initiation mit Katechumenat und Taufzeremonien und -disziplin, das innerkirchliche Gerichts- und Bußverfahren, schließlich „Regeln für die Gemeinden und das Familienleben". Die Ausführungen zu den genannten Gegenständen sind relativ knapp, aber sehr gut mit weiterführender Literatur unterfüttert. Da dem Text selber nur relativ wenige erklärende Anmerkungen beigegeben sind und daher sehr oft in den Fußnoten auf die entsprechenden Ausführungen der Einleitung verwiesen wird, war es wichtig, dieselbe übersichtlich zu gliedern. Verf. hat seine rund 180 Seiten Einleitung so mit einem System von Paragraphen unterteilt, daß eine relativ schnelle Verweisung möglich ist. – Der Quellenwert der Apostolischen Konstitutionen beruht bekanntlich nicht zuletzt darin, daß der Kompilator seine Sammlung aus z. T. erheblich älteren Kirchenordnungen zusammengebaut hat, nämlich vor allem der syrischen „Didaskalie" (aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts), der „Didache" oder „Lehre der 12 Apostel" (weitgehend noch aus dem ersten Jahrhundert!), der „Apostolischen Tradition" (nach einigen Forschern aus der Feder Hippolyths, also auf 215/218 datierbar). Einzelne Forscher haben noch weitere eingearbeitete Vorlagen ausgemacht. Zu den wichtigeren unter ihnen gehört die sog. „Apostolische Tradition über die Charismen" und vor allem die Sammlung der „Apostolischen Kanones", bei welch letzteren es beim derzeitigen Stand der Kenntnisse freilich nicht zu entscheiden ist, ob der Kompilator diese Sammlung selber zusammengestellt oder aus älteren Vorlagen übernommen hat. Man ist dem Hrsg. sehr dankbar, daß er zu allen diesen eingearbeiteten Texten den letzten Stand der Forschung präzise angibt und dabei auch genau den eigenen Beitrag des Kompilators zum vorliegenden Text der Apostolischen Konstitutionen zu bestimmen sucht. Die „Apostolischen Kanones", wer immer sie auch in die Form gebracht hat, in der sie in den Apostolischen Konstitutionen vorliegen, haben jedenfalls eine bedeutende Zukunft gehabt. Sie gingen in die großen Kirchenrechtssammlungen der Ostkirche ein, erlangten dort sogar wegen ihres vermeintlich apostolischen Ursprungs den allerersten Platz vor den Kanones des Konzils von Nicaea. Auch im Westen spielten sie, obwohl das Decretum Gelasianum den apostolischen Ursprung nicht anerkannte, eine bedeutende Rolle. Der Wert der hier vorgestellten Ausgabe der Apostolischen Konstitutionen besteht nicht zuletzt darin, daß sie für die in sie eingearbeiteten Kirchenordnungen und sonsti-

gen Vorlagen die neueste kritische Edition enthält. Zu bedauern ist es deswegen, daß der weniger spezialisierte Leser an den betreffenden Stellen nicht deutlicher als es geschieht auf diese eingearbeiteten Stücke aufmerksam gemacht wird. Eine knappe, eigentlich zu knappe Literaturliste begleitet die Ausgabe. In der Einleitung und den Fußnoten behandelte Themen sind in einem alphabetischen Index erfaßt. Ein vollständiges Verzeichnis des griechischen Wortschatzes der Apostolischen Konstitutionen ist angekündigt, leider wird nicht präzisiert, wo es veröffentlicht werden soll. Eine kleine Kostprobe, nämlich zwei Seiten griechischer Termini, ist dem dritten Band beigegeben. Leider sind nicht wenige Druckfehler stehen geblieben, aber im übrigen wünscht man sich möglichst bald ein deutsches Pendant zu diesem wichtigen altkirchlichen Quellenwerk. H. J. Sieben S. J.

Stritzky, Maria-Barbara von, *Studien zur Überlieferung und Interpretation des Vaterunsers in der frühchristlichen Literatur* (Münstersche Beiträge zur Theologie 57), Münster: Aschendorff 1989. VIII 208 S.

Es ist wohl schon so, daß kein Gebet häufiger ausgelegt, untersucht und zum Gegenstand aller möglichen Literaturgattungen gemacht wurde, als das Vaterunser (vgl. hierzu die 1982 herausgekommene und in dieser Zeitschrift 58, 1983, 572–573 vorgestellte Vaterunserbibliographie) und es stimmt vielleicht auch, was Verfasserin vorliegender Studien in ihrer Einleitung ausführt, nämlich daß „dieses Gebet des Herrn ... zu den ntl. Texten (gehört), die die Väter am häufigsten kommentiert haben." (1) Erstaunlich sei es, heißt es ebenda (4), daß diese Vaterunserauslegungen „bisher in der Forschung wenig Beachtung gefunden haben." Gerade wenn man diesem letzteren Urteil nicht unbedingt zustimmt, greift man mit Interesse und Neugier nach der vorliegenden Untersuchung, um zu sehen, was denn nun tatsächlich noch Neues zu diesen Vaterunserauslegungen gesagt werden kann. – Die Untersuchung enthält drei Hauptteile. Im ersten geht v. St. der Rezeption des Vaterunsers in der christlichen Literatur des 1. und 2. Jahrhunderts nach, und zwar in einem doppelten Schritt. Zunächst befaßt sie sich mit den Schriftwerken, die den gesamten Vaterunsertext überliefern. Diese sind das neue Testament, die Didache und die Thomasakten. In einem zweiten Schritt stellt sie aus eben diesem Zeitraum „Anklänge an das Vaterunser und Zitate einzelner Bitten" zusammen, und zwar in folgenden Texten und bei folgenden Autoren: Neues Testament, 1. Klemensbrief, Polykarpbrief, Polykarpmartyrium, Markion, Nazaräerevangelium, Thomasakten, Oden Salomons, Justinus, Irenäus von Lyon und Klemens von Alexandrien. – Ist der erste Hauptteil der Überlieferung und Bezeugung des Vaterunsertextes oder von Teilen von ihm und frühesten Formen von Auslegung derselben gewidmet, so der zweite und dritte den zwei ersten relativ umfangreichen Kommentarwerken, auf lateinischer Seite dem des Tertullian (innerhalb seiner Schrift „De oratione"), auf griechischer dem des Origenes (innerhalb seines gleichfalls „De oratione" betitelten Werkes). Umfangmäßig (70–180) und auch dem Gewicht nach stellt der dritte, Origenes gewidmete Hauptteil den Schwerpunkt der gesamten Untersuchung dar. – Weil beide Kommentarwerke, sowohl das des Tertullian als auch das des Origenes, sich nicht im Kommentar des Vaterunser erschöpfen, sondern auch Ausführungen zum Beten als solchem enthalten, bezieht v. St. auch diese Teile in ihre Untersuchung ein, womit sie freilich die innere Einheit ihrer Untersuchung stark gefährdet. So gehen der eigentlichen Vaterunsererklärung des Origenes (125–180) 50 Seiten über Gebetstheorie voraus, in denen der christlichen Antwort des Origenes die verschiedenen Gebetstheorien zeitgenössischer Philosophen vorangestellt sind. Diese Ausführungen zur Gebetstheorie eines Seneca, Epiktet, Mark Aurel, Alexander von Aphrodisias, Maximos von Tyros, Plotin, Porphyrios stellen zwar im Rahmen einer Untersuchung zum Vaterunser eher einen Exkurs dar, erscheinen uns aber als der vielleicht gelungenste Teil der ganzen Arbeit. Worin die folgenden Ausführungen zur eigentlichen Vaterunsererklärung des Origenes inhaltlich und methodisch über die entsprechenden Untersuchungen W. Gessels, Die Theologie des Gebetes nach „De oratione" von Origenes, München 1975, eine Studie die immerhin 276 Seiten umfaßt, hinausgehen, wird nicht so recht klar. Vf. sieht die Vaterunsererklärung des Origenes „im Schnittpunkt der Li-

nien seines theologischen Denkens und seines pastoralen Bemühens", den entsprechenden Kommentar des Tertullian bezeichnet sie dagegen als eine „Einführung in das christliche Leben". Indem Origenes in seinem Kommentar des Vaterunser eher assoziativ voranschreitet, macht er es seinen Bearbeitern nicht leicht, einen Durch- oder Überblick über die von ihm behandelten Fragen und Probleme zu geben. Vf. verbindet mit den Textabschnitten des Vaterunser folgende 7 Themen und Fragestellungen: mit der Gebetsanrede „Vater unser" eine „Erklärung der Sohnschaft", mit der ersten Bitte eine „Erörterung über das Wesen Gottes", mit der zweiten Ausführungen über die sog. eschatologische Spannung, mit der dritten „eine Aufforderung zur Nachfolge Christi", mit der vierten Ausführungen über Christus den „göttlichen Logos als das wahre Brot" und über die allegorische Deutung des biblischen Zeitbegriffs, ferner Erläuterungen der Vokabel epiousios, mit der fünften „eine Darstellung des Pflichtenkanons und der kirchlichen Bußdisziplin", mit der sechsten schließlich „eine Darlegung der Gefahren der Versuchung und des Sieges der göttlichen Heilspädagogik". – Vf. behauptet zwar, daß die Vaterunsererklärung des Origenes „von ihrer Konzeption wie von ihrem Inhalt her die späteren Kommentare nachhaltig beeinflußte" (3), bleibt den Nachweis für diese Behauptung aber schuldig. Nur ein Pendant zu der Arbeit von K. B. Schnur, Hören und handeln. Lateinische Auslegungen des Vaterunsers in der Alten Kirche bis zum 5. Jahrhundert, Freiburg 1985 (vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift 62, 1987, 274), also eine umfassende Arbeit zu griechischen Auslegungen des Vaterunsers, könnte diesen Nachweis liefern. Hier liegt, so will uns scheinen, immer noch eine zu schließende Lücke in der Erforschung der Vaterunserkommentare der Väter.

H. J. Sieben S. J.

Picard, Jean-Charles, *Le souvenir des évêques.* Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au Xe siècle (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome 268). Paris/Padua: Boccard/Bottega d'Erasmo 1988. 819 S. 60 Abbildungen.

Zu den soziologisch greifbaren Veränderungen, die der Übergang der heidnisch-spätantiken zur christlichen Zivilisation mit sich brachte, gehört der Wandel der Bestattungsbräuche. Ziel vorliegender sehr umfangreicher Untersuchung ist es, diesen Wandel in einem genau umgrenzten Territorium (Norditalien) und einem ebenso genau umgrenzten Zeitabschnitt (früheste feststellbare Anfänge bis zum 10. Jahrhundert), möglichst exakt zu beobachten und in seinen verschiedenen Aspekten zu beschreiben. Daß die Wahl gerade auf die Bestattungsbräuche der Bischöfe und nicht einer anderen Gruppe der Führungsschicht fällt, ist durch die Quellenlage bedingt: für keine andere Gruppe sind die, vor allem, literarischen Zeugnisse über den Ort und die nähere Art der Bestattung so vielseitig und zahlreich wie für die Bischöfe. – Bekanntlich verbot das alte römische Zwölftafelgesetz die Beerdigung innerhalb der Stadtmauern. An dieses Verbot hielt man sich zunächst auch bei der Beerdigung der christlichen Bischöfe, sie wurden auf den für die Allgemeinheit bestimmten Friedhöfen, den Nekropolen, bisweilen in Mausoleen, jedenfalls außerhalb der Stadtmauern, beigesetzt. Im letzten Drittel des vierten Jahrhunderts kam dann der Brauch auf, *ad sanctos,* d. h. in der Nähe von Märtyrergräbern, zu bestatten, die sich ihrerseits ebenfalls außerhalb der Stadtmauern befanden. Hier handelte es sich zunächst wohl um die nicht sehr zahlreichen Gräber „einheimischer" Märtyrer. Aber noch im vierten Jahrhundert begann man mit dem „Import" von ausländischen Märtyrerreliquien, was die Möglichkeit einer Bestattung in der Nähe eines Märtyrergrabes nicht unerheblich vergrößerte. Um die Städte herum bildeten sich ganze Kränze von Märtyrerheiligtümern, in denen, durch ein Epitaph gekennzeichnet, auch die Bischöfe ihre letzte Ruhestätte finden. Offensichtlich als eine Folge der Christianisierung entsteht mit der Zeit jedoch ein Wandel in der Haltung gegenüber den Toten. Das Gefühl mit ihnen in Gemeinschaft zu stehen, überwiegt gegenüber dem Bedürfnis, Distanz von ihnen zu halten. Man versteht immer weniger, warum die Toten außerhalb der Mauern der Städte begraben werden müssen. Staatliche Verordnungen, die das alte Gesetz der Bestattung innerhalb des *pomoerium* neu einzuschärfen versuchen, sind nur ein Zeugnis für den Wandel der Mentalität.

Und so kommt es denn um die Mitte des 6. Jhs. zur Bestattung von Bischöfen in ihren Kathedralen, innerhalb der Stadtmauern also. Allgemeiner Brauch wird diese Form der Beerdigung innerhalb der Bischofskirche aber nicht vor dem 8. oder 9. Jh. Die Entwicklung ist nicht überall gleichmäßig, denn es gibt zur gleichen Zeit auch eine gegenläufige Tendenz. Die damals aufkommende Verehrung der Lokalheiligen, die ihre Gräber in den außerhalb der Stadt gelegenen Friedhöfen hatten, hat nämlich wiederum zur Folge, sich in ihrer Nähe bestatten zu lassen. Aber im 10. Jh. ist dann schließlich die Kathedrale der Hauptbestattungsort des Bischofs. Verbunden mit der Bestattung in der Kathedrale entsteht ein neuer Brauch, nämlich auf den Epitaphen um die Fürbitte der Gläubigen zu bitten. Ein sichereres Mittel, sich des Fürbittgebets zu versichern, sind die jetzt immer mehr aufkommenden frommen Stiftungen, in denen Kleriker, später auch Mönche, zum Gebet für das Seelenheil des betreffenden Bischofs verpflichtet werden. – In engem Zusammenhang nun mit den Bestattungsbräuchen der Bischöfe steht ein anderes Phänomen, dem unser Autor seine Aufmerksamkeit zuwendet: die Verehrung einiger der bestatteten Bischöfe als Heilige, zunächst als Patrone der Kirche, dann als Schutzheilige der Stadt als solcher. Die Verehrung einiger der verstorbenen Bischöfe als Heilige schält sich dabei allmählich aus ihrer einfachen Kommemorierung heraus. Die einzelnen Bischofskirchen stellen die Listen ihrer verstorbenen Bischöfe zusammen, nicht eigentlich wie im Osten mit dem Ziel ihrer Verwendung in der Liturgie, sondern, wie der Autor betont, aus „historischem" Interesse. Es geht darum zu dokumentieren: das kirchliche Amt hat, ähnlich dem staatlichen, seine Fasten, seine Jahrbücher. Der Grund, weswegen aus einem bloß kommemorierten Bischof schließlich ein heiliger, ein als Heiliger verehrter wird, ist oft nicht leicht zu erkennen. In nicht wenigen Fällen erfolgte die „Promotion" jedenfalls wegen des sozialen Prestiges einer Stadt. Man konnte es sich angesichts der Ausstattung von Nachbarstädten mit Heiligen nicht leisten, keinen eigenen heiligen Bischof zu haben. Die Wahl fiel dabei oft auf Bischöfe, die in heroischen, d. h. in relativ frühen Zeiten lebten, entweder noch in Zeiten der Verfolgung, oder zumindest in Zeiten, in denen der betreffende Bischof sich im Ringen mit dem Arianismus hat bewähren können. M. a. W. der Grund der beginnenden Verehrung des Bischofs als Heiliger waren nicht sichere Nachrichten über heldenmütige Verteidigung des wahren Glaubens, sondern die chronologisch richtige Stelle in der Bischofsliste, verbunden mit der Vermutung, daß wer im goldenen Zeitalter der Kirche gelebt, sich wohl auch entsprechend als Zeuge des wahren Glaubens bewährt haben wird. Von entscheidender Bedeutung für die Entwicklung der Verehrung heiliger Bischöfe ist dabei die Rivalität nicht nur zwischen den großen Metropolen Norditaliens, sondern vor allem mit Rom. Auf Einzelheiten kann leider hier nicht eingegangen werden. Hingewiesen sei nur noch auf eine neue Kategorie von Literatur, die im Zusammenhang der sich ausbreitenden Verehrung der heiligen Bischöfe einer Stadt entsteht, die betreffenden *Vitae*. Ohne daß irgendwelche gesicherten Nachrichten vorliegen, wird der Bischof als derjenige vorgestellt, der die betreffende Stadt zum Glauben bekehrt und missioniert hat. Im 10. Jh. tritt das genannte Motiv dann in veränderter Gestalt auf: der heilige Kirchengründer verwandelt sich entsprechend den Bedürfnissen der Zeit in einen Reformbischof. Er wird zum Vorbild einer Rückkehr zu den Ursprüngen. – Der Verf., der auf den 819 Seiten seines Werkes eine kolossale Fülle von Material verarbeitet, hat seiner Untersuchung folgenden Aufbau gegeben: Im ersten Teil untersucht er am Beispiel von vier Städten, Mailand, Ravenna, Pavia und Brescia, die Veränderungen und den Wandel der Bestattungsbräuche der betreffenden Bischöfe jeweils von den Anfängen bis zum 10. Jh. Für Mailand und Ravenna ist dabei die Quellenlage besonders günstig, es gibt hier literarische Zeugnisse mit genauer Angabe des Ortes, an dem die betreffenden Bischöfe bestattet sind. Im zweiten Teil ordnet Verf. einschlägige Zeugnisse aus den übrigen norditalienischen Städten in die Entwicklungslinie ein, wie sie sich aufgrund der Analysen des ersten Teils ergeben haben. Der dritte Teil ist einem Gegenstand gewidmet, der eng mit dem vorausgehenden zusammenhängt. In der Tat, die Erinnerung an die vorausgegangenen Bischöfe wird in Bischofslisten festgehalten, handgeschriebenen sowohl als figurativen. Die handschriftlichen Bischofslisten werden in der alphabetischen Reihenfolge der Städte, wo solche Listen überliefert sind, behandelt. Der

Schlußabschnitt dieses dritten Teils geht näher auf die „Historiographie" dieser Bischofslisten ein. Der vierte Hauptteil schließlich befaßt sich mit denjenigen Bischöfen, die als Heilige verehrt werden. Es beginnt mit einer Zusammenstellung, wiederum in alphabetischer Reihenfolge, der betreffenden Städte; die drei folgenden Kapitel unterscheiden drei Phasen der Entwicklung des genannten Kultes. Dem Band sind neben zahlreichen Tabellen mit Bischofslisten der untersuchten Städte und verschiedenen Registern 60 Abbildungen beigegeben: Stadtpläne, Grundrisse von Kirchen, zahlreiche Photographien von erhaltenen Grabstätten usw. Der ideengeschichtlich arbeitende Theologe wird auf den ersten Blick vielleicht die beiden hier verknüpften Themen, Bestattungsbräuche und Heiligenverehrung, für eher disparat halten, er wird aus der hier vorliegenden, sehr sorgfältig gearbeiteten und hervorragend dokumentierten Untersuchung jedoch lernen, daß ein wirklicher Zusammenhang zwischen ihnen besteht.

H. J. Sieben S. J.

Marc le Moine, Traités spirituels et théologiques. Introduction par Monseigneur *Kallistos Ware* évêque de Diokleia. Traduction française, Notes et index par Sœur *Claire-Agnès Zirnheld O. C. S. O.* (Spiritualité Orientale 41). Bégrolles-en-Mauges (Maine-&-Loire): Editions Monastique Abbaye de Bellefontaine 1985. LI/288 S.

Erst in den letzten Jahrzehnten hat das aszetische und dogmatische Schrifttum Markus des Eremiten (oder einfach: des „Mönches") wieder die patristische Wissenschaft beschäftigt, vor allem seit der Untersuchung von *H. Chadwick*, The Identity and Date of Mark the Monk, in: ECR 4 (1972) 125–130, und der dadurch ausgelösten Diskussion (siehe den Überblick im vorliegenden Band von *B. Kallistos Ware*, p. XLIV–XLV). Da im gleichen Jahr mit der franz. Übersetzung durch *O. Hesse* im Hiersemann-Verlag, Stuttgart, auch eine deutsche Übertragung erschienen ist (Markus Eremita, Asketische und Dogmatische Schriften [BGrL 19]), ist eine breitere Beschäftigung mit diesen Schriften ermöglicht, die in der Väterzeit und in der Reformationszeit die Spiritualität anregen bzw. die Polemik anheizen konnten (vgl. *G.-M. de Durand*, Études sur Marc le Moine III. Marc et les controverses occidentales, in: BLE 87/3 [1986] 163–188). Die allgemein als echt angenommenen Werke sind verzeichnet in CPG 6090–6102. Diese Liste liegt den beiden hier angeführten Übersetzungen zugrunde. Nur für Opusculum V (CPG 6094: Ad Nicolaum praecepta animae salutaria) erhebt *G.-M. de Durand* Zweifel bez. seiner Echtheit (Études sur Marc le Moine I. L'Épître à Nicolas, in: BLE 85/4 [1984] 259–278). Dieser Artikel erschien gerade zum Abschluß der vorliegenden französ. Übersetzung und konnte so lediglich vermerkt, aber nicht berücksichtigt werden. Die Forschung wird sich mit den Argumenten G.-M. de Durands noch auseinandersetzen müssen. Diese werden wohl auch in der von ihm zu erwartenden Neu-Edition der Markus-Schriften zum Ausdruck kommen. An der Erstellung eines kritischen Textes hat aber schon B. Kallistos Ware auf der Basis von 19 Handschriften für die Opuscula I–X gearbeitet. Er hat den gegenüber den früheren Ausgaben vielfach verbesserten Text im Manuskript für die vorliegende französ. Übersetzung zur Verfügung gestellt und das Ergebnis überprüft. Leider ist dieser griech. Text oder die Ausgabe in den SC noch nicht erschienen. So ist unsererseits eine Bewertung der Übersetzung noch nicht möglich. Dankbar begrüßt man die kompetente Einführung von *B. K. Ware* (p. IX–LI), wie auch die reichhaltigen und sachkundigen Anmerkungen der Übersetzerin. B. Ware bespricht in seiner Introduction die verschiedenen Aspekte der aszetischen Theologie des Mönchs (p. XV–XLIII) und stellt auch drei neuere Theorien bezüglich der Person des Markus, seiner Werke und ihrer Entstehungszeit vor, bes. was Op. XI anbetrifft. Der Herausgeber von Op. XI (CPG 6101), *J. Kunze*, wollte dieses auf die Zeit des Konzils von Ephesus verlegen, Markus zum zeitweiligen Oberen einer Mönchsgemeinschaft in der Nähe von Ancyra in Kleinasien und schließlich zum Eremiten in der Wüste von Juda machen. Im Jahr 1972 versuchte dagegen H. Chadwick nachzuweisen, daß unser Eremit identisch sei mit dem „frommen Priester und Mönch Markus", dem Oberen eines Klosters in der Nähe von Tarsus, den Severus, der antichalcedonische Patriarch von Antiochien (512–518), in zwei Briefen dieser Zeit erwähnte. Der Patriarch ist darüber besorgt, daß sein Adressat „Markus"

etwa mit der chalcedonischen Zwei-Naturen-Lehre und dem Messalianismus sympathisiere, und fordert von ihm eine schriftliche Absage an beide Lehren. Nach Chadwick sei Markus (der Mönch) dieser doppelten Besorgnis in dem christologischen Op. XI und dem Traktat IV über die Taufe entgegengekommen. Möglicherweise sei der Mönch Anhänger des Henotikon Zenos gewesen, weil die chalcedonische Formel in den Opuscula fehle. Während Dom J. Gribomont Sympathie für diese Datierung und die angegebene Identifizierung des Autors zeigte, wurde beides von *O. Hesse,* Was Mark the Monk a Sixth-Century Higumen near Tarsus?, in: ECR 8 (1976) 174–178; ebd., 9 (1977) 107, abgelehnt. Hesse selber datierte Op XI auf die Zeit zwischen 400–431. Sicher ist keine Beziehung zu Severus von Antiochien gegeben. Angeregt durch die christologischen Hinweise von O. Hesse interessierte sich der Rez. für Markus Eremita. Vgl. *A. Grillmeier,* Markos Eremites und der Origenismus. Versuch einer Neudeutung von Op. XI, in: F. Paschke (ed.), Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen (= FS Marcel Richard), TU 125 (Berlin 1981) 253–283, auch italienisch in Cristianesimo nella Storia 1 (1980) 9–58.

Mein Ausgangspunkt war eine seltsame Stelle in Op. XI, worin sich Markus gegen eine besondere christologische Meinung wandte, die in meiner Übersetzung so lautet: „Weil sie aber bei der Taufe bekennen, daß der Gott-Logos *mittels der Seele* Fleisch und Mensch geworden sei, und im Fleisch gekreuzigt, gestorben, um unsertwillen begraben worden sei ..., so trennen sie nach Teilen, auf der einen Seite das Fleisch vom Logos, auf der anderen (Seite) aber den Logos vom Fleische, und erforschen seine unausdeutbare Einigung mit menschlichen Spitzfindigkeiten, und unterziehen das Unaussprechliche ihrer Untersuchung und fragen nach dem ‚Wie', und wenn sie nicht das ‚Wie' erfahren, ertragen sie es nicht mehr zu glauben." – Das Ungewohnte an der obigen Formulierung sind die Worte „mittels der Seele Fleisch werden", womit das Griechische ψυχῇ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα θεὸν λόγον aus Op. XI, § 9 (Kunze, p. 12) wiedergegeben wird. – Die „Seele Christi" als „Medium der Fleisch- und Menschwerdung" und nicht den göttlichen Logos selbst als Subjekt der Inkarnation und des ganzen Heilswerkes hinzustellen, ist – nimmt man den Text, wie er ist – das, was dieser Dativus instrumentalis enthält. Dies war mein Ansatzpunkt, um das ganze Op. XI nach Elementen einer Auseinandersetzung mit dem Origenismus oder origenistischen Lehren zur Zeit des Markus zu untersuchen und daraus die Eigenart der Trennungschristologie zu erklären, gegen die der Mönch das ganze Werk hindurch angeht und die weder mit der Lehre der alten Antiochener noch der des Nestorius identisch ist. Als Zeit der Entstehung wurde der Origenistenstreit unter Patr. Theophilus von Alexandrien (385–412) angenommen. Dieser Interpretation wie Datierung widersprach *G.-M. de Durand OP,* Études sur Marc le Moine II, BLE 86/1 (1985) 5–23. Er möchte Op. XI auf die Zeit nach 431 verlegen. Meiner Deutung stimmten bez. der antiorigenistischen These zu: *O. Hesse,* op. cit., 328; *B. K. Ware,* in seiner Einleitung zum vorliegenden Werk (p. XIV–XV); *A. Le Boulluec,* Controverses au sujet de la doctrine sur l'âme du Christ, in: Origeniana IV (Innsbruck, Wien 1987) 232; nur die vorephesinische Datierung wurde abgelehnt. – Der ablehnenden These von *G.-M. de Durand* folgt die Übersetzerin Sr. Claire Agnès Zirnfeld für Marcus mon., Op. XI, § 9, p. 212. Der oben angeführte griechische Satz (von mir und von O. Hesse wiedergegeben mit den Worten „*mittels der Seele* Fleisch und Mensch geworden") ist nun übersetzt: „que le Dieu Verbe s'est incarné en prenant une âme et s'est fait homme" (op. cit., p. 212). – Es ist im Rahmen einer Rezension nicht möglich, diese Übersetzungsfrage voll zu diskutieren und auch das Problem des zeitlichen Ansatzes von Op. XI umfassend darzulegen. Nur einige Bemerkungen seien erlaubt:

Der ganze Abschnitt von § 9, p. 212–213 der französ. Übersetzung (bei Kunze, p. 12–13; bei O. Hesse, op. cit., p. 328–329) setzt einen Dissens mit Gegnern über das Verständnis des „Wie" der Einheit von Logos und der Sarx Christi voraus. Dieser Dissens besagt: Die Gegner „trennen nach Teilen teils das Fleisch vom Logos, teils den Logos vom Fleisch, und spekulieren über seine unausdeutbare Einung mit menschlichen Gedanken ..." Dieser Tadel wird ausgesprochen nach Anführung des Taufbekenntnisses der Gegner, das nach der Übersetzung von Sr. Claire-Agnès eigentlich ganz orthodox ist (p. 212): „parce qu'ils ont confessé au baptême: que le Dieu Verbe s'est incarné

dans la chair, qu'il est mort, qu'il a été enseveli pour nous et qu'il est ressuscité des morts le troisième jour, qu'il est monté au ciel et qu'il viendra juger les vivants et les morts". Wo bleibt hier der Grund für einen Anstoß an der Lehre, der von Markus sofort formuliert wird: „voici qu'ils se mettent à séparer d'un côté la chair du Verbe, de l'autre le Verbe de sa chair"? Wenn als die zwei gegenüberstehenden Pole Logos und Sarx genannt werden, die nun getrennt seien, so kommt als trennender Faktor nur einer in Frage: die Seele Christi, die aber nun eine Rolle bekommt, die Markus nicht billigt. G.-M. de Durand erkennt richtig, daß die Gegner des Markus im griechischen Text die Seele Christi in ihrer Rolle im Christusbild in anfechtbarer Weise bestimmen: „Par ce biais on pourrait comprendre un reproche, autrement difficile à interpréter, que Marc adresse à ses antagonistes avec bien plus d'insistance, à coup sûr, que celui d'introduire une âme comme sujet distinct dans le Verbe incarné." (art. cit., p. 10). D. h. durch den Dativ „mittels Seele Fleisch und Mensch geworden", erhält die Seele Christi die Rolle des Subjekts der Menschwerdung, und nicht der Logos! Und dies ist eben origenistische These. – Übersetzt man dagegen den Text, als ob er orthodox antiapolinaristisch wäre: „der Gott-Logos ist Fleisch geworden, indem er eine Seele annahm", und verbindet damit den Vorwurf auf eine Trennungschristologie, so wird die unmittelbar angeschlossene Kritik des Markus zu einem Verdacht gegen ihn selbst: Man reiht ihn eigentlich ein unter die Leugner der Seele Christi, d. h. unter die Apolinaristen. G.-M. de Durand erkennt tatsächlich die Berechtigung dieses Verdachtes (art. cit., p. 10–11). Ein solcher kann aber nach 381 und 431 bei einem Autor wie Markus nicht angenommen werden. So kommt man wohl nicht daran vorbei, der Dativ-Formel ψυχῇ σαρκωθέντα ihr volles Gewicht zu geben und eben darin den Hauptanlaß zum Vorwurf auf Verlagerung des Subjekts der Inkarnation zu sehen. Von daher wäre auch die eigenartige Trennungschristologie der Gegner des Markus zu verstehen.

Dieser Deutung und damit auch einer Lösung der Datierungsfrage von Op. XI kommt nun ein neuer koptischer Text des Archimandriten Schenute entgegen, den *T. Orlandi* herausgegeben hat: Shenute contra Origenistas. Testo con introduzione e traduzione (Roma 1985). Er ist klar auf die Zeit zwischen dem Konzil von Ephesus 431, das erwähnt oder vorausgesetzt wird, und wohl auch dem Konzil von Chalcedon 451, das nicht erwähnt wird, zu datieren und setzt sich ausführlich mit den Origenisten in Oberägypten auseinander. Vgl. *A. Grillmeier,* La „Peste d'Origène". Les soucis du patriarche d'Alexandrie dus à l'apparition d'origénistes en Haute-Égypte (444–451), in: ΑΛΕΧΑΝΔΡΙΝΑ (Paris 1987) 221–237. Man muß, noch unter der Voraussetzung, daß Op. XI des Markus tatsächlich mit Origenisten zu tun hat, nicht mehr auf den Origenismus vom Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts, und noch weniger auf den vom 6. Jahrhundert zurückgreifen, sondern hat genügende Voraussetzungen, um auch für Markus die Begegnung mit der origenistischen Lehre zwischen 431 und 451, und zwar in Ägypten anzunehmen. Der Kampf des Archimandriten Schenute (+ 466) gegen die Origenisten in der Umgebung seines Klosters und im Weißen Kloster ist außerordentlich hart. Klar wird die Lehre von der Präexistenz und vom Fall der menschlichen Seelen von den Adressaten des Archimandriten vertreten (vgl. T. Orlandi, op. cit., §§ 0333–0344). Die Anwendung auf die Menschwerdung Christi erfolgt anschließend von antidoketischer Sicht aus. Bedeutsam ist, daß sowohl Schenute wie auch Markus das Eucharistieverständnis ihrer Gegner von ihren Ausgangspunkten her in Frage stellen, wie auch deren Auffassung von der Heilsökonomie. Vgl. T. Orlandi, op. cit., §§ 0348–0355, mit *Marcus mon.,* Op. XI, 23 (Kunze, p. 24,6–9; O. Hesse, op. cit., p. 340). In beiden Fällen wird den Gegnern die Frage gestellt, wie sie an Leib und Blut Christi in der Eucharistie glauben können. Es werden sogar von beiden die Spendeworte, die vom Priester gesprochen werden, griechisch zitiert (*Marcus mon.,* nr. 23; Kunze p. 24, 14–19; Orlandi, op. cit., §§ 0354 und 0374) und der Unglaube von spendenden Priestern gerügt, wenn sie diese Worte gebrauchen (§§ 0354–0355).

Eine Analyse der neuen Schenute-Exhorte und ein Vergleich mit der Glaubenssituation, wie sie das Op. XI des Markus voraussetzt, wird sich jedenfalls lohnen. Die Ähnlichkeiten sind auffällig. Gerade von Schenute her, dessen Instruktion relativ genau datiert werden kann, wird man für den zeitlichen Ansatz des Op. XI von Markus, auch bei antiorigenistischer Interpretation, auf die unmittelbar nachephesinische Zeit

keine Schwierigkeit haben. Dazu paßt, daß Markus die cyrillische Formel von der „Einung der Hypostase nach" verwenden kann. (Meine Ausführungen in Jesus der Christus I, p. 685–686 sind darum zum Teil zu korrigieren.) Zu beachten sind für die Gegner des Markus und des Schenute also drei gemeinsame Elemente: Sprengung der Heilsökonomie Gottes in ihrer Inkarnationslehre, Auflösung des darauf sich gründenden kirchlichen Eucharistieverständnisses und dies aus einem Rationalismus heraus. Daß Schenute gerade Origenisten in diesen Punkten im Auge hat, ist auch wörtlich ausgedrückt in einer koptischen Katechese, die *L. Th. Lefort* herausgegeben hat: Catéchèse christologique de Chénoute, in: ZÄS 80 (1955) (40–45), 45. Kurz: Die Zuordnung von Op. XI des Markus zu origenistischen Strömungen in der Zeit zwischen 431 und 466 (Todesjahr Schenutes) in Ägypten hat eine reich bezeugte Möglichkeit für sich. In diesem Sinne wäre die lange Anmerkung 40 der Übersetzerin, p. 243 zu ergänzen. Ihre Übersetzung ist ein wertvolles Geschenk an die Freunde der patristischen Spiritualität und rechtfertigt erneut das Wort, das sich in alten Markus-Handschriften findet: „Verkaufe alles und kaufe Markus" (op. cit., p. IX mit Anm. 3, p. XLVI).

A. Grillmeier S.J.

Gilbert, Paul, *dire l'Ineffable, lecture du „Monologion" de S. Anselme* (le sycomore; horizon 11). Paris: Lethielleux 1984. 303 S.

Diese Doktoratsthese an der Pariser École des Hautes Études und der Université de Louvain sucht die innere Einheit des Monologion darzustellen und Anselms Antwort auf die entscheidende Frage nachzuvollziehen, wie angesichts der Transzendenz Gottes überhaupt von ihm gesprochen werden kann. Das Monologion ist nicht in erster Linie eine Meditation über Gott, sondern über die Einbeziehung des menschlichen Denkens in das Mysterium (59); sie geschieht nach dem Autor im Übergang von der Analogie gegenüber Gott, die der schaffende Künstler im Verhältnis zu seinem Werk bietet, zu der Analogie des sich selber erkennenden Geistes gegenüber dem trinitarischen Gott. Wir können das Unaussagbare nur unter der Bedingung aussagen, daß es sich selbst in der Struktur unseres Geistes ausdrückt. So entfaltet das Monologion die Denkschritte des menschlichen Geistes hin zu einem „Höchsten", von dem er verschieden bleibt und sich anderseits nur als bezogen darauf selbst verstehen kann. So werde die Vernunft in den Glauben integriert. Anselm wolle gegenüber Mohammedanern und Juden zwar nicht unmittelbar eine Vernunftgemäßheit des Glaubens, wohl aber die Unbegründetheit seiner Ablehnung aufweisen, was der Autor – logisch wohl etwas ungenau – mit einer *positiven* Hinordnung („aller jusqu'à s'ouvrir", 39; „ouverture essentielle", 53) der Vernunft auf den Glauben zu identifizieren scheint. Jedenfalls ist es Anselms Anliegen, in einer Weise die Unbegreiflichkeit des Schöpfers zu denken, daß dies nicht im Widerspruch zu eben dieser Unbegreiflichkeit steht (vgl. 103). Die menschliche Vernunft ist nach Anselm auf die eine Reihe bildenden Dinge eingeschränkt, von der sie selbst ein Teil ist; aber diese Reihe verweist auf eine von ihr verschiedene höchste Wirklichkeit, zu der die Reihe selbst nicht in einem additiven Verhältnis steht (84, 120). Das Geschaffensein der Reihe ist nicht auf ihren zeitlichen Anfang eingeschränkt zu denken, sondern bedeutet die innere Präsenz des Ursprungs in der jeweiligen Gegenwart (126). Daraus wird jedoch bei G. selbst eine „juxtaposition en quelque sorte spatiale" und eine „présence réciproque" von Schöpfer und Geschöpf (127 f.). Der Autor liest Anselm mit einem Relationsverständnis, wonach die Relation die Kategorie des Vergleichs („mise en ordre sous un même attribut", 134) ist (anstatt das Nicht-sein-Können einer Wirklichkeit ohne eine andere); und die Relation sei der Substanz als ihrem Träger nachgeordnet (157) (während in Wirklichkeit die Relation des Geschaffenen auf Gott überhaupt erst die Substanz des Geschaffenen konstituiert). Vf. scheint dabei auch von einem Analogieverständnis auszugehen, wonach eine „via causalitatis", eine „via negativa" und eine „via eminentiae" zu unterscheiden seien und erst letzterer die Aufgabe zukomme, positive Aussagen in bezug auf Gott zu ermöglichen (132; vgl. auch 137 und 196). Ist es nicht sachgemäßer, im restlosen Bezogensein der Welt auf Gott ihre Ähnlichkeit mit Gott („via affirmativa"), im restlosen Verschiedensein der Welt von Gott ihre Unähnlichkeit Gott gegenüber („via negativa")

und in der Einseitigkeit des Bezogenseins der Welt auf Gott die Tatsache begründet zu sehen, daß Gott seinerseits der Welt nur unähnlich ist („via eminentiae")? Tatsächlich ist bei Anselm selbst die Analogie der Welt Gott gegenüber streng einseitig gerichtet (vgl. Zitate auf den S. 182–188). Bei ihm besteht die „via eminentiae" in der Einsicht, daß es unmöglich sei, „de re tam singulariter eminenti proprie aliquid satis convenienter dici" (zitiert S. 196). Deshalb lautet Anselms eigene, sehr genaue Antwort auf das Problem, wie man trotz der Unbegreiflichkeit Gottes sagen könne, wer Gott ist: „dicimus et videmus per aliud" (zitiert S. 257): Wir erkennen Gott aus dem von ihm Verschiedenen, das auf ihn verweist. G. meint jedoch, daß man dann zuerst das kennen muß, worauf verwiesen wird (259). Aber dies ist nicht der Fall, wenn das Verweisende in überhaupt allem, worin es sich vom Nichts unterscheidet, verweisend ist. Denn dann kann man einfachhin von Welt her in bezug auf Gott aussagen, er sei solcherart, daß überhaupt nichts anderes ohne ihn sein kann. P. Knauer S.J.

Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke.* Die lateinischen Werke Band V, Sermo paschalis A 1294 Parisius habita, Acta Echardiana, herausgegeben von *Loris Sturlese*, 3.–4. Lieferung. Stuttgart: Kohlhammer 1988. 111 S. (129–240).

Zu Beginn dieser großen Edition erschien 1936 Lieferung 1.–2. von Band V LW (1–128) die von J. Koch geplant und begonnen wurde. Den vier Werken dieses Heftes sollten als Nr. 5–7 folgen: Fragmenta, Acta et regesta vitam magistri Echardi illustrantia sowie Processus contra magistrum Echardum. *L. Sturlese* läßt nun dem „Sermo die b. Augustini parisius habita" von 1302 oder1311/13 den „Sermo paschalis A 1294 parisius habita" folgen. In einer Sammlung von 233 Predigten aus der Stiftsbibliothek Kremsmünster, die Nachschriften von Pariser Ansprachen enthalten, fand Kaeppeli diese Osterpredigt des „fr. Ekhardus, lector Sententiarum" deutete und erläuterte sie als Frühwerk (133ff.).

„Die Predigt ist ein sehr schönes Beispiel für die literarische Gattung der ‚akademischen Predigt ...' " urteilt St. (vgl. auch J. Koch LW IV Einl. über die Charakterisierung solcher Predigten). St. bemerkt weiter „Die Osterpredigt zeigt sich als ein außerordentlich wichtiges Dokument von den Anfängen der akademischen Tätigkeit Eckharts. Es ist um so bedauerlicher, daß sie durch eine Nachschrift überliefert ist, die an vielen Stellen nur entfernt das, was der damalige deutsche Lektor zum Ausdruck brachte, widerspiegelt" (134). St. vollendete die Edition, an der H. Fischer bis zu seinem Tode gearbeitet hatte. – Es folgen die Dokumente, die Koch in „jahrzehntelanger Arbeit sammelte und in einer bahnbrechenden Studie als erste wissenschaftliche Biographie Eckharts veröffentlichte" (151; vgl. Koch, Kleine Schriften I, 247ff.). „Es handelt sich um Texte sehr verschiedener Art (instrumentierte Urkunden, Briefe, Kapitelsprotokolle, zeitgenössische Zeugnisse, Bemerkungen in Handschriften, Listen von inkriminierten Thesen, Stellungnahmen und theologische Gutachten), die in dieser Ausgabe auf 67 Nummern verteilt werden" (151). Zunächst folgen als prima pars: Acta et regesta (Nr. 1–45; 151–193), dann als secunda pars: Processus contra magistrum Echardum (Nr. 46–47; 197–240). Letztere Texte legen aus dem processus Coloniensis I eine Liste von häresieverdächtigen Sätzen vor (verfaßt zwischen 1.8.1325 und 26.9.1326), sodann eine zweite Liste, die am 26.9.1326 dem Erzbischof Heinrich v. Virneburg unterbreitet wurde. Später werden folgen die wichtigsten ‚Prozeß- und Rechtfertigungsschriften' (Nr. 48), das ‚Votum theologorum Avenionensium' (Nr. 57) und die päpstliche Konstitution ‚In agro dominico' (Nr. 65). Eine diplomatische Ausgabe des Teils b der Soester Handschrift Nr. 33 ist außerdem als Anhang zum processus Coloniensis I–II unter Nr. 48 vorgesehen (151). Wiederum sind alle Textstücke mit einem ausführlichen kritischen Apparat versehen. – Die hochgespannten Pläne dieser gewichtigen Edition vor allem in der Textherstellung und dem kritischen Apparat, von denen bereits am Beginn 1934 die Rede war, sind auch nach dem Krieg, der in den Kreis fachkundiger Mitarbeiter (übrigens eine ökumenische Gruppe von Forschern) starke Lükken gerissen hatte, durchgehalten worden (s.ds. Zeitschrift 11 [1935] 62f. und 13 [1938] 134 sowie 31 [1956] 90ff.). – Grundlegend für eine gesicherte Darstellung von Leben, Lehre und Prozeß des großen Dominikaners bleibt Koch's Arbeit, der die be-

kannten Quellen zur Beurteilung für nicht ganz ausreichend hielt. W. Trusen, der als Kanonist und Historiker soeben eine eingehende Forschungsarbeit über den Prozeß gegen Eckhart vorlegte, wobei vermutlich alle Quellentexte benützt wurden, ist dagegen der Ansicht, daß sich eine überzeugende Bewertung erreichen läßt. (W. Trusen, Der Prozeß gegen M. E., Paderborn 1988; 17). – Meister Eckhart, der seinen Widerruf unrichtiger Sätze in Köln bereits öffentlich ausgesprochen hatte und dies in Avignon wiederholte (Trusen 120) mußte am Ende lediglich die Beanstandung von 28 Sätzen mit unterschiedlicher Qualifikation hinnehmen. Seine Kirchentreue, die mitunter bezweifelt oder abgelehnt wurde, steht außer Zweifel (Koch I, 207). Eckhart läßt sich als ein hervorragender Pariser Lesemeister erkennen, der auch ein großer Lebemeister gewesen ist. C. Becker S. J.

Nikephoros Blemmydes. A Partial Account. Introduction, Translation and Notes by *Joseph A. Munitiz* (Spicilegium Sacrum Lovaniense; Etudes et Documents 48). Leuven: Spicilegium Sacrum Lovaniense 1988. XVI/154 S.

Der englische Jesuit und Byzantinist, der uns vor wenigen Jahren (1984) schon eine kritische Neuedition der Autobiographie des Blemmydes vorgelegt hat, ist nochmals zum selben Text zurückgekehrt, um durch eine gut kommentierte englische Übersetzung (eine Teilübersetzung I. Ševčenkos lag schon vor) sein erstes Werk zu vollenden und zu krönen. Dabei verzichtet er (nach Aussage des Vorworts: VII f.) auf eine breite geistesgeschichtliche Einordnung des Autors, um in schon bekannt minuziöser Detailanalyse frühere Forschungsergebnisse (z. B. die Chronologie nach A. Heisenberg) zu präzisieren (14–28). Im Anhang sind noch ein „Offener Brief" des Blemmydes (nach 1254) in Übersetzung (139–143) sowie Emendationen zum griechischen Text (143 f.) beigegeben. Die üblichen Indices (Hl. Schrift, Namen und Sachen: 145–154) beschließen den Band. An kleinen Versehen fielen mir nur auf: die uneinheitliche Schreibweise des französischen Assumptionisten A. Failler (vgl. die Fundstellen im Register) sowie in der „Select Bibliography" (X–XV) der Titel: Barvinok, Nikifor Blemmid i ego sočinenija (XI). – Das Buch besitzt einen hohen wissenschaftlichen Wert, der seine Aufnahme in die renommierte Löwener Reihe voll rechtfertigt. G. Podskalsky S. J.

Kakridis, Ioannis, *Codex 88 des Klosters Dečani und seine griechischen Vorlagen.* Ein Kapitel der serbisch-byzantinischen Literaturbeziehungen im 14. Jahrhundert (Slavistische Beiträge 223). München: Sagner 1988. X/362 S.

Diese Bonner Dissertation (Slavistik, Prof. H. Keipert) beschäftigt sich mit einem interessanten und bisher kaum aufgegriffenen Thema, nämlich dem Verhältnis slavischer (Erst-)Übersetzungen zu den entsprechenden byzantinischen Texten; dabei zeigt sich, im vorliegenden Fall am Beispiel der jeweiligen Vorkämpfer im Palamitenstreit (Barlaam von Seminara und Gregorios Palamas), daß die slavische Übersetzung z. T. Textpassagen bzw. Textformen enthält, die uns im byzantinischen Original (einer späteren Redaktion) verlorengegangen sind, aber ein ganz neues Licht auf die einzelnen Phasen des Palamitenstreits werfen. – Der Verf. untersucht die handschriftliche Überlieferung (7–32) mehrerer serbischer Codices, wobei die im Titel genannte Handschrift Dečani (ca. 1355–1370) den ältesten und bedeutendsten Textzeugen darstellt (d. h. zugleich, daß der kürzere slavische Text der ursprüngliche gegenüber dem längeren und späteren griechischen Text ist). Da K. den theologischen Zusammenhängen nicht ausweicht, sondern sie löblicherweise sehr klar und zutreffend miteinbezieht, konnte es nicht ausbleiben und ist doch im Rahmen der griechischen Theologie unserer Tage ein großes Novum, daß er den höheren theologisch-systematischen Rang Barlaams gegenüber Palamas erkannte und herausstellte (33–141). Neben einigen Annexen zu sonstigen Texten folgt dann noch eine detaillierte kodikologische Untersuchung des Codex Dečani 88, auch im Hinblick auf seine Orthographie und Morphologie (177–217), sowie eine Analyse seiner Übersetzungstechnik (218–260). – Insgesamt handelt es sich um eine sowohl inhaltlich wie formal (Stil!) bestechende Promotionsarbeit, die noch Größeres von ihrem Autor für die Zukunft erhoffen läßt. G. Podskalsky S. J.

Georges Gémiste Plethon. Traité des vertus. Edition critique avec introduction, traduction et commentaire par *Brigitte Tambrun-Krasker* (Corpus philosophorum Medii Aevi, Philosophi byzantini 3). Athen-Leiden/Köln: Brill 1987. XCII/127 S.

Diese Doktorarbeit an der Ecole pratique des Hautes Etudes (Paris) bietet eine kritische Neuedition des schon mehrfach (zuletzt von J.-P. Migne) unzulänglich und mit z. T. falscher Zuschreibung (Philon von Alexandreia) herausgegebenen Textes auf der Basis von 46 Handschriften. Nach der Bibliographie (IX–XVIII) behandelt eine lange Einleitung (XIX–LXXXXIX) Leben und Werk Plethons, speziell den vorliegenden Traktat über die Tugenden, und schließt mit einer Liste (bzw. Beschreibung) der Handschriften und Editionen. Es folgt der relativ kurze Text (1–15) samt französischer Übersetzung (19–28), die mit einem langen inhaltlichen Kommentar (29–112) sowie verschiedenen Personen- und Sachindices (117–127) versehen sind. Der eher auf die praktische Moral des Individuums angelegte Traktat – übrigens das am meisten verbreitete Werk Plethons – setzt sich aus zwei Teilen zusammen: der Definition und Klassifikation der Tugenden folgt ein erzieherisches Programm, bei dem es um die schrittweise Einübung der Tugenden geht; insgesamt will die Schrift einen Beitrag zu der von Plethon angestrebten Gesellschaftsreform leisten. – Während Edition und Übersetzung des Textes recht gut gelungen zu sein scheinen und dem durchwegs hohen Standard der Pariser Philologen im Bereich des griechisch-byzantinischen Kulturkreises entsprechen, weist die Einleitung manche Schwächen auf. Zum Komplex Spätbyzanz und Frührenaissance (in Italien) sind die Literaturangaben ungenügend; bei Florenz fehlen z. B. die wichtigen Arbeiten von J. Gill; zur Frage des angeblichen Lehrer-Schüler-Verhältnisses zwischen Demetrios Kydones und Plethon (XIX, Anm. 3) sucht man vergebens nach einem gezielten Quellenbeleg (vgl. neuestens: F. Tinnefeld, Demetrios Kydones – Briefe, I, 1, Stuttgart 1982, 46, Anm. 259). Vergessen ist auch eine Angabe über die Edition des zitierten Traktates gegen die Lateiner auf dem Unionskonzil (Filioque-Problem; XXVIII, Anm. 75), der in der Patrologia graeca (PG 160, 975–980; vgl. meine Untersuchung: Theologie und Philosophie in Byzanz, München 1977, 220 f.) enthalten ist. Für Psellos bleiben die Literaturangaben bei einem Werk von 1931 (!) stehen (XXXIX, Anm. 135). Hinzukommen eine Reihe von weiteren Ungenauigkeiten und Fehlern: bei „Andrinople" (= Hadrianopolis) (XX) wäre ein Zusatz „in Thrakien" hilfreich, da uns insgesamt sechs Städte dieses Namens bekannt sind. Die einzige sowjetische Byzantinistenzeitschrift heißt: Vizantijskij Vremennik (XXV, Z. 5 v. u.); auf S. XXXI (Anm. 98) muß ein polnischer Titel richtig lauten: Platonizm Renesansowy; auf S. XXXIII (Mitte) ist zu verbessern: exhaustives. Statt von einer „Scythe de Kavsokalivies" (Athos LXXX) zu sprechen, würde besser der Terminus „Scété" (als Wüstenwohnort) passen. G. Podskalsky S. J.

Becker, Hans-Jürgen, *Die Appellation vom Papst an ein Allgemeines Konzil.* Historische Entwicklung und kanonistische Diskussion im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 17). Köln/Wien: Böhlau 1988. 511 S.

Der Autor, bereits vielfach durch kirchenrechtsgeschichtliche Arbeiten ausgewiesen, legt hier seine im Jahre 1972 von der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität angenommene Habilitationsschrift in umgearbeiteter und aktualisierter Form der Öffentlichkeit vor. Die Arbeit gliedert sich übersichtlich. Nach einer „Einführung", welche das Problem der Konzilsappellation erörtert, entfaltet B. die „Geschichte der Konzilsappellation und ihrer Verbote" und schließt die „Stellungnahme der Kanonistik" an. Der Zeitrahmen erstreckt sich von dem 11. bis in das 16. Jahrhundert. Ein „Ausblick" schließt die neuzeitliche und jüngste Entwicklung mit ein. B. fügte eine „Edition von Quellentexten" an, unter welchen sich eine Reihe schwer zugänglicher Texte des 14. und 15. Jahrhunderts finden. Ein „Anhang" erleichtert den Zugriff auf das interpretierte und kommentierte Textmaterial, beinhaltet auch ein Personen-, Sach- und Quellenregister. In der „Einführung" macht B. den Leser mit dem Spannungsfeld vertraut, das sich einmal in dem Augustinus zugeschriebenen Spruch ausdrückt „Roma locuta, causa finita" und andererseits in dem Rat Augustinus'

– erteilt in der Auseinandersetzung mit den Donatisten –, das zu Rom gefällte Urteil doch auf einem allgemeinem Konzil (plenarium ecclesiae universae concilium) überprüfen zu lassen (3 f.). B. kommentiert: „Im Verlauf der letzten 1500 Jahre hat man oft auf die beiden einprägsamen und doch mehrdeutigen Zitate von Augustinus zurückgegriffen, um daraus entweder Argumente für den Jurisdiktionsprimat Roms oder aber einen Beleg für die Lehre, das Konzil stehe über dem Papst, zu gewinnen. Immer wieder stand in der kirchlichen Verfassungsgeschichte die Frage im Vordergrund, ob die Entscheidungen Roms als unanfechtbar anzunehmen seien, oder ob nicht doch eine Appellation an ein Konzil zulässig sei: Dahinter wird das latente Spannungsverhältnis zwischen hierarchischem und synodalem Kirchenverständnis sichtbar" (4). B.s Arbeit besticht bereits in diesem Teil durch einen reich ausgestatteten Quellenapparat. Grundsätzliche Überlegungen zur Rolle des Rechts in der Kirche werden angestellt. B. verweist auf L. Buissons Studie zu „Potestas und Caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter" (1958), welche die Aufmerksamkeit auf „die wiederholten Versuche der Kanonisten ..., die Handhabung der Primatialgewalt an bestimmte sittliche Maßstäbe zu binden", lenkte. B. fährt fort: „Als Stellvertreter Christi ist der Papst nach diesen Lehren verpflichtet, sein Handeln am Beispiel des Herrn auszurichten, sich also dem Liebesgesetz des Evangeliums zu unterwerfen. Die Ausübung seiner Machtfülle ist ihm nur gestattet, wenn er sich den Maßstäben des Erlaubten, des Geziemenden und des Nützlichen unterordnet. Wird der Papst diesen Anforderungen nicht gerecht oder durchbricht er das kanonische Recht ohne einen gerechten oder vernünftigen Grund, so handelt er – mag der Rechtsakt als solcher auch für die Kirche verbindlich sein – sündhaft ..." (6). B.s Arbeit hat also nicht eine Geschichte der Anklage gegen den Papst wegen persönlicher Delikte oder eine Geschichte des Rechtes der Absetzbarkeit des Papstes zum Gegenstand. B. untersucht vielmehr die Rechtslage, wenn sich jemand aus einer konkreten Notlage heraus gegen eine päpstliche Entscheidung an das Konzil richtet. Da die Appellatio a papa ad futurum concilium im geschriebenen Kirchenrecht nicht vorgesehen ist, steht sie mit ihm, so B., in Widerspruch. Ist sie trotzdem zu rechtfertigen? Steht es dem ökumenischen Konzil zu, „als Richter über die Amtshandlung eines Papstes angerufen" zu werden (12)? Ein Nebenthema kirchlicher Rechtsgeschichte? Keineswegs! Auf die hohe Zahl der Appellationen gegen päpstliche Entscheidungen und auf die „Qualität der Appellanten" (Kaiser, Könige, Kardinäle, Bischöfe, Universitäten, Städte und Orden) weist B. hin (15 und im Hauptteil). Auf die nuancierte und höchst informationsreiche Ausbreitung der Geschichte und der kanonistischen Stellungnahmen kann und braucht hier nicht eingegangen zu werden. Immer wieder wurde die Berufung an ein Allgemeines Konzil erhoben und jeweils verteidigt bzw. verworfen. Auf S. 385 f. kommt B. zusammenfassend auf die vier Tendenzen zu sprechen, welche die Geschichte der Appellatio bestimmten: die Verrechtlichung der Kirche, die Angleichung des Papstamtes an die Monarchie, auf der anderen Seite die Entwicklung episkopalistischer Modelle und des Konziliarismus. B. schließt seine Darstellung, die Fundgrube und Orientierung zugleich ist, mit J. Ratzingers Worten (LThK, Konzilskommentar, Bd. 1 [1966] 356) zu dem Verbot der Konzilsappellation: „Es kann somit nur besagen, daß der Papst bei seinem Handeln keinem äußeren Tribunal untersteht, das als Appellationsinstanz gegen ihn auftreten könnte, wohl aber an den inneren Anspruch seines Amtes, der Offenbarung, der Kirche gebunden ist. Dieser innere Anspruch seines Amtes schließt aber auch eine moralische Bindung an die Stimme der Gesamtkirche ohne Zweifel mit ein" (395). Eine höchst wertvolle Studie ist B. zu verdanken, die zugleich Maßstäbe für die Behandlung kirchenrechtlicher Institutionen setzt! N. Brieskorn S. J.

Ebeling, Gerhard, *Lutherstudien Band III.* Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches. Tübingen: Mohr 1985. XVII/608 S.

„Luthers Theologie so zu erforschen, daß deren eigene Bewegung mitreißt hin zum Herzen der Theologie überhaupt" (VI), macht die Einheit der hier gesammelten, großenteils im Zusammenhang mit dem Luther-Gedenkjahr entstandenen Untersuchungen aus. Voran stehen Beiträge zur Unterscheidung von Leben und Lehre, von

Theologie und Moral, von Glaube und Liebe sowie zu den Grundworten Sünde und Gewissen. Darauf folgen als Mitte Arbeiten, die zentrale Luther-Texte zur Christologie, zum Glauben und zur Rechtfertigung analysieren. Den dritten Teil bilden Studien zur Wirkungsgeschichte Luthers, die Luther selbst gegen spätere Lutherbilder zur Geltung bringen und ihn so aus seiner eigenen Wirkungsgeschichte befreien wollen. Hier geht es insbesondere um die Confessio Augustana, um Luther und Schleiermacher und – der ausführlichste Teil des ganzen Buchs (428–573) – um eine kritische Auseinandersetzung mit der Beziehung Karl Barths zu Luther.

I. „Luther hat immer wieder eingeschärft, rechtes Unterscheiden mache zum wahren Theologen" (34). Er hält die Theologie letztlich zu einer einzigen Grundunterscheidung an, der Unterscheidung zweier Weisen des Umgangs Gottes mit dem Sünder. „Gesetz und Evangelium, fleischliche und geistliche Gerechtigkeit, Werk und Glaube, weltliches Reich und Reich Gottes sowie ähnliche Polaritäten sind nur Modifikationen der einen Fundamentalunterscheidung" (35). Eine solche Theologie „ist nicht eine Theorie, die in die Praxis umzusetzen, durch Handeln zu verwirklichen ist. Sie wacht vielmehr über dem Wort, ohne welches das Leben ungewiß und dunkel ist" (40). Der Quellgrund dieser Theologie war die „betende Aneignung der Psalmen im Licht paulinischer Theologie", die Luther seiner klösterlichen Zeit verdankte (48). Sein daraus erwachsender Kampf gegen die Moralisierung des Christlichen beruht auf der Einsicht, daß allein die Glaubensgewißheit das Handeln „von dem nie zum Ziel gelangenden Streben moralischer Selbstvergewisserung" befreien kann (59). Nach Luther liegt das Sündersein des Menschen seinem Sünde-Tun voraus (88); die sogenannten Tatsünden sind in Wirklichkeit Früchte seiner Sünde. Wo diese Sündenfolgen mit dem Wesen der Sünde verwechselt werden, wird der Sündenbegriff „moralistisch und kasuistisch oder gar sexistisch verfälscht" (91). Das Insistieren auf der Grundsünde mag dem Menschenbild Luthers „den Anschein des Pessimistischen und Hoffnungslosen" geben; aber gerade dies ist die „Voraussetzung einer Freiheit und Gewißheit, wie sie dem Menschen sonst unmöglich zuzusprechen wäre" (102). Indem die christliche Verkündigung den Menschen auf seine Sünde anspricht und von ihr freispricht, handelt sie nicht selbst politisch, wird aber dadurch zum Politikum, daß sie in eine „notwendige Distanz zum Politischen versetzt" (106). Deshalb folgt für Luther auch das gute Gewissen nicht auf das gute Werk, sondern muß diesem vorausgehen und den rechten Umgang mit dem guten Werk ermöglichen (114). Die Gewissensunterweisung hat ihr Kriterium daran, daß sie „– da niemand zum Glauben und zur Liebe gezwungen werden kann –, die Gewissen nicht durch Indoktrinierung vergewaltigen darf, sondern sie in Freiheit versetzen soll, in ethischen Fragen also dem andern nie die Verantwortung abnehmen darf, sondern ihn zu deren Übernahme instand setzen und urteilsfähig machen soll" (122). – Der Titel des Aufsatzes „Einfalt des Glaubens und Vielfalt der Liebe" faßt einprägsam zusammen, wie die Kreativität und Situationsbezogenheit der Liebe ihre Wurzel in der grundeinfachen Geborgenheit des Herzens in Gott hat. Glaube und Liebe entsprechen den Relationen des Menschen zu Gott und zum Mitmenschen (135). Allerdings ist die Meinung, das Christentum sei im Grunde auf Liebe reduzierbar, zum „weitestverbreiteten Surrogat des Credo" geworden (147); in Wirklichkeit ist man nur aufgrund geglaubter, empfangener Liebe zu wahrer Selbstlosigkeit fähig. Für den Christen, der ein politisches Amt wahrnimmt, bedeuten Glaube und Liebe, „daß er sein Amt möglichst gut und sachgemäß ausübt, etwa dank innerer Freiheit von Selbstsucht oder dank der Besonnenheit und Geduld im Gebrauch der ihm verfügbaren Mittel oder dank unerschrockener Festigkeit gegenüber Widerständen." „Keineswegs jedoch kann der Christ Glaube und Liebe auf die Weise in sein Amt einbringen, daß er notwendige Funktionen seines Amtes außer Kraft setzt, also z. B. als Polizist meint, um des Gebotes der Feindesliebe willen auf Gewaltanwendung verzichten zu müssen." (152)

II. Luthers einziger Versuch einer systematischen Gesamtdarstellung des Christlichen findet sich in seiner Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen", die E. unter dem Titel „Die königlich-priesterliche Freiheit" interpretiert. Christus Priester und König, darin drückt sich die wesenhafte Zweiheit von Gottes- und Weltbezug aus. Das Sein Christi will jedoch als „kommunikatives Sein" verstanden werden: Er macht zu

Priestern und Königen (170). Seine Einzigartigkeit besteht in der unumkehrbaren Bewegungsrichtung von ihm zu den Glaubenden (174). – An Luthers Auslegung von Gal 3,6 orientiert sich eine kleine Monographie zum Thema „fides occidit rationem". Diesen Satz interpretiert E. zusammen mit der gleich paradoxen Aussage Luthers „fides creatrix divinitatis". Nach Luther ist die Vernunft innerhalb ihrer eigenen Kompetenz Gottes höchste Gabe (214). Luthers „Schmähungen" der ratio gelten nicht dieser in ihrem rechten Gebrauch, sondern allein der zur Selbstrechtfertigung des Menschen mißbrauchten ratio (217 f.). Indem Luther peccatum und ratio zusammenrückt, beseitigt er das Mißverständnis, als sei die Sünde nichts als sinnliche Konkupiszenz, die durch den geistigen Teil des Menschen, seine ratio, in Schach zu halten wäre. „Vielmehr wird der Mensch als animal rationale gerade in seiner differentia essentialis als Sünder verstanden." (219) – Weitere Textinterpretationen beziehen sich auf den Aufbau der dritten und vierten Thesenreihe Luthers über Röm 3,28 zur Rechtfertigung vor Gott und den Menschen sowie über Sündenblindheit und Sündenerkenntnis als Schlüssel zum Rechtfertigungsverständnis. „Die göttliche Welterhaltung geschieht nicht um einer sukzessiven Weltverbesserung willen. Denn aus dem Reich der Sünde entwickelt sich nicht dasjenige Reich, in dem keine Sünde ihr Unwesen treibt." Aber eben deshalb erhält Gott diese Welt, „um zu ihr sein Reich kommen zu lassen, das nicht von dieser Welt ist. Eben deshalb will Gott die pax publica, damit sein Friede, der alles Begreifen übersteigt, verkündet und verbreitet werden kann." (245) In seiner Welterhaltung übt Gott nicht nur gegenüber den Gottlosen die „Toleranz", daß er ihre richtigen Werke irdisch belohnt; auch gegenüber den Glaubenden übt er die Toleranz, ihre bleibenden Sünden wie vergeben zu behandeln. Die Heiligen werden in gewisser Weise den impii gleichgestellt, nur daß ihr Sein nicht wie das der impii den Charakter einer zuständigen Natur hat (248). Das Versagen in der Sündenlehre, das in einer falschen Einschätzung der Erbsünde und der Verkennung dessen besteht, daß der Unglaube als Verstoß gegen das erste Gebot die Ursache aller Sünden ist, „wirkt sich korrumpierend – man möchte sagen wie die Erbsünde auf die ganze Natur des Menschen – auf die ganze Theologie aus" (295). „Daß um der Größe der Rechtfertigung willen die Sünde großzumachen ist, darf nicht etwa dahin umschlagen, daß um der Größe der Rechtfertigung willen die Sünde zu einer erledigten Bagatelle wird" (309). – Über Luthers Auffassung vom Menschen im Verhältnis zu denen von Scholastik und Renaissance schreibt E. unter dem Titel: „Das Leben – Fragment und Vollendung". Luther hat sich nie des Aristoteles Auffassung von der Seele als der forma corporis auch nur beiläufig zu eigen gemacht. Dieser Bruch mit einer anthropologischen Selbstverständlichkeit seiner Zeit ist ohne Parallele und von umstürzender Bedeutung (326 f.). Für Luther ist der Mensch als ganzer einschließlich seiner Vernunft pure Materie, und seine Form liegt in Gottes Handeln an ihm. Damit prägt Luther die klassischen Begriffe der Substanzmetaphysik in Sprachmittel für das Geschehen zwischen Gott und Kreatur um (328). Aber noch unmittelbarer als die Scholastik ist die Renaissance durch Luthers Aussage herausgefordert: „Die den Geist nicht haben, fliehen und wollen nicht Gottes Werke werden, sondern sich selbst formieren (WA 56; 376)" (331).

III. Im dritten Teil zu Luthers Wirkungsgeschichte handelt E. zunächst von der Confessio Augustana einst und jetzt. Warum hieß dieser Text statt apologia schließlich confessio? Darin spricht sich ein neues Verständnis vom Wesen christlicher Lehre aus. Der heute geläufige Konfessionsbegriff für überhaupt alle Ausprägungen institutionellen Christentums entsteht erst im 19. Jh. und hat sich vom ursprünglichen Ereignis weit entfernt (346). E.s Diagnose des heutigen ökumenischen Gesprächs ist, daß weithin reduktionistisch nach harmonisierenden Kompromißformeln gesucht werde, ohne daß die Anfechtung unserer Zeit präsent sei (357). – Das Freiheitsverständnis ist ein Brennpunkt der neuzeitlichen Kontroverse mit Luther. Er versteht unter der libertas christiana nicht die restaurierte Willensfreiheit des Menschen, sondern dessen Befreitsein von sich selbst, das Versetztsein in Christus und das Ja zur schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott (384). Nach Luther täte der Mensch besser daran, „die Ursache seiner Unfreiheit statt außerhalb seiner in sich selber zu erkennen und den Grund seiner Freiheit statt in sich außerhalb seiner" (385). Das Gewissen wird nach ihm von den Werken befreit, non ut nulla fiant, sed ut in nulla confidat (WA 8; 606) (386). Daß Luther die

Freiheit zum zentralen theologischen Thema gemacht hat, hat umwälzende materialethische Folgen: Der Vorrang religiöser Werke fällt dahin, und „der Christ ist zu allem frei, was jeweils notwendig ist" (391). – Befreiung Luthers aus seiner Wirkungsgeschichte (aus dem nationalen, dem konfessionellen, dem aufklärerischen und dem politischen Lutherbild) kann nach E. nur heißen, ihn weiterhin, aber in wacher Selbstkritik, geschichtlich zur Geltung zu bringen (397). Auch eine perfektionistische Lutherforschung garantiert ohne verantwortliche Konfrontation mit der eigenen Zeit nicht das rechte Verstehen. Zum Beispiel sah Luther genauso wie das Schicksal der Juden das Schicksal der Deutschen sich am Evangelium entscheiden. Dies ist eine völlig andere Sicht als die, für die man seine gewiß zum Teil gräßlichen, nicht zu beschönigenden späten polemischen Schriften gegen die Juden in Anspruch genommen hat (399f.). – Zwischen Luther und Schleiermacher gibt es tiefe Gemeinsamkeiten vor allem in der der ratio des sündigen Menschen widerstrebenden Verwerfung des spekulierenden Aufschwungs zu Gott und dem Nein zum Spekulieren auf das eigene Werk. Schleiermacher führt insofern über Luther hinaus, als sachgemäße theologische Grammatik mehr an ontologischer Besinnung erfordert, als Luther selbst zum Gegenstand der Reflexion gemacht hat (412). Von Luther her sind dagegen vor allem kritische Anfragen an das Sündenverständnis von Schleiermacher zu stellen (416). Daß sich das Gottesbewußtsein in allen Lebenslagen mit stetiger Kräfigkeit geltend mache, ist das soteriologische Modell Schleiermachers; Luthers theologia crucis fügt sich darein nicht. Er versteht die Anfechtung als Gotteserfahrung. Für ihn besteht die Gegenwart Gottes als absconditas sub contrario. Sünde ist wesenhaft Todsünde, und das beginnende neue Leben darf keinesfalls als Grund der Rechtfertigung und des geglaubten ewigen Lebens gelten; dieser ist vielmehr allein der Gekreuzigte als das Wort des Lebens. Karl Barths zunehmende Kritik an Luther steht in einem inneren Zusammenhang mit seinem zwiespältigen Verhältnis zu Schleiermacher. Barths Abkehr von Luther korrespondiert seiner Annäherung an die problematische Tendenz Schleiermachers, Gesetz und Evangelium zu vermischen und dadurch dogmatisch wie ethisch der reformatorischen Fundamentalunterscheidung Abbruch zu tun (427). – In seiner Darstellung von Barths Verhältnis zu Luther geht E. zunächst chronologisch vor und erhebt den Befund. Barths erstes Werk „Der christliche Glaube und die Geschichte" beruft sich auf Luther. Auch in der ersten Ausgabe des Römerbriefkommentars wird Luther fast mehr als Calvin zitiert, wobei aber die Nachweise der Fundorte völlig fehlen; sie stammen aus einem Erbauungsbuch von Chr. G. Eberle (438). In der Schrift „Ansatz und Absicht in Luthers Abendmahlslehre" trifft man auf Kennzeichnungen Luthers, die wie ungewollte Selbstcharakterisierungen Barths wirken: Es seien „nicht die schlechtesten Theologen, die zum wirklichen *Nach*denken der Gedanken *anderer* kein Organ hatten; Luther gehörte, soweit ich sehe, zu diesen ausgesprochenen Selbst-Denkern" (a. a. O. 71) (444). In der „Christlichen Dogmatik im Entwurf" grenzt sich Barth scharf gegen Luther ab, indem er jede Identität des gepredigten Wortes mit dem Wort Gotttes bestreitet. Für Barth gerät man durch Luther „auf die schiefe Bahn" einer Bewußtseinstheologie (453). In den Jahren 1927–1929 nimmt Barths Lutherkenntnis zu. In KD I, 1 finden sich 180 Lutherzitate, von denen kein einziges mit einer kritischen Bemerkung versehen wird. Das Beste, was Barth über Luther geschrieben hat, stehe in dieser Zeit in TEH 4 (1933) 8–12 (460). KD I, 2 enthält bei doppeltem Umfang ca. 90 Lutherzitate, davon 70 in der ersten Hälfte (461). In KD II, 1–2 gibt es fast keine Lutherzitate. Barth sieht nun durch Luthers Rede vom deus revelatus und absconditus die Verläßlichkeit der Offenbarung in schriftwidriger Weise gefährdet (477). Im Gegensatz zu Luthers Insistieren auf der Fundamentalunterscheidung erstrebe Barth „eine Einheit, in der die Differenz der darin vereinten Elemente aufgehoben ist" (482). Deshalb stelle bei Barth der Begriff der Offenbarung den des Wortes in den Schatten (483). Der Tiefpunkt der Bezugnahme Barths auf Luther ist in KD III, 1–4 und dort vor allem auf den 780 Seiten von III, 2 erreicht. Wahrscheinlich habe er gemeint, in Sachen der Lehre vom Menschen bei Luther an der falschen Adresse zu sein; Luther war Barth der Anthropologisierung der Theologie verdächtig (484). In KD IV, 1 finden sich zum Thema Versöhnung wieder 42 Lutherzitate und in diesem Zusammenhang die wohl wichtigste Äußerung Barths zu Luthers Theologie (492). Nach Barths Urteil kommt in Luthers

Rechtfertigungslehre die Christologie zu kurz (499), während nach E. für Luther selbst Rechtfertigungslehre und Bekenntnis zu Christus ein einziger Artikel waren (508). In der Rechtfertigungslehre als dem articulus stantis et cadentis ecclesiae gehe es bei Luther nicht um die Bevorzugung eines Lehrstücks vor anderen, sondern um den Grundsinn überhaupt aller Glaubensaussagen. Karl Barth sieht in Luthers Lehre von der Idiomenkommunikation eine Infragestellung des unumkehrbaren Verhältnisses von Gott und Mensch (518). Im ganzen scheint es, daß zwischen Barth und Luther das Verhältnis von Wort und Glaube strittig ist (26). Für E. ist Barth in der unzulänglichen Alternative von „objektiv" und „subjektiv" steckengeblieben. Die beiden Kulminationspunkte barthscher Lutherrezeption liegen also am Beginn der Kirchlichen Dogmatik, gefolgt von Kritik, und in seiner Versöhnungslehre, wo Barth eher auf eine Klärung des Verhältnisses zu Luther verzichtet (532). An diese Erhebung des historischen Befundes schließt E. einen erneuten systematischen Durchgang anhand der Frage nach der Grunddifferenz an. Auch für Barth gelten die beiden Fundamentalunterscheidungen Schöpfer/Geschöpf und Glaube/Unglaube; aber letztere ist bei ihm so in die Christologie aufgenommen, daß sie letztlich aufgehoben ist (541 f.). Barths Denkweise läßt sich als „logisch-analogische Christozentrik" bezeichnen, während man bei Luther eher von einer „antithetisch-forensischen Christologie" sprechen müßte (543). Das von Barth geforderte Akzeptieren des deus dixit und das Ordnen und Darreichen des so Wahrgenommenen ist wohl nur solange möglich, als weder Autorität noch Evidenz zum Problem werden (548). E. wendet gegen Barths Verdächtigung der Theologie Luthers als Anthropologie ein: So richtig es ist, das Prae Gottes zu betonen, ist gerade damit der Mensch bereits vor Gott gestellt (549). Barths Kritik an Luthers Rede vom deus absconditus und deus revelatus ist wie ein Generalnenner seines Gegensatzes zu Luther (551). Indem Karl Barth Luthers Lehre vom Glauben so darstellt, als sei es die höchste Ehre der christlichen Wahrheit, um das christliche Individuum rotieren zu dürfen, bleibe er selbst im Bannkreis dessen, was er bekämpft (553), der Selbstrechtfertigung des Menschen. Als die Tat des Menschen (nicht wie bei Luther: Gottes Werk am Menschen) ist der Glaube bei Barth nur das den göttlichen Akt bestätigende Werk des Menschen (554), wenn auch damit kein Tätigwerden gegenüber Gott gemeint ist (555). Barth habe damit das Luther entlehnte extra nos zu der Abtrennung des fertigen, in sich stehenden Gotteswerkes umgebildet, zu dem sich der Mensch erkennend und bejahend verhält. Das, was bei Luther nach Barths Auffassung der Christozentrik zuwiderläuft, ist Folge einer andersartigen Christozentrik. Daß bei Luther der Glaubensbegriff das Lebenselement aller theologischen Aussagen anzeigt, entspricht nach E. durchaus der biblischen Denkweise und der Elementarsprache der Kirche (559). Für sich allein wäre das Sein vor Gott kein Trost, sondern unerträglich; erst im Glauben an Christus wird es zur ständigen Quelle des Trostes (560). Das Hauptziel, gegen das sich Barths Kritik richtet, ist Luthers Gesetzesverständnis. Für Barth ist das Gesetz die Form des Evangeliums, und das Evangelium ist der Inhalt des Gesetzes; dagegen bedeutet für Luther das Gesetz die Wirklichkeit des Menschen, den das Evangelium ansprechen will. Es widerspräche jedoch dem universalen Anspruch der christlichen Botschaft, eine vage und irrige, aber faktische und machtvolle Sünden- bzw. Gotteserfahrung außerhalb Christi zu leugnen (565). Das pauschale Ächten alles dessen, was Anlaß gibt, von natürlicher Gotteserkenntnis zu sprechen, droht die Christozentrik zu verfälschen (571).

Diese Auseinandersetzung E.s mit Barth läßt den Rez. zu der Auffassung kommen, daß bei Barth ähnlich wie weithin in der Scholastik undeutlich bleibt, was es für den Glaubensgegenstand inhaltlich ausmacht, daß er in seiner Wahrheit nur dem Glauben selbst als dem Erfülltsein vom Heiligen Geist zugänglich ist. Mit Luthers Lehre vom deus absconditus scheint mir gemeint zu sein, daß die geschöpfliche Wirklichkeit des Menschen, die als solche der Vernunft erfahrbar ist, bereits ganz und gar mit Gott zu tun hat, der aber selbst im unzugänglichen Licht bleibt. Gemeinschaft mit Gott ist nur dem Glauben zugänglich und besteht darin, daß Gottes Verhältnis zur Welt nicht an dieser sein Maß hat, sondern die ewige Liebe des Vaters zum Sohn ist, in welche die Welt hineingenommen ist. Nur wenn Gott der in allem Mächtige ist (deus absconditus), kann die Gemeinschaft mit ihm schlechthinnige Gewißheit verleihen (deus revela-

tus). Also wird nicht der deus revelatus durch den deus absconditus relativiert, sondern der deus absconditus wird vom deus revelatus umfaßt. E.s Kritik an Barths Lutherkritik ist nach Auffassung des Rez. zuzustimmen. P. Knauer S. J.

Winkler, Gerhard B., *Die nachtridentinischen Synoden im Reich.* Salzburger Provinzialkonzilien 1569, 1573, 1576. Wien, Köln, Graz: Böhlau 1988. 372 S.

Einmal mehr wird durch vorliegenden Band bestätigt, daß wohl kein anderer Gegenstand der Kirchengeschichte so geeignet ist, eine Art Querschnitt durch fast alle Fragen und Aspekte eines Zeitabschnitts zu geben, wie die Konziliengeschichte. Und daß es sich im vorliegenden Fall um Fragen und Aspekte von Bedeutung handelt, ergibt sich aus dem Zeitabschnitt, in dem die Konzilien stattfinden: die Zeit der beginnenden Gegenreformation, die den Katholizismus bis zum 2. Vatikanischen Konzil wesentlich geprägt hat. – Von den drei im Untertitel genannten Konzilien ist das entscheidende die Provinzialsynode von 1569; die „Bartholomaei-Synode" von 1573 und die „Sebastiani-Synode" von 1576 bestehen praktisch in der Zur-Kenntnisnahme der päpstlichen Bestätigung und in der Veröffentlichung der Akten der Synode von 1569. Um nicht mehr und nicht weniger geht es in der letztgenannten Provinzialsynode als um die Rezeption der Reformbestimmungen des Tridentinums. Das ist leicht gesagt und leicht geschrieben. Wie unendlich schwierig dieser Vorgang der Rezeption in Wirklichkeit war, erhellt freilich nicht schon aus der Analyse der Reformdekrete, sondern kann nur in einer umfassenden Geschichte des Konzils aufgezeigt werden. Das große Verdienst des Verf.s besteht nun darin, daß er sich nicht mit der Analyse der 200 Seiten *Constitutiones et decreta in Provinciali synodo Salisburgensi* (Concilia Salisburgensia, Ausg. F. Dalham, Wien 1788, 354–552) begnügt hat, sondern alle nur auffindbaren handschriftlichen Quellen mithinzuzieht (vgl. Archivbericht 11–19), um ein möglichst vollständiges Bild von der Vorbereitung, vom Verlauf und von der unmittelbaren Nachwirkung der Synode zu erstellen. Verf. liebt die Details und er teilt uns deswegen alles mit, was er auf seinen Streifzügen durch die verschiedensten Archive Süddeutschlands und Österreichs über die genannte Synode aufgestöbert hat. Das Ergebnis ist eine prächtige, farbige Geschichte des genannten Konzils, erzählt mit Spaß am Erzählen, mit Witz und Sinn für Humor. Der Erzähler vergißt nicht, daß er Historiker ist, auch urteilen und werten muß; so wird der Leser immer wieder daran erinnert, daß das Erzählte oft nur „schöner Schein" (127, 153, 162, 255, 322, 346 usw.), daß die Wirklichkeit eine ganz andere ist, daß der Prediger z. B. nur einen bekannten Topos verwendet (308) usw. Öfter gibt es sarkastisch-bissige Bemerkungen wie die folgende, der Prediger habe „ein literarisches Kunstwerk produziert, das gedruckt die Jahrhunderte überdauerte. Wie er dadurch den Reformgedanken in seinen Zuhörern weckte, darüber schweigen die Quellen" (308). Oder es heißt lakonisch nach der Schilderung einer rhetorischen Glanzleistung: „Katholischer wäre es gewesen, in den konkreten Gegebenheiten des deutschen Episkopats Möglichkeiten evangeliengemäßer Amtsführung zu suchen" (125). Was Verf. immer wieder notiert, ist der totale Widerspruch zwischen den Idealen, von denen auf der Synode die Rede ist, und der Wirklichkeit, ganz besonders natürlich in der Frage des priesterlichen Zölibats, der von der großen Mehrzahl der Priester nicht gelebt, aber von Trient wieder unbedingt gefordert wird. Ganz allgemein gilt von den Synodalen: „Die Teilnehmer dieser Synode erinnern noch in vielem an das Mittelalter, wie es Jan Huizinga geschildert hat: diese Menschen respektieren das Ideal und beugen sich zugleich – oft gar nicht widerwillig – der Wirklichkeit" (138). Wiederholt kritisiert Verf., daß das Konzil die strukturellen Ursachen des Verfalls nicht erkannt hat (223) und daß es auch zu simple Vorstellungen von den Gründen der Kirchenspaltung hatte (222). Aber nicht nur Urteile und Wertungen zum Detail der erzählten Geschichte bietet der Verf., sondern auch zu den Konzilien als solchen: sie paßten eigentlich schon nicht mehr in die kirchengeschichtliche Landschaft, sind in der Form, in der zumindest die Synoden von 1569 und 1576 stattfinden, d. h. ohne Mitwirken der Landesfürsten, überholt, eben vom beginnenden Staatskirchentum. Und auch darin sind sie wohl nicht mehr auf der Höhe der Zeit, daß der Nuntius an ihren Beratungen nicht teilnimmt. Schließlich müssen sich die Bischöfe, um ihre Reformbe-

schlüsse in die Tat umzusetzen, doch an die beiden übergeordneten Instanzen wenden, von denen sie sich frei halten wollten. Wenn schließlich doch gegen alle Widerstände die Trienter Reform durchgesetzt wurde, so deswegen, weil es zu einem Zusammenwirken der Bischöfe mit den Landesfürsten, den eigentlichen Agenten der Gegenreformation, kam. „Der Ermländer Georg Stobäus visitierte und reformierte nicht in seiner Eigenschaft als Bischof von Gurk und Lavant, sondern als Statthalter Erzherzog Karls. So wurde notgedrungen aus dem Trienter Bischofsideal der seelsorglichen Visitation und der pastoralen Reform das, was die Historiker als politische Gegenreformation bezeichnen" (341). – Der Bd. hat einen überzeugenden Aufbau. Das erste Kap. führt in die hier schon angedeutete Problematik ein, nämlich auf der einen Seite das kanonische, vom Konzil von Trient aufgestellte Ideal der regelmäßigen Provinzialsynode (Trient, can. 2 sess. 24), auf der anderen Seite die staatskirchliche Wirklichkeit, die solche Synoden zumindest in Deutschland praktisch nicht mehr zuließ und die hier behandelten Synoden als das erscheinen läßt, was sie tatsächlich waren: ein besonderer Glücksfall. Die beiden folgenden Abschnitte stellen die Hauptakteure der Synode von 1568 und ihre Teilnehmer vor: den Erzbischof von Salzburg Johann Jakob von Kuen-Belasy, die römischen Vertreter (Commendone und Delfino), die Seele und den unermüdlichen Promotor des ganzen Synodenprojekts, den Dominikaner Felizian Ninguarda, der zusammen mit dem Laien Dr. Fickler auch den Entwurf der Reformkonstitutionen und -dekrete verfaßt hat, die Bischöfe und sonstigen Teilnehmer der Synode. Zur näheren Vorbereitung gehören die in den einzelnen Regionen erstellten Beschwerdepapiere, die Listen der Gravamina. Sie werfen in der Fülle der hier zusammengetragenen Details helles Licht auf die tatsächliche Situation der Salzburger Kirchenprovinz. Der Abschnitt V schildert mit großer Liebe zum Detail den Ablauf der einzelnen Sitzungen, der Abschnitt VI geht auf drei spezielle Probleme der Synode näher ein: die Kanonikerfrage, die Prälatenfrage und die Promulgation der Dekrete. Der folgende Abschnitt behandelt die 64 vom Konzil verabschiedeten Konstitutionen und Dekrete. Während die vorgenannten Gravamina zur Vorbereitung des genannten Gesetzeswerkes dienten, kann man die Serie der nach der Synode erstellten Beschwerdepapiere schon als eine Frucht der Synode bezeichnen. Über sie wird im Abschnitt VIII referiert, in Abschnitt IX dagegen von sonstigen unmittelbaren Auswirkungen des Konzils: Diözesansynoden, Visitationen und Reaktionen der weltlichen Obrigkeit auf das Konzil von 1569. Die drei letzten Abschnitte behandeln die weit weniger bedeutenden Provinzialsynoden von 1573 und 1576 und die Einschaltung des Nuntius Ninguarda für die Klerusgravamina. Konkret ging es hier um die Vorbereitung der Verhandlungen der Bischöfe mit den Fürsten auf den Reichstagen von 1574 und 1576. Eine Kleinigkeit noch zum Schluß: Interessant ist die S. 235 mitgeteilte Beobachtung, daß Ninguarda nur 17 ökumenische Konzilien zählt. Daran ist eigentlich nichts Auffälliges, denn die berühmte Bellarmin-Liste von 18 ökumenischen Konzilien einschließlich des Tridentinums stammt erst aus dem Jahre 1586. Freilich würde man gern wissen, welches der von Bellarmin auf die Liste gesetzten Konzilien bei dem Dominikaner noch fehlt. Das vierte Lateranense, wie Verf. vermutet, ist es sicher nicht, denn es wird an unserer Stelle (Dalham 543), zusammen mit einer Reihe anderer Konzilien, lediglich als Beleg für die Vorschrift jährlicher Provinzialsynoden genannt (C. 6, COD 236). H. J. Sieben S.J.

Mires, Fernando, *La colonización de las almas.* Misión y Conquista en Hispanoamérica. San José (Costa Rica) Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) 1987. 228 S.

Die Darstellung bietet einen problemgeschichtlichen Durchblick durch das Verhältnis von Mission und Conquista im spanisch-amerikanischen Bereich, angefangen von den Strukturen des Anfangs und dem Beginn des Kampfes für die Befreiung der Indios mit der denkwürdigen Predigt des Dominikaners Antonio de Montesinos in Hispaniola am 4. Adventssonntag 1511, über den Einsatz von Las Casas, den kritischen Höhepunkt und Wendepunkt der „Nuevas Leyes" von 1542, bis zu den Jesuitenreduktio-

nen als vorläufigem Endergebnis des Entflechtungsprozesses von Mission und Conquista.

Neue Perspektiven bringt die Darstellung vor allem für die politischen und wirtschaftlichen Interessenzusammenhänge, in welche der Einsatz der Dominikaner und insbesondere von Las Casas (L. C.) eingebettet gesehen werden muß. Es ist das Viereckverhältnis von Indianern, Missionaren, Konquistadoren (bzw. Encomenderos) und Krone. Dieser Einsatz ist nicht ohne die erhebliche Interessendifferenz zwischen dem Madrider Hof und den feudalistisch-zentrifugalen Tendenzen der Encomenderos zu verstehen. Es war der Gegensatz zwischen „staatlichem" und „privatem" Kolonialismus, bzw. zwischen Tributsystem und Kommendensystem. In diesem Rahmen ist auch die Funktion des Patronats in seiner Komplexität zu sehen. Als Bindung der Kirche an den Staat und an die Krone ermöglichte es auch Eintreten für die Rechte der Eingeborenen, während eine vom Patronat gelöste Kirche stärker reine Interessenvertretung der Encomenderos gewesen wäre (135, 139). Hier war der Ansatzpunkt für eine politisch realistische Wirkungsmöglichkeit der Missionare, wobei gerade auch L. C. entgegen der üblichen Sicht, die in ihm einen Propheten und Utopisten, aber keinen Politiker sieht, durchaus politischer Realismus zugeschrieben werden muß (83f., 87, 93, 95f., 128). – Der erste Weg war der des Protestes, der Sensibilisierung, der Agitation und der Weckung von Betroffenheit gewesen. Er wurde in der Predigt von Montesinos und den folgenden Maßnahmen der Dominikaner beschritten. Das damit bewußt verbundene Ziel, einen „Skandal" zu provozieren und die Krone zu zwingen, Farbe zu bekennen (43), wurde erreicht. Aber das magere Ergebnis der „Junta von Burgos" von 1512 zeigte, daß Anprangerung nicht genügte (47, 59f., 97f.). Es bedurfte eines konkreten Programmes, wie man die Indios friedlich und ohne Sklaverei missionieren konnte, und gleichzeitig eines Interessenbündnisses mit der politischen Zentrale. Dem dienten insbesondere bei L. C. auf der einen Seite die Entwicklungsprojekte in Cumanà und Verapaz mit ihrer schrittweisen Trennung von Indianern und Spaniern, welche in die Richtung der späteren „Reduktionen" wiesen (91, 95), auf der anderen Seite die Entwicklung von Wirtschaftsformen, welche staatliche, private und vor allem kooperative Elemente miteinander verbanden und durch welche sowohl den Interessen der Zentrale wie dem Schutz der Eingeborenen gegen Versklavung und Ausbeutung besser gedient war (87). – Höhepunkt und kritische Wende sind die „Nuevas Leyes" (N. L.) Karls V. (I.) von 1542. Bei ihnen kommt deutlich zum Ausdruck, daß die Chance dieses Befreiungskampfes für die Indios darin lag, daß er sich mit einer aussichtsreichen Tendenz verband, die im Zuge der europäischen Verfassungsentwicklung lag. Als Versuch konsequenter „Verstaatlichung" der Encomienda und der Entmachtung einer der Kontrolle der Krone entgleitenden Klasse gehören sie in den Rahmen des Zentralisierungsprozesses und der Festigung des fürstlichen Absolutismus (104–107). Nicht zufällig wird umgekehrt in dem Widerstand der Encomenderos gegen diese Gesetze mit konstitutionellen Prinzipien bis hin zu Gedanken der Volkssouveränität argumentiert (107f., 111f.), insbesondere im peruanischen Aufstand Pizarro's, der wohl mehr prinzipiell anti-monarchisch und separatistisch war als man später zugeben wollte (112f.). – In der allgemeinen Obstruktion gegen die N. L. zerbrach die bisherige gemeinsame eingeborenenfreundliche Front oder besser Interessengemeinschaft von Ordensklerus, Weltklerus und staatlichen Funktionären (114–18). Ja, sogar Dominikaner wurden jetzt zu Vertretern der klassischen „Theologie der Sklaverei" eines Sepúlveda. Denn die N. L. kamen zu spät. Jetzt war die Klasse der Encomenderos gefestigt und auch die Kirche an diese Ordnung angepaßt. Von da an war auch für die Krone praktisch nur eine defensive, begrenzende Politik gegenüber der Encomienda und den Encomenderos möglich (118, 123). – Auf der Ebene der ideologischen Auseinandersetzung entsprach dem der Disput zwischen L. C. und Sepúlveda in der Junta von Valladolid 1550/51. Auf der Prinzipienebene war es ein Sieg von L. C., in der Praxis aber setzte sich Sepúlveda durch. Im Grunde hätte Karl V. sagen können: „L. C. möge sagen, was er denkt, nur soll man nicht tun was er sagt, sondern was Sepúlveda sagt, aber nicht sagen, was er denkt und sagt" (131). – Mißlang so der Versuch einer „Verstaatlichung" und damit radikalen Strukturreform des Kommendensystems selbst, so gewann freilich außerhalb seines Bereiches (vor allem dort, wo die Wirtschaft nicht auf Edelmetallgewinnung be-

ruhte) der Gedanke einer stärkeren Dissoziierung von Mission und Conquista größeren Raum (bezeichnend die Zitate auf S. 138, 140f.); seine konsequente Weiterführung ist die Zusammenfassung der Indios in eigenen Dörfern („Reduktionen" als „funktionale Bewahrung" der eingeborenen Gesellschaften, 156). Die zunächst zwischen Integration und Separation schwankende Haltung der Krone (154–59) nimmt seit etwa 1570 eine klare Position für letztere ein.

Die Jesuitenreduktionen werden, wie es dem Gesamtakzent der Darstellung entspricht, vor allem in ihren sozialen und wirtschaftlichen Bezügen dargestellt. Ihre Hauptleistung besteht darin, innerhalb des spanischen Kolonialsystems durch Kombination überlieferter Lebens- und Wirtschaftsformen mit solchen einer fortgeschrittenen Gesellschaft und durch kluge Dosierung des technologischen Fortschritts Identitätsbewahrung und Überleben der einheimischen Gesellschaften ermöglicht zu haben (192f., 195). Ansonsten sind freilich die Passagen über Jesuiten und Jesuitenreduktionen die schwächsten des Buches. Das vierseitige Kapitel mit der Überschrift „Los Jesuitas: Conservadores y revolucionarios a la vez" (180–84) über die Anfänge des Jesuitenordens, Franz Xaver und die anderen Jesuitenmissionare in Asien, weitgehend auf Heinrich Böhmer gestützt, wimmelt von Gemeinplätzen, Klischees und Unrichtigkeiten, welche im einzelnen zu korrigieren dem Rez. erspart sein möge. Unzutreffend ist auch die Annahme, die asiatischen Akkomodationsprinzipien hätten sich auf die Guaranì-Reduktionen ausgewirkt (190, 222). Hier scheint dem Autor ein Mann wie José de Acosta völlig unbekannt, also jener in Lima lebende jesuitische Missionstheoretiker, dessen Werk „De procuranda Indorum salute" von 1584 vielmehr die theoretische Grundlage der „Anpassung" in den Reduktionen bildete. Acosta trifft aber eine scharfe Unterscheidung zwischen der Akkomodation in den asiatischen Hochkulturen und bei „Wilden", welche man erst einmal zu „Menschen" machen und zu zivilisiert-menschenwürdiger Existenz führen müsse, um sie missionieren zu können. Auch hier muß der Missionar die Sprachen der Eingeborenen sprechen und solche Sitten klug respektieren, die mit dem Christentum vereinbar sind. Aber der Hauptakzent liegt dann doch auf dem fundamentalen Umwandlungsprozeß aller Lebensbereiche, während dies bei Ricci und Nobili in China und Indien ganz anders ist. Hier und an manchen anderen Stellen zeigen sich die Grenzen einer Darstellung, welche ganz auf die wirtschaftlich-politischen Aspekte konzentriert ist und der Komplexität der Inkulturationsproblematik nicht ganz gerecht wird. So vermißt man auch eine Erwähnung der wichtigen Tatsache, daß das Geheimnis des Erfolges der Jesuiten speziell bei den Guaranìs nicht zuletzt darauf beruht, daß es ihnen unbewußt gelang, eine ganz bestimmte Rolle im einheimischen Sozialsystem einzunehmen, nämlich die der Schamanen als charismatische Inspiratoren für Wanderungen und allgemein Fachleute für Umstellungen und „kreative Neuerungen". – Ein Aspekt, welcher leider fast ganz zu kurz kommt und nur in Nr. 13 der Schlußthesen gestreift wird (219f.), ist das Problem der Versklavung der Afrikaner. Und doch gehörten die Negersklaven als fünftes Glied zu dem Vierecksverhältnis von Indios, Kirche, Krone und Konquistadoren wesentlich hinzu. Die vom Autor (ebd.) gelieferte Erklärung für das Fehlen eines vergleichbaren kirchlichen Engagements gegen die Versklavung der Schwarzen ist zudem wenig überzeugend und beweist allenfalls, daß die Krone nicht ein vergleichbares Interesse an ihrer Freiheit wie an der der Indios hatte. – Der stärkste und überzeugendste Teil ist der über L. C. und hier speziell die Einbettung seines Engagements in die politischen Zusammenhänge des Gegensatzes zwischen dem Zentralismus der Krone und den zentrifugalen Tendenzen der örtlichen Machthaber in Amerika. Wo freilich der Versuchung nachgegeben wird, diesen Zusammenhang zum Universalschlüssel auch aller anderen damit zusammenhängenden Probleme im Spanisch-Amerika des 16. und 17. Jh.s zu machen, übernimmt sich der Autor. Kl. Schatz S.J.

Mayr, Johann, *Anton Sepp. Ein Südtiroler im Jesuitenstaat.* Bozen: Athesia 1988. 480 S.

Der Jesuitenpater Anton Sepp aus Kaltern (1655–1733), seit 1691 Missionar in „Paraguay", hat uns mit seinen Büchern und Briefen, vor allem der „Reißbeschreibung" und ihrer „Continuatio", Dokumente geliefert, die ohne Zweifel zu den interessante-

sten Quellen für das Leben in den Guaraní-Reduktionen gehören. Darstellungen über sein Leben und Wirken sind bisher schon auf Portugiesisch, Spanisch und Deutsch erschienen; im Gebiete der ehemaligen Reduktionen ist sein Name bekannt, und in S. Angelo in Rio Grande do Sul wurde ihm 1959 ein Denkmal errichtet. Doch beziehen sich die bisherigen Lebensdarstellungen meist nur auf die Epoche von etwa 12 Jahren, die er selbst zusammenfassend beschrieben hat: die Ozean-Überfahrt und die ersten Jahre in der Mission. Der Autor, Liturgieprofessor in Brixen und selbst aus der Heimatgegend Sepps stammend, unternimmt es, zum erstenmal durch sorgfältige Recherchen vor allem in den Ordensarchiven den einzelnen Stationen des Lebens des Jesuitenmissionars nachzugehen und ein zusammenfassendes Lebensbild zu zeichnen. Das Buch ist gefällig ausgestattet und genügt sowohl populären wie wissenschaftlichen Ansprüchen: reich illustriert, mit Photos, zeitgenössischen Stichen, Karten und Titelseiten der damaligen Drucke ausgestattet, sowohl aus der Südtiroler Heimat wie den späteren Lebensstationen und schließlich aus den Reduktionen, ist es interessant zu lesen. Die einzelnen Phasen des Lebens Sepps sind sorgfältig recherchiert, wenn auch der Autor manchmal zur farbigen Ausfüllung des Bildes der Phantasie etwas Spiel gelassen hat, so z. B. bei der angeblichen England-Reise Sepps vor seinem Eintritt in den Orden (61), bei der die sehr nebulösen Worte Sepps in seiner späteren Missionsbitte an den Ordensgeneral („Dabei hatte ich mich schon nach England locken lassen, um Reichtum und die Gunst der Fürsten zu gewinnen") m. E. nicht einmal den sicheren Schluß zulassen, daß sie überhaupt stattgefunden hat.

Zu den erstmals veröffentlichten Dokumenten im Anhang (428–463) gehört vor allem ein für das Selbstverständnis der Missionare äußerst wichtiger Brief von P. Sepp an P. Preiß (Ingolstadt) von 1714 aus dem Bayerischen Hauptstaatsarchiv in München (431–439), also nachdem der Spanische Erbfolgekrieg praktisch anderthalb Jahrzehnte lang den Postverkehr mit Europa völlig unterbrochen hatte, dann ein kurz nach seinem Tode in Paraguay entstandener Nachruf auf ihn (441–449), schließlich einige Textproben aus deutschen Theaterstücken von Sepp. Für die Geschichte der Reduktionen sind am aufschlußreichsten die Passagen in seinen (bereits bekannten) Schriften über die Gründung der neuen Reduktion San Juan Bautista (261–306), über seine für die Werkzeugherstellung in den Reduktionen äußerst wichtige Entdeckung von Eisenerz (294–97), aber auch darüber, wie er Statuen Unserer Lieben Frau von Altötting oder das „Kindlwiegen" einführte (275). Es gehören dazu aber auch aus heutiger Sicht problematische Prozeduren wie die Gefangennahme renitenter heidnischer Kaziken (229–34, 328–30). Der Autor sucht sie zeitgeschichtlich zu erklären und verweist auf die augustinisch-mittelalterliche Deutung des „Compelle intrare". Hier meine ich jedoch, daß stärker differenziert werden müßte. Daß einfachhin und grundsätzlich Heiden (im Unterschied zu Häretikern) zum Bekenntnis des christlichen Glaubens gezwungen werden dürfen, war weder die mittelalterliche Lehre noch erst recht Grundsatz und Praxis der Jesuiten in den Reduktionen, auch nicht den als „Kindern" eingestuften „Primitiven" gegenüber. Wenn trotzdem die konkreten Grenzen hier nicht selten anders gezogen wurden als wir sie von unserem heutigen Verständnis der Glaubensfreiheit ziehen müssen, dann müßte man genauer fragen, von welchen Voraussetzungen aus dies geschah. – Die Musikliebe und Heimatliebe des Missionars klingen überall durch, nicht zuletzt was Altötting für ihn immer bedeutete (318). In den bisher noch nicht bekannten Texten wird deutlich, in welchem Maße die Einsamkeit und das Fehlen jeglichen geistlich-menschlichen Austausches den Missionaren zu schaffen machte: obwohl unter Tausenden von Indianern lebend fühlten sie sich „in der Thebais" (432 f.). Sehr kritische Worte findet Sepp auch über die allzu unbekümmerte Tendenz spanischer Jesuiten, jeden aufzunehmen und wenig belastungsfähige Leute in die Missionen zu schicken, die dann dort scheitern (363). Wie seine Leistung anerkannt und er schließlich als lebendiges Vorbild eines Missionars verehrt wurde, offenbaren u. a. die Berichte von Strobl und Magg sowie von Br. Leoni (381–85).

Die Leistung des Autors ist in erster Linie biographischer Art und als solche voll gelungen. Darüber hinaus interessant, aber wohl nur von einem Spezialisten der Missionsgeschichte zu leisten, wäre die kritische Würdigung und Einordnung seiner Berichte als Geschichtsquelle für die Reduktionen, vor allem der Vergleich mit anderen

Quellen wie Antonio Ruiz de Montoya, Cardiel, Nußdorfer oder Paucke. In der Tat spiegelt Sepp, wie man aus seinen Berichten erkennen kann, eine bestimmte Periode innerhalb der Geschichte der Reduktionen wider. Es ist der um 1700 geschehende Übergang von sehr primitiven Anfängen zur Zeit der Blüte und Prosperität, sichtbar z. B. in den Fortschritten der Wohnkultur (192, 278, 305, 382: erst Lehmhütten aus einem einzigen Raum, mit Katzen und Hunden zusammen, schließlich Steinbauten mit mehreren Zimmern), aber auch in Kirchenbau, Handwerk, Musik. Bedroht sind die Reduktionen nach wie vor durch verheerende Epidemien; aber die Sklavenraubzüge der Paulistaner liegen so weit zurück, daß P. Sepp sie in völliger Umkehrung der Sachlage den Spaniern zuschreibt (437). Kl. Schatz S. J.

Ketteler, Wilhelm Emmanuel Freiherr von, Sämtliche Werke und Briefe. Band II, 2: Briefe und öffentliche Erklärungen 1850–1854, bearbeitet von *Erwin Iserloh, Norbert Jäger* und *Christoph Stoll*. Mainz: v. Hase & Koehler 1988. XXV/700 S.

Der nun vorliegende Briefwechsel über den ersten viereinhalb Bischofsjahre K.s bis Ende 1854 bietet einen äußerst lebendigen Einblick in die kirchengeschichtliche Situation der Mainzer Diözese und allgemein der deutschen Kirche, in ihre Aufbrüche, Probleme und Kontroversen. Auch alle Briefe an K. sind aufgenommen, freilich oft nur regestenhaft, wenn sie sich wiederholen und ihr vollständiger Abdruck nichts Interessantes bringen würde. – Zu den für die innere Richtung der Betreffenden besonders interessanten Dokumenten zählt einmal ein anonymer Brief eines Mainzer Geistlichen an den neuen Bischof (Nr. 270, S. 1–6), in welchem kirchliche Position, Erwartungen und vor allem Befürchtungen jenes Teils des Klerus deutlich werden, der noch der Aufklärung anhing. Die typisch ultramontane Spiritualität K.s und sein dem entsprechendes Priesterbild tritt besonders in seinem Schreiben vom 6. 1. 1852 an die Geistlichen seiner Diözese hervor (Nr. 463, S. 216–39). – Ansonsten kristallisieren sich folgende Schwerpunkte heraus: 1. Die Lahmlegung der theologischen Fakultät Gießen und die Wiedereröffnung des Mainzer Seminars (insbes. Nr. 275, 290, 313 f., 363 f., 367, 377, 463, S. 221 f.). Welche Wunden hierbei freilich geschlagen wurden, geht u. a. aus dem in der Form sehr devoten Abschiedsschreiben des Kirchenhistorikers Scharpff hervor (Nr. 538; vgl. die Antwort K.s in der folg. Nr.). – 2. Die Einführung neuer Andachtsformen wie z. B. der Bruderschaft zum Unbefleckten Herzen Mariens (insbes. Nr. 316, 352, 388–90, 392, 528). – 3. Die neue Tätigkeit von Ordensfrauen, wozu sich gerade für die Geschichte der Mainzer Vorsehungsschwestern äußerst wichtige neue Dokumente finden. – 4. Schließlich der Oberrheinische Kirchenstreit, an dem K. ja an führender Stelle beteiligt ist (Nr. 435, 464 f., 495, 497, 501 f., 506 f., 509 f., 537, 544 f., 573, 591, 609 f., 630, 634 f., 641 f., 645, 652 f., 659, 661, 663–65, 680, 688 f., 701 f., 714, 716 f., 719, 723). Diese Dokumente, nur z. T. bisher veröffentlicht, sind nicht nur für die Mainzer, sondern für die Kirchengeschichte aller Diözesen der Provinz wichtig. Auf einige möchte der Rez. besonders hinweisen: Für den extrem ultramontanen Laurent geht die Denkschrift der oberrheinischen Bischöfe in der Reklamierung der Rechte der Kirche nicht weit genug; er bestreitet überhaupt dem Staat jegliches Erziehungsrecht und fordert der Sache nach den reinen „Nachtwächterstaat", der sich auf die Gewährleistung einer äußeren Rechtsordnung beschränkt (Nr. 610). Nicht unwichtig sind die bisher noch nicht bekannten Bemerkungen K.s zur württembergischen Konvention, die dann auch in die „Konvention Dalwigk" eingingen (Nr. 663, 680). Deutlich wird auch, daß bei der Ablehnung dieser zwischen K. und der Darmstädter Regierung abgeschlossenen Konvention durch Rom es vor allem um das formale Prinzip ging, daß nur Rom zuständig sei, Abmachungen mit Regierungen abzuschließen (so im Schreiben von Viale Prelà, Nr. 716). Damit war freilich K., welcher wußte, welche Mühen und Schwierigkeiten diese Konvention dem Minister Dalwigk gekostet hatte, in einer wenig beneidenswerten Situation (Nr. 719). Um die Jahreswende soll es dann zwischen dem jetzt und schon zur Definition der Immaculata Conceptio in Rom anwesenden K. und dem Kardinal Brunelli zur Aussprache über die inhaltliche Seite kommen (vgl. Nr. 728) – aber da vertagt die Edition unsere Spannung auf den nächsten Band. – Es folgen im Anhang (657–75) Protokolle und Notizen, die sich meist auf die

spezielle Situation bestimmter Pfarreien beziehen. Ein umfangreiches Personen-, Ortssowie vor allem Sachregister ermöglicht es, zu den jeweiligen Komplexen die entsprechenden Stellen zu finden. Kl. Schatz S. J.

Betz, Susanne, *Die bayerische Gesandtschaft beim Heiligen Stuhl.* Vom Vorabend des I. Vatikanischen Konzils bis zu den Anfängen des Kulturkampfes (Europäische Hochschulschriften III; Geschichte und ihre Hilfswissenschaften 371). Frankfurt: Lang (Manuskriptdruck) 1988. V/398 S.

Die Arbeit untersucht die Tätigkeit des bayrischen Botschafters Tauffkirchen vom Antritt seines Amtes Ende 1869 an bis zu seiner Abberufung im Januar 1874. Die entscheidenden Pole, um welche seine Aktivität kreist, sind 1. Vatikanum, Ende des Kirchenstaates, deutsche Einigung und beginnender Kulturkampf. Quellenmäßig besteht der Wert dieser Untersuchung vor allem darin, daß sie nicht nur die bayrischen Akten auswertet, sondern auch die übrigen römischen Gesandtschaftsberichte (von Preußen, Österreich–Ungarn, Frankreich, Großbritannien), wodurch das Profil T.s erst deutlich wird.

Insgesamt zeichnet sich so das Bild eines Mannes des Ausgleichs und des Krisenmanagements ab, der allen Extremen in Kirche und Staat abhold ist und die Zuspitzung von Konflikten zu vermeiden sucht, vor allem einen Sinn dafür hat, welche Forderungen man realistischerweise stellen kann, ohne daß die andere Seite das Gesicht verliert. Nicht immer von seinen Vorgesetzten mit eindeutigen Instruktionen versehen, versuchte er in diesem Sinne seine Aufgabe zu erfüllen, scheiterte freilich auch daran. – Die Darstellung über die Rolle T.s auf dem 1. Vatikanum bietet auch für die Konzilsgeschichte manch wertvolle Ergänzung. T. suchte die Minoritätsbischöfe vorsichtig zu unterstützen, tat dies auch mit steigendem Engagement, blieb aber trotzdem stärker als der preußische Gesandte Arnim auf Ausgleich bedacht (80f.). Mit den Quirinus-Artikeln Döllingers war er gar nicht einverstanden (96–98); auch zu Lord Acton stand er in einem gewissen Gegensatz, der sich nicht zuletzt aus dem jeweils sehr verschiedenen Blickwinkel erklärt (99). Neues erfährt man aus den bayrischen Gesandtschaftsberichten u. a. über den Fall des Franziskanerpaters (und späteren Augsburger Bischofs) Hötzl, der nach Rom gerufen wurde, weil er Döllinger gegen den Vorwurf der Häresie verteidigt hatte (101f.). Der Einfluß T.s auf die Minorität (76–81) scheint mir allerdings etwas überschätzt; die einschlägigen Publikationen seitens des Rez. sind der Autorin nicht bekannt. Einige Korrekturen sind angebracht: Die Geschäftsordnung des Konzils heißt „Multiplices (nicht Multiples) inter" (64). – Der „Fuldaer Brief" vor dem Konzil (65 zu Anm. 20) ist nicht der Fuldaer Hirtenbrief (so in der Anm.), sondern das Begleitschreiben an den Papst, das von einer Definition abriet (Coll.Lac. VII, 1196f.). – Daß die Rauschersche Vereinigung der deutsch-österreichisch-ungarischen Minoritätsbischöfe zunehmend an innerem Zusammenhalt verlor (66), trifft keineswegs zu und wird durch die in Anm. 30 genannte Belegstelle bei Aubert, 126, auch nicht gestützt. – Was die „römische Frage" betrifft, so sind von besonderem Interesse die Berichte des bayrischen Geschäftsträgers Cetto über die Tage der Einnahme Roms (147–51). Aus seinen und anderen Diplomaten-Berichten ergibt sich, daß die Mehrheit der römischen Bevölkerung keineswegs die Italiener als Befreier begrüßte (149f.; vgl. auch das negative Urteil Cetto's über die „Volksabstimmung", 150f.). – Gewürdigt wird auch die Rolle T.s für die deutsche Einigung. Von Anfang an befürwortete er die Anlehnung an Preußen bei Aufrechterhaltung einer föderativen bayrischen Sonderstellung. In der Kurie waren seit August 1870 (erste deutsche Siege gegen Frankreich) verstärkte Sympathien für Preußen und damit ein vereinigtes Deutschland unter preußischer Führung feststellbar, vor allem, weil Preußen als legitimistische Macht eingeschätzt wurde, von der Unterstützung für den Kirchenstaat erwartet werden könne (211–14). Nichtsdestoweniger scheute Kardinalsstaatssekretär Antonelli begreiflicherweise davor zurück, in dieser Hinsicht Einfluß auf katholische Politiker zu nehmen. Über die Forschungen ihres Lehrers Herde hinaus belegt B. aufgrund der Berichte der übrigen in Rom akkreditierten Diplomaten, daß im T.-Telegramm, das einen Teil der bayrischen Patriotenpartei zur Annahme der deutschen Einigung motivierte, die wohl

vagen Worte Antonelli's von T. manipuliert wurden (225–31). – Etwa ein Jahr lang (von Februar 1871 bis März 1872) vertrat T. im Auftrage Bismarcks auch die Reichsinteressen beim Hl. Stuhl, ein Auftrag, der freilich nicht genau definiert war, zumal Bismarck hier alles den preußischen Interessen unterordnete (dazu 249–68). Zu seinem Verhängnis gereichte hier sein Wille zum Ausgleich. In der Braunsberger Wollmann-Affäre versuchte er, eine Konfrontation zu vermeiden und unterließ deshalb im Gespräch mit Antonelli die unrealistische Forderung, daß der Ermländer Bischof Krementz die Exkommunikation Wollmann's zurückzunehmen habe. Dies wurde von Bismarck in harscher Weise mit Entlassung von diesem Posten beantwortet, wobei der Reichskanzler T. auch noch zumutete, er habe das preußische Landrecht kennen müssen (300f.). Es war im Grunde seine Tragik, daß er nach Auswegen suchte, wo zumindest Bismarck gerade die Ablehnung seiner Forderungen und damit den Konflikt wollte. Kl. Schatz S.J.

Joseph Edmund Jörg, Briefwechsel 1846–1901, bearbeitet von *Dieter Albrecht* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen 41). Mainz: Grünewald 1988. LX/581 S.

Private Briefe stellen eine Quelle für unsere Kenntnis der Geschichte dar, die durch keine andere ersetzt werden kann. Sie zeigen uns nämlich, wie sich die Ereignisse im Bewußtsein der Zeitgenossen spiegelten. Geradezu spannend wird die Lektüre solcher Briefe dann, wenn der Briefschreiber, wie im vorliegenden Fall, der nach Görres bedeutendste katholische Publizist des vergangenen Jahrhunderts ist. Als langjähriger Herausgeber der berühmten „Gelben Hefte" stand Jörg im Briefkontakt mit einer sehr großen Zahl bedeutender Persönlichkeiten der Zeitgeschichte. Ihr Austausch bezieht sich zudem auf wichtige Fragen und Jörgs Meinung dazu ist immer pointiert und eindeutig, seine Sprache plastisch und sehr anschaulich, voll treffender Bilder. Jörg war ein „gewaltiger Briefschreiber" (XXXV), wie zahlreiche andere große Männer des vergangenen Jahrhunderts auch. Leider ist nur ein Bruchteil seiner Korrespondenz (etwa 2000 Briefe) erhalten. Davon sind aber nur rund 200 von allgemeinem Interesse, die übrigen sind an seinen Redaktionskollegen Franz Binder gerichtet und betreffen laufende Angelegenheiten der Redaktion der „Historisch-Politischen Blätter". Um nur einige Namen zu nennen, Jörg korrespondierte u.a. mit Adolf Kolping, Jakob Frohschammer, Louis Veuillot, George Phillips, Franz Joseph Buss, Heinrich Förster, August und Peter Reichensperger, Oscar von Redwitz, Anton Ruland, Joseph Hergenröther, Franz Chr. Moufang, Kardinal Graf Reisach, Konstantin von Schäzler, Johannes Janssen, Ludwig Windthorst, Gregor von Scherr, Hermann von Mallinckrodt, Georg von Hertling, Ludwig Pastor, Wilhelm Keppler, Julius Langbehn, Karl Friedrich von Savigny usw. Von den Briefen, die er selber empfangen hat, sind etwa 4000 erhalten; nur ein ganz kleiner Teil davon wurde in die vorliegende Edition aufgenommen, vor allem Gegenbriefe zu Briefen von Jörg selber. Den umfangreichsten und mit Abstand bedeutendsten Briefwechsel innerhalb des hier veröffentlichten Briefcorpus stellt die sich über die Jahre 1846 bis 1866 erstreckende Korrespondenz Jörgs mit Döllinger dar. V. Conzemius hat vor einigen Jahren schon auf der Basis der 43 Briefe Jörgs und 54 Briefe seines ehemaligen Lehrers, Förderers und Freundes die Geschichte ihrer Freundschaft und ihres tragischen Endes nachgezeichnet (eine dort angekündigte Edition des Briefwechsels kam aber nicht zustande). Jahre bevor es zum endgültigen Bruch zwischen beiden kam, hatte der Ältere immer wieder versucht, mäßigend auf den Jüngeren einzuwirken: „Ich beschwöre Sie im Interesse der guten Sache: Mildern Sie diese Virulenz!" (86). Doch schließlich wird das, was Döllinger als „Dissens in der Form" herunterzuspielen sucht (104), zu einem schweren Dissens in der Sache. Als der Stiftspropst in seinen berühmten Odeonvorträgen das Ende des Kirchenstaates ruhig ins Auge faßt, kommt es zum endgültigen Bruch. „Ich kann mir einen momentan flüchtigen Papst, aber ich kann mir die conditio sine qua non, die volle Unabhängigkeit des Primats unmöglich denken, ohne daß er der eigene Herr eines wenn auch kleinern Flecks Erde wäre, das Rom heißt und unmittelbar ans Meer grenzt". Was Jörg als Folge der Abschaffung des Kirchenstaates befürchtete, ist tatsächlich nicht eingetreten, die

„Einzelkirchen (sind) nicht auf die Stufe der Nations- und Staatskirche" hinabgesunken „wie im russischen oder byzantinischen Schisma" und es ist auch nicht überall „die völlige Trennung der Kirche vom Staate eingetreten wie in Belgien" (141). Döllinger hatte vielmehr Recht, das Ende des Kirchenstaates brachte der Kirche eine Achtung und Anerkennung, wie sie sie vorher nicht besessen hat. Es ist uns heute nicht leicht nachvollziehbar, daß an dieser Frage diese große Freundschaft, die für Jörg „den Stolz meines Lebens ausmachte" (138), zerbrechen mußte: „Es ist mir dabei wahrhaftig zu Mut wie einem treuen Sohn, den ein grausames Fatum zwingt, sich gegen den eigenen Vater zu empören. Aber sagen Sie selbst: wie vermag ich anders zu tun, nachdem ich nicht schweigen darf, und Ihrer Ansicht nicht sein kann?" (141) Während Jörg über seinen ehemaligen Freund 1861 zunächst noch urteilt, daß ihm zum Häretiker „immerhin das Haupterfordernis" abgehe, „die verwegene Hartnäkkigkeit nämlich" (146), urteilt er 1871, „dieser Mann" trete mit einer Sprache vor die Welt, „in der jedes Wort den verbissenen Häretiker bezeugt" (376). – Zahlreiche sonstige Ereignisse und Themen der damaligen Zeit erfahren im Urteil Jörgs scharfe Beleuchtung: die revolutionären Umtriebe 1848 in München, die damals ins Leben gerufenen katholischen Vereine (auch hier war Döllinger von Anfang an anderer Ansicht als sein Amanuensis), der Konflikt zwischen „Germanen" und „Romanen", d. h. zwischen der deutschen historischen und der römisch-neuscholastischen Theologie, die Freiheit der Wissenschaft und kirchliche Autorität usw. In der Infallibilitätsfrage ist Jörg entschiedener Gegner einer Definition. Er beteiligt sich auch an Aktionen gegen dieselbe. Als es dann doch zur Definition kommt und ein Gesinnungsfreund ihm schreibt: „Allein deshalb (d. h. wegen der Definition) trenne ich mich nicht von meiner Kirche oder lasse mich hinreißen, sie zu verunglimpfen. Was Gott will, das will auch ich. Ist der Glaubenssatz, der so vielen Anstoß gab, und selbst gläubige Herzen mit Unwillen erfüllte, aus Gott, so wird und muß er bestehen; ist er nicht aus Gott, so wird Gott, wie dieses eben keine neue Erscheinung in der Kirche des Erlösers ist, sein Anathema einer späteren Zeit schon vorbehalten!" (377) antwortet Jörg: „Ihr verehrtes Schreiben ... hat mich tief gerührt. Es klingt aus demselben der Naturlaut einer wahrhaft katholischen Seele. So und nicht anders habe ich mir dem Konzil gegenüber die Sprache der katholischen Männer gedacht ... Ich bin selbst auf der Seite der Non-Opportunisten beharrlich gestanden. Aber jetzt muß ich auch in dieser Beziehung die Segel streichen. Nachdem man jetzt weiß, welches Übermaß von Entartung sich unter dem gemeinsamen Namen ‚katholisch' geborgen hat, muß man froh sein, daß der falsche Friede gebrochen worden, und jedermann gezwungen wurde, Farbe zu bekennen." (378) – Sehr viel erfährt man natürlich auch durch den Briefwechsel über die Geschichte der „Gelben Blätter", z. B. über den starken Rückgang der Abonnentenzahlen nach der Gründung der „Stimmen aus Maria Laach", denen „sich der jüngere Klerus mehr und mehr zuwendet" (493) usw. – Die Edition ist mustergültig angelegt, auf nicht identifizierte Personen oder Sachen wird eigens in Fußnote hingewiesen, das Personen- und Sachregister macht den Bd. zu einem echten Forschungsinstrument. Den insgesamt 392 in die Sammlung aufgenommenen Briefen sind noch drei Stücke Anhang und vier Nummern Nachtrag beigegeben. Wo Briefe, durch Pünktchen gekennzeichnet, gekürzt sind, bleibt dem Leser freilich nichts anderes übrig, als auf die Kompetenz und das gute Urteil des Herausgebers zu vertrauen.

H. J. Sieben S. J.

Der Campo Santo Teutonico in Rom. Herausgegeben von *Erwin Gatz*. Band I: Weiland, Albrecht, *Der Campo Santo Teutonico in Rom und seine Grabdenkmäler;* Band II: Tönnesmann, Andreas / Fischer Pace, Ursula Verena, *Santa Maria della Pietà*. Die Kirche des Campo Santo Teutonico in Rom (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, 43. Supplementband). Rom–Freiburg–Wien: Herder 1988. 868 S. 153 Abb., 5 Faltkarten; 120 S. 119 Abb.

Unter den berühmten Friedhöfen des Erdenrundes nimmt der Campo Santo im Schatten der Kuppel von St. Peter in Rom ohne Zweifel einen ganz hervorragenden

Platz ein. Gegenstand des Hauptteiles des ersten der beiden hier anzuzeigenden, hervorragend ausgestatteten, mit Unterstützung des Österreichischen Bundesministeriums für Unterricht, Kunst und Sport gedruckten Bde sind die 301 Grabdenkmäler des genannten Gottesackers. Auf den S. 136–806 werden für jedes einzelne Denkmal eine kurze Beschreibung gegeben, seine Maße, das verwendete Material, sein Erhaltungszustand gekennzeichnet, die Inschrift im genauen Wortlaut wiedergegeben, seine ursprüngliche und eventuelle spätere Lage genannt, schließlich oft sehr ausführliche Angaben zur Person der jeweils Bestatteten zusammengetragen. Der Schwerpunkt der Gesamtarbeit lag nach Angabe des Verf.s auf der „systematischen Auswertung der Mitglieds-, Toten- und Protokollbücher und anderer den Friedhof und die Bruderschaft betreffenden Akten im Archiv des Campo Santo Teutonico. Gerade die Protokollbücher des Vorstandes, der Generalversammlungen und des Verwaltungsrates, die von 1501 bis heute in 23 Manuskriptbänden fast lückenlos vorliegen, stellen eine unschätzbare Quelle dar" (134). Greifen wir wahllos einige Namen von bekannten oder weniger bekannten Toten heraus, die hier auf dem 2000 m² umfassenden Friedhofareal ihre letzte Ruhe gefunden haben: neben dem 1538 in Wemding bei Donauwörth geborenen, in Rom an der Piazza Sciarra mit seiner Frau eine Backstube betrieben habenden Karl Seefrit der als Gast im österreichischen Kulturinstitut 1970 in Rom verstorbene Dichter Johannes Urzidil, neben der 1984 fast hundertjährig gewordenen Großnichte des Mainzer Sozialbischofs Ketteler, Maria Freiin von Ketteler die 1980 verstorbene Mutter Anna Dengel, die Gründerin der Missionsärztlichen Schwestern. Auf dem Campo Santo befindet sich auch das Grab der berühmten Haushälterin und Sekretärin Pius' XII., Schwester Pasqualina Lehnert, beigesetzt ebenda am 18.11.1983. Die Versuchung ist für jeden Geschichtsinteressierten groß, weiter zu blättern und bekannte Namen unter den auf dem Campo Santo Bestatteten aufzustöbern ... Prälat Ludwig Kaas, Kardinal Gustav von Hohenlohe, der Bruder des deutschen Reichskanzlers, dessen Verwandte Sophie zu Hohenlohe-Bartenstein, die „Rheingräfin" Sybille Mertens-Schaffhausen, Augustinus Theiner, P. Engelbert Kirchbaum S.J, Caroline von Sayn-Wittgenstein, die Liszt gerne geheiratet hätte, aber nicht durfte, der unglückliche ehemalige Rektor der Anima Alois Hudal, der bekannte Dichter Stefan Andres und viele andere. Der Campo Santo ist auch die Grabstätte zahlreicher Angehöriger religiöser Gemeinschaften, so u.a. von Steyler Missionaren. – Der Bd. enthält außer dem genannten Hauptteil eine exzellente Studie zur historischen Entwicklung des Campo Santo. Hier wird sehr detailliert informiert über Lage, Name und Frühgeschichte, über den Rechtsträger, nämlich die Erzbruderschaft zur Schmerzhaften Muttergottes beim Campo Santo Teutonico (Vorgeschichte, Gründung der Bruderschaft, die Entwicklung bis zum 20. Jahrhundert, Statuten und Amtsstrukturen), schließlich über den Friedhof und die Kirche seit der Mitte des 15. Jh. (die topographische Situation und ihre Veränderung im Laufe der Jahrhunderte, die Ausstattung des Friedhofs, die Grabstätten und Grabdenkmäler, das Bestattungsrecht, Bestattungswesen und die Gebühren). Im Abschnitt über das Bestattungsrecht erfährt man u.a., daß laut § 1 der Friedhofsordnung vom 8. April 1976 „Anspruch auf Beisetzung im Pilgergrab haben Deutsch- oder Flämischstämmige im Sinne der Satzung, sofern sie auf einer offiziellen Pilgerfahrt in Rom verstorben sind ... Geistliche Institutionen deutschen oder flämischen Ursprungs mit Sitz in Rom und Umgebung können durch Vertrag den Anspruch auf Beisetzung in einem Gruppengrab erwerben. Nur die in Rom und Umgebung ansässigen Mitglieder dieser Institutionen haben Anspruch auf Beisetzung" (126). Beigegeben sind dem prächtigen Band u.a. eine Konkordanz der bis zum Jahre 1878 bekannten Inschriften des Campo Santo Teutonico, Orts- und Namensregister nebst 153 Abbildungen.

Die gleiche Kassette enthält noch einen zweiten Band. Er ist der Kirche des Campo Santo Teutonico gewidmet, Santa Maria della Pietà. *Andreas Tönnesmann* befaßt sich mit der Architektur der Kirche. Auf das detaillierte Referat der Baugeschichte folgt die nicht weniger genaue Beschreibung des jetzigen Zustands der Kirche mit Bestimmung des Typus und des Stils (9–50). Beigegeben sind 19 die Geschichte der Kirche betreffende Dokumente. *Ursula Verena Fischer Pace* widmet sich im zweiten Teil des Bandes der Ausstattung der Kirche des Campo Santo (53–114) und bespricht ihre einzelnen

Kunstwerke (Altarbilder, Grabdenkmäler, Kreuze, Tabernakel usw.). Auch diesem zweiten Teil sind einige Dokumente beigegeben. Den Band beschließen ausgezeichnete Register und 119 teils ganzseitige und teils bunte Abbildungen. Die heftigen Auseinandersetzungen um die Restaurierung der Kirche in den siebziger Jahren haben in dem Bd. deutliche Spuren hinterlassen. So heißt es S. 24 lapidar: „Die Auslöschung der individuellen Physiognomie des Kirchenraumes wurde gegen gültige Denkmalpflegeprinzipien Italiens und Deutschlands und gegen den Rat führender Fachleute durchgesetzt". S. 53: „Alle in der Kirche verbliebenen Kunstwerke und historischen Denkmäler sind durch eine zu gründliche Restaurierung, Reinigung des Bauwerks und zum Teil ihrer selbst einer ursprünglich organisch gewachsenen Umgebung weitgehend entfremdet. Sie sind zum Ausstattungsstück, zum museal präsentierten Objekt geworden."

H. J. Sieben S. J.

Oslo, Allan, *Freimaurer.* Humanisten? Häretiker? Hochverräter? Frankfurt a. M.: Umschau Verlag 1988. 424 S.

Im Jahr 1737 kam die Freimaurerei nach Deutschland, als in Hamburg die erste deutsche Loge „Absalom" gegründet wurde. Deshalb feierte die deutsche Freimaurerei 1987 ihr 250jähriges Bestehen. Aus diesem Anlaß entstanden eine Reihe von Büchern. Auch das vorliegende dürfte aus diesem Grund veröffentlicht worden sein. Der Autor ist Allan Oslo. Oslo ist ein Pseudonym für einen seit 30 Jahren in der Bundesrepublik lebenden Araber, der hier Germanistik und Orientalistik studierte. Jetzt arbeitet er als Journalist. Zugleich ist er 2. Vorsitzender des Bundesverbandes der Dolmetscher. Seit 1978 ist er Mitglied in einer Frankfurter Loge. Das Buch hat vier Teile. Im 1. (Entstehung, 11–102) vertritt O. folgende These: „Wir werden hier beweisen, daß die Freimaurerei mit Zunftwesen nicht das geringste zu tun hat, daß das Wesen und das Geheimnis der Freimaurerei anderen Ursprungs ist, daß sie eine spezifisch englische, noch präziser schottische Entwicklung darstellt und auf dem europäischen Festland weder Vorläufer noch Parallelen aufweist. Daß die Freimaurerei sich dennoch im Schoße der Maurergilde des Inselreichs entwickelt hat, liegt weniger am Zusammenschluß der Maurer zu einer Zunft als am gemeinsamen Ursprung beider Einrichtungen – dem Klosterwesen" (13). Im 2. Teil (Entwicklung, 103–180) wird die Geschichte der Freimaurerei in England von 1485 bis 1685 dargestellt. Im 3. Teil (Entzweiung, 181–269) sind sehr verschiedenartige Ereignisse untergebracht. So wird etwa beschrieben, wie es zu der freimaurerischen Zeitrechnung kam. Interessant ist auch das auf S. 206 f. wiedergegebene Dokument aus dem Jahre 1682, das die Aufnahme von Nichtmaurern in eine Loge erwähnt. Schließlich geht es um die Gründung der spekulativen Freimaurerei am 24. Juni (= Fest des hl. Johannes des Täufers) 1717. Im 4. Teil (Entfaltung, 271–357) wird die Großloge von London und Westminster dargestellt, ferner die Ausbreitung der sog. christlichen Freimaurerei. Schließlich geht es u. a. um die katholische Kirche und die Freimaurerei und um Deutschland und die Freimaurerei. Die Konstitutionen der Freimaurer von 1723 (364–392), ein Verzeichnis von berühmten Mitgliedern der Freimaurerei (393–410), ein Literaturverzeichnis (411–413) und ein Personenregister (414–424) schließen das ungemein fleißig gearbeitete Buch ab. – Ich möchte hier nur eine Bemerkung zu der Grundthese des Buches machen, wonach die Freimaurerei nicht aus dem Zunftwesen stammen soll, sondern aus dem Klosterwesen. (Diese These wird im Vorwort von dem renommierten Meister der Freimaurerischen Forschungsloge „Quatuor Coronati", Heinz C. Lott unterstützt.) Die These entbehrt nicht einer Grundlage (ich persönlich gebe Konrad Algermissen recht, wenn er behauptet [vgl. LThK 4 ²1960, Sp. 343], die Freimaurer seien ursprünglich eine kirchliche Bruderschaft gewesen), aber in der Form, in der sie von O. vorgetragen wird, halte ich sie für unbewiesen und falsch. O. behauptet nämlich, die Mönche hätten seit den ersten Eremiten in Ägypten (gar noch seit der Priesterkaste im alten Ägypten?) ein geheimes Wissen gehabt und weitergetragen, das dann von den Freimaurern übernommen worden sei und das Wesen der Freimaurerei ausmache. So wird etwa von den mittelalterlichen Benediktinern berichtet: „Zu den gehüteten Wissensgebieten gehörten auch die Hermetischen Künste: die okkulten Weisheiten Gottes aus Religion, Astrologie, Ma-

gie, Medizin und Mystik – das Wesen aller Mysterien. Die Meditation in der Einsamkeit der Zelle förderte das Entstehen eines esoterischen Christentums, das sich im Laufe der Jahrhunderte in eigenartigen Aufnahmeritualen manifestierte, die an die Denkformen frühchristlicher Gnostiker erinnern. Eine Symbolik besonderer Art beeinflußte die Gedankenwelt des Ordens. Ziel aller Bestrebungen des Mönches sollte die Erlangung der persönlichen Vervollkommnung sein. Auch die Beschäftigung mit Alchimie und Magie hatte zum Ziel, die Materie durch Läuterung aus einem unvollkommenen in einen vollkommenen Zustand zu bringen. Und schließlich gehörte auch zu den gehüteten Wissensgebieten die Baukunst" (24). Diese These vom geheimen Wissen der mittelalterlichen Mönche, das dann zur sog. Königlichen Kunst der Freimaurer geworden sein soll, ist abenteuerlich und falsch. Umberto Eco läßt schön grüßen! R. Sebott S.J.

Archiv für Philosophie- und Theologiegeschichtliche Frauenforschung. Hg. *Elisabeth Gössmann*. Bd. 1: Das Wohlgelahrte Frauenzimmer; Bd. 2: Eva Gottes Meisterwerk; Bd. 3: Johann Casper Eberti, Eröffnetes Cabinet Deß Gelehrten Frauen-Zimmers. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Frankfurt und Leipzig 1706 aus den Beständen der Bayerischen Staatsbibliothek München; Bd. 4: Ob die Weiber Menschen seyn, oder nicht? München: iudicium Verlag 1984/85/86/88. 213/290/XLII – 36 ungezählte – 384/337 S.

Seit dem späten Mittelalter geht neben anderen „Querelles" die „querelle des femmes" (im literarischen Bereich bei Christine de Pisan angesetzt). Anders als für die romanischen Länder und England gilt für deren deutschen Anteil, daß er „noch weitgehend unentdeckt in den Bibliotheken schlummert" (1, 7). Dem will als Hilfe zu intensiverer (und selbstverständlich nicht auf das Deutsche begrenzter) Forschung das Archiv abhelfen. Jeweils mehrere Schriften in einem Band vereint, und zwar nicht bloß Werke von Frauen; denn die haben Replik-Charakter, der sich erst von den vorangegangenen Männerschriften her erschließt. – Die Einleitung zu Bd. 1 stellt zugleich das Gesamtunternehmen vor. Sie macht darauf aufmerksam, daß die Zuordnung zu den beiden großen Parteien „Antifeminismus" und (durchwegs defensiv) „Feminismus" divergiert; denn was zu seiner Zeit frauenfreundliche Absetzung von Gegentheorien sein mag, erscheint später als frauenfeindlich und -restriktiv. Dabei sind Argumente und Gegenargumente (philosophisch, biblisch-theologisch, psychologisch ...) bald standardisiert; doch läßt sich bei näherem Zusehen „auf der frauenfreundlichen Seite nichts weniger als die Gegentradition der Bibelexegese und Entwicklung eines christlichen Menschenbildes" (11) zu den bekannten misogynen Texten erheben. Auf sie könnten und sollten heutige Wissenschaftler/innen sich stützen – nicht zuletzt auch, um ihr Gerechtigkeit widerfahren zu lassen: indem Theologinnen aus der Rubrik Mystik und Frömmigkeitsgeschichte herausgeholt würden.

Drei Themen stehen an. 1. eine Interpretation von Gen 1–3, wonach die Frau nicht mehr abgewertet wird, sondern im Gegenteil gemäß locus, ordo, nomen und materia Adam überlegen ist (die Mannwerdung des Wortes gehört zu seiner freiwilligen, doch notwendigen Erniedrigung). 2. eine entsprechende Mariologie, die einmal Mariens tätige Rolle betont und sodann die übrigen Frauen nicht ihr gegenüber distanziert, sondern sie in ihre Erwählung einbezieht. 3. eine Eschatologie, die – als befreiende Erwartung – die Aufhebung des Geschlechtsunterschieds zu reinem himmlischem Menschsein vertritt. Deren Ambivalenz und unterschwellige Diskriminierung wird freilich nicht erst heute gesehen, sondern schon früher von den Kirchen und ihren Lehrern wie Petrus Lombardus, Thomas, Hildegard zurückgewiesen. Hierher gehört auch der Einsatz der Naturrechtslehre, sei's zum Erweis der Leichtsinnigkeit, Gebrechlichkeit und Inkonstanz der Frauen, sei's zur Umwertung dieser Eigenschaften in Zartheit, Sensitivität und Generosität und zur Betonung der Gleichheit von Mensch zu Mensch überhaupt, womit die psycho-physischen Unterschiede nicht bestritten werden müssen. – Aus diesem Themenfeld will das Archiv nun die wichtigsten Schriften zur Frauen*gelehrsamkeit* dokumentieren (Äußerungen zur Anthropologie werden bzgl. der Konklusionen hierfür berücksichtigt). Dabei sind gerade auch frauenkritische Texte

ertragreich: durch Namenkataloge mit Werkangaben und auch Kurzbiographien als Anstoß zu weiterer Forschung (auch wenn die historische Zuverlässigkeit sich unterschiedlich darbietet). Die Texte werden jeweils im Kontext vorgestellt, mit ausführlichen Zitaten bzw. in komprimierter Übersetzung oder auch Reportation (es handelt sich also nicht um eine kritische Edition); fremdsprachige Zitate sowie wichtige Quellenangaben erscheinen in Originalgestalt im Anmerkungsteil.

Bd. 1, aus dem Zeitraum von 1622 bis 1678, bietet Marie de Jars de Gournay: Egalité des hommes et des femmes, akademische Dissertationen bzw. Disputationen junger Gelehrter aus Wittenberg, Leipzig, Halle, ein Plädoyer der (dann in Holland lebenden) Kölnerin Anna Maria v. Schurmann, W. I. Schützens Ehren-Preiß Deß hochlöblichen Frauen-Zimmers mit einer Gegenschrift und einer zwiespältigen Disputation im Nürnberger Blumenorden anläßlich seiner Neuauflage. – Den Band beschließt ein Nachwort von Elfriede W. Tielsch: Femina sapiens, zu „Kampf und Erfolg der Frau" im Feld der Wissenschaft. Verständlich, doch kaum glücklich minimalisiert sie, zwar nicht gnostisch-theologisch, doch biologisch, den Geschlechter-Unterschied auf das eine Chromosom hin. (Mir unverständlich S. 140 – nach dem Hinweis, Individuierung führe zu einer ebensolchen „Unvereinbarkeit der Charaktere", wie man sie der Geschlechtsdifferenz anlaste –: „Daß das Gegenteil wahr ist, zeigt die Zwillingsforschung: die Gleichheit der ‚individuellen' Mischung in einem Ei überspringt auch die Geschlechtsgrenzen".) Am Schluß der Appell zur Einheitsgewerkschaft der Frauen, da „auch für sie gilt: alle Räder stehen still, wenn Euer starker Geist es will" (166).

Bd. 2 stellt die Rezeption antiker und mittelalterlicher Frauengelehrsamkeit in den Vordergrund. Dabei zeigt sich vom 17. zum 18. Jh. „ein allmählicher Abfall von einer anfänglich toleranteren Einstellung zu einem stärker diskriminierenden Denken" (13 f.). (Eigentümlich die Seite zur Päpstin Johanna, wonach bisher „‚Beweis' und ‚Widerlegung' einer Frau im päpstlichen Amt vom jeweiligen Standpunkt im Streit zwischen den Konfessionen abhängen" – 14 f.). Zehn Schriften von 1600 bis 1742, gegen den Wunsch mancher Leserinnen, den Fakten entsprechend, acht davon aus männlicher Feder; zu Beginn (von Barbara Gerl präsentiert) Lucretia Marinella über den Adel der Damen, am Schluß die Untersuchung über Studienhindernisse der Frauen von Dorothea Chr. Leporin, Hallenser Doctrix medicinae von 1754. Unter den Männerschriften dazwischen die Rühmung eines Johann. Frawenlob, bislang noch nicht identifiziert (Heinrich von Meißen), Listen gelehrter Wissenschaftlerinnen und Philosophinnen und eine Abhandlung über Debora (vorgelegt von Helen Schüngel-Straumann).

Bd. 3 bringt ausnahmsweise den Fotonachdruck eines ganzen Werks, erschlossen durch ein Namenregister am Schluß (das das Inhaltsverzeichnis vertritt) und eine Doppel-Einleitung. (Ihr zweiter Teil stellt Ebertis spätere Publikation, über 45 gelehrte Frauen aus Schlesien, vor.) Der theoretische Diskurs begegnet bereits auf einer Schwundstufe (XII), Hauptzweck des Lexikons ist die Bereitstellung bio-bibliographischen Materials. Immerhin erscheint im Vorwort die Kontroverse um den Anonymus von 1595 mit seinem Beweisversuch, „mulieres homines non esse" (zu ihm siehe schon 1, 17). Eberti selbst ordnet G. dem ambivalenten „sogenannten mittleren Standpunkt" zu, von dem aus die Qualifikation der Frauen zwar verbal anerkannt, der status quo ihres Ausschlusses von der amtlichen Wissenschaftswelt indessen beibehalten wird.

Bd. 4 führt nun endlich den berüchtigten Anonymus selbst vor, allerdings nicht das Original, sondern eine spätere deutsche Bearbeitung, ins Katholische übertragen: als Dialog zwischen Bruder Endres OSB und dem Weiberfreund (nach dem Anonymus-Gegner Gediccus) Pater Eugenius SJ. Ihm vorangestellt die ebenso berühmte Verteidigung der Frau durch H. C. Agrippa von Nettesheim (in einer Übersetzung von 1540 der lateinischen Schrift aus dem Jahre 1529). Dem als eigenes Kapitel vorangestellt eine Einführung von Jörg Jungmayr mit der These, es handle sich beim Anonymus um eine antisozinianische Satire, die vorführen wolle, daß man auf gleiche Weise den Frauen das Menschsein absprechen könne wie Jesus Christus die Gottheit. Gewirkt hat sie freilich nicht in dieser Lesart, obwohl sogar Simon Gediccus in seiner – ernsthaften – Widerlegung den satirischen Charakter bemerkt zu haben scheint. – Die weiteren Texte: in Form eines heiter-resignativen Damengesprächs handelt Moderata Fonte, Venedig 1600, über Il Merito delle Donne (Mara Huber-Legnani); ein umfangreiches Werk

über die Vortrefflichkeit des Frovwelicken Geslachts hat (nicht in seinen Mußestunden, wie es sonst oft heißt) Joh. van Beverwyck erarbeitet (Susanne Schaper); G. Chr. Lehms gibt ein Dichterinnen-Verzeichnis, und den Schluß bildet eine anonyme Lobrede auf die Frauen in Alexandrinern aus dem Jahr 1716, in unkommentiertem Foto-Nachdruck. – Wie Schaper in ihrer Präsentation zu Beverwyck geht die Herausgeberin in der Einführung des Bandes auch zu Agrippa etwas auf Distanz. Nicht er allein, so gegen die französische Romanistik, rette die weibliche Ehre; das haben Frauen selbst getan, z. B. schon die Märtyrerin Julitta (nach einer Homilie von Basilius auf sie), oder Frauen um Ambrosius (wie G. aus einem unmutigen Wort von ihm schließt – 15), vor allem haben sie dies mit größerer logischer Konsistenz getan (16). Denn auch bei Agrippa entdeckt G. versteckte Ambivalenzen, so etwa, wenn er nicht gegen den Ausschluß der Frau vom Priesteramt auftritt, weil Jesus Mann war: um seiner größeren Erniedrigung willen (während M. de Jars de Gournay diesen Ausschluß auf männlichen Machtwillen zurückführt – 1,29); im Widerspruch dazu sieht sie sein Bedauern darüber, daß Frauen nicht mehr wie zur Zeit Pauli predigen dürfen. Näher geht G. auch auf die Gegenschrift des Gediccus ein mit einer Reihe von Gravamina gegen ihren patriarchalischen Duktus. Noch fragwürdiger dann die katholische Variante, der Pater Eugenius (dessen Position obendrein gleich als Zölibatsmüdigkeit ironisiert wird). Mag hierbei auch ein Stück Akademiker-Ulk im Spiel gewesen sein, man wird verstehen, daß Frauen ein solches Gespräch nicht „lustig" (4,100) finden. Nicht einmal lustig gemeint scheint schließlich eine 1910 in Halle erschienene Schrift „Sind die Weiber Menschen? Mulieres homines non sunt" (4,23 f.). Der Schopenhauerianer und Fortsetzer von Möbius Max Funke erweist darin die Frau als das „missing link zwischen dem Homo sapiens und dem Anthropomorphen". „Frauenrechtlerinnen mit ihren feminierten Parteigängern, die in ihrer Einfältigkeit nicht wissen, was sie tun," würden gewiß bald protestieren, doch ebenso gewiß vergeblich (24 f.; 336 [Anm. 39]: „Wer immer noch glaubt, der Autor schreibe ironisch oder satirisch, lese das Nachwort ‚Liebe Leserin!'").

In der Fülle feministischer Literatur, auch und gerade im philosophisch-theologischen Feld, ist diese Archiv-Reihe unverzichtbar. Dabei kommt der für die Absicht des Unternehmens bestimmende Gewinn in unserer Anzeige am wenigsten zum Ausdruck, nämlich gerade die Namensnennung vergessener Wissenschaftlerinnen (vgl. entsprechende Arbeiten zu Malerinnen und Komponistinnen), wobei die prekäre Quellenlage natürlich ihrerseits nochmals symptomatisch ist. Während ein Großteil der Argumente pro und contra Vortrefflichkeit nur mehr „historisch interessant" sind, liegt hier im Wortsinn historisch Bedeutsames vor, als eine Aufgabe auch philosophisch-theologischen Gewichts. J. Splett

Adolf-Schlatter-Archiv. Inventar, erstellt von *Ernst Bock*, mit einem Geleitwort von Archivdirektor *D. Dr. Gerhard Schäfer*, Landeskirchliches Archiv Stuttgart (Bestand D 40), als Manuskript gedruckt, Mai 1988. XXI/248 S.

Der vorliegende Band bietet in fotokopierter Maschinenschrift einen umfassenden Zugang zum Werk und zur Person des Theologen Adolf Schlatter (geb. am 16. 8. 1852 in St. Gallen, gest. am 19. 5. 1938 in Tübingen) gerade zum Jubiläum des 50. Todestags. Der Archivar, ein Pfarrer im Ruhestand, stellt dem eigentlichen Inventar eine Einleitung (IV–XXI) voran, in der er seine zehnjährige Arbeit an der Erstellung und Ordnung des Archivs durch einen Überblick über Leben und Bedeutung A. Schlatters begründet (V–X) und seine eigene Archivarbeit mit deren Vorgeschichte und mit Vorschlägen zur Weiterarbeit minutiös beschreibt. Dem präzisen Inventar (1–141: Bücher, Druckschriften, Dokumente, Manuskripte, Briefe; Handakten des Archivars) folgt als Frucht des langen Umgangs mit dem Archivmaterial ein Anhang (142–248), in dem die Titel der bisher nicht im Druck veröffentlichten Schriften Schlatters, ein Register des Briefwechsels von Professoren mit S., wichtige Angaben zur Biographie (177–240) und der Stammbaum der Familie Schlatter zusammengestellt sind. – Die aus der reichen Kenntnis der ca. 7400 Briefe an und von Schlatter erstellten biographischen Abschnitte führen schon nahe an den bedeutenden Neutestamentler mit systematisch-theologi-

schen Anliegen heran, der von seinem Elternhaus an innerhalb verschiedener protestantischer Richtungen ökumenisch eingestellt und so verschiedenen Persönlichkeiten wie Friedrich von Bodelschwingh und Adolf von Harnack freundschaftlich verbunden war. Mit seinem Inventar hat Ernst Bock eine Fundgrube für Zeit-, Theologie- und Kirchengeschichtler aufbereitet und der geplanten wissenschaftlichen Schlatter-Biographie von Werner Neuer wertvolle Vorarbeit geleistet. H. Engel S.J.

Teilhard de Chardin, Pierre, *Briefe an Frauen.* Herausgegeben und erläutert von *Günther Schiwy* (Frauenforum). Freiburg-Basel-Wien: Herder 1988. 167 S.

Schon der Titel hat seinen eigenen Reiz. Der berühmte Jesuit schreibt an *Frauen.* Eine delikate Lektüre? Das Interesse ist geweckt. – Ausgewählt wurden die Briefe von G. Schiwy – eine subjektive Wahl – wie jede Auswahl. Doch vielleicht spiegelt sich in der Vielfalt der Lebensbereiche und Anschauungen dieser Briefpartnerinnen schon ein Zug Teilhardschen Denkens: alles Geschöpfliche in den Dienst der Sinngebung des Daseins in einer evolutionären Welt zu stellen. – Was macht die Aussagen Teilhards in den Briefen so gewichtig? Sie sind gedeckt von der Erfahrung eines Lebens! Die Gefährtenschaft von Mann und Frau scheint ihm notwendig zu allem schöpferischen Tun. Er hat das Weibliche als das Einigende erlebt, das beitragen kann, Gegensätze und Spaltungen zu überwinden, und zwar in vielen Bereichen: zwischen dem Vermögen des Begreifens und des Empfindens; zwischen Geist und Materie, Individualisierung und Vereinigung, materieller und geistiger Fruchtbarkeit (Verchristlichung des „Geschlechts"). Frauen haben Teilhard geholfen, „menschlich zu bleiben", – „die Freude des Seins" zu entdecken, den „Glauben an das Leben". Erst dadurch wurde er fähig zum „Dienst an der Welt", kann beides: Mystiker und Naturwissenschaftler sein. Durch Frauen begreift er die „Einheit des Seins"; sie erlaubt ihm die Synthese eines „leidenschaftlichen Glaubens an Gott" und eines „leidenschaftlichen Glaubens an die Welt". Die Liebe zur Frau vertieft seine Liebe zu Gott (etwas, was auch schon Leon Bloy so gesehen hat). In der Zeit, in der er durch seine Veröffentlichungen in Schwierigkeiten mit den kirchlichen Oberen gerät, findet er bei Frauen den Rückhalt, der ihm die Kraft gibt, seine theologische Arbeit unbeirrt fortzusetzen. – Schiwys Gegenüberstellungen der verschiedenen gleichzeitigen Aussagen Teilhards in seinen Abhandlungen, Tagebüchern und in den Briefen dienen dem besseren Verständnis. Darum sind die Anmerkungen besonders wichtig.

Die vorgestellten Briefe sind eine Hommage Teilhards an die Frauen. Doch ein Bedenken meldet sich: Die Briefe erscheinen im „Frauenforum", einer Buchreihe, die sich speziell der Literatur für Frauen widmet. Wird dadurch das Loblied Teilhards an die Frauen nicht ein wenig leiser, dem männlichen Leser gar nicht zugänglich, oder bleibt sogar ungehört? Schade auch wegen eines aktuellen Themas in der Kirche „die Stellung der Frau". – Eine Anregung: Rez. wäre neugierig auf eine Auswahl von Briefen Teilhards an *Männer,* z. B. an Freunde oder an seinen Vater. D. Spross

3. Systematische Theologie

Neue Religiosität und säkulare Kultur. Hrsg. *Günter Baadte / Anton Rauscher* (Kirche heute 2). Graz/Wien/Köln: Styria 1988. 143 S.

„Säkularisierung der Kultur" – „Wiederkehr des Religiösen", dies ist eine widersprüchliche Kurzformel, mit der sich die geistige Situation am Ende der Moderne gleichwohl zutreffend bestimmen läßt. Einerseits ist das Christentum in seiner kirchlichen Gestalt mit einem dramatischen Rückgang seines normierenden Einflusses auf das soziale Leben konfrontiert. Andererseits gibt es seit Jahren Anzeichen für eine „neue" Religiosität – ein Trend, der an der Konjunktur der New-Age-Literatur, am Interesse an Mythos, Magie und Esoterik ablesbar ist. Aber dieser Trend kündet keine Wende zugunsten des Christentums an, sondern signalisiert eine vagabundierende, aus dem Weltanschauungsmarkt frei auswählende Spiritualität. Mit diesem Spannungsbo-

gen ist auch das Spektrum angegeben, innerhalb dessen die Beiträge des vorliegenden Bandes angesiedelt sind. *G. Kehrer* geht am Leitbegriff der „Säkularisierung" der christlichen Präsenz in Staat und Gesellschaft nach. Neben der Krise kirchlich manifester Christlichkeit und einem allgemeinen Bedeutungsverlust metaphysisch religiöser Sinnsysteme macht er auch gegenläufige Befunde aus z. B. im Hinblick auf die Konvergenzen christlicher und säkularer Wertvorstellungen beim Auf- und Ausbau sozialstaatlicher Sicherungssysteme (9–25). Die für die Renaissance des Mythischen oft verantwortlich gemachte Krise des wissenschaftlichen Weltbildes präzisiert *P. Koslowski* als Krise des Szientismus und der Totalisierung der Wissenschaft als Weltanschauung, wovon besonders die ideologischen Leitbilder des 19. Jahrhunderts – darwinistischer Evolutionismus und Dialektischer Materialismus – betroffen seien (25–42). Eine Bestandsaufnahme der neuen religiösen Synkretismen und Eklektizismen sowie eine Analyse ihrer Entstehungsbedingungen unternimmt *R. Hummel* (43–61). Darin wird mit großer Dringlichkeit die Frage aufgeworfen, wie auf diese Entwicklung von seiten der Christen zu reagieren ist. Als eine erste Antwort können die Ausführungen von *U. Ruh* zum Wandel kirchlicher Frömmigkeit und zu den geistlichen Aufbrüchen der nachkonziliaren Zeit gelesen werden (63–80). Das Thema „Christliche Weltgestaltung nach dem Konzil" behandelt *H. Maier* in drei Schritten. Nach grundsätzlichen und geistesgeschichtlichen Erwägungen zum Verhältnis von Kirche und Welt folgt ein Blick auf die institutionellen Rahmenbedingungen des Wirkens der Kirche in der modernen Gesellschaft, ehe die Probleme einer Neuverfassung des deutschen Katholizismus der Gegenwart benannt werden (81–97). Zu einem reizvollen Vergleich mit der jüngsten Entwicklung der katholischen Kirche in den USA lädt der Beitrag von *H. Verweyen* über den Einfluß außertheologischer Faktoren auf das dortige nachkonziliare Kirchenverständnis ein (99–117). *G. Baadte* gibt abschließend eine instruktive Übersicht zu den Schwerpunkten der Diskussion über diese Referate, die 1987 anläßlich eines Symposions der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in Augsburg gehalten wurden (119–141). Der besondere Wert dieses Bandes liegt in der Fülle aktueller Informationen, die nicht ungedeutet vorgetragen werden, sondern eingelassen sind in eine prägnante Analyse der sozialen und kulturellen Determinanten gegenwärtiger Religiosität.

H. -J. Höhn

Glaube und Weltverantwortung. Hrsg. *Günter Baadte / Anton Rauscher* (Kirche heute 1). Graz/Wien/Köln: Styria 1988. 163 S.

Die Epoche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist durch tiefgreifende Umbrüche in Kirche und Kultur geprägt. Gerade im Hinblick auf das gegenwärtige und zukünftige soziale Engagement von Theologie und Kirche ist es angebracht, eine kritische Zwischenbilanz unter der leitenden Frage anzustellen, für welche Entwicklungen die vom Konzil getroffenen Optionen im Verhältnis von Glaube und Gesellschaft Anstöße gegeben haben. Um sich an dieser Diskussion mit einem eigenen Beitrag beteiligen zu können, führt die Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle (Mönchengladbach) eine Reihe von Symposien durch, auf denen mit einer Pluralität von methodischen Zugriffen und im interdisziplinären Gespräch die gesellschaftliche Wirklichkeit der Christen analysiert werden soll. Der vorliegende Band enthält die Referate und eine Zusammenfassung der Diskussionen des ersten Symposions, das 1986 in Augsburg stattfand. Im Mittelpunkt stehen vor allem Fragen, die im Kontext der Pastoralkonstitution des Konzils aufgegriffen worden sind: Theologische und ekklesiologische Grundfragen einer Öffnung der Kirche zur Welt erörtert *L. Scheffczyk* (11–33), der mit einer Kritik an den formalen Strukturen des modernen (autonomen) Weltverständnisses auch eine Kritik an neueren Entwürfen aus dem Bereich der Moraltheologie verknüpft. *L. Roos* sondiert die sozialethischen Konsequenzen aus „Gaudium et spes" und stellt sie in den Zusammenhang einer allgemeinen sozialtheoretischen Reflexion über sozialen und kulturellen Wandel. In kritisch-konstruktiver Absetzung von einigen befreiungs- und politheologischen Ansätzen sowie vom Konzept „Kirche als Kontrastgesellschaft" bestimmt er aktuelle Herausforderungen einer sozialen und politischen Glaubenspraxis. Ausführlich geht er dabei auf die theologi-

schen, hermeneutischen und pastoralen Dimensionen ihrer Bewältigung ein (35–59). Als christliches Strukturelement einer solchen Praxis arbeitet *H. Heinz* den Dialog heraus, dessen Vollzugsmomente er in die Formel bringt: auf den anderen hören – dem anderen bezeugen – voneinander lernen (61–84). *A. Schwan* sieht eine spezifische Verantwortung der Christen in der pluralistischen Gesellschaft, die prinzipiell dem Gebot der Liebe zu folgen habe. Wie die Umsetzung dieses Gebotes aussehen kann, skizziert er in sechs Thesen: Christen haben eine Verantwortung für die Demokratie, da ihr vom Gebot der Liebe und vom Geist der Nächstenschaft her ein essentieller Vorrang vor anderen politischen Systemen zukommt. Jenseits von apokalyptischer Krisenbeschwörung und mystischem Eskapismus ist es Sache der die Hoffnung und Befreiung bezeugenden Christen, die Handlungskompetenz freiheitlicher Politik zu stärken. Hierbei bildet ein wichtiger Beitrag die Erziehung und Befähigung zur gewaltfreien Konfliktbewältigung und die vertiefte Besinnung auf die das Zusammenleben tragenden Grundwerte. Eine subsidiäre und solidarische Struktur des Zusammenlebens gibt Anlaß und Chance, sich zugleich mikro- und makrosozialen Aufgaben zuzuwenden. Politisches Engagement muß sich um differenzierte und sachliche Lösungsbeiträge bemühen, wenngleich deren Erfüllung oft nur unter Opfern möglich ist (85–106). Ein neues Profil des Glaubens angesichts seiner Herausforderung durch Säkularismus und Atheismus klagt *E. Biser* ein; ihm geht es um ein „investigatorisches Glaubensverständnis", das am Ende der Moderne anleitet zu einer „religiösen Spurensuche" (107–125). Über spirituelle Subkulturen (Sekten, Psychomarkt, New-Age-Bewegung) als Orte einer religiösen Suchbewegung abseits der Kirchen informiert anschließend *G. Schmidtchen* aus soziologischer Sicht (127–144). Einen griffigen Überblick über die Plenumsdiskussionen, in denen teilweise kontrovers auf einige besonders zugespitzte Thesen der Referate reagiert wurde, gibt abschließend *G. Baadte* (145–172). Hier wird deutlich, was einen Reiz dieses Buches ausmacht: daß man auch dort von seinen Beiträgen lernt, wo man sich kritisch mit ihnen auseinandersetzt. H.-J. Höhn

Sesboüé, Bernard, *Jésus Christ l'unique médiateur.* Essai sur le rédemption et le salut (Jésus et Jésus-Christ 33). Paris: Desclée 1988. 400 S.

Bernard Sesboüé, Dogmatiker am Centre-Sèvres in Paris, hat bereits vor einigen Jahren in der von Joseph Doré herausgegebenen Reihe „Jésus et Jésus-Christ" einen Band zur Christologie herausgegeben: „Jésus-Christ dans la tradition de l'Eglise" (Bd. 17). Der Akzent lag auf dem in der Geschichte der christlichen Theologie immer neu reflektierten Geheimnis der Person Jesu Christi. Das Interesse richtete sich auf die Lehre von der Inkarnation des Sohnes Gottes. Der vorliegende Band sowie ein noch ausstehender, bereits angekündigter Band gelten ebenfalls der Christologie, thematisieren allerdings vor allem den Bereich der Soteriologie. Die Hauptlinien der systematischen Darlegung der Lehre von der Erlösung und vom Heil, die dem folgenden Band vorbehalten ist, lassen sich bereits ahnen. Die Darstellung der in der biblischen und kirchlichen Tradition erarbeiteten Soteriologien ist so angelegt, daß sie um die Kennzeichnung Jesu Christi als des Mittlers kreist und auf das zusammenfassende Motiv der Versöhnung zuläuft. Die Zusammengehörigkeit der beiden Bände zeigt sich nicht nur in dem gemeinsamen Titel, sondern auch in der durchlaufenden Gliederung. Der bereits erschienene Band umfaßt den ersten Teil („Problématique") und den zweiten Teil („Esquisse théologique d'une histoire doctrinale"), der noch folgende Band wird den dritten Teil enthalten, der unter der Überschrift „Proposition sotériologique" ausgehend von den Zeugnissen der Bibel eine systematische Darbietung der Lehre von der Erlösung und vom Heil bieten wird.

Im ersten Teil (31–111) schildert der Vf. die Ausgangssituation seiner Studien zur Soteriologie. Viele zeitgenössische Autoren lehnen die überlieferten Vorstellungen über die durch Jesus Christus erwirkte Erlösung ab. Besonders entschieden gehen sie mit der Lehre vom stellvertretenden Sühnetod Jesu ins Gericht. Der Vf. beabsichtigt, auf die Einwände dadurch zu reagieren, daß er die Theologiegeschichte noch einmal sorgfältig auf das von den Theologen Gemeinte hin abhorcht. Er tut es in der Hoffnung, dabei die theologischen Gehalte neu zu entdecken, die auch heute festgehalten

zu werden verdienen. Dabei zeigte sich ihm, daß die unterschiedlichen soteriologischen Motive entweder einer „aufsteigenden Linie" (vom Menschen zu Gott) oder einer „absteigenden Linie" (von Gott zum Menschen) zuzuordnen sind. Die beiden Linien schließen sich aber nicht letztlich aus, sondern lassen sich einander zuordnen, sofern nur die Kategorie der Vermittlung und der Versöhnung als die umfassende herangezogen und ausgewertet wird. Daß Christus der „Mittler" sei, ist bereits neutestamentlich bezeugt, so daß daran angeknüpft werden kann (1 Tim 2, 5–6; u. a.). Auch in der kirchlichen Tradition ist die Mittlerrolle Christi beachtet worden, wie Autoren der verschiedensten Epochen belegen – Irenäus, Augustinus, Cyrill von Alexandrien, Thomas von Aquin und verschiedene neuere Theologen. Der breit angelegte zweite Teil des Bandes (113–392) setzt mit einer Zusammenstellung der neutestamentlichen Texte ein, die das auf das vierte Gottesknechtlied zurückgehende „Für" (uns, viele, alle, etc.) enthalten. Es ist für die ursprünglichsten soteriologisch ausgerichteten biblischen Bekenntnisse kennzeichnend. Dann folgt als „première section" unter der Gesamtüberschrift „la médiation descendante" eine Serie von fünf Kapiteln, in denen bekannte und bedeutende soteriologische Motive dargestellt werden. Sie kommen darin überein, daß sie den Mittler und Versöhner Christus darstellen, sofern in ihm Gottes Handeln auf die Welt und die Menschen hin zum Tragen kommt: er ist der Offenbarer, der die Menschen erleuchtet (125–143); er ist der Sieger in einem geistlichen Kampf und so unser Erlöser (145–174); er ist der Befreier, der uns seine Freiheit schenkt (175–198); er ist der, der uns göttliches Leben mitteilt (199–224); er ist der, der uns rechtfertigt, indem er uns Gottes Gerechtigkeit gewährt (225–253). Die „deuxième section", die unter der Überschrift „la médiation ascendante" steht, umfaßt weitere vier Kapitel, in denen es nun um den Mittler und Versöhner Christus geht, sofern sich in seinem Wirken eine Bewegung vom Menschen zu Gott hin begibt. Christi Leben und Sterben ist ein Opfer (257–291); sein Tod hat sühnende Kraft (293–326); er ist, wie vor allem Anselm von Canterbury betont hat, Genugtuung für unsere Sünden (327–356); wurde Christi Leiden und Sterben bislang oft unter dem Gesichtspunkt der Stellvertretung betrachtet, so hat heute die Kategorie „Solidarität" eine größere Bedeutung (358–377). Der gesamte Band mündet in eine Erörterung der zusammenfassenden Theologie der Versöhnung ein (381–392). Sie weist in den im folgenden Band zu erwartenden dritten Teil hinüber. Die vielen Einzelkapitel des Bandes, in denen die verschiedenen soteriologischen Motive dargestellt werden, sind einander der Struktur nach ähnlich. Stets wird zunächst an den Schriftbefund erinnert. Danach wird der Beitrag der Theologiegeschichte vorgestellt. Schließlich wird mit gegenwärtigen Anliegen und Einsichten bezüglich der jeweiligen soteriologischen Themen bekannt gemacht.

Der Band bietet eine umfassende und sinnvoll strukturierte Darbietung der Geschichte der Soteriologie. Gleichzeitig kommt eine theologisch-systematische Gesamtsicht so zum Tragen, daß dabei der historische Befund nicht nur nicht überspielt wird, sondern in seinen facettenreichen Konturen erst ganz hervortritt. Beim Umfang und bei der Anlage des Bandes war es unvermeidbar, daß einige soteriologische Themen nur gestreift oder jedenfalls nicht so breit entfaltet werden, wie es in einer Spezialmonographie möglich gewesen wäre. Auch die bibliographischen Hinweise hätten dort reichhaltiger ausfallen können als es im vorliegenden Band geschehen ist. Doch sind die damit angedeuteten Grenzen eine unausweichliche Folge des gewählten Weges und können darum dem Vf. nicht negativ angekreidet werden. Der unbestreitbare Vorteil der durch die Beschränkung erreichten Geschlossenheit wiegt sie auf. Man darf auf den folgenden Band gespannt sein. W. Löser S. J.

Divergenzen in der Mariologie. Zur ökumenischen Diskussion um die Mutter Jesu. Hrsg. *Heinrich Petri* (Mariologische Studien VII). Regensburg: Pustet 1989. 102 S.

Die Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Mariologie hat im Oktober 1986 in Walldürn eine Tagung gehalten, bei der es um die ökumenischen Dimensionen der katholischen Mariologie ging. Die dort vorgetragenen Referate sind in den vorliegenden Band aufgenommen worden. Die katholischen Tagungsteilnehmer waren unter sich – was für

die ökumenische Thematik einerseits förderlich, andererseits hinderlich war. Förderlich: Die Erörterungen konnten stattfinden, ohne daß die Gesprächsteilnehmer sich durch die Rücksichtnahme auf anwesende Partner aus dem Bereich der evangelischen Theologie möglicherweise hätten eingeengt fühlen müssen. Hinderlich: die heilsame Herausforderung, die in der Anwesenheit und Mitwirkung der Partner aus der Ökumene immer auch liegt, wenn es um ein ökumenisch relevantes Problem geht, hat gefehlt, und dies spürt der Leser des vorliegenden Buches. Vier Beiträge finden sich in dem Buch. Der erste stammt von *Franz Courth* und ist überschrieben „Kontroverspunkte im ökumenischen Gespräch über die Mutter Jesu und Ansätze zu ihrer Überwindung" (9–33). Er gibt eine umfassende Information über evangelische Stellungnahmen zur katholischen Marienlehre- und -frömmigkeit. Wesentliche Akzente sind bereits von Martin Luther gesetzt worden. Im übrigen wird deutlich, daß das Spektrum der vorliegenden Stellungnahmen durchaus breit ist. Nicht verwunderlich ist, daß es bei der Frage nach der Mariologie ökumenisch der Sache nach immer auch um die Rechtfertigungslehre und die Kirchenlehre geht. Der zweite Beitrag geht auf *Anton Ziegenaus* zurück. Sein Thema: „Die Jungfrauengeburt im Apostolischen Glaubensbekenntnis. Ihre Interpretation bei Adolf von Harnack" (35–55). A. von Harnack hat die Lehre von der Jungfrauengeburt aus der Sicht seiner dogmengeschichtlichen Forschung zurückgewiesen und dabei Prämissen seiner liberalen Grundeinstellung zum Tragen kommen lassen. Die Positionen A. von Harnacks werden verständlich wiedergegeben. Dennoch befriedigt dieser Beitrag insgesamt wenig. Sein Vf. weist die Positionen A. von Harnacks zurück, ohne sich von ihnen betreffen oder gar in Frage stellen zu lassen. So atmet dieser Text in keiner Weise den Geist des Dialogs. In einem ungenügenden Sinne werden die überlieferten katholischen Positionen dem liberalen Gegner entgegengehalten. Wer die katholische Lehre von der Jungfrauengeburt vertritt, sollte sich um eine überzeugende, die gegnerischen Argumente sachlich überwindende Begründung bemühen; sonst ist dem guten Anliegen kein guter Dienst erwiesen. Der Maßstab, der damit aufgestellt ist, ist von dem Vf. des dritten Beitrags in erfreulicher Weise beachtet worden. *Leo Scheffczyk* hat ihn überschrieben „Die ökumenische Problematik des Assumpta-Dogmas" (57–80). Viele evangelische Stimmen, wiederum von Martin Luther bis in die Gegenwart hinein, werden vorgeführt. Fast durchweg bringen sie eine Zurückhaltung oder gar Ablehnung dem Assumpta-Dogma gegenüber zum Ausdruck. Der Vf. dieses Beitrags stellt den evangelischen Gesprächspartnern gegenüber das katholische Verständnis des Assumpta-Dogmas heraus. Christologische und ekklesiologische Gesichtspunkte spielen dabei eine Rolle. Im übrigen greift der Vf. auf die früher vielfach herangezogene Kategorie des „Privilegiums" zurück. Ob man auf sie nicht besser doch verzichten sollte? Das Besondere Marias läßt sich durch eine entsprechende Zuordnung zu Jesus Christus und zu seiner Kirche genügend klar und überzeugend herausarbeiten. Der letzte Beitrag schließlich geht auf *Heinrich Petri* zurück. Er hat sich geäußert „Zu Problemen der sprachlichen Vermittlung in der Mariologie" (81–102). Erkenntnisse über das Wesen und die Rolle der Sprache werden herangezogen, um den „Überschuß" der dogmatischen Mariologie über die biblischen Ausgangstexte hinaus zu erschließen. „Dazwischen" liegt die Glaubenserfahrung und die geistliche Praxis der Christen. Der Beitrag ist bestimmt vom Wissen um hermeneutische Fragestellungen und um die Dringlichkeit neuer Bemühungen um die verständliche Sprache in der Mariologie.

Der Band möchte ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch sein. Er ist es, sofern er katholische Positionen abstrichlos vorträgt. Darüber hinaus werden Möglichkeiten eines Brückenbaus nur ansatzweise erkennbar. Nach der Lektüre hat man eher den Eindruck, daß die Differenzen in der Mariologie auch weiterhin das ökumenische Bemühen stark herausfordern werden. Das ist jedenfalls der Eindruck, den der vorliegende Band, der weitgehend eine Bestandsaufnahme ist, vermittelt. W. Löser S. J.

4. Praktische Theologie

Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte (HRG). Hrsg. *Adalbert Erler* und *Ekkehard Kaufmann*. 30. Lfg. (Sp. 1281–1536). Berlin: Schmidt 1988.

Das nun auf sein glückliches Ende zueilende HRG enthält in seiner 30. Lfg u. a. folgende Stichwörter: *Schaden* (Schadenbund; Schadennehmen; Schaden(s)ersatz; Schadensklage; Schädliches Haus, Schädlicher Mann), *Schand* (Schandbilder; Schandgeräte; Schandstrafen), *Schein* (Schein, blickender; Scheinadoption; Scheinbuße; Scheingeschäft; Scheinpfand; Scheinprozeß; Scheintrauung; Scheinvindikation), *Schöffen* (Schöffengericht; Schöffenbarfreie; Schöffenstuhl), *Schuld* (Schuld und Haftung; Schuldanerkenntnis [materiell]; Schuldanerkenntnis [prozessual]; Schuldhaft; Schuldknechtschaft; Schuldrecht; Schuldstrafrecht; Schuldübernahme; Schuldverschreibung), *Schutz* (Schutzprivilegien; Schutz und Schirm; Schutzbrief; Schutzgebiete; Schutzgeleit). Aus kirchenrechtlicher Sicht sind vor allem die folgenden Artikel wertvoll: Salzburg; Salzburger Emigration; Sankt Gallen; Scandalum; Schlesien; Schlüsselgewalt, eherechtlich; Schlüsselgewalt, kirchenrechtlich; Scholastik; Schutz, Schutzprivilegien. – Wie die früheren Lieferungen des HRG so hat auch die vorliegende eine ganze Reihe von Vorzügen. Wenigstens drei seien eigens genannt: 1. Für das Gebiet der deutschen Rechtsgeschichte gibt es nichts dem HRG Vergleichbares, weder ein Hand-, noch ein Lehrbuch. 2. Das HRG wendet sich nicht ausschließlich an Spezialisten, sondern an einen breiteren, wissenschaftlich interessierten Leserkreis. Damit liegt es ganz im Trend der Zeit und dem wiedererwachten Interesse für das Mittelalter; auch wenn das HRG nicht auf das MA. beschränkt ist. 3. Dem Kanonisten (der Rez. ist ein solcher), der – zumal nach der jüngsten Kodifikation – meist in Gefahr ist, mit dem CIC allein auskommen zu wollen, wird bei der Lektüre des HRG erneut vor Augen geführt, daß jedes Recht seine Wurzeln in der Geschichte hat und daß jenes ohne diese nicht verstanden werden kann. R. Sebott S. J.

Bianchi, Herman, *Alternativen zur Strafjustiz*. Biblische Gerechtigkeit, Freistätten, Täter-Opfer-Ausgleich. München/Mainz: Kaiser/Grünewald 1988. 171 S.

Das vorliegende Buch hat – rechnet man die Einleitung und die Schlußfolgerungen ab – fünf Teile. Im ersten (12–46) geht es um das Zedeka-Modell. Zedeka ist der hebräische Begriff für Gerechtigkeit. Auf diesen greift B. zurück, um zu zeigen, was er sich unter einer alternativen Strafjustiz vorstellt. Diese bedeutet vor allem Befreiung. Und dies heißt, „daß dem Täter eine Zukunftsperspektive geboten wird, um wieder in vernünftiger Weise mit den anderen zusammenzuleben, falls er dazu etwas beitragen kann, was ihm durch ein Strafsystem unmöglich gemacht wird" (26). Dem Zedeka-Modell steht das bisherige und jetzige Justiz-Modell gegenüber. Es wird im zweiten Teil (47–58) beschrieben. Es ist repressiv. Ein solches repressives System macht die Menschen hilfsbedürftig, beruht auf Zwang, frustriert menschliche Bedürfnisse, arbeitet mit einem Feindbild, kriminalisiert und stigmatisiert. Das Assensusmodell hingegen, das der Zedeka entspricht und welches im dritten (59–87) und vierten (88–135) Teil abgehandelt wird, wird folgendermaßen beschrieben: „Streitschlichtung ist der Versuch, Verhandlungsmodelle zu schaffen, die zur Regelung und Lösung von Konflikten zwischen einander bekämpfenden Personengruppen geeignet sind, mit dem Ziel, Unterdrückungsmacht in Verhandlungskraft umzuwandeln, mit dem Blick auf möglichst weitgehende Wiederherstellung des zugefügten Schadens" (88). Dreierlei ist für diese Streitschlichtung nötig. *Zum einen* muß der Prozeß aus dem Bereich des öffentlichen (= staatlichen) Rechts in das private Recht (= Zivilrecht) hineingenommen werden. Der Staat sollte sich um Strafdelikte nicht mehr kümmern, sondern diese den betroffenen Personengruppen überlassen. *Zum zweiten* müssen diese Personengruppen lernen, miteinander zu sprechen (zu palavern, vgl. 107–111), um eine Wiedergutmachung und Versöhnung zu erreichen. *Schließlich* braucht es Freistätten (Asyle), in die der Täter zunächst flüchten kann, um nicht von den Freunden und Verwandten des Opfers gelyncht zu werden. „Eine Freistätte ist ein Ort, der Freiheit von der Rechts-

pflege durch die Behörde genießt, der als Zufluchtsort von Menschen auf der Flucht vor Rechtsverfolgung oder vor Rache dient und der den Menschen Schutz vor Verhaftung und Gewalt bietet, wodurch sie in die Gelegenheit versetzt werden, ihre Streitigkeiten beizulegen" (159). – Es ist nicht einfach, das Buch von B. zu beurteilen. Die Ideen, die es verbreitet, sind zu phantastisch, als daß sie in die Wirklichkeit umgesetzt werden könnten. B. arbeitet nicht wissenschaftlich. Ein Augustinus-Forscher z. B. dürfte nur den Kopf schütteln, wenn er den Abschnitt „Augustinus und die Dialektik der Macht" (80–83) liest. Oder: Die Behauptung (vgl. 134), wonach der größte Teil der Pilger nach Santiago de Compostela „Delinquenten" gewesen sein sollen, ist abenteuerlich. Da hilft auch nicht der Hinweis auf eine *nicht genannte* (!) „neuere Untersuchung", die das beweisen soll. B. „predigt" für seine Idee, er „trommelt" für sein alternatives Strafrecht, aber er überzeugt nicht und er beweist nicht. Vielleicht einzig die Misere in unserer Strafjustiz und die hoffnungslos überfüllten Gefängnisse rechtfertigen die Utopien, die in dem vorliegenden Buch vorgetragen werden.

R. Sebott S. J.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Bd. 23. Hrsg. *Heiner Marré* und *Johannes Stüting*. Münster/W.: Aschendorff 1989. 246 S.

Der neue Band der „Essener Gespräche" befaßt sich mit einem bislang von der Wissenschaft nur wenig beachteten Thema: der Seelsorge in staatlichen Einrichtungen. Im staatskirchenrechtlichen Einführungsreferat von *D. Pirson* wird zunächst der allgemeine systematische und juristische Rahmen des Themas aufgezeigt, während die folgenden Referate von *B. Gareis* und *E. Niermann* der Vertiefung der konkret gewählten Beispiele für Seelsorge in staatlichen Einrichtungen dienen, nämlich der Militär- und der Gefängnisseelsorge. Im Eröffnungsbeitrag zeigt *Pirson* zunächst auf, daß die Seelsorge in staatlichen Einrichtungen gruppenspezifisch geprägt ist und unter den Sonderbedingungen des hoheitlich beherrschten Lebensbereiches stattfindet. Dabei läßt sich, so die spätere Diskussion, die Sonderseelsorge unter den besonderen Bedingungen des Freiheitsentzuges, der generell bei Soldaten und Strafgefangenen sowohl den Entzug der räumlichen Bewegungsfreiheit als auch die Einschränkung von Außenkontakten und der allgemeinen Kommunikationsmöglichkeiten umfaßt, viel besser unter dem Aspekt der *Grundrechtsermöglichung* begreifen als unter der Sicht der Grundrechtseinschränkung, die noch von der früheren, nunmehr überholten Auffassung vom „besonderen Gewaltverhältnis" geprägt war. Die Sonderbedingungen in hoheitlich geprägten Lebensverhältnissen führen der Natur der Sache nach zur Reduktion des Tatbestands des Grundrechts im Vergleich zur Grundrechtsausübung außerhalb dieser Sonderverhältnisse. – Der weltanschaulich neutrale Staat des Grundgesetzes bedarf zur Erfüllung der ihm obliegenden Aufgabe der Grundrechtsermöglichung der Mitwirkung der Konfessionen, legt zugleich aber gegenüber den Trägern der Seelsorge in den staatlichen Einrichtungen bestimmte, von eigenen Anstaltsinteressen geprägte Erwartungshaltungen an den Tag, die mitunter zu Interessenkollisionen zwischen Staat und Kirchen führen. – Die doppelte Loyalitätspflicht der Militär- und Gefängnisgeistlichen gegenüber dem Staat wie auch der eigenen Konfession bedeutet nach Pirson nicht, daß z. B. jede öffentliche Kritik an Maßnahmen staatlicher Verteidigungspolitik ausgeschlossen ist; die Loyalitätsgrenze ist aber dort übeschritten, wo der Militärseelsorger direkte Maßnahmen in der Absicht der Schädigung staatlicher Belange in der Verteidigungspolitik ergreift. In ähnlicher Weise hat der Anstaltsseelsorger das staatliche Sicherheitsbedürfnis gegenüber den Strafgefangenen grundsätzlich zu respektieren. Weitere Einzelprobleme der Anstaltsseelsorge stellen der Grundrechtsschutz für religiöse Minderheiten und Umfang und Grenzen der generellen Mitwirkungspflicht des Anstaltsgeistlichen an den Vollzugsaufgaben und -zielen dar; im Interesse der Freiheit der kirchlichen Seelsorge und der Vertrauensstellung des Seelsorgers gegenüber dem Strafgefangenen ist nur von einer Pflicht zur Koordination von staatlicher und kirchlicher Tätigkeit im Vollzug auszugehen, die keinerlei Bindung an staatliche Weisungen und auch keine Rechtspflicht zur Mitwirkung an Vollzugsentscheidungen (z. B. über Urlaubsgewährung oder Aussetzung der Strafe zur Bewährung nach dem Strafvoll-

zugsgesetz) beinhaltet. – In der anschließenden Diskussion wurden außerdem die Probleme des Beamtenstatus bei Anstaltsgeistlichen, der Identifikation mit staatlichen Vollzugszielen bzw. Erziehungszielen in der Militärseelsorge und der Gewährleistung des Zugangs der Kirchen zu den Soldaten durch entsprechende Vorkehrungen der Dienststellen angesprochen.

Die Thematik der Strafgefangenenseelsorge wurde vertieft durch das Referat von *B. Gareis*. Nach einem kurzen historischen Überblick über die problematische Verkettung von Staat und Kirche in der Strafrechtspflege, bei dem Gareis auch die wunden Punkte der Inquisitions- und Hexenprozesse nicht verschwieg, betonte der Referent besonders die Notwendigkeit eines weiten, ganzheitlich-menschlich zu verstehenden Seelsorgebegriffs, der den engen juristischen Begriff der Sorge um die „religiösen Bedürfnisse" notwendig sprenge. In der späteren Aussprache zu diesem Punkte wurden unterschiedliche Auffassungen von Theologen und Juristen deutlich: während Theologen für den weiten, ganzmenschlich-praktische Fragen (z. B. Sorge um Arbeit, Wohnung, Schuldenregulierung bei Strafgefangenen) einschließenden Seelsorgebegriff eintraten, sprachen sich Juristen im Hinblick auf die Intentionen des Verfassungsgebers dafür aus, den Seelsorgebegriff auf die Sorge um die religiösen Grundbedürfnisse zu beschränken. – Weitere Themen von Referat und Aussprache waren die Problematik der Schuldbewältigung bzw. der sittlichen Motivation bei Strafgefangenen unter Berücksichtigung der häufig geschädigten Persönlichkeitsstruktur sowie die geringe Effektivität bei der Erreichung des Vollzugszieles der Resozialisierung (geschätzte Gesamtrückfallquote 60–80%). Weiter wurde die Notwendigkeit ehrenamtlicher Mitarbeit in der Gefängnisseelsorge und Bewährungshilfe und eines stärkeren Engagements der Ortsgemeinden betont. So könne Gefangenenseelsorge von einer Seelsorge an einer diskriminierten gesellschaftlichen Randgruppe zu einer helfenden, ermutigenden Begegnung werden, die der Versöhnung zwischen Täter und Opfer und der Eingliederung des Gefangenen in Gemeinde und Gesellschaft dient.

Das vertiefende Referat zum Thema Militärseelsorge von *E. Niermann* befaßte sich schwerpunktmäßig mit dem Erziehungsprogramm der Streitkräfte, das von Beginn an vom Leitbild des „Staatsbürgers in Uniform" geprägt ist. Ein wichtiges Thema der Aussprache über militärische Erziehungsziele befaßte sich mit dem „lebenskundlichen Unterricht", der der Vermittlung menschlicher Werte, der Friedenserziehung im Atomzeitalter und politisch-demokratischer Verhaltensweisen in der Bundeswehr dienen soll. Niermann wies außerdem auf die Wichtigkeit der Förderung von Laienmitarbeit in der Militärseelsorge hin, die den Konzilsauftrag verwirkliche, den Laien vom passiven Objekt der Seelsorge zum aktiv-gestaltenden Subjekt der Seelsorge hin zu erziehen. – Beim Thema Friedenserziehung betonte Niermann den dynamischen Friedensbegriff des Konzils, der den Gedanken fortschreitender Entwicklung und Völkerverständigung in sich trage und eine Politik der schrittweisen Sicherung des Friedens, der keine feste und sichere Größe sei, fördern wolle. – Die anschließende Aussprache kreiste schwerpunktmäßig um die Themen lebenskundlicher Unterricht und möglicher Konflikt zwischen staatlichen und kirchenspezifischen Erziehungszielen, die Integration der Militärseelsorge in die allgemeine Seelsorge sowie der Soldaten in die Ortsgemeinden.

Insgesamt hat der vorliegende Band der Essener Gespräche sein Ziel, zur Vertiefung und Schärfung des Problembewußtseins in dem von der Wissenschaft bisher wenig bearbeiteten Gebiet der Seelsorge in staatlichen Einrichtungen beizutragen, erfüllt.

G. Schmidt S. J.

Kirste, Max, *Der Diplomstudiengang Katholische Theologie an der Universität in Frankfurt.* Eine staatskirchenrechtliche Kontroverse. Münster/New York: Waxmann 1988. 206 S.

Das Verhältnis von Staat und katholischer Kirche in Hessen ist in den letzten Jahren sehr häufig diskutiert worden. Neben zahlreichen Artikeln kommen insbesondere drei Bücher auf dieses Verhältnis zu sprechen. G. Lenz widmete ihre Arbeit den Bistumsverträgen vom 9. März 1963 und vom 29. März 1974. M. Heckel (Die theologischen Fakul-

täten im weltlichen Verfassungsstaat) reflektierte in einem Kapitel seines Buches über die Errichtung theologischer Fachbereiche durch den Staat, wobei er die Vorgänge in Hessen vor Augen hatte. K. nun geht es ausschließlich um die Errichtung des Diplomstudiengangs Katholische Theologie an der Wissenschaftlichen Betriebseinheit Katholische Theologie des Fachbereichs Religionswissenschaft der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität in Frankfurt a. M. Es geht um die folgende Frage: Haben die Theologischen Fakultäten einen staatlich-kirchlichen *Doppelstatus* oder sind sie staatliche Einrichtungen, die lediglich eine kirchlich gebundene Aufgabe wahrnehmen? Daß letzteres zumindest theoretisch denkbar ist, beweist der Religionsunterricht in staatlichen Schulen. Dort kann sich die Kirche unterrichten, ob der Religionsunterricht in Übereinstimmung mit ihren Glaubensgrundsätzen erteilt wird. Der Religionsunterricht bleibt aber eine staatliche Einrichtung, und seine Erteilung ist eine staatliche Angelegenheit. Ganz zu Recht betont K.: „Der Umstand, daß seit der Vereinbarung über die Errichtung der Straßburger Fakultät im Jahre 1902 keine Katholisch-Theologische Fakultät an einer deutschen staatlichen Universität ohne Mitwirkung und Einverständnis der Kirche eingerichtet wurde, hatte zur Folge, daß man der Frage, ob der Staat eine theologische Fakultät auch gegen den Willen der Kirche errichten könne, in der Literatur kaum Beachtung geschenkt hat. Rechtsprechung gibt es, soweit ersichtlich, dazu gleichfalls nicht" (79). Das Buch von K. hat acht Abschnitte. Im ersten (Der Frankfurter Diplomstudiengang Katholische Theologie – ein staatskirchenrechtlicher Tatbestand, 6–14) werden zunächst die Fakten aufgelistet, die zum Streit geführt haben. Der zweite Abschnitt (Historische Vorbemerkungen mit aktuellem Bezug, 15–51) beschreibt vor allem die Errichtung der beiden theologischen Fakultäten an der Bonner Universität im Jahre 1818. Im dritten Abschnitt (Zielbestimmung und Kompetenzverteilung nach staatlichem Hochschulrecht, 52–56) werden das Hochschulrahmengesetz und das hessische Hochschulrecht kurz dargestellt. Abschnitt vier (Theologische Ausbildungsstätten und kirchliches Hochschulrecht, 57–71) legt die entsprechenden Bestimmungen des CIC/1983 dar. Abschnitt fünf (Der Diplomstudiengang – Funktion und Ziel, 72–78) endet mit der Feststellung: „Die Errichtung des Diplomstudiengangs, vor dem Hintergrund von Prüfungsordnung und Studienordnung betrachtet, dient eindeutig dazu, Katholische Theologie zu betreiben und Studenten für praktische Tätigkeiten im Bereich der Kirche auszubilden" (78). Deshalb muß dann in Abschnitt sechs (Errichtung theologischer Fakultäten und kirchliche Beteiligung, 79–94) gefragt werden – und zwar geschieht dies hier in einem Überblick über die vorhandenen Literaturmeinungen –, wie sich die Kirche zu dem entsprechenden Angebot des Staates stellen soll. „Wo man in der Literatur die Einrichtung theologischer Ausbildungsstätten durch den Staat nicht ohne kirchliches Einverständnis zulassen will, wird das Schwergewicht der Argumentation auf den kirchlichen Charakter dieser Ausbildungsstätten gelegt. Die Gegenansicht betont demgegenüber die Staatlichkeit der theologischen Fakultäten und beschreibt sie als staatliche Einrichtungen mit lediglich kirchlich gebundener Aufgabe" (85 f.). Im siebten Abschnitt (Vertragsstaatskirchenrecht in Hessen, 95–127) wird der Frage nachgegangen, warum Hessen die Fortgeltung des Reichskonkordats vom 20. Juli 1933 und jene des Preußischen Konkordats vom 14. Juni 1929 für seinen Bereich verneint. Demgegenüber verteidigt der Vf. die Fortgeltung der beiden Konkordate und kommt dann zu dem Schluß: „Das hat zur Folge, daß der Staat theologische Ausbildungseinrichtungen nur dann errichten darf, wenn zum Zeitpunkt der Errichtung die Zustimmung der Kirche vorliegt" (127). Ob eine solche – implizite – Zustimmung vorliegt, wird im achten und letzten Abschnitt (Verfassungsrechtliche Prinzipien im Verhältnis von Kirche und Staat, 128–195) untersucht. Eine Antwort auf die gestellte Frage hängt wesentlich von der Interpretation des Art. 10 des Ergänzungsvertrags vom 29. März 1974 zwischen dem Land Hessen und der katholischen Kirche ab. In seinem strittigen Teil heißt Art. 10: „Im Bereich der Universitäten und Gesamthochschulen des Landes Hessen wird im Rahmen des Studiums zur Erlangung der Befähigung zum Lehramt die wissenschaftliche Vorbildung in katholischer Theologie und Religionspädagogik gewährleistet." Aus diesem Passus schließt die Gegenseite, die Kirche habe schon eine *implizite* Zustimmung zur Errichtung des Diplomstudienganges gegeben. Der Vf. hingegen lehnt diese Interpretation ab, weil Religionslehrerausbildung und Ausbildung zum Volltheologen qualitativ

und quantitativ verschieden seien. Freilich muß er zugleich einräumen, daß jener unglückliche Bistumsvertrag von 1974 „der Kirche, gemessen am Standard der Konkordate, im Bereich der Theologenausbildung an den Hochschulen in Hessen nur geringe Mitwirkungsrechte zugestand" (9). Schließlich kommt K. zu dem Schluß: „Von einer Einwilligung der Kirche in die Errichtung des Diplomstudiengangs kann somit unter keinem Gesichtspunkt ausgegangen werden" (195). Ob K.'s Auffassung sich durchsetzt, wird man erst in circa 8–10 Jahren wissen, dann nämlich, wenn der eben neu begonnene Prozeß durch alle vier Instanzen (Verwaltungsgericht in Wiesbaden, Hessischer Verwaltungsgerichtshof, Bundesverwaltungsgericht, Bundesverfassungsgericht) gelaufen sein wird. – Zum Schluß zwei kleine Auseinandersetzungen in „eigener" Sache. Wenn K. meint (vgl. 13), eine Aufhebung des Diplomstudienganges an der Universität sei deshalb nicht zustande gekommen, weil die Hochschule St. Georgen sich geweigert habe, den Studenten unter Anerkennung der schon erbrachten Studienleistungen den Wechsel an die kirchliche Hochschule St. Georgen zu ermöglichen, so ist dies falsch. St. Georgen hätte die Studenten übernommen. Auch die weitere Behauptung (vgl. 14), wonach die sog. Kooperationslösung am Widerstand von St. Georgen gescheitert sein soll, ist ungenau. Es bestand vielmehr Zweifel an der Praktikabilität dieser Lösung. R. Sebott S. J.

Die konfessionsverschiedene Ehe. Problem für Millionen – Herausforderung für die Ökumene. *Franz Böckle* u. a. Regensburg: Pustet 1988. 139 S.

Ein Drittel der heute in der Bundesrepublik geschlossenen Ehen sind evangelisch-katholische Mischehen bzw. konfessionsverschiedene Ehen. Diese Situation ist gerade für jene Christen, die ihren Glauben – *auch* in der Ehe! – bewußt leben wollen, ein existentielles Problem. „Während die einen trotz aller Schwierigkeiten eng zu ihrer Kirche stehen, werden andere gleichgültig und entfremden sich immer mehr von Kirche und Glaube ... Viele andere wiederum suchen eine pragmatische Lösung in einer Mischform, die manche als ‚dritte Konfession' bezeichnen" (7). Vier katholische und drei evangelische Theologen nehmen zu diesem Problem Stellung. *P. Neuner* (Die Lebenssituation konfessionsverschiedener Ehen, 9–25) stellt von diesen Ehen fest: „Theologisch hat man sie integriert, kirchenrechtlich ihnen einen Platz zugewiesen, ekklesiologisch sie aber vielleicht um so mehr ins Abseits gestellt, ihnen kirchlich keinen Raum eröffnet" (17). Dies hat Konsequenzen: Solche Ehen weisen eine höhere Scheidungsanfälligkeit auf, sie haben geringere Kinderzahlen, in ihnen besteht die Gefahr einer Entfremdung von der Kirche. „Religion kann nicht gemeinsam praktiziert und gelebt werden. Sie dient nicht der Integration, sondern eher der Trennung. Sie führt nicht zusammen, sondern auseinander" (23). *B. J. Hilberath* (Ehe als Sakrament – Die Perspektive der katholischen Theologie, 27–48) betont, daß die katholische und evangelische Kirche in bezug auf die Ehe als Sakrament fast einen Konsens gefunden haben. In der Studie zu den Lehrverwerfungen des 16. Jahrhunderts, die H. zitiert, wird die Einigung folgendermaßen beschrieben: „In der Verbindung zwischen Mann und Frau ist ein lebendiges Abbild des Mysteriums der Vereinigung Christi mit seiner Kirche gegeben. Deshalb nimmt die Ehe an dem großen Geheimnis teil und ist in solchem Sinn dann selbst Mysterium" (37). Freilich stimmen beim derzeitigen Stand der Lehre die katholische und die evangelische Kirche noch nicht einfachhin überein. Dennoch plädiert H. für folgende Lösung: „Ich halte aus der Sicht der Dogmatik eine gegenseitige eucharistische Gastfreundschaft für die konfessionsverschiedenen Ehen für möglich, wenn diese – jedenfalls vorläufig noch – den Charakter der begründeten Ausnahme an sich trägt, was immer auch bedeutet: Mut zu individueller Pastoral und ernsthafte Gewissensprüfung" (45). (Auf S. 39 muß es natürlich in der Überschrift „Unauflöslichkeit" statt: „Unaufhörlichkeit" heißen.) *T. Koch* (Das evangelische Eheverständnis nach Luther und in der Gegenwart, 49–65) meint, man wisse von Luthers Ehelehre meist nur dies, daß die Ehe sich einer ganz besonderen Wertschätzung erfreue und daß sie ein „weltlich Ding" genannt werde. Näherhin explizierte Luther drei Aspekte: 1. Die Ehe ist Gottes Schöpfungsordnung und damit Gottes Auftrag an uns. 2. Die Ehe ist ein Gegenstand weltlichen Rechts, insofern ihre öffentliche, sozial relevante Außenseite und ihre äußere rechtliche Ordnung gemeint ist. 3. Die Ehe ist *der* christliche, geistliche, Gott wohlgefällige Stand, in welchem der Christ

nach Gottes Willen zu leben hat. Aus diesem Eheverständnis Luthers folge nun, daß er die Ehe zwar nicht als Sakrament sehe – wie die Tradition vor ihm und der Katholizismus nach ihm –; aber in der Ehe habe der Christ *Gottes Gabe* zu sehen, die *im Glauben* angenommen werden soll. In seinen kristallklaren Ausführungen widmet sich *K.-T. Geringer* der kirchenrechtlichen Seite der Ehe (Die konfessionsverschiedene Ehe im kanonischen Recht, 67–82). Er spricht vier Punkte an. Im ersten geht es um die Grundsatzfrage. Das Zweite Vatikanische Konzil hat in seiner Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" die Ehe als einen alle Lebensbereiche umfassenden Bund zwischen Mann und Frau beschrieben. Dem entspricht der can. 1055, in dem es heißt, die Ehe sei „totius vitae consortium". „Wer daher die Ehe als eine das ganze Leben umfassende und unteilbare Gemeinschaft begreift, dürfte die religiöse Lebenseinheit davon nicht ausnehmen" (70). Im zweiten Punkt geht es um die „Erlaubtheitsvoraussetzungen" der Mischehe. Der dritte Punkt behandelt die Eheschließungsform. Hat hier das Brautpaar eine Dispens von der (katholischen) Formpflicht eingeholt, so vertritt G. die Meinung, das Brautpaar begründe durch konkludentes Verhalten seine Ehe in dem evangelischen Gottesdienst, obwohl es in diesem zu keiner Ehewillenserklärung der Brautleute kommt. Dem möchte ich zustimmen. Im vierten Punkt (Der katholische Ehepartner und seine Kirche) muß G. des längeren auf can. 1366 („Parentes vel parentum locum tenentes, qui liberos in religione acatholica baptizandos vel educandos tradunt, censura aliave iusta poena puniantur") eingehen, um diese Bestimmung zu entschärfen. Dadurch beweist er *implizit*, daß diese Norm unklar und erklärungsbedürftig ist. *H. Grote* (Evangelische Rückfragen und Erwägungen zum kirchlichen Eherecht, 83–101) schreibt von dem früheren verbietenden Ehehindernis (der heute erforderlichen Erlaubnis) ganz mit Recht: „Aus einer heruntergegangenen Schranke, die sich nicht so leicht hochstemmen ließ, ist bei den heutigen Erfordernissen und Möglichkeiten eine Rotlicht-Grünlicht-Anlage geworden, die zu bedienen kaum mehr erfordert als einen ruhigen Knopfdruck" (84). Wenn er allerdings von den Ehenichtigkeitsgründen meint: „Von der übelsten Art sind jene, die vorsätzlich vor Eheabschluß eingebaut werden. Leider sind diesbezügliche beiderseitige Erklärungen, die auch bei römischen Notariaten deponiert wurden, nicht unbekannt geblieben" (88), so finde ich diese Behauptung unfair, weil unbewiesen. Unter der Überschrift „Verpflichtung oder Drohung?" handelt G. von dem unseligen can. 1366. Ich pflichte ihm bei, wenn er meint, die Ehe dürfe nicht zum Kriegsschauplatz für die jeweilige Religion werden. Unter den „Thesen zur Konvertibilität der Konfessionszugehörigkeit" erregt wohl vor allem die folgende Interesse: „Die Kirchen sollten ... erklären, daß sie die *Konfessionszugehörigkeit* beiderseits als *konvertibel* erachten" (98). Darüber wird wohl noch viel gestritten werden müssen. In den beiden letzten Referaten (103–125) stellen sich *J. Lell* (ev.) und *F. Böckle* (kath.) jeweils die Frage: „Wie können konfessionsverschiedene Eheleute gemeinsam glauben, ohne sich ihrer Kirche zu entfremden?" Beide Referenten betonen, daß den Ehepartnern in dieser Situation kaum von den Kirchen geholfen werden kann. Die beiden Eheleute sind hier ganz auf sich und ihr *Gewissen* verwiesen. Mir hat der Beitrag von Böckle wegen seiner menschlichen Wärme und seiner Konzentration auf das Wesentliche des Christentums besonders gut gefallen. Im Anhang (127–139) des nützlichen Buches werden Teile aus zwei Beschlüssen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland abgedruckt.

R. Sebott S. J.

Örsy, Ladislas, *Marriage in Canon Law.* Texts and Comments. Reflections and Questions. Wilmington (Del.): Glazier 1986. 328 S.

Viel zu spät ist der Rez. dazu gekommen, das vorliegende hervorragende Buch vorzustellen. Im Hauptteil (46–259) legt der Vf. das kanonische Eherecht dar. Er hält sich dabei an die 11 Kapitel des CIC/1983. Auf den lateinischen Text folgen jeweils die englische Übersetzung und der Kommentar. Auf diesen Hauptteil möchte ich hier nicht eingehen, wohl aber auf dessen Rahmen. Ö. schickt nämlich dem eigentlichen Kommentar einen historischen Überblick und Prinzipien der Interpretation voraus (13–45), und er läßt dann auf den Kommentar den Abschnitt „problem areas and disputed questions" folgen (260–294). Damit deutet er an, daß Buchstabeninterpretation und Paragraphen-

weisheit nicht allein gelten können. Ganz besonders interessant sind die 13 „problem areas". Die hier angeschnittenen Fragen sind nicht einfach angehängt, vielmehr waren sie bei der Kommentierung der einzelnen Kanones schon gegenwärtig und werden nun am Schluß noch einmal eigens reflektiert. Ö. gibt keine Antworten, er deutet nur an, an welcher Stelle die Eherechtler weiterarbeiten müssen. Frage 1 berührt das rechte Gleichgewicht zwischen Person und Institution. Hatte das erste Jahrtausend des Eherechts mehr die pastorale Not der einzelnen Eheleute im Blick gehabt, so steht seit der Scholastik die Institution „Ehe" im Vordergrund. Die Frage ist auch heute noch nicht ausdiskutiert. Ein Beispiel: Can. 1116 kennt die *Not*eheschließungsform, wonach Brautleute in Todesgefahr und dann, wenn für längere Zeit (1 Monat) kein Priester oder Diakon erreichbar ist, ihre Ehe ohne Assistenz schließen können. Eine „*Not*auflösung" der Ehe hingegen, für den Fall, daß über Jahre hinaus kein Ehegericht den Prozeß führen kann, gibt es nicht. Liegt also im ersten Fall der „favor iuris" bei der Person, so liegt er im zweiten Fall bei der Institution „Ehe". Frage 2: Hat „consortium" einen genau definierbaren Inhalt? Die Frage zielt auf can. 1055 § 1, wo der Ehebund als „totius vitae consortium" beschrieben wird. Ursprünglich wollte man die Ehe als „communio" definieren, ließ aber davon ab, weil dieser Begriff wohl auf die „westliche", nicht aber z. B. auf die „afrikanische" Ehe paßt. Frage 3 geht der alten Schwierigkeit nach, warum erst die „consummatio" (und nicht schon die Eheschließung) eine Ehe unauflöslich macht (vgl. can. 1141). Thomas (in der Nachfolge der Patristik) hatte darauf folgende Antwort gegeben: Ante carnalem copulam bezeichnet die Ehe die Einheit Christi mit dem einzelnen Getauften; eine Einheit, die aufgelöst werden kann. Post carnalem copulam bezeichnet die Ehe die Einheit Christi mit der Kirche; eine Einheit, die nicht mehr aufgelöst werden kann. Frage 4 lautet: Gibt es auch eine spirituelle „consummatio" der Ehe? Diese Frage ist provoziert durch can. 1095 n. 3: „Unfähig, eine Ehe zu schließen, sind jene, die aus Gründen der psychischen Beschaffenheit wesentliche Verpflichtungen der Ehe zu übernehmen nicht imstande sind." Frage 5: Können beim Getauften Ehevertrag und Sakrament getrennt werden? Can. 1055 § 2 schließt dies aus, bringt damit aber Getaufte, die keinen Glauben haben, in Schwierigkeiten. In Frage 6 wird über die Natur des Ehebandes nachgedacht. Dieses darf nicht zu schnell vorausgesetzt werden. Dem germanischen Rechtsdenken z. B. lag die Vorstellung, daß die Eheschließung ein – wenigstens im Prinzip – unauflösliches rechtliches Band zwischen den Eheleuten bewirke, völlig fern. Ö. versteht das Band als Akzidens (esse in alio), und zwar als Beziehung (esse ad). Die Frage 7 hängt mit der Frage 3 zusammen: „How is marriage the sign of the union of Christ with his church?" Für eine Antwort enthält Eph. 5 tiefe Gedanken bereit, aber in der heutigen Kanonistik wird diskutiert, ob damit die *Unauflöslichkeit* der Ehe bewiesen werden kann. Apropos Beweis, es wird sich nie um einen (in Analogie zu den Naturwissenschaften konzipierten) Beweis handeln können, sondern nur um einen Hinweis. (Hier berührt sich die Kanonistik mit der Lehre von den sog. Gottesbeweisen.) Frage 8: Welche Vollmacht hat die Kirche über das „matrimonium ratum et consummatum"? Ö. leitet eine solche „potestas" vom Gemeinwohl (einer allerdings *variablen*! Größe) ab. „Through a historical process, the church has formed the prudential judgment that for the sake of the common good, no dispensation from the bond of a sacramental and consummated marriage must be given" (277). Frage 9: „Can a marriage heal itself?" Hier möchte ich Ö. widersprechen, wenn er meint, die Einführung der Formpflicht durch das Tridentinum stehe einem solchen Selbstheilungsprozeß einer Ehe im Wege. „Convalidatio simplex" (cc. 1156–1160) und „sanatio in radice" (cc. 1161–1165) lassen genug Möglichkeiten offen, daß eine „ausgeheilte" Ehe anerkannt werden kann. Woran es fehlt, ist ein Klerus, der genügend Kenntnisse im Kirchenrecht hat, um die vom Gesetzgeber angebotenen Möglichkeiten auch auszunutzen. Frage 10: Wie kann das Kapitel „de consensu matrimoniali" (cc. 1095–1107) weiterentwickelt werden? Antwort: Indem man die Spannungen, an denen dieses Kapitel leidet, auflöst; „first, through jurisprudence, then by statutory legislation" (280f). Die neuen Kanones 1095 (Erfüllungsunvermögen) und 1098 (arglistige Täuschung) sind ein Beispiel für diese angezielte Entwicklung. Die Frage 11 geht um die Notwendigkeit der kanonischen Form. Auch hier weist der CIC/1983 in can. 1127 § 2 den richtigen Weg: Befreiung im Einzelfall von der kanonischen Form, *wenn* die staatliche Form schon eingehalten wurde. Ganz mit Recht kritisiert Ö. –

in der Frage 12 – die kirchlichen Eheprozesse, weist allerdings zugleich darauf hin, daß mit Epikie, kanonischer Billigkeit, „öikonomia" und Trennung von „forum internum" und „forum externum" dem Seelsorger Hilfen zur Verfügung stehen, um die anstehenden Schwierigkeiten zu lösen. Auf Frage 13 (Zulassung wiederverheirateter Geschiedener?) muß hier nicht eingegangen werden. Die Dringlichkeit dieses Problems ist hinlänglich bekannt. – Das Buch von Ö. zeigt in hohem Maße, daß die Eherechtler keinen Grund haben, auf ihren Lorbeeren auszuruhen. Es gibt genug quälende und drängende Fragen. R. Sebott S. J.

Bach, Albert, *Die politische Betätigung geistlicher Amtsträger nach evangelischem und katholischem Kirchenrecht in der Bundesrepublik Deutschland unter der Berücksichtigung der kirchenrechtlichen Entwicklung seit 1918* (Theorie und Forschung 25: Kirchenrecht 1). Regensburg: Roderer 1987. 383 S.

Die Bedeutung einer solchen Studie samt beigefügtem Quellenmaterial ist angesichts des von der Kirche faktisch geleisteten und von ihr auf allen Ebenen – wenn auch in sehr verschiedener Weise – geforderten politischen Engagements nicht eigens zu begründen. Es darf zugleich als ein Beitrag zum genaueren Verständnis der beiden Kirchen verstanden werden, daß hier in *einem* Band die einschlägigen Entwicklungen und Regelungen zusammengestellt sind. In der Einleitung versucht B. allerdings das schier Unmögliche, nämlich auf wenigen Seiten die Entwicklung des Staat-Kirche-Verhältnisses von der Urkirche bis 1918 zusammenzufassen. Diese Raffung liefert zwar immer noch einige interessante Details, ist aber notwendigerweise unnuanciert und kurzatmig. Ab S. 33 wird die kirchenpolitische Entwicklung von 1918 an skizziert. Auch hier war eine – großenteils geglückte – Auswahl aus der Fülle des Materials zu treffen. Auf S. 99 f. finden sich aktuellere „Engagements" der bundesdeutschen Kirche zusammengestellt: zwischen die Aktionen von (z. T. heute ehemaligen) Jesuitenpatres streute B. Kardinal Ratzingers Friedensappell ein. Ab S. 101 wird sodann „die politische Betätigung geistlicher Amtsträger nach evangelischem Kirchenrecht", ab S. 209 die Rechtslage der katholischen Kirche dargestellt. B. entwickelt seine Kriterien von den Konzilsaussagen, dem CIC/1983 und der „Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zur parteipolitischen Tätigkeit der Priester" vom 27. September 1973 her. Art. 32 des Reichskonkordates von 1933, in welchem die Kirche zusichert, Bestimmungen zu erlassen, „die für die Geistlichen und Ordensleute die Mitgliedschaft in politischen Parteien und die Tätigkeit für solche Parteien ausschließen" (voller Wortlaut auf S. 270), wird zutreffend als rechtsungültig bezeichnet. Ob diesem Artikel der staatliche Konkordatspartner zur Wirksamkeit verhelfen könnte, indem er seinerseits die ihm im Schlußprotokoll auferlegte Verpflichtung der Gleichbehandlung aller Religionsgemeinschaften bezüglich eines Betätigungsverbotes erfüllte, wird in Auseinandersetzung mit Listl und Maunz diskutiert (227 ff.). Im Zentrum der Ausführungen über die Rechtslage der Katholischen Kirche steht can. 287 § 2 CIC/1983. B. unterscheidet zwischen dienstlicher und außerdienstlicher Betätigung des Bischofs, Presbyters und Diakons. B.'s Kriteriensuche geht auf die Themen – die ich nur schlagwortartig in meiner Diktion nenne – „Evangelium und Politik", „Einsatz für die Menschenrechte und Engagement für konkrete parteipolitische Anliegen", „Staatsbürgerliche Rechte und Pflichten im Verhältnis zu den Amtspflichten der Kleriker" ein. Aus einer reichen Materialsammlung fließen immer wieder Fälle kirchlicher Aktivität ein, welche die Darstellung auflockern und die Problematik konkret werden lassen. Das Fazit, zu dem B. gelangt, lautet: Die Ausnahmeregelung von can. 287 § 2 CIC/1983 sollte nur dann Platz greifen, wenn „eine nachhaltige Gefährdung für unveräußerliche Menschenrechte droht oder bereits eingetreten ist und keine oder nicht ausreichend viele Laien die Gefahr abzuwehren bereit oder geeignet sind" (235). – B.'s Studie ist informativ und hilfreich. Mehr Großzügigkeit bei der Herstellung des Schriftbildes und beim Binden der Bücher sei dem Verlag empfohlen! N. Brieskorn S. J.

Baumert, Norbert, *Dem Geist Jesu folgen.* Anruf und Unterscheidung. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1988. 116 S.

Seit Jahren ist der Vf. um die Katholische Charismatische Gemeinde-Erneuerung bemüht. Aus dieser Arbeit ist auch die vorliegende Schrift entstanden. Einzelne Abschnitte daraus waren bereits früher erschienen. Das Buch hat fünf Kapitel. Das erste (11–19) geht um die Erweckung, das zweite (21–33) um die Führung durch Jesus, das dritte (35–43) um die Gestaltung des Lebens durch den Geist Gottes. Im vierten Kapitel (45–94) möchte B. die Regeln zur Unterscheidung der Geister aus dem Exerzitienbüchlein des Ignatius für die Charismatische Gemeinde fruchtbar machen. Und im fünften und letzten Kapitel (95–116) handelt B. von den sog. Heilungen in eben dieser Gemeinde. Das vorliegende Büchlein ist ganz auf die „normale" Frömmigkeit ausgerichtet. Für sie ist es nützlich. Der Rez. fragt sich allerdings, ob nicht manche Gedanken von B. „zu fromm sind, um wahr zu sein". R. Sebott S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Actualitas omnium actuum. Festschrift für Heinrich Beck zum 60. Geburtstag. Hrsg. Erwin Schadel (Schriften zur Triadik und Ontodynamik 3). Frankfurt–Bern–New York–Paris: Lang 1989. 712 S.

Alberigo, Giuseppe, Nostalgie di unità. Saggi di storia dell'ecumenismo („Dabar" 8). Genova: Marietti 1989. 175 S.

Aldanow, Boris, The Human Predicament. Theory of Religion (Bd. II). New Delhi: Vikas Publishing House PVT Ltd. 1988. 550 S.

Bouchard, Larry D., Tragic Method and Tragic Theology. Evil in Contemporary Drama and Religious Thought. University Park-London: The Pennsylvania State University Press 1989. X/284 S.

Brennan, Mary, Guide des Études Érigeniennes. Bibliographie commentée des publications 1930–1987 (Vestigia 5). Fribourg Suisse/Paris: Editions Universitaires Fribourg/du cerf 1989. VIII/341 S.

Bunnenberg, Johannes, Lebendige Treue zum Ursprung. Das Traditionsverständnis Yves Congars (Walberberger Studien 14). Mainz: Grünewald 1989. XL/392 S.

Creatio ex Amore. Beiträge zu einer Theologie der Liebe. Festschrift für Alexander Ganoczy zum 60. Geburtstag. Herausgeber Thomas Franke u. a. Würzburg: Echter 1988. 361 S.

Crociata, Marino, Umanesimo e Teologia in Agostino Steuco. Neoplatismo e teologia della creazione nel „De perenni philosophia" (Città Nuova Editrice). Rom: Città Nuova Editrice 1987. 252 S.

Demmer, Klaus, Moraltheologische Methodenlehre (Studien zur theologischen Ethik 27). Freiburg i. Ue. / Freiburg i. Br.: Universitätsverlag Freiburg/Herder 1989. 223 S.

Doctors' Decisions. Ethical Conflicts in Medical Practise. Edited by G. R. Dunstan and E. A. Shinebourne. Oxford–New York–Tokyo: Oxford University Press 1989. viii/248 S.

Dreifaltigkeit. Schlüssel zum Menschen, Schlüssel zur Zeit. Beiträge zu Zeitfragen des Glaubens. Hrsg. Klaus Hemmerle. München–Zürich–Wien: Neue Stadt 1989. 136 S.

Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft. Hg. Józef Niewiadomski (Theologische Trends 1). Thaur/Tirol: Österreichischer Kulturverlag 1988. 210 S.

Feige, Ingeborg, Geschichtlichkeit. Zu Bernhard Weltes Phänomenologie des Geschichtlichen auf der Grundlage unveröffentlichter Vorlesungen (Freiburger theologische Studien 138). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1989. 473 S.

Fox, Michael V., Qohelet and his contradictions (Journal for the study of the Old Testament supplement series 71; Bible and Literature 18). Sheffield: Almond Press 1989. 384 S.

Franks Davis, Caroline, The evidential force of religious experience. Oxford: Clarendon Press 1989. ix/268 S.

Die Französische Revolution und der Deutsche Südwesten. Mit Beiträgen von Henning Ottmann u. a. Hrsg. Hans-Otto Mühleisen (Schriftenreihe der Katholischen Akademie Freiburg). München–Zürich: Schnell & Steiner 1989. 264 S.

Freund, Gerhard, Theologie im Widerspruch. Die Lessing-Goeze-Kontroverse. Stuttgart: Kohlhammer 1989. VIII/289 S.

Fürst, Gebhard, Sprache als metaphorischer Prozeß. Johann Gottfried Herders hermeneutische Theorie (Tübinger Theologische Studien 31). Mainz: Grünewald 1988. 436 S.