ThPh 93 (2018) 1–32

# Die Dualität des platonischen Eros

## Eros und personale Identität von Platon zu Augustin

Von Dagmar Kiesel

### 1. Hinführung

Die ‚platonische Liebe', die ihren Weg bis in die Alltagssprache gefunden hat, verweist auf eine vergeistigte und entsexualisierte Form des Liebens und wird dort ebenso wie in philosophischen Fachkreisen als positiv konnotiert verstanden. Intention der folgenden Ausführungen ist erstens der Nachweis der These, dass diese Deutung des platonischen Eros einseitig beziehungsweise unvollständig ist: Im *Symposion* sowie im *Phaidros* illustriert Platon implizit zwei differente Formen der Liebe *(erôs)* – also: eine ‚Dualität des Eros' –, von denen er die eine (in verschiedener Hinsicht) positiv und die andere negativ bewertet.[1] Zweitens soll gezeigt werden, dass Platons strebenstheoretisch konzipierte Eroslehre eng mit dem Themenfeld ‚personale Identität' verbunden ist.[2] Während der philosophische Eros sowohl die synchrone innerseelische Einheit und Harmonie der Person als auch – soweit menschenmöglich – deren diachrone Beständigkeit (im Sinne eines Sich-selbst-gleich-Bleibens) befördert, ist der schädliche Eros für die innerpsychische Zerrissenheit ebenso wie für die diachrone Instabilität seines Trägers verantwortlich.

Gemäß der Standardchronologie[3] verfasste Platon die für die vorliegende Untersuchung zentralen Werke in folgender Reihenfolge: *Symposion – Poli-*

[1] Keines der einschlägigen Platon-Lexika diskutiert unter dem Stichwort ‚Liebe' bzw. ‚Eros' eine ‚Dualität des Eros' bei Platon (vgl. *M. Perkams*, Art. Liebe (*eros*, *philia*), in: *Ch. Schäfer* [Hg.], Platon-Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition, Darmstadt 2007, 181–184, und *S. Ebbersmeyer*, Art. Liebe, in: *Ch. Horn/J. Müller/J. Söder* [Hgg.], Platon Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar 2009, 300–305). Exemplarisch für die Forschungsliteratur vgl. *F. C. C. Sheffield*, Plato's *Symposium*. The Ethics of Desire, Oxford 2006, 230: „All *erôs* (contra Pausanias) is ‚heavenly' by nature and directed towards good things." Die differenzierenden Deutungen von *Th. Gould*, Platonic Love, Connecticut 1981, und *R. Hunter*, Plato's *Symposium*, Oxford 2004, 15–20, scheinen eher die Ausnahme zu sein.

[2] Dies gilt insbesondere für das *Symposion*. Das Thema ‚Identität' im *Symposion* wird seitens der Forschung diskutiert mit Bezug auf Unsterblichkeit (vgl. *A. W. Price*, Love and Friendship in Plato and Aristotle, Oxford 1989, 21–25 und 30–35), Individualität (*K. Corrigan/E. Glazov-Corrigan*, Plato's Dialectic at Play. Argument, Structure, and Myth in the *Symposium*, Pennsylvania 2004, Kap. 7.6), das Leib-Seele-Verhältnis (vgl. ebd. Kap. 8.7) sowie in Bezug auf die Schriftlichkeit der im *Symposion* aufgezeichneten Reden (vgl. *D. M. Halperin*, Plato and the Erotics of Narrativity, in: *J. C. Klagge/N. D. Smith* [Hgg.], Oxford Studies of Ancient Philosophy; Suppl. Volume: Methods of Interpreting Plato and his Dialogues, Oxford 1992, 93–129, hier 116). C. D. C. Reeve spricht (ohne nähere Ausführung) von „Diotima's own theory of the self" (*ders.*, A Study in Violets: Alcibiades in the *Symposium*, in: *J. Lesher/D. Nails/F. Sheffield* [Hgg.], Plato's *Symposium*. Issues in Interpretation and Reception, Cambridge/London 2006, 124–146, hier 145; im Original kursiv).

[3] Vgl. *J. Söder*, Zu Platons Werken, in: *Horn/Müller/Söder* (Hgg.), Platon Handbuch, 1–59, hier 24 f.

*teia – Phaidros*. Für alle drei Texte ist die Ideenlehre grundlegend, diskutiert werden in der Forschung die Fragen nach (1) Dreiteilung beziehungsweise Einheit der Seele, (2) der Entwicklung des platonischen Eros-Konzepts sowie (3) dem systematischen Zusammenhang beider.[4] Unstrittig ist, dass Platon im Unterschied zum *Phaidon*[5] sowohl in der *Politeia* als auch im *Phaidros* die Seele als dreigeteilt[6] analysiert. Dagegen sehen – bis auf einige Ausnahmen[7] – die meisten Interpreten kein Indiz für eine Dreiteilung der Psyche im *Symposion* vorliegen. Gängig ist die Deutung, Platon habe im *Phaidros* seine Erostheorie im *Symposion* auf der Grundlage seines dreigliedrigen Seelenmodells in der *Politeia* näher ausgearbeitet, modifiziert oder gar widerrufen.[8]

Eine Verknüpfung des strebenstheoretisch ausgedeuteten Eros-Konzepts bei Platon mit der Frage nach innerpsychischer Einheit beziehungsweise Zerrissenheit ergibt (aus platonischer Perspektive) nur unter der Voraussetzung einer mehrteiligen Seele Sinn: Die Erfahrung einander widerstrebender Seelenregungen sowie das Phänomen der *akrasia* waren gemäß dem platonischen Selbstzeugnis (Rep. IV 436–444) der Grund für seine Annahme einer Seelenteilung in der *Politeia*. Das bereits im *Gorgias* festgestellte Phänomen, man könne mit sich selbst im Widerspruch stehen (482c), lässt sich auf diese Weise erklären.

Die Therapie dieses Zustands seelischer Unruhe und Inkohärenz ist schon in den Frühdialogen Teil des sokratischen Projekts einer Fürsorge für die Seele *(epimeleia tês psychês)*. Mit der Ideenlehre entwickelt Platon ein Idealbild von Eingestaltigkeit und Selbigkeit (also: Identität im emphatischen Sinne), das zugleich als Therapeutikum seelischer Selbstentzweiung fungieren soll: In der – vom philosophischen Eros angetriebenen – Schau der Ideen gleicht sich der Mensch den Ideen an und erzielt so die größtmögliche Einheit seiner Seele. Dies geschieht durch die Realisierung der (als Ideen geschauten) Kardinaltugenden, die seit der *Politeia* als harmonisch geordnetes Verhältnis der Seelenteile untereinander konzipiert werden und so die Kohärenz des seelischen Ganzen sicherstellen. Die Konzepte ‚Identität als seelische Einheit', ‚Seelenteilung', ‚Ideenlehre', ‚Eros' und ‚Tugend' sind somit systematisch verbunden. Entscheidend für meinen – das *Symposion*, die *Politeia* und den *Phaidros* synthetisierenden – Deutungsvorschlag ist, dass das *Symposion* zwar keine eindeutigen Hinweise auf eine Dreiteilung der Psyche liefert, aber mit derselben kompatibel ist und zudem auch keine

[4] Vgl. dazu ausführlich und mit Verweisen auf die Forschungsliteratur *F. Sheffield*, Erôs before and after tripartition, in: *R. Barney/T. Brennan/Ch. Brittain* (Hgg.), Plato and the Divided Self, Cambridge 2012, 211–237.

[5] Im *Phaidon* ist die Seele noch „[e]ingestaltig[…] *(monoeidei)*" (80b) und nicht zusammengesetzt *(asyntheton)* (78c).

[6] Platon spricht sowohl von „Teilen *(merê)*" (Rep. IV 442b–c, 444b und IX 581a) als auch „Formen *(eidê)*" (Rep. IV 435c, 435e, 437b, 439e, 440e; VI 504a; IX 572a, 580d, 581e; X 595b) der Seele, vgl. *J. Müller*, Psychologie, in: *Horn/Müller/Söder* (Hgg.), Platon Handbuch, 142–154, hier 145.

[7] Vgl. *Sheffield*, Erôs, 215, Anm. 10.

[8] Vgl. die Referenzen ebd. 211, Anm. 1.

eingestaltige Seele expliziert.[9] Die Dreigeteiltheit der Seele ist für meinen Vorschlag einer ‚Dualität des Eros' bei Platon unabdingbar, weil der Eros als strebenstheoretisches Phänomen in *allen* Seelenteilen auf den (glückselig machenden) immerwährenden Besitz des Guten und Schönen zielt, jedoch sowohl der muthafte als auch der begehrliche Seelenteil aufgrund einer falschen Güterpräferenz dieses Ziel ohne Führung der Vernunft nicht erreichen: Die Gegenstände ihrer Liebe sind vergänglicher Natur, während die Ideen als Liebesobjekte des Vernunftvermögens ewig sind. Der philosophische Eros kann das ultimative Ziel seines Strebens erlangen; der verkehrte Eros muss zwangsläufig scheitern. Diesen dualen Eros diskutiert Platon, wie ich zeigen möchte, in der ersten Rede (verkehrter Eros) und in der zweiten Rede (philosophischer Eros) des Sokrates im *Phaidros*. Die Reden im *Symposion* sollen dem Lobpreis des Eros dienen (Symp. 177c),[10] insofern ist die Fokussierung auf den philosophischen Eros plausibel. Dennoch bettet Platon den dysfunktionalen Eros bereits in das *Symposion* ein: Schon Pausanias und Eryximachos diskutieren explizit einen „doppelten Eros *(dyo […] erôte)*" (Symp. 180d) und verweisen damit auf ein Motiv, das Platon teilt,[11] und die Illustration des verkehrten Eros in Gestalt des Alkibiades beschließt die Szenerie des Gastmahls und verweist als Schluss des Werkes zugleich auf eine neue, noch zu führende Diskussion, die dann im *Phaidros* vollzogen wird. Die Dualität des Eros (im genuin platonischen Sinne) und der diesbezügliche Konnex mit dem Problem seelischer Einheit und Identität finden sich meines Erachtens auch bei den Vorrednern des Sokrates im *Symposion*. Aus Gründen gebotener Kürze muss der diesbezügliche Nachweis jedoch an anderer Stelle geführt werden.[12]

Meine Ausführungen beginnen mit der Einbettung der Erostheorie in die eudaimonistische Intention des platonischen Denkens. Der daran anschließenden Darstellung des rechten Eros als göttlicher Wahnsinn, der die *eudaimonia* erlangen kann, und des falschen Eros, der als pathologischer Wahnsinn sein Ziel verfehlt, folgt die Analyse der Dialogfiguren Sokrates und Alkibiades, die Platon – so meine Deutung – im *Symposion* als Personifikationen des rechten beziehungsweise des falschen Eros literarisch stilisiert. Ein Abschlusskapitel zeigt die Nachwirkungen der platonischen Erosdualität im christlichen Liebesdenken bei Augustin.

---

[9] Vgl. ebd. 217.

[10] Vgl. ebd. 219.

[11] Vgl. *Ch. Horn*, Enthält das *Symposion* Platons Theorie der Liebe?, in: *Ders.* (Hg.), Symposion, Berlin 2012, 1–16, hier 3.

[12] Die vorliegende Interpretation schließt sich dem gegenwärtigen Trend der *Symposion*-Forschung an, die im Vergleich zur älteren Forschung den Vorreden eine substanziell eher wichtige Rolle zuspricht, vgl. exemplarisch *S. Weber*, Der ganze Eros? Die Rede des Eryximachos (185c1–188e4), in: *Horn* (Hg.), Symposion, 71–88.

## 2. Eros und *eudaimonia*: Das Gute und Schöne für immer besitzen

Der den harten philosophischen Kern des platonischen *Symposion* bildende, von Sokrates referierte Dialog zwischen ihm selbst und der Priesterin Diotima aus Mantineia (Symp. 201d–212a) bewegt sich im eudaimonistischen Kontext. Sokrates stellt die einhellige Auffassung seiner Vorredner Phaidros, Pausanias, Eryximachos, Aristophanes und Agathon, Eros sei ein Gott, in Frage, indem er mit Diotima auf die Glückseligkeit der Götter verweist. Glücklich seien – so die in Liebesdingen kompetente Priesterin – nur diejenigen, die das Schöne und Gute besitzen (Symp. 202c). Insofern der Eros

1) intentional ist, das heißt sich begehrend auf ein Objekt bezieht (Symp. 199e), welches
2) als das Gute und Schöne[13] bestimmt wird (Symp. 201a–c),
3) und ein Begehren sich nur dann manifestiert, wenn das begehrte Objekt aktuell nicht besessen wird (Symp. 200a),
4) begehrt der Eros das Gute und Schöne aus Mangel (Symp. 202d)
5) und ist folglich kein Gott (ebd.).

Eros ist vielmehr ein Dämon *(daimôn)*, und somit ein Zwischenwesen *(metaxy)* und Mittler „zwischen Gott und den Sterblichen" (Symp. 202e).[14] Als solcher verkörpert er das Streben sterblicher Lebewesen nach dem Besitz des Guten (und Schönen). Im Bedürfnis zur Nachfolge des göttlichen Idealfalls der *eudaimonia* „ist […] die Liebe *(erôs)* [zudem; D. K.] darauf aus […], *immer* das Gute zu besitzen (*tou to agathon hautô einai aei*; Hervorhebung D. K.)" (Symp. 206a).[15] Dies charakterisiert den Eros auch als Streben nach Unsterblichkeit (*kai tês athanasias ton erôta einai*, Symp. 207a). Insofern „die Geburt etwas Fortdauerndes und Unsterbliches ist" (Symp. 206e), „trachtet [der Eros] nach der Geburt und der Hervorbringung im Schönen *(tês gennêseôs kai tou tokou en tô kalô)*" (ebd.). Dies geschieht im leiblichen

[13] Das Gute und das Schöne sind im griechischen Denken (vgl. den Begriff der *kalokagathia*) sowie bei Platon eng miteinander verbunden. Die Paarung beider scheint bei Platon im Sinne einer „intensionale[n] Differenz und extensionale[n] Äquivalenz beider Begriffe" (*H. Westermann*, Schönes/Schönheit, in: *Horn/Müller/Söder* (Hgg.), Platon Handbuch, 320–323, hier 321) gebraucht zu werden. Insofern Schönheit im Begriff der Verhältnis- bzw. Ebenmäßigkeit *(symmetron)* (vgl. Phlb. 26a–b) implizit als harmonische Ordnung gefasst wird, manifestiert sich die gleichfalls als Ordnung in der Seele verstandene Tugend als Schönheit der *psychê* (vgl. Rep. IV 444d–e und Phlb. 64d–e). Auch Augustin verbindet im Anschluss an Platon sittliche Reinheit mit Schönheit und das Laster mit Hässlichkeit (vgl. Conf. VIII 7,16).

[14] Hier und im Folgenden zitiert nach: *Platon*, Symposion. Griechisch/Deutsch, übersetzt und herausgegeben von *Th. Paulsen* und *R. Rehn*, Stuttgart 2006. Die Dämonologie des Platonismus, die Augustin v. a. durch die Ausarbeitung des Mittelplatonikers Apuleius kennt, wird von ihm ausführlich und mit Vehemenz kritisiert, vgl. Civ. VIII 14–27; IX und X.

[15] Der Eros wird im *Symposion* somit nicht nur im eingeschränkten Sinne sexuellen Verlangens, sondern auch und v. a. als Inbegriff menschlichen Strebens diskutiert. In der Forschung wird diesbezüglich zwischen ‚spezifischem' und ‚generischem Eros' unterschieden. Vgl. dazu *Sheffield*, Plato's *Symposium*, 77 f.; *F. C. White*, Virtue in Plato's *Symposium*, in: CQ 54/2 (2004) 366–378, hier 368; *G. R. Carone*, The Virtues of Platonic Love, in: *Lesher/Nails/Sheffield* (Hgg.) 208–226, hier 211–215, *Price*, Love and Friendship, 15, und *G. Santas*, Plato's Theory of Eros in the *Symposium*. Abstract, in: Noûs 12/1 (1979) 67–75, hier 70 f.

Bereich durch die Zeugung von Nachkommenschaft, im seelisch-geistigen Bereich durch tapfere Heldentaten, die Schöpfung von Werken der Dichtung, der Kunst und des Handwerks sowie mittels einer gerechten „Ordnung der Städte und Häuser" (Symp. 209a) im Rahmen politischen Tätigseins. Durch „die Unsterblichkeit ihrer Leistung und einen derartig glänzenden Nachruhm" (Symp. 208d) soll auch das (mittelbare) Weiterleben der Person gewährleistet werden (vgl. Phdr. 258b–c).

Genau an diesem Punkt wird die Frage personaler Identität erstmals relevant. Die Unsterblichkeit der *Person* wird durch all das nämlich nur mittelbar und in einem sehr weit gefassten Sinne geleistet. Im Falle des Nachruhms durch Leistungen heldischer Tapferkeit, künstlerischer Brillanz und politischer „Besonnenheit und Gerechtigkeit" (Symp. 209a) leben im Gedächtnis der nachfolgenden Generationen zwar Manifestationen dessen weiter, was wir als wesentliche Elemente der Identität einer Person im Sinne ihrer Werte, Überzeugungen, Charakterzüge, persönlichen Errungenschaften und folglich ihres narrativen Selbstverständnisses betrachten: Wer wir sind, zeigt sich auch in unserem Wirken in der Welt. Doch zählt zur Phänomenologie unserer Identität auch das bewusste Wahrnehmen und Erleben: Ich ‚bin' im Vollsinne des Wortes nur dann, wenn ich mich als existierend empfinde und wahrnehme. Den Nachruhm und die Nachwirkungen meiner Leistungen kann ich zwar antizipieren und meine Identität und mein Selbstbild somit zu Lebzeiten auf die Ewigkeit hin konstruieren. Aber dieses Vorwegnehmen der Zukunft ist in mehrfacher Hinsicht mangelhaft. Ich kann das Glück meiner Erfolge eben nicht dauerhaft *(aei)* spüren und genießen, sondern nur im sehr begrenzten Zeitraum meines (irdischen) Lebens imaginieren.[16] Imagination jedoch ist dem realen Erleben in qualitativer und ontologischer Hinsicht unterlegen. Der eventuelle postexistente Ruhm vollzieht sich ja im Unterschied zum alltäglichen Rückblick auf Geleistetes ohne die *faktische* Wahrnehmung durch meine Person, sondern durch bloße Vergegenwärtigung eines *möglichen* zukünftigen Sachverhalts. Zudem ist die Rezeption einer Person und ihrer Werke durch die Nachgeborenen ungewiss: Dinge, die sie selbst und der *common sense* ihrer Zeit als lobenswert beurteilen, mögen im Urteil der Nachwelt geringgeschätzt oder gar verurteilt werden. In diesem Fall überdauert die Person zwar in gewisser Hinsicht ihre Lebenszeit, jedoch geschieht das nicht in dem Sinne, den sie antizipiert und als einzig authentische Deutung ihrer Person visualisiert hat. Darüber hinaus verlieren auch unbestritten exzellente Taten mit der Zeit ihren Glanz:[17] Sie werden vergessen und durch Leistungen späterer Generationen überlagert und übertrumpft.

Vergleichbares gilt für die – als Bemühen um ewige Persistenz interpretierte – biologische Reproduktion. Zwar können Talente, Neigungen,

[16] Anders denkt Aristoteles, wenn er mutmaßt, das Glück einer Person könne auch nach deren Ableben z. B. durch missratene Nachkommen getrübt werden, vgl. EN I 11, 1100a10–31.

[17] Vgl. das *Somnium Scipionis* bei *Cicero*, Rep. VI 11,23 und *Boethius*, Cons. II pr. 7.

Wesenszüge einer Person an den Nachwuchs vererbt werden, doch ist diese Erbschaft weder vollständig noch ausschließlich. Zum einen manifestieren Kinder Eigenschaften *beider* Eltern sowie Charakterzüge, die *weder* Vater *noch* Mutter zeigen, sondern von früheren Ahnen stammen. Von der Fortexistenz einer klar abgrenzbaren Persönlichkeit in deren Kind kann also nicht die Rede sein. Kinder sind eben keine Klone und sollen es auch nicht sein. Elterliche Versuche, den eigenen Lebensentwurf kompromisslos ihren Kindern aufzudrängen, betrachten wir mit Recht als selbstzentriert und übergriffig. Und selbst wenn Kind, Enkel, Urenkel usw. vollständig dem Vater oder der Mutter glichen: Die Individuen nachfolgender Generationen sind von ihrem Ahnherrn beziehungsweise ihrer Ahnfrau *numerisch* verschieden,[18] sodass der Genuss des Guten und Schönen im Nachwuchs bestenfalls mittelbar vollzogen wird: Im Falle der eigenen Kinder noch zu Lebzeiten als faktische Wahrnehmung deren Glücks, im Falle erst nach dem Tod der Person folgender späterer Generationen aber – vergleichbar dem Nachruhm – nur im Sinne einer imaginierten Antizipation. Darüber hinaus ist das als Unsterblichkeit bestimmte Ziel der Fortpflanzung gleich dem Nachruhm ungewiss: Die Kindersterblichkeit in der Antike war hoch, und nicht selten verstarb der Nachwuchs, ehe er ins zeugungsfähige Alter kam. Die Familienlinie war damit gekappt, sodass eine Sicherung des Glücks für *alle* Zeiten unmöglich wurde.

Und schließlich: Klaffen die Werte und Überzeugungen sowie die daraus resultierende Lebensführung einer Person und ihres Nachwuchses zu sehr auseinander, kann dies zu einer *Entfremdung* beider führen. In diesem Fall ist eine *Identifikation* (vielleicht von beiden Seiten her) nicht länger möglich: „Du bist nicht mehr mein Sohn!", oder: „Du bist nicht mehr mein Vater!", heißt es dann in harten Worten. Dass damit das Glück – und dies ist ja die angestrebte Folge des Besitzes des Guten und Schönen – der Person getrübt ist, bestätigt Platons Schüler Aristoteles: Wer schlechte Kinder hat, kann nicht im Vollsinne des Wortes *eudaimôn* genannt werden (EN I 10, 1099b5 f.).

Strenggenommen ist nach platonischer Auffassung eine als *Selbigkeit*[19] verstandene personale Identität nicht einmal für den begrenzten Zeitraum des irdischen Lebens einer Person realisierbar. Dies macht Platon mit Rekurs auf die Flusslehre Heraklits[20] explizit. Zwar fasst der Alltagssprachgebrauch

[18] Insofern numerische Identität für Platon eine notwendige Bedingung personaler Identität im Sinne von ‚Selbigkeit' darstellt, ist die durch Fortpflanzung angestrebte Fortdauer des eigenen glücklichen Selbst defizitär (vgl. Symp. 207d: „[…] so gut es geht *(kata to dynaton)*, ewig zu sein und unsterblich"). Sie manifestiert sich daher primär als im Tierreich wirkender Eros und ist nicht geeignet zur Erfüllung der spezifisch menschlichen Funktion *(ergon)*: „Sie vermag das aber nur auf diese (eine) Weise, durch Geburt, indem sie immer ein anderes [d. h. numerisch verschiedenes; D. K.] Junges anstelle des Alten hinterlässt" (ebd.).

[19] Der Begriff ‚Identität' leitet sich vom lateinischen *idem* (derselbe/dasselbe) her. Identität könnte man demnach auch mit ‚Selbigkeit' übersetzen.

[20] Vgl. zu Heraklit: Die Vorsokratiker. Griechisch/Deutsch, ausgewählt, übersetzt und erläutert von *J. Mansfeld* und *O. Primavesi*, Stuttgart 2011, 236–289.

(*legetai*, Symp. 207d) eine Person „von Kindheit an bis ins Greisenalter" (ebd.) als *dieselbe*. Doch das ist nur korrekt hinsichtlich der *numerischen Identität* einer Person: Der junge Sokratesschüler Platon ist numerisch identisch mit dem Autor der *Politeia*. Dennoch unterscheiden sich beide in vielfacher Hinsicht: „Haare, Fleisch, Knochen, Blut" (ebd.) haben sich zwischenzeitlich durch Nachwachsen beziehungsweise Zellteilung erneuert, der Zahl nach vermindert (zum Beispiel die Haare), vielleicht auch vermehrt (zum Beispiel das Fleisch). Von besonderem Gewicht ist jedoch, dass eine emphatisch verstandene *Selbigkeit*, die sowohl numerische Identität wie auch qualitative Unveränderlichkeit, Unvergänglichkeit und Ewigkeit inhäriert, auch im Bereich des Seelischen für den Menschen zunächst unerreichbar scheint:

> Und nicht nur im Bereich des Körpers, sondern auch, was die Seele angeht, der Charakter *(hoi tropoi)*, die Gewohnheiten *(ta êthê)*, Meinungen *(doxai)*, Begierden *(epithymiai)*, Freuden *(hêdonai)*, Kümmernisse *(lypai)*, Ängste *(phoboi)*, jedes Einzelne von diesen bleibt niemals dasselbe in einem jeden *(toutôn hekasta oudepote ta auta parestin hekastô)*, sondern das eine entsteht, das andere vergeht. Noch viel merkwürdiger als dies ist aber *(poly de toutôn atopôteron eti)*, dass auch das Wissen *(hai epistêmai)* generell nicht nur in uns teils entsteht, teils vergeht und dass wir niemals dieselben hinsichtlich unseres Wissens sind, sondern dass auch jedem einzelnen Wissen dasselbe widerfährt. Denn was Übung *(meletê)* genannt wird, gibt es, weil das Wissen verschwindet, ist doch das Vergessen ein Verschwinden des Wissens, Übung aber bewahrt das Wissen, indem sie wieder eine neue Erinnerung anstelle des Schwindenden vermittelt, sodass es dasselbe zu sein scheint. (Symp. 207e–208a)

Den Weg zur *eudaimonia* als dauerhaftes Erlangen des Guten und Schönen sowie die damit einhergehende Realisierung personaler Identität im Sinne unveränderlicher und stabiler Selbigkeit erläutert Diotima unter dem Stichwort der „vollkommenen und höchsten Weihen" (Symp. 210a, vgl. Phdr. 249c), die den Abschluss der „Mysterien der Liebe *(ta erôtika)*" (Symp. 209d) darstellen. Der Jünger der Liebe beginnt (1) mit der – von schönen Gesprächen begleiteten – Liebe zur Schönheit eines einzigen Körpers und schreitet weiter zur (2) Erkenntnis, dass die Schönheit in allen Körpern dieselbe ist. Dies ist in dem Sinne ein Fortschritt zum langfristigen Besitz des Schönen, als die Optionen des Liebenden sich vervielfachen: Bleibt die Liebe zu einem schönen Körper unerwidert oder verstirbt der Geliebte, so bieten sich als gleichwertige Alternativen zahllose andere schöne Körper an. Im nächsten Schritt (3) wird festgestellt, dass die Schönheit in den Seelen wertvoller *(timiôteron)* und liebenswerter ist als physische Schönheit. Auch dies begründet sich – neben der ontologischen Superiorität – aus der höheren Funktionalität des Seelischen zur Gewährleistung ewiger Permanenz: Während der Körper gemäß platonischen Prämissen zur Sphäre des Vergänglichen zählt, gilt ihm die Seele als unsterblich.[21] In der Folge richtet sich (4) die Liebe auf die Gegenstände, die seelisch-geistigen Aktivitäten entspringen: Geliebt

[21] Vgl. die Beweise zur Unsterblichkeit der Seele im *Phaidon* sowie in Phdr. 245c–246a. Diskutiert wird jedoch, ob Platon der ganzen Seele oder nur dem *logistikon* Unsterblichkeit zugesprochen hat. Ebenfalls umstritten ist die Unsterblichkeit der Seele im *Symposion*. Vgl. dazu

wird nun die Schönheit in „Tätigkeiten, Sitten und Gesetzen" (Symp. 210c). Begleitet ist dies von der Einsicht in die Verwandtschaft alles Schönen *(hoti pan auto autô hautô syngenes estin)* sowie der „Überzeugung […], dass die körperliche Schönheit etwas Unbedeutendes *(smikron)* ist" (ebd.). Nach der Hinführung zur Schönheit in den Erkenntnissen *(epi tas epistêmas agagein)* erblickt der Liebende schließlich „eine bestimmte Erkenntnis" (Symp. 210d), die das Ziel seines Strebens darstellt: die Idee des Schönen beziehungsweise das Schöne selbst (*auto to kalon*, Symp. 211d). Platon charakterisiert dieses als Inbegriff der *Selbigkeit*: Das Problem *diachroner Identität* ist aufgrund der zeitlosen Ewigkeit und absoluten Gegenwärtigkeit obsolet: Ideen sind folglich unveränderlich sowie weder entstanden noch können sie vergehen (vgl. Symp. 210e–211a). Auch hinsichtlich *synchroner Identität*[22] stellen die Ideen den Idealtypus dar: Ideen sind „immer in einer Gestalt *(monoeides)* mit sich selbst" (Symp. 211b).[23] Aus dieser absoluten Identität entspringt auch ihr nicht-relativer und perspektivenübergreifender Status: Das Schöne selbst ist

> nicht auf die eine Art schön, auf die andere hässlich […] und nicht bald schön, bald nicht schön und nicht im Verhältnis zu dem einen schön, zu dem anderen hässlich und nicht hier schön, dort hässlich […], als ob es für manche Leute schön, für manchen anderen aber hässlich wäre. (Symp. 211a)

Mit der Feststellung der Ideen des Schönen (und Guten) als real existierende Idealtypen von Identität[24] ist noch nicht geklärt, inwiefern die *Schau* derselben auch für den Menschen die zur Erreichung der *eudaimonia* notwendige Ewigkeit und Unveränderlichkeit und damit eine emphatisch verstandene Identität gewährleistet. Platons Antwort auf diese Frage ist vielschichtig. Ich versuche im Folgenden, mich ihr aus verschiedenen Perspektiven heraus zu nähern.

Zum einen glaubt Platon, dass derjenige, der die Ideen geschaut hat, sich diesen angleicht.[25] Im Rahmen unserer Fragestellung könnte man auch von

---

*L. P. Gerson*, A Platonic Reading of Plato's *Symposium*, in: *Lesher/Nails/Sheffield* (Hgg.), 47–67, hier 49–51, und *S. Rosen*, Plato's *Symposium*, New Haven/London ²1987, 230.

[22] Den Begriff ‚synchrone Identität' gebrauche ich nicht im Sinne der analytischen Ontologie, wonach A mit B genau dann numerisch identisch ist, wenn eine Übereinstimmung aller Eigenschaften von A und B vorliegt. Als ‚synchrone Identität' bezeichne ich vielmehr das Freisein von Ambivalenzen bei Gegenständen (z. B. in einer Hinsicht schön, in anderer Hinsicht hässlich sein) bzw. die (sokratisch konzipierte) innere Widerspruchsfreiheit einer Person hinsichtlich ihrer Überzeugungen, Bestrebungen, Emotionen, Handlungen etc. zu einem gegebenen Zeitpunkt.

[23] Insofern die Seele dem „Göttlichen, Unsterblichen, Denkbaren, Eingestaltigen, Unauflöslichen, dem, was sich immer gleichbleibt *(theiô kai athanatô kai noêtô kai monoeidei kai adialytô kai aei hôsautôs kata tauta echonti heautô)*" (Phd. 80b), ähnlich ist, hat sie Zugang zu den Ideen und kann sich in der Angleichung an diese vervollkommnen (vgl. auch Tim. 47b–e; *Phaidon* wird hier und im Folgenden zitiert nach: *Platon*, Phaidon, Übersetzung von *F. Schleiermacher*, Nachwort von *A. Graeser*, Stuttgart 1987).

[24] Dies gilt natürlich gleichermaßen für alle übrigen Ideen.

[25] Vgl. Rep. VI 500c: „Wenn der Philosoph mit dem Göttlichen und Geordneten umgeht, wird er selbst, soweit es ein Mensch kann, göttlich und geordnet *(kosmios te kai theios)*" (hier und im Folgenden zitiert nach: *Platon*, Der Staat *[Politeia]*, übersetzt und herausgegeben von *K. Vretska*, Stuttgart 2000).

einer *Identifikation* mit den Ideen sprechen. Platon bringt diese Identifikation zum Ausdruck, indem er von der Vereinigung (*synontos*, Symp. 212a) mit dem Schönen selbst spricht. Ideen werden im rechten Schauen verinnerlicht und in diesem Sinne Teil der Person. Besonders bedeutsam sind hier die Ideen des Guten und des Schönen, denn der Besitz des Guten und Schönen ist ja mit der *eudaimonia* identisch. Da es sich bei Ideen um ewige Entitäten handelt, erfüllen sie eine notwendige Bedingung ihrer zeitlich nicht begrenzten Aneignung. Diese Bedingung korrespondiert auf Seiten des Menschen mit dem Besitz einer unsterblichen Seele. Die Schau der Idee des Guten scheint aufgrund ihres im Sonnengleichnis (Rep. VI 507a–509b) illustrierten Status als Ursprung alles Seienden in Erscheinungs- und Ideenwelt sowie als Prinzip von deren Erkennbarkeit die Schau der übrigen Ideen einzuschließen. Von besonderem Gewicht sind hier die Ideen der sittlichen Tugenden, denn ihr Besitz wird gemäß den platonischen Schlussmythen[26] mit dem ewigen Verweilen auf der Insel der Seligen beziehungsweise der Rückkehr der entleibten Seele in die Ideenwelt belohnt, wo sie das Gute und Schöne für immer genießen kann.

Die Angleichung an die Ideenwelt fasst Platon in zweierlei Hinsicht als Verähnlichung mit Gott *(homoiôsis theô)*. Zum einen besitzen die Ideen als geistige, ewige, unveränderliche und wahrhaft seiende Entitäten göttlichen Charakter. Platon spricht im *Symposion* ausdrücklich vom „göttliche[n] Schöne[n] *(to theion kalon)*" (Symp. 211e). Zum anderen beschreibt er im *Phaidros* die Schau der Ideen durch die zwölf olympischen Götter als Idealmodell vollständiger Ideenschau:[27] Sie gelten somit als Paradigma und Vorbild des Ideenwissens für den Menschen. Je mehr sich dieser in der Ideenschau vervollkommnet, desto mehr gleicht er sich den Göttern an. Platon bringt dies zum Ausdruck, indem er den Eingeweihten zuspricht, „von den Göttern geliebt zu werden *(theophilei)*" (Symp. 212a). Bemerkenswert ist die Tatsache, dass die Ideen einen höheren Status haben als die Götter selbst. Ideen gelten bei Platon nicht wie bei Augustin als Gedanken Gottes[28] und sind somit ontologisch und genetisch nicht an die Götter gebunden. Vielmehr ist er der Auffassung, dass „auf […] der Gegenwart [der Ideen] die Göttlichkeit der Götter [zuallererst] beruht" (Phdr. 249c).[29] Dies ist hinsichtlich der Plausibilität des Konzepts der *homoiôsis theô* entscheidend: Insofern der Status des Göttlichseins durch die Ideenschau initiiert wird und die Ideenschau nicht auf die olympischen Götter beschränkt ist, kann es auch dem Menschen gelingen, sich dem Göttlichen anzugleichen.

---

[26] Vgl. Rep. X 614b–621d; Gorg. 523a–527e und Phd. 107c–115a.
[27] Vgl. Phdr. 246e–247b.
[28] Vgl. Lib. arb. III 5,49 f.
[29] Hier und im Folgenden zitiert nach: *Platon*, Phaidros, Übersetzung und Kommentar von *E. Heitsch*, Göttingen 1993.

Dennoch ist eine *vollständige* Vergöttlichung und damit Identität als emphatische *Selbigkeit* dem Menschen verwehrt. Platon bringt dies zum Ausdruck, indem er die *homoiôsis theô* häufig mit dem Zusatz „soweit es ein Mensch kann" (Rep. VI 500c) versieht. Die zeitlose Ewigkeit des Göttlichen, seine absolute Eingestaltigkeit und die damit verbundene Selbigkeit übersteigen die ontologischen Möglichkeiten des Menschen. So wie die Zeit *(chronos)* gemäß Platon um Nachahmung der als absolute Gegenwärtigkeit verstandenen Ewigkeit *(aiôn)* bemüht ist, indem sie mittels eines linearen Progresses ins Unendliche fortschreitet,[30] kann der Mensch zwar seinen Blick auf ewige Entitäten werfen und an ihnen teilhaben, doch geschieht dies wiederum in einem zeitlichen Prozess: Idealerweise hat seine Seele präexistent die Ideen geschaut, vermag sich in ihrer irdischen Existenz an sie zu erinnern und kehrt nach dem physischen Tod wieder zu ihnen zurück. Diese Einbettung der Ideenschau in einen zeitlichen Rahmen fasst Platon in den Begriff der Sterblichkeit, den er mit der zeitweiligen Verbindung der Seele mit dem Körper verknüpft: Auch Götter werden von uns – so Platon – als Lebewesen „mit einer Seele und mit einem Körper" gedacht, „die jedoch für *alle* Zeit verbunden sind" (Phdr. 246d). Deshalb – und weil sie permanent im näheren Umkreis der Ideensphäre verweilen – werden sie unsterblich genannt, während die menschliche Seele unter ungünstigen Umständen vom Ideenhimmel auf die Erde fallen kann und Inkarnationen unterworfen ist. Der Mensch gilt in dieser Hinsicht trotz seiner unsterblichen Seele als sterblich. Die eingeschränkte *homoiôsis theô* des Menschen fasst Platon somit auch in die Formulierung: „[W]enn es überhaupt einem der Menschen zuteilwird, unsterblich zu werden […]" (Symp. 212a).

Insgesamt ergibt sich eine dreistufige Hierarchie: Die Ideen sind das Göttliche par excellence sowie die Verkörperung zeitloser Ewigkeit und Einheit, absoluter Gegenwärtigkeit und Selbigkeit. Die Zwölfgötter werden von Platon zeitlich gedacht, weil sie neben der Ideenschau auch ihren spezifischen, in der Zeit vollzogenen Tätigkeiten nachgehen.[31] Doch sie verweilen stets im Umkreis der Ideen, welche sie vollständig und ungetrübt schauen. Von ihnen erhalten sie ihre Göttlichkeit sowie den zeitlich-ewigen und ununterbrochenen Besitz des Guten und Schönen. Die *Einheit* ihres Strebens beziehungsweise ihre seelische *Integrität* sind insofern gesichert, als sowohl Pferde und Wagenlenker uneingeschränkt gut sind und ihre Seelenwagen im Unterschied zu denen des Menschen kein Zweigespann führen (vgl. Phdr. 246a–b). Innerpsychische Konflikte werden damit ausgeschlossen. Die menschlichen Seelenwagen führen dagegen ein ungehorsames schwarzes Pferd (das heißt den Seelenteil des Begierdevermögens *epithymêtikon*) mit sich, das zum Ausbrechen neigt, sodass es zu Konflikten zwischen den

[30] Vgl. Tim. 37c–39e.

[31] Vgl. Phdr. 247a: „[J]eder [Gott] tut, was seines Amtes ist." Die Götter gehen gleich den Menschen „zu Tisch und zum Mahle".

Seelenteilen (dem als Wagenlenker symbolisierten Vernunftvermögen *logistikon*, dem als weißes Pferd illustrierten muthaften Teil *thymoeides* sowie dem *epithymêtikon*) kommen kann. Diese Konflikte sind verantwortlich für das Versagen, die Ideen gänzlich zu schauen, den Fall auf die Erde und in den Leib sowie das Unvermögen, das Gute und Schöne gleich den Göttern für immer zu besitzen. Die *eudaimonia* muss im Rahmen kommender Inkarnationen zuallererst erarbeitet werden und ist mit der Realisierung seelischer Einheit und Konfliktlosigkeit untrennbar verbunden.

Dies führt uns zu einem weiteren relevanten Punkt: Die *Einheit* der Person versteht Platon nicht nur im *diachronen* Sinne als Unveränderlichkeit und Persistenz in der Zeit. Wichtig ist für ihn darüber hinaus die *synchrone* Einheit im Sinne innerseelischer Harmonie und Konfliktlosigkeit. Die Dreiteilung der Seele in Vernunft-, Mut- und Begierdevermögen birgt die Möglichkeit von Zuständen innerpsychischer Zerrüttung.[32] Als Heilmittel derselben und Garant seelischen Friedens konstruiert er in *Politeia* IV die Tugenden: Weisheit *(sophia)* besitzt die Seele aufgrund ihres Vernunftvermögens und Tapferkeit *(andreia)* aufgrund ihres muthaften Teils. Besonnenheit *(sôphrosynê)* manifestiert sich als Einigkeit insbesondere der beiden untergeordneten Seelenteile *thymoeides* und *epithymêtikon* „über die Herrschaft der Vernunft" (Rep. IV 442d) und Gerechtigkeit *(dikaiosynê)* als Erfüllung der spezifischen Aufgaben jedes Seelenteils und Nichteinmischung in die Funktionen der anderen Seelenteile (vgl. Rep. IV 443b–d). Die Gesamtheit der Tugenden schafft durch die Hierarchisierung der Seelenteile in einen herrschenden *(logistikon)*, diese Herrschaft unterstützenden *(thymoeides)* und einen gehorsamen *(epithymêtikon)* Seelenteil „Ordnung und Freundschaft zu sich selbst *(kosmêsanta kai philon genomenon heautô)*"[33], sodass „aus vielem wahrhaft *einer (hena genomenon ek pollôn)*" wird (Rep. IV 443d; Hervorhebung D. K.).[34] Diese innerseelische Einheit kann wiederum nur nach vollzogener Ideenschau realisiert werden: Nur wer *Wissen* über das

[32] Anthony W. Price analysiert die in der *Politeia* beschriebenen Seelenvermögen als „various mini-persons or homunculi" (*ders.*, Mental Conflict, London/New York 1995, 56) und suggeriert so die Problematik innerpsychischer Zerrüttung verstanden als Identitätsdiffusion und Fragmentierung der Person. So gedeutet ist die platonische Analyse ein Vorverweis auf das Konzept des „Subjekt[s] als Vielheit" bei Friedrich Nietzsche (*ders.*, Nachlass 1885 40[42], KSA 11, 650) und die dadurch möglichen Identitätsspaltungen sowie auf die – in der Unfähigkeit zur Ausbildung von Volitionen zweiter Stufe gründende – Willensparalyse und den Zerfall der Person bei Harry G. Frankfurt, vgl. *ders*., Willensfreiheit und der Begriff der Person, in: *M. Betzler/B. Guckes* (Hgg.), Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung, Berlin 2001, 65–83.

[33] Dieser Ordnungsgedanke sowie seine systematische Verknüpfung mit Tugend und Liebe (*erôs* bzw. *amor*) wird von Augustin übernommen, wenn er ‚Tugend' definiert als „rechte Ordnung der Liebe *(ordo est amoris)*" (Civ. XV 22; hier und im Folgenden zitiert nach: *Aurelius Augustinus*, Vom Gottesstaat *[De civitate dei]*; zwei Bände, aus dem Lateinischen übertragen von *W. Thimme*, eingeleitet und kommentiert von *C. Andresen*, München [4]1997).

[34] Innerpsychische Harmonie durch die Realisierung der Tugend ergibt sich auch aus dem antiken Verständnis der *aretê* als „Harmoniemodell": „Der Tugendhafte [… ist nicht selbstbeherrscht; D. K.], sondern wählt die richtige Handlungsoption ohne innere Konflikte" (*Ch. Horn*, Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern, München 1998, 124).

Wesen der einzelnen Tugenden besitzt, kann diese vollständig und zuverlässig ausbilden. In der Schau der Idee der Gerechtigkeit zum Beispiel gleicht sich die Seele jener an: Sie wird selbst gerecht. Das durch Ideenschau konstituierte Wissen begründet den Umschwung von der bürgerlichen zur wahren Tugend, die allein die *homoiôsis theô* realisieren kann:

> […] dass es ihm [dem Menschen] allein dort zuteilwerden wird […], nicht bloß Schattenbilder der Tugend *(eidôla aretês)* hervorzubringen, ist er doch nicht mit einem Schattenbild in Berührung, sondern wahre Tugend *(alla alêthê)*, da er Wahres berührt. Wenn er aber wahre Tugend hervorgebracht und herausgebildet hat, dann kommt es ihm zu, von den Göttern geliebt zu werden *(theophilei)*, und wenn es überhaupt einem der Menschen zuteilwird, unsterblich zu werden, dann auch jenem. (Symp. 212a)

Wahre philosophische Tugend basiert auf „Einsicht *(phronêsis)*" (Phd. 69b) und „Bildung *(paideias)*" (Rep. IV 430b) und bedarf des Ideenwissens, während die „durch Gewohnheit und Übung *(ex ethous te kai meletês)*" (Phd. 82b) erworbene bürgerliche Tugend, „die bei einfachen Leuten und die in der Polis am Platze ist" (Phd. 82a, vgl. Rep. VI 430c) und die im obigen Zitat als ‚Schattenbild der Tugend' referenziert wird, auf wahrer Meinung ohne „Philosophie und Vernunft" (Phd. 82b) gründet. Wahre Meinungen sind jedoch – gemäß der platonischen Analyse – instabiler als Wissen. Wissen unterscheidet sich von wahrer Meinung durch die Anbindung an „eine begründende Argumentation *(aitias logismô)*" (Men. 98a).[35] Da die Reflexion der validen Gründe und Argumente jederzeit in derselben Weise wiederholt werden kann, ist Wissen im Unterschied zu wahrer Meinung stabil. Wahre Meinungen können durch affektive Irritationen oder rhetorische Überredungskünste in falsche Meinungen umgewandelt werden; Wissen jedoch durchschaut die trügerischen Einflüsterungen irrationaler Affekte und manipulativer Rhetorik. Die Stabilität, Kohärenz und diachrone Persistenz der – im emphatischen Sinne – selbigen Person können also nur durch die Aktualisierung echter philosophischer Tugenden gewährleistet werden. Sokrates kann in diesem Sinne behaupten, dass die Eigenschaft der Philosophie, „immer dasselbe" (Gorg. 482a) zu sagen, die innere Widerspruchsfreiheit und seelische Harmonie des Philosophen zur Folge hat (Gorg. 482c).

### 3. Rechter und falscher Eros oder: Göttlicher und pathologischer Wahnsinn

Als Streben nach immerwährendem Besitz des Guten und Schönen ist der Eros identisch mit dem Streben nach der *eudaimonia*. Obwohl das Glücksstreben allen Menschen innewohnt, erreichen nur wenige das Ziel. Die Ursache für das Verfehlen des höchsten menschlichen Strebensziels liegt in einem pervertierten Eros; Platon differenziert also zwischen einem funktionalen

[35] Zitiert nach: *Platon*, Menon. Griechisch/Deutsch, übersetzt und herausgegeben von *M. Kranz*, Stuttgart 1994.

Eros, der sein Ziel erreicht, und einem dysfunktionalen Eros, der es verfehlt.[36] Ein erstes Indiz für diese These findet sich im *Symposion*, wo Diotima den zur Schau des Schönen selbst aufsteigenden Eros als „richtige[…] Liebe *(to orthôs epi ta erôtika ienai)*" (Symp. 211b) bezeichnet: Die Rede von einer ‚richtigen Liebe' impliziert, dass es auch eine ‚falsche Liebe' geben kann. Platon erörtert diese Dichotomie der Liebe nicht direkt, doch sie lässt sich aus seinen Analysen menschlichen Strebens extrahieren und führt dann – wie wir später noch im Detail sehen werden – auf direktem Wege zu Augustin. Beide analysieren menschliches Streben im Zuge ihrer Güterlehre. Menschliches Glück ist gemäß Augustin nur dann realisiert, wenn es durch keine Furcht vor Verlust getrübt ist. Als Kandidat für die Materie menschlichen Glücks kommt demnach ausschließlich das Gut in Frage, das als einziges stabil (das heißt unveränderlich, ewig und daher potenziell unverlierbar) ist: Gott. Alle anderen Güter sind vergänglich beziehungsweise sterblich und veränderlich. Das als Liebe ausbuchstabierte Streben des Menschen nach Glück kommt also nur zur Vollendung, wenn sich diese Liebe auf Gott richtet und alle anderen Güter ihm unterordnet. Die pervertierte Liebe hat dagegen als primäre Strebensziele wandelbare und nicht kontrollierbare Güter. Weil die Liebe ihre Objekte verinnerlicht (das heißt in die eigene Identität integriert), droht bei deren Verlust das Auseinanderbrechen der Person beziehungsweise ein Teilverlust ihrer Identität. Wie wir gesehen haben, konzipiert auch Platon den rechten Eros als Liebe zum Göttlichen: zu der Welt der Ideen. Und auch bei ihm geschieht dies mit Blick auf die Realisierung psychischer Einheit und Integrität, insofern beide durch die Verähnlichung mit den Ideen als Manifestationen absoluter Selbigkeit gesichert werden. Dagegen hat der pervertierte Eros verlierbare Güter als Strebensziele. Illustriert wird dies in *Politeia* IX im zweiten Beweis der sokratisch-platonischen These, der gerechteste (tugendhafte) Mensch sei der glücklichste, der ungerechteste (lasterhafte) Mensch hingegen der unglücklichste. Platon erläutert hier die differierenden Strebensziele der drei Seelenteile als Form der Liebe *(philia)*.[37] Das *logistikon* wird als „weisheitsliebend *(philosophon)*" (Rep. IX 581c und d) charakterisiert. Der Philosoph ist folglich der Personentypus, dessen dominanter Seelenteil das *logistikon* darstellt. Er strebt nach Ideenwissen und somit nach einem ewigen und folglich glücksverheißenden Gut. Dagegen begehrt das *thymoeides* die vergänglichen und nicht-kontrollierbaren Güter „Macht, Sieg und Ruhm" (Rep. IX 581a), weshalb es „sieg- und ehrliebend *(philonikon auto kai philotimon)*" (Rep. IX 581b) genannt wird. Das *epithymêtikon* schließlich hat als Strebensziele „Speise und Trunk, […] Liebe *(aphrodisia)*

[36] Vgl. *Gould*, Platonic Love, 37: „[…] true [love] actually does lead us to happiness, while the false fails to do so." Zur Ambivalenz des Eros vgl. auch *Hunter*, Plato's *Symposium*, 15–20 (ohne Bezug auf die Dichotomie der Güterklassen).

[37] Zum Abgleich von *philia* und *erôs* im griechischen Denken vgl. *Corrigan/Glazov-Corrigan*, Plato's Dialectic at Play, Kap. 3.1.

[… und] Geld“ (Rep. IX 580e). Auch diese Güter sind weder kontrollierbar noch stabil. Darüber hinaus sind sie keine absoluten, sondern nur relative sowie ambivalente Güter, deren Güte von ihrem Gebrauch abhängig ist. In der tugendhaften Seele des Philosophen werden die verlierbaren Güter und Strebensziele des *thymoeides* sowie des *epithymêtikon* den unverlierbaren des *logistikon* untergeordnet und einem guten Gebrauch zugeführt.[38] Herrscht in einer Seele dagegen der muthafte Seelenteil oder das Begierdevermögen, werden deren nicht-kontrollierbare Strebensziele verabsolutiert und dem unverlierbaren Gut übergeordnet.

Diese Passage veranschaulicht die Differenz zwischen verlierbaren und ewigen Gütern und bettet diese ein in eine Theorie der Strebensziele, die mit dem Begriff der Liebe *(philia, erôs)* verknüpft wird. Liebe ist in diesem Kontext also weniger ein affektbezogener, sondern eher ein strebenstheoretischer Terminus. In der Seele des wahrhaft Tugendhaften waltet der rechte, der philosophische Eros, der nach ewigen Gütern strebt. Im Kontext der vorliegenden Fragestellung ist bemerkenswert, dass Platon als Prototyp des pervertierten Eros den Tyrannen konstruiert: Der Gegenüberstellung von Philosoph (der Glücklichste) und Tyrann (der Unglücklichste) entspricht die Kontrastierung von rechtem und fehlgeleitetem Eros.[39] Diese Dichotomie zwischen den beiden Formen des Eros spiegelt sich wider in der Differenzierung zweier Arten des Wahnsinns: Während in der tyrannischen Seele der Eros in Gestalt eines pathologischen „Wahnsinns *(manias)*“ (Rep. IX 573b) wütet, ist die philosophische Seele beseelt von einem „Wahnsinn dieser Art[, der] als größtes Glück von den Göttern verliehen wird *(hôs ep’eutychia*

[38] Diese Dichotomie der Güter in ewige und verlierbare zieht sich durch Platons Werk von den Frühschriften bis in die *Nomoi* und scheint sokratischen Ursprungs zu sein. Schon in der *Apologie* betont Sokrates die Höherwertigkeit des Bemühens um „Vernunft und die Wahrheit und darum, dass du eine möglichst gute Seele hast“ (Apol. 29e), gegenüber dem Streben nach „Geld […,] Ehre und Ansehen“ (Apol. 29d–e; jeweils zitiert nach: *Platon*, Apologie des Sokrates. Griechisch/Deutsch, übersetzt und herausgegeben von *M. Fuhrmann*, Stuttgart 1986).

In den *Nomoi* differenziert Platon „menschliche und göttliche […] Güter“. Als menschliche (und in diesem Sinne verlierbare) Güter nennt er Gesundheit, Schönheit, Körperkraft und einsichtsvollen Reichtum, während die Kardinaltugenden Weisheit, Besonnenheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit als göttliche, d. h. ewige und die *homoiôsis theô* ermöglichende Güter klassifiziert werden (Leg. I 631b–d). Entsprechend beharrt Platon auch in den *Nomoi* auf der Vorstellung, das gerechteste Leben sei zugleich das glücklichste (Leg. II 660d–663d; hier jeweils zitiert nach: *Platon*, Nomoi. Griechisch und Deutsch, Sämtliche Werke IX, nach der Übersetzung von *F. Schleiermacher*, ergänzt durch Übersetzungen von *F. Susemihl [u. a.]*, herausgegeben von *K. Hülser*, Frankfurt am Main/Leipzig 1991).

[39] Auch die Herrschaft des idealerweise mittleren Seelenteils *thymoeides* zeugt von einer pervertierten Liebes- und Strebensausrichtung. Im Tyrannen herrscht jedoch mit dem *epithymêtikon* der unterste Seelenteil, weshalb seine Fehlorientierung die radikalste ist. Darüber hinaus ist im Begierdevermögen auch der Eros im engeren Sinne, d. h. die sinnliche Leidenschaft, verortet. Die Verknüpfung der sexuellen Begierde mit einem schädlichen Eros (im weiteren Sinne einer fehlgeleiteten Strebensorientierung) wird von Augustin fortgeführt: Die geschlechtliche Begierde (und deren Unkontrollierbarkeit, die erst durch das Wirken der göttlichen Gnade überwunden werden kann) gilt ihm als Paradigma pervertierten Strebens. Auf die nur schwer zu erreichende Kontrollierbarkeit des Sexus verweist schon Platon: „Und heißt nicht schon von alters her diese Leidenschaft, der Eros, ein Tyrann?“ (Rep. IX 573b).

*tê megistê para theôn hê toiautê mania didotai)*" (Phdr. 245b–c). Die eher beiläufige Bemerkung des Sokrates, durch den göttlichen Wahnsinn würden „uns aber die bedeutendsten Güter […] zuteil *(ta megista tôn agathôn hêmin gignetai)*" (Phdr. 244a), verweist abermals auf die systematische Verbindung der Erostheorie mit der Güterlehre: Diese höchsten Güter sind ebendie in der Ideenschau vermittelten ewigen Güter. Analog dazu ist die platonische These, der Tyrann stehe selbst „unter der Tyrannenherrschaft des Eros" (Rep. IX 574e) als Verweis auf die Abhängigkeit des tyrannischen Charakters von zeitlichen und nicht-kontrollierbaren Gütern zu verstehen, die seine psychische Integrität zerstört. Aufgrund der Instabilität und Verlierbarkeit der Güter, die er fälschlich für höchste Güter hält, ist er häufigen Stimmungswechseln sowie aversiven Gefühlen wie Angst, Trauer, unstillbaren Begierden oder Neid unterworfen (Rep. IX 577d–580a). Im Gegensatz zur in der Seele des Philosophen herrschenden Ordnung, Einheit und Harmonie[40] führt der verkehrte Eros zu „völliger Anarchie und Gesetzlosigkeit" (Rep. IX 575a) in der Seele des Tyrannen. Die daraus resultierende innere Zerrissenheit bringt Platon mit den paradoxen Redeweisen von Knechtschaft unter sich selbst (Rep. IX 577d), Unfreiheit sich selbst gegenüber (ebd. 573e, 574d, 575a), fehlender Herrschaft über sich selbst[41] sowie einem Unvermögen, dem eigenen Willen zu folgen (Rep. IX 577e)[42], zum Ausdruck. Glaukon spricht mit Bezug auf das Laster davon, dass „das Wesen unserer eigentlichen Lebenssubstanz in Verwirrung und Auflösung ist *(tês de autou toutou hô zômen physeôs tarattomenês kai diaphtheiromenês biôton ara estai)*" (Rep. IV 445a), und meint damit den Verfall des Vernunftvermögens, der später im Gleichnis vom Seelentier (Rep. IX 588b–590b) als Verhungern des „inneren Menschen" bildhaft illustriert wird.

Die beschriebene Dichotomie des Eros findet sich im *Phaidros* wieder und erklärt, warum Platon dem Sokrates dort zwei (zunächst widersprüchlich erscheinende) Reden über den Eros in den Mund legt: Die erste Rede des Sokrates beschreibt den pervertierten Eros, während die zweite Rede (die Palinodie) den rechten Eros zum Thema hat. Sokrates erläutert die Dualität des Eros im Rahmen des dihairetischen Verfahrens: Ziel philosophischer Überlegungen ist die Bestimmung des Wesens eines Begriffs. Der Begriffsinhalt mancher Termini ist unstrittig (zum Beispiel ‚Eisen' oder ‚Silber'), andere (zum Beispiel ‚gut' oder ‚gerecht') sind kontrovers: „Da divergieren wir doch und sind uneins untereinander und mit uns selbst *(ouk allos allê pheretai, kai amphisbêtoumen allêlois te kai hêmin autois)*" (Phdr. 263a). Der

[40] In diesem Sinne aktualisiert eine tugendhafte Person „Freundschaft zu sich selbst *(philon genomenon heautô)*" (Rep. IV 443d).

[41] Vgl. Gorg. 491d–e. Das positive Gegenmodell ist der Philosoph, „der sich selbst wie ein König beherrscht *(basileuonta hautou)*" (Rep. IX 580c).

[42] Insofern der Wille eines jeden Menschen auf Glückseligkeit abzielt, die wiederum nur durch ein tugendhaftes Leben zu erreichen ist, verfehlt der Lasterhafte das letztendliche Ziel seines Wollens. Entsprechend kann Sokrates behaupten, „niemand tue mit Willen Unrecht" (Gorg. 509e).

Eros zählt „zu den umstrittenen Fällen“ (Phdr. 263c) und muss entsprechend analysiert werden. Dabei müsse man

> […] so vorgehen wie eben meine beiden Reden, die das Irrationale in uns als eine gemeinsame Form *(koinê eidos)* verstanden haben; und unter der Annahme, dass so, wie zu unserem *einen* Leib von Natur aus doppelte und gleichnamige Glieder gehören, die einen ‚linke‘, die anderen ‚rechte‘ genannt, auch das Irrationale von Natur aus eine einzige in uns existierende Form sei, hat dann die eine Rede, die den linken Teil zerlegte, mit dessen weiterer Zerlegung nicht eher aufgehört, als bis sie dabei auf einen sozusagen linken Eros *(skaion tina erôta)* stieß und ihn ganz zurecht kritisierte, die andere Rede aber, die uns zu den rechts liegenden Teilen des Wahnsinns führte, ist auf einen mit jenem linken zwar gleichnamigen, doch nun göttlichen Eros gestoßen, und indem sie ihn entfaltete, hat sie ihn als Ursache gepriesen der für uns größten Güter *(megistôn aition hêmin agathôn)*. (Phdr. 265d–266b; Hervorhebung im Original)

Sokrates beginnt wie üblich mit der Frage nach der (Wesens-)„Bestimmung der Liebe *(peri erôtos hoion t’esti)*“ (Phdr. 237c) und kündigt an, unter Berücksichtigung dieser Bestimmung zu „untersuchen, ob sie Nutzen bringt oder Schaden *(eite ôphelian eite blabên parechei)*“ (ebd.). Zunächst wird die Liebe definiert als „ein Begehren [dessen], was schön ist“ (ebd.). Die prima facie verwirrende Feststellung, dass auch Nicht-Verliebte das Schöne begehren (ebd.), erbringt in Wahrheit einen sachlichen Fortschritt: Insofern der Eros nicht auf den romantisch und/oder sexuell Verliebten beschränkt ist, wird er in den übergreifenden Kontext einer Strebenstheorie gestellt und harmoniert folglich mit dem *Symposion*: *Alle* Menschen begehren das Schöne.

Dieses Begehren analysiert Sokrates in einem zweiten Schritt nicht als Begehren nach Schönheit, sondern „nach Vergnügen *(epithymia hêdonôn)*“ (Phdr. 237e). Siegt das Begehren im eventuellen Konflikt mit der „eigene[n] Meinung, die auf das Beste zielt *(doxa, ephiemenê tou aristou)*“ (Phdr. 237d),[43] führt dies zu „Maßlosigkeit *(hybris)*“ (Phdr. 238a), welche die Form von „Völlerei […] und] maßlosem Trunk“ (Phdr. 238b) annehmen kann. Sokrates fasst zusammen:

> Wenn der irrationale Trieb *(epithymia)* über die persönliche Meinung, die das Richtige intendiert, die Oberhand gewinnt, er, der hingerissen wird zum Vergnügen an der Schönheit und […] zu körperlicher Schönheit, und wenn er, gewaltig gestärkt, sich durchsetzt in der Führung, dann erhält er den Namen von eben dieser Stärke und heißt Eros. (Phdr. 238b–c)

Sokrates thematisiert also in seiner ersten Rede den ‚linken‘ beziehungsweise den verwerflichen Eros. Er illustriert ihn zunächst als Dominanz des Begierdevermögens in der Seele gegenüber der Vernunft. Letztere wird referenziert als ‚auf das Beste zielende Meinung‘. Dass es sich bei deren Konkurrenzinstanz um das *epithymêtikon* handelt, wird aus den genannten Strebenszielen ersichtlich: Speise, Trank und sexuelle Begierde sind die Güter und Ziele des Begierdevermögens. All diese Dinge sind unkontrollierbar; weil sie aber die unbedingten Strebensziele des Liebenden darstellen, beschreibt

[43] An dieser Stelle kommt das absolut Gute (hier: das Beste) aus dem *Symposion* sowie das *prôton philon* aus dem *Lysis* (vgl. ebd. 219c–220b) mit ins Spiel.

Sokrates den Zustand des vom Eros Ergriffenen als ein ‚Beherrschtwerden': Wer an Gütern hängt, die nicht zu beherrschen sind, wird in Wahrheit von ihnen beherrscht. Im Bemühen um Kontrolle seines Liebesobjekts versucht der Liebende, den Geliebten seinerseits in Abhängigkeit zu stürzen:

> Wer vom Begehren beherrscht wird und dem Vergnügen lebt, der muss ja wohl den Geliebten möglichst angenehm für sich machen. Einem Kranken aber ist alles angenehm, was sich nicht widersetzt; was dagegen stärker ist oder gleich stark, ist ihm zuwider. Weder also einen Stärkeren noch einen gleich Starken wird ein Verliebter freiwillig als Geliebten hinnehmen, sondern immer sucht er ihn unterlegen und unselbständiger zu machen. (Phdr. 238e–239a)

Infolgedessen missgönnt der Liebende dem Geliebten die Zuneigung von Eltern, Ehefrau und Kindern ebenso wie Vermögen und Besitz. Da er ihn von der Philosophie, die ihm geistige Reife vermitteln würde, fernhält, ist „[a]uf geistigem Gebiet […] der, der von Liebe ergriffen, als Vormund und Freund nicht gerade von Nutzen"[44] (Phdr. 239c). Das Ziel des Liebenden, „die eigenen Freuden möglichst lange [zu] genießen" (Phdr. 240a), wird spätestens dann zunichtegemacht, wenn nach Ablauf der Jahre den Geliebten „äußerster Widerwille erfasst, wenn er das alternde und nicht mehr blühende Gesicht sieht" (Phdr. 240d). Im Verein mit der eingangs zitierten Passage in Phdr. 237d, wo Sokrates den Eros als Begehren nach dem Schönen bestimmt, verweist diese Stelle auf das *Symposion* und den dort als Streben nach dem immerwährenden Besitz des Schönen und Guten definierten Eros. Dieses – dem ‚linken' wie dem ‚rechten' Eros gemeinsame – Ziel erreicht nur der spiritualisierte und damit auf unvergängliche und kontrollierbare Güter gerichtete philosophische Eros, den Sokrates in seiner zweiten Rede über den Eros in Phdr. 242d–257b besingt und der mit der Auffassung des Sokrates im *Symposion* korrespondiert.[45]

## 4. Rechter und falscher Eros oder: Sokrates und Alkibiades

Sokrates versteht sich als Fachkompetenz in Sachen Eros: „[I]ch behaupte, mich auf nichts anderes zu verstehen als auf die Dinge der Liebe" (Symp. 177d). Dieses Spezialistentum gründet in der sokratischen Daseinshaltung: Hier erweist sich Sokrates als Verkörperung des Eros, wie die von Diotima erzählte Geschichte von der Geburt des Eros zeigt: Als Sohn des göttlichen Poros und der bedürftigen Penia ist Eros gemäß dem mütterlichen Erbe „rau, ungepflegt, barfuß und ohne Wohnung" (Symp. 203c), während er in Anknüpfung an die Natur des Vaters „den Schönen und Guten nachstellt, tapfer, verwegen und energisch ist, ein gewaltiger Jäger, […] begierig nach

[44] Daher plädiert Sokrates in der ersten Rede für die Höherwertigkeit der Freundschaft eines Nichtverliebten.

[45] Da bei der Analyse des *Symposion* mehrfach auf die Palinodie verwiesen wird, soll hier auf eine separate Darstellung verzichtet werden.

Einsicht und erfinderisch, sein Leben lang die Weisheit liebend *(philosophôn)*, ein mächtiger Zauberer und Giftmischer und Sophist" (Symp. 203d). Insofern steht er „in der Mitte zwischen Wissen und Unwissenheit *(sophias te au kai amathias en mesô estin)*" (Symp. 203e). All dies sind Eigenschaften des Sokrates.[46] Problematisch ist, dass Platon im *Symposion* den (wohl) historischen Sokrates der aporetischen Frühdialoge mit dem kompetenten Adepten der Ideenlehre der mittleren Werke verknüpft. In den Frühdialogen bekennt Sokrates sein Nichtwissen, gesteht aber zu, dass das Wissen um das sittlich Richtige für eine gelungene Lebensführung unabdingbar ist.[47] Hierin verkörpert er den Eros als Zwischenwesen. In den mittleren Werken scheint Platon jedoch die Notwendigkeit zu betonen, das Strebensziel des Eros (nämlich den immerwährenden Besitz des Guten und Schönen) mit der Ideenerkenntnis tatsächlich zu *erreichen* und folglich den epistemischen Zwischenzustand hin zur Schau echten Wissens zu transzendieren. Indem er dies tut, hat der Eros sich jedoch selbst überwunden: Er ist zum Göttlichen verwandelt und verliert damit seine daimonische Natur.[48] Platons Präsentation des Sokrates im *Symposion* ist entsprechend ambivalent: Als Personifikation des philosophischen Eros steht Sokrates einerseits zwischen Unwissen und Wissen, andererseits wird er als eine sittlich hervorragende, die *homoiôsis theô* verwirklichende Persönlichkeit portraitiert. Die Entrücktheit (oder im Sinne des Eros als *mania* im *Phaidros*: Ver-rücktheit) des Sokrates in die göttliche Ideensphäre wird vermerkt mit Aussagen wie: „Sokrates sei […] irgendwie in eigene Gedanken versunken" (Symp. 174e, vgl. ebd. 220c) oder stehe „manchmal […] weggetreten da" (Symp. 175b). Seine außerordentliche Trinkfestigkeit (Symp. 175c, 214a, 220a, 223b–d) soll wohl suggerieren, dass sich Sokrates schon so weit von seinem Körper entfremdet hat, dass normale physiologische Reaktionen ausbleiben. Auch die außergewöhnliche „Besonnenheit und Tapferkeit", die der erfahrene Feldherr Alkibiades beim „Feldzug gegen Poteidaia" (Symp. 219e) sowie beim Rückzug des athenischen Heeres nach einer Niederlage gegen Theben an dem Philosophen „bewunderte" (Symp. 219d), zeigt die nahezu vollständige (und zur *homoiôsis theô* notwendige) Dissoziation des Sokrates von seinem Körper. Im Aushalten von Hunger und Frost (Sokrates läuft barfuß über

[46] Vgl. die detaillierte Analyse bei *F. C. C. Sheffield*, Alcibiades' Speech: A Satyric Drama, in: GAR 48/2 (2001) 193–209, hier 196 f.

[47] Vgl. Apol. 29b–e.

[48] Platon verknüpft hier seine Eroslehre mit dem Konzept der *homoiôsis theô*: Der Eros als Dämon strebt nach Verähnlichung mit dem Göttlichen und somit paradoxerweise nach einer durch *Selbstüberwindung* erreichten *Selbstvervollkommnung*. Sobald der Status der *homoiôsis theô* erreicht ist, muss sich der Eros, der ja als Zwischenwesen zwischen der menschlichen und göttlichen Sphäre definiert ist, selbst auflösen. Vgl. dazu *Price*, Love and Friendship, 50 (mit Zitat von *W. K. C. Guthrie*, Plato's Views on the Nature of the Soul, in: *G. Vlastos* [Hg.], Platon II, New York 1971, 230–243, hier 241): „‚God, and the soul that has attained divinity, can presumably no longer feel *erôs* at all, for that is the intermediate state of one who has not yet fully attained.'" Ähnlich: *M. Gagarin*, Socrates' *Hybris* and Alcibiades' Failure, in: Phoenix 31 (1977) 22–37, hier 27.

das Eis) sowie in der Einsatzbereitschaft für Kameraden übertrifft er die tapfersten Soldaten. Um militärische Auszeichnungen kümmert er sich nicht (Symp. 220d–e). Die absolute Kontrolle über seinen Körper zeigt sich ferner an Sokrates' unangefochtenem Standhalten gegenüber den engagierten Verführungsbemühungen des schönen und jugendlichen Alkibiades (Symp. 216c–219d).

Sokrates' göttliche Weisheit offenbart sich in der geradezu abgöttischen Verehrung durch seine Schüler. Für Apollodoros, der in der Rahmenhandlung des *Symposion* die Reden des 15 Jahre vorher stattgefundenen Gastmahls nach der Erzählung des damals anwesenden Aristodemos wiedergibt, sind „alle außer Sokrates erbärmlich" (Symp. 173d). Aristodemos selbst übt sich in der *homoiôsis theô*, indem er Sokrates als deren Inbegriff nachahmt: Er gehörte „zu den hartnäckigsten damaligen Verehrern des Sokrates" und lief in Imitation seines Vorbilds „immer barfuß" (Symp. 173b).

Die platonische Darstellung des Sokrates als Verkörperung der philosophischen Kardinaltugenden[49] impliziert seine Unabhängigkeit von nicht-kontrollierbaren Gütern: Die Entfremdung von den vergänglichen und materiellen Gütern des Begierdevermögens (Speise und Trank, Sexualität und Geld) wird plastisch illustriert: Die im Krieg bewiesenen Hungerkünste zeigen die Loslösung von leiblicher Speise. Sokrates säuft zwar alle unter den Tisch, muss aber zum Trinken zuallererst „gezwungen *(anankastheiê)*" werden (Symp. 220a). Seine Unabhängigkeit von sexuellen Bedürfnissen erweist die Verführungsszene; die Missachtung des Geldes belegt gleichfalls das Zeugnis des Alkibiades: „Denn ich wusste genau, dass er durch Geld rundherum noch viel weniger verwundbar *(poly mallon atrôtos)* war als Aias durch das Eisen" (Symp. 219e).

Ebenso verhält es sich mit den nicht-kontrollierbaren Gütern des muthaften Seelenteils: Macht, Sieg und Ehre. Die wiederholte Aufforderung Agathons, sich endlich zum Gastmahl einzufinden (Symp. 175a–c), erinnert an Platons Aussage in Rep. I 347b–c, Philosophen müssten zur Herrschaft gezwungen werden, da sie von keinerlei Machtgelüsten motiviert würden. Dass er den Sieg um des Sieges willen nicht für erstrebenswert hält, zeigt Sokrates' Weigerung, mit seiner Rede über den Eros in einen „Wettstreit mit euren Reden" zu treten (Symp. 199b). Seine Unabhängigkeit vom Urteil anderer und den damit verbundenen Verzicht auf Ehrerbietung demonstriert Sokrates' Missachtung gesellschaftlicher Konventionen: Er verspätet sich beim Gastmahl, meistens ist er ungewaschen und barfuß (Symp. 174a).

Alkibiades dagegen wird von Platon als Vertreter des verwerflichen Eros und damit abhängig von nicht-kontrollierbaren Gütern gezeichnet. Der linke Eros, der auch im *Phaidros* (238a–c) als Dominanz des Begierdevermögens

[49] Angeführt werden – wie beschrieben – vorrangig die drei Tugenden Besonnenheit, Tapferkeit und Weisheit. Aus dem platonischen Tugendkonzept sowie dem Gedanken der Einheit der Tugend ergibt sich notwendig auch die Gerechtigkeit des Sokrates.

analysiert wird,[50] ist in der *Politeia* das Kennzeichen des vom *epithymêtikon* beherrschten Tyrannen: Im Herzen des Tyrannen wohnt seinerseits der linke „Eros als Tyrann […] und [steuert] so die ganze Seele" (Rep. IX 573d, vgl. 573e und 575a).[51] Die Darstellung des Sokrates als Philosoph (und somit als *eudaimôn*) und die Zeichnung des Alkibiades als tyrannischer Charakter fungieren meines Erachtens somit als dramatische Illustration der Kontrastierung von Philosoph und Tyrann in *Politeia* IX.

Aufschlussreich ist die dionysische Charakterisierung des linken alkibiadischen Eros: Dionysos ist in der Mythologie erstens das Paradigma menschlicher Zerrissenheit (und fügt sich passend ein in die platonische Präsentation des tyrannischen Menschen als innerpsychisch desorganisiert) und zweitens Symbol des Strebens nach einheitsstiftender Erlösung. Drittens fungiert er als Inbegriff eines göttlichen Wesenskerns im Menschen, der den Keim zur Aktualisierung der *homoiôsis theô* darstellt. Alle drei Punkte ergeben sich aus der orphischen Mythologie, welche die Geschichte des mit Dionysos identifizierten Zagreus in verschiedenen Varianten erzählt:[52] Aus der geschlechtlichen Vereinigung des Zeus mit Persephone entsprang ein Kind. Der „Zagreus" genannte Göttersohn war der eifersüchtigen Hera ein Dorn im Auge und sie befahl den Titanen, ihn zu ermorden. Diese schnitten das unschuldige Kind in sieben Teile und verzehrten es, nachdem sie es zuvor gekocht und gebraten hatten. Zeus ahndete das Verbrechen, indem er die Titanen mit einem Blitzschlag verbrannte. Aus dem Ruß erwuchs das Menschengeschlecht, das zugleich göttliche (der verschlungene Zagreus war gemeinsam mit den Titanen in Flammen aufgegangen) wie titanische Elemente in sich trägt. Im Rahmen einer kultischen Lebensführung soll die göttliche Natur von der titanischen gereinigt werden.

Die damit verknüpfte Doppelsymbolik des Dionysos als Inbegriff psychischer Zerrüttung einerseits und Garant der diesbezüglichen Erlösung andererseits ist merkwürdig spannungsreich, insofern sie den schlechten Eros mit dem philosophischen Eros und dessen Ziel, der *homoiôsis theô*, verbindet.[53] Diese Zwiespältigkeit wird uns in der folgenden Analyse noch mehrfach begegnen.

---

[50] Vgl. *Th. L. Cooksey*, Plato's *Symposium*. A Reader's Guide, London/New York 2010, 122: „Alcibiades resembles the weaker type of soul described by Socrates in the *Phaedrus*."

[51] Die Kongruenz des linken Eros im *Phaidros* mit dem tyrannischen Eros in der *Politeia* zeigt sich in weiteren Details, so z. B. in Missgunst und Neid *(phthonos)*, die gleichermaßen den Liebenden wie den Tyrannen kennzeichnen, vgl. Phdr. 239a–c, Symp. 213d und Rep. IX 579b–c.

[52] Vgl. dazu *K. Kerényi*, Die Mythologie der Griechen; Band 1, München [16]1994, 198–201, und *ders.*, Dionysos. Archetypical Image of Indestructible Life, London 1976, 80–89 und 238–261.

[53] Die diesbezügliche Ambivalenz des Dionysischen bei Platon gründet in seiner modifizierten Aufnahme des Dionysos-Kults. Vgl. *M. L. Morgan*, Plato and Greek Religion, in: *R. Kraut* (Hg.), The Cambridge Companion to Plato, 227–247, hier 232: „Plato accepts the ecstatic model, that human beings can, by bringing their souls to a certain state, achieve divine or nearly divine status. But he replaces the emotional character of the ritual process with cognitive content. For Plato, that is, a life aimed at salvation takes the form of a life of rational inquiry, a philosophical life." *Gould*, Platonic Love, 38, spricht von einer Re-Definition des Dionysos durch Platon im *Symposion*.

Das unvermittelte Auftauchen des Alkibiades gegen Ende des Gastmahls steht von Beginn an im Zeichen des Dionysos: Der mit einem „Kranz aus Efeu und Veilchen" (Symp. 212e), den Attributen des Gottes, geschmückte Alkibiades wird angekündigt durch „großen Lärm wie von Zechern und […] Musik einer Flötenspielerin" (Symp. 212c). Dionysos als Gott des Weines versinnbildlicht die rauschhafte Intoxikation. Aus platonischer Perspektive ist diese ein dysfunktionaler Versuch, den Schmerz psychischer Desintegration zu betäuben. Zugleich steht sie für ‚Speise und Trank' als Strebensziele des Begierdevermögens. Alkibiades selbst erscheint „volltrunken" (Symp. 212d), und dass er gleich nach seiner Ankunft erneut zwei Liter (wohl mit Wasser gestreckten) Wein trinkt, demonstriert die Maßlosigkeit des pervertierten Eros (Symp. 213e). Auch die Tatsache, dass die ebenfalls mit Dionysos assoziierten Flötenspielerinnen, die vor Beginn der Reden zum Eros vor die Tür verwiesen worden sind (Symp. 176e), wieder hörbar ihre Kunst praktizieren, deutet an, dass mit Alkibiades das ungezügelt Dionysische in die bislang gepflegte Atmosphäre agonaler Redekunst einbricht. Dies ist ein weiteres Indiz dafür, dass Platon dem Dionysos-Kult nicht unkritisch gegenübersteht; schließlich wird der Aulos aus der *kallipolis* verbannt (Rep. III 399d).

Die Abhängigkeit des Alkibiades von nicht-kontrollierbaren Gütern, welche die Instabilität und Desorganisation der Persönlichkeit zur Folge hat, und folglich seine Hinwendung zum falschen Eros zeigen sich am Inhalt seiner Rede: Anstatt den Eros in abstrakten, universellen Begriffen zu erörtern, macht er den Lobpreis des Sokrates zu seinem Projekt (vgl. Symp. 214d). Indem er dies tut, wendet er den Blick von den ewigen und unveränderlichen Ideen ab und richtet sein Verlangen stattdessen auf eine – außerhalb seiner Kontrolle stehende – Einzelperson.[54] Alkibiades akzeptiert Sokrates' Unabhängigkeit nicht und bemüht sich verzweifelt um Kontrolle des Unkontrollierbaren. Mehrere intensive Verführungsversuche scheitern kläglich (Symp. 217a–219d): „Ich war also ratlos und lief umher, von dem Menschen versklavt *(katadedoulômenos)*[55] wie keiner von irgendeinem anderen" (Symp. 219e). Verstärkt wird die knechtische Selbstwahrnehmung des Alkibiades durch das erstaunliche Phänomen, dass er als jugendliche Schönheit den eher unansehnlichen älteren Sokrates begehrt und so das übliche Verhältnis von Liebhaber und Geliebtem in einer für Alkibiades schamvollen Weise verkehrt wird. Mit Alkibiades' Kontrollwahn illustriert Platon den linken Eros aus der ersten Rede des Sokrates im *Phaidros*: Wer einem Sterblichen verfällt, ist nicht an dessen Prosperieren interessiert. Vielmehr muss er ihn in der Absicht, ihn an sich zu binden, schwächen. Alkibiades spricht in

[54] Während Platon dies offenbar als Manko betrachtet, sieht Nussbaum ebendas als Stärke des alkibiadischen Eros: „[…] for [Alcibiades] sees more, and differently; it is an integrated response to the person as a unique whole" (*M. Nussbaum*, The speech of Alcibiades: a reading of the *Symposium*, in: *Dies*., The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy, Cambridge 1986, 165–199, hier 191).

[55] Die tyrannische Seele ist nach Platon geknechtet *(doulên)* zu nennen, vgl. Rep. IX 577d.

diesem Sinne davon, Sokrates „gefangen" zu nehmen und ihn „verwundbar" zu machen (Symp. 219e). Auch der – natürlich frustrierte – Versuch, Sokrates betrunken zu machen (Symp. 214a), geschieht in ebendieser Absicht. Die Differenz zwischen rechtem und linkem Eros manifestiert sich in den erfolglosen Bemühungen des Alkibiades: Eben *weil* Sokrates als Vertreter des philosophischen Eros von zeitlichen Gütern unabhängig ist, kann er durch diese nicht übergriffig vereinnahmt und manipuliert werden.

Die pathologische „Raserei und Liebesglut *(manian*[56] *te kai philerastian)*" (Symp. 213d) des linken Eros macht Alkibiades zum Opfer starker aversiver Affekte, die seine seelische Harmonie zerstören: Er ist „voller Eifersucht und Missgunst" (ebd., vgl. 213c) und die Verweigerung sexuellen Kontakts durch Sokrates droht er mit „Rache" zu ahnden (ebd.). Alkibiades' Fixierung auf das Sexuelle ist ein weiteres Indiz für seine tyrannische Natur: Der (nicht philosophisch sublimierte) Eros ist selbst ein Tyrann (Rep. IX 573b) und die Entwicklung zum tyrannischen Menschen ist dann abgeschlossen, wenn er zum „Lüstling *(erôtikos)*" wird (Rep. IX 573c) und neben anderen ausufernden Leidenschaften „besonders von Eros selbst getrieben" ist (Rep. IX 573e).[57]

Dass Alkibiades den philosophischen Eros des Sokrates nicht versteht und mit seinem eigenen pervertierten Eros verwechselt, zeigt sich an der Projektion seines eigenen Habitus auf Sokrates: Obwohl in Wahrheit er dem Sokrates nachstellt, interpretiert er die Präsenz des Sokrates beim Gastmahl als Annäherungsversuch: „Sokrates hier? Hast du dich wieder auf die Lauer nach mir gelegt […]?" (Symp. 213b). Nachdem er zunächst – in Unkenntnis der Anwesenheit des Sokrates – Agathon bekränzt hatte, fordert er einen Teil der Kranzbänder wieder zurück, um damit den Philosophen zu schmücken. Er sorgt sich wegen Sokrates' Eifer- und Ehrsucht, von der er selbst später am Beispiel ihrer gemeinsamen Erlebnisse im Krieg zeigen wird, dass Sokrates dieses Laster nicht besitzt (vgl. Symp. 220e): „Jetzt aber, Agathon, […] gib mir von den Bändern (wieder) ab, damit ich auch sein wunderbares Haupt umwinde und er mir nicht vorwirft, dass ich dich bekränzt habe, ihn dann aber […] nicht bekränzt habe" (Symp. 213d–e). Beides (das heißt den Vorwurf der Übergriffigkeit des Sokrates sowie seiner angeblichen Ehr- und Eifersucht) fasst Alkibiades folgendermaßen zusammen: „Denn dieser [Sokrates] wird, wenn ich in seiner Gegenwart irgendeinen anderen als ihn […] lobe, seine Hände nicht von mir fernhalten" (Symp. 214d). Platon veranschaulicht mit den inkonsistenten Aussagen des Alkibiades die kognitive

[56] Vgl. *Rosen*, Plato's *Symposium*, 283: „But Alcibiades is the victim of a human mania where only a divine mania will do."

[57] Alkibiades als „one of the most explicitly sexualized figures in fifth-century politics[,] Plutarch (*Alc.* 16.1–2) tells us he carried a shield emblazoned with a thunder-bearing Eros" (*V. Wohl*, The Eros of Alcibiades, in: CA 18/2 (1999) 349–385, hier 352), ist als Verkörperung des geschlechtlichen Eros wie kein zweiter geeignet. Hinsichtlich seiner Sexualität galt er als Inbegriff der *paranomia* (vgl. ebd. 354 und 366).

Dissonanz des schlechten Eros, welche für die disharmonische seelische Verfasstheit seiner Vertreter mitverantwortlich zeichnet und die in auffallendem Kontrast zum – bereits erwähnten – sokratischen Prinzip des „Nicht-mit-sich-selbst-im-Widerspruch-Seins" des philosophischen Eros steht. Die dionysische Zerrissenheit des Alkibiades manifestiert sich neben der affektiven Verwirrung auch kognitiv in der Widersprüchlichkeit seiner Aussagen.

Die Liste der Projektionen des Alkibiades lässt sich mit dem an Sokrates gerichteten Vorwurf der Hochmut (Symp. 215b) abschließen.[58] Tatsächlich ist Alkibiades selbst der *hybristês*. Obwohl er als Letzter und mehr als angeheitert zum Gastmahl erscheint, definiert er unaufgefordert die Spielregeln neu: „[I]hr müsst trinken" (Symp. 231e), und ernennt sich selbst „[z]um Vorsitzenden des Gelages" (ebd.). Sokrates' Weigerung, sexuell aktiv zu werden, interpretiert er als Ausdruck von dessen Arroganz: „[D]enn Richter seid ihr über den Hochmut des Sokrates" (Symp. 219c). In Wahrheit ist Alkibiades selbst der Hochmütige, insofern er sich in seiner „jugendlichen Schönheit" als „etwas Besonderes" dünkt (ebd.) und die Bereitschaft des Sokrates zu Intimitäten als selbstverständliche Reaktion auf ebendiese physische Attraktivität erwartet.

Während Sokrates als Repräsentant des philosophischen Eros wahrheitsorientiert argumentiert, kritikfähig ist und die eigene Position nach besserer Einsicht problemlos revidieren kann,[59] imitiert Alkibiades diesen sokratischen Habitus in manipulativer Absicht: „Wenn ich etwas Unwahres sage, falle mir ins Wort, wenn du willst, und sage, dass ich damit lüge; denn mit Absicht werde ich in keinem Fall die Unwahrheit sagen" (Symp. 214e). Die Entlarvung der manipulativen Rhetorik des Alkibiades legt Platon dem Sokrates in den Mund: „[A]ls ob du nicht alles deswegen gesagt hättest, um mich und Agathon zu entzweien" (Symp. 222c). Eifersucht, Arroganz und Selbstzentriertheit sind aus sokratisch-platonischer Perspektive die wahren Motive der Rede des Alkibiades.

Dennoch: Alkibiades scheint seine dionysische Erlösungsbedürftigkeit zu spüren. Er sucht sie am rechten Ort (bei Sokrates), aber auf die falsche Weise (durch körperliche Vereinigung). In seiner Präsentation des Sokrates als philosophischer Lehrmeister wird Platons zwiespältiges Sokratesbild im *Symposion* erneut deutlich: Einerseits charakterisiert ihn Alkibiades als „wahrhaft daimonischen *(daimoniô)*[60] und wunderbaren *(thaumastô)* Mann"

[58] Dass Sokrates auch gemäß Alkibiades' eigener Darstellung kein *hybristês* sein kann, zeigt sein Hinweis auf die Besonnenheit des Sokrates (Symp. 216d und 221a): Die *sôphrosynê* ist einer der „[p]ositiven Gegenbegriffe" zu *hybris* (*S. Harwardt*, Art. hybris, in: *Ch. Horn/Ch. Rapp* [Hgg.], Wörterbuch der antiken Philosophie, München 2008², 201 f., hier 201).

[59] Vgl. den Dialog des Sokrates mit Diotima (Symp. 201d–212c).

[60] Paulsen und Rehn übersetzen m. E. irreführend mit „göttlichen". Diese Übertragung ist ein weiterer Hinweis auf die verwirrend ambivalente Zeichnung eines daimonisch-erotischen und zugleich göttlichen Sokrates durch Platon im *Symposion*.

(Symp. 219c) und zeichnet ihn somit als philosophischen Eros, der zwischen den Sterblichen und der Götterwelt vermittelt. Auch Alkibiades' Bemerkung,

> dass Sokrates ständig in die Schönen verliebt ist *(erôtikôs)* und immer in ihrer Nähe sich aufhält und von ihnen ergriffen ist, und andererseits alles nicht weiß und nichts weiß, so wie es seine Art ist – und ist das nicht silenenhaft? Sogar sehr! (Symp. 216d),

stellt Sokrates auf die Position des philosophischen Eros[61] zwischen Nichtwissen und Wissen. Vielsagend ist jedoch die Fortführung des Zitats:

> Damit hat dieser sich von außen umhüllt wie der gemeißelte Silen, innen aber, wenn man ihn öffnet, mit wie großer Besonnenheit, meint ihr, ist er angefüllt […]? Wisset, dass es ihn überhaupt nicht interessiert, ob einer schön ist – vielmehr verachtet er dies so sehr, wie es wohl nicht einer glauben würde […], und stellt sich sein ganzes Leben lang den Menschen gegenüber dumm und treibt sein Spiel mit ihnen. Wenn er aber ernst war und sich öffnete, weiß ich nicht, ob jemand die Götterbilder *(agalmata)* in seinem Inneren gesehen hat, ich aber habe sie schon einmal gesehen, und sie schienen mir so göttlich und golden, wunderschön und bewundernswert zu sein […]. (Symp. 216d–e)

Nach der Deutung des Alkibiades ist Sokrates' Gerieren als daimonischer Eros eine bewusste, ironische Pose. In Wahrheit hat Sokrates die *homoiôsis theô* als Ziel des philosophischen Eros schon erreicht und diesen selbst transzendiert: Ein Blick in sein wahres Inneres zeigt die Gottähnlichkeit desjenigen, der die Ideen geschaut und sich ihnen angeglichen hat. Diese Interpretation legt Platon dem Alkibiades mehrfach in den Mund: Nicht nur die Person Sokrates, sondern auch seine vordergründig „lächerlich *(geloioi)*" (Symp. 222e) erscheinenden, von „irgendwelchen Schmieden, Schustern und Gerbern" (ebd.) handelnden „Reden *(logoi)*" (Symp. 221d) gleichen den Silenenschalen[62] der Bildhauer. Erst nach deren Öffnung, das heißt nach deren intellektueller Durchdringung, wird deutlich, dass sie

> die göttlichsten *(theiotatous)* sind und die meisten Standbilder der Tugend *(agalmat' aretês)* in sich enthalten und sich auf das meiste oder vielmehr alles erstrecken, was der beachten soll, der schön und gut zu werden wünscht *(tô mellonti kalô kagathô esesthai)*. (Symp. 222a)

Im Kontext des dionysischen Mythos vergleicht Sokrates den Effekt der „bloßen Worte[…]" (Symp. 215c) mit dem des Flöte spielenden Satyrs Marsyas.[63] Sie „bewirken, dass man ergriffen wird, und offenbaren diejenigen, die der Götter und mystischen Weihen bedürfen, weil sie (die Melodien) selbst göttlich *(theia)* sind" (ebd.). Indem er Sokrates als Inbegriff des göttlich Guten und Schönen nacheifert, ist Alkibiades vom philosophischen Eros gepackt, den er allerdings in einen dionysischen Kontext (er vergleicht

[61] Vgl. auch Symp. 218b.

[62] Auch das Silenenmotiv verweist auf die dionysische Szenerie von Alkibiades' Auftritt: Silenen bildeten die dämonische Gefolgschaft des Dionysos. Silenos galt als Dionysos' Lehrer, vgl. *Sheffield*, Alcibiades' Speech, 204.

[63] Marsyas hatte mit dem Spiel auf Athenes Flöte Apollon zu musikalischem Wettkampf herausgefordert. Er unterlag und wurde von Apollo enthäutet und erhängt (vgl. *E. Tripp*, Reclams Lexikon der antiken Mythologie, Stuttgart $^{5}$1991, 327 f., mit Quellenangaben aus der antiken Literatur). Das der Erzählung inhärente *hybris*-Motiv unterstreicht Alkibiades' Vorwurf an Sokrates, *hybristês* zu sein.

sich mit „tanzenden Korybanten“[64], Symp. 215e) setzt und auf diese Weise mit dem schlechten Eros mischt. Das Ergriffensein vom philosophischen Eros zeigt sich an dem Fakt, dass Alkibiades zwei wesentliche, wohl genuin sokratische Überzeugungen aus der *Apologie* übernimmt: erstens die Einsicht, dass „ein Leben ohne Prüfung für den Menschen nicht lebenswert“ ist (Apol. 38a, vgl. Symp. 216a), und zweitens die Erkenntnis, dass dem politischen Tätigsein die Fürsorge um die eigene Seele vorangehen müsse (Apol. 29d–30c, vgl. Symp. 216a). Beide Einsichten sind jedoch nur kurzfristig und unvollkommen, weil sie sich nicht als stabile Überzeugungen in Alkibiades' Seele festigen können. Alkibiades erfährt die im Gespräch mit Sokrates gewonnenen Weisheiten nicht als Gewinn, sondern fühlt sich überrumpelt: „Er zwingt mich nämlich einzugestehen […]“ (Symp. 216a). Die Worte des Sokrates erscheinen ihm wie betörende „Sirenen“ (ebd.), die ihm wider seinen Willen unliebsame Erkenntnisse aufdrängen wollen. Aus Furcht vor ihren lebenspraktischen Konsequenzen reißt sich Alkibiades „[g]ewaltsam“ los „und flieh[t] schleunigst, um nicht dort bei ihm sitzend ein alter Mann zu werden“ (ebd.). Die Oberflächlichkeit seiner Einsichten wird deutlich an Alkibiades' Schamreaktion. Würde Sokrates wirklich zu ihm durchdringen, müsste sich Alkibiades *vor sich selbst* schämen: Die wahre Überzeugung des Vernunftvermögens würde bei dem – die Regentschaft des *logistikon* unterstützenden – muthaften Seelenteil *Scham*[65] über die bislang schlechte Lebensführung und die Dominanz des Begierdevermögens auslösen und die Umkehr *(periagôgê)* zum sittlich Wertvollen bewirken. Seine Seele wäre dann von einem dionysisch zerrissenen und ungeordneten Zustand in eine harmonische Verfasstheit übergegangen. Alkibiades hat jedoch die Scham externalisiert, indem er sich *vor Sokrates schämt*, der als äußere Repräsentanz einer harmonisch organisierten *psychê* fungiert.[66] Dennoch ist dies ein Fortschritt gegenüber Alkibiades' früherem Habitus:

[64] Die priesterliche Gefolgschaft der phrygischen Kybele huldigte ihrer Göttin mit ekstatisch-orgiastischen Tänzen, deren Ritus auch selbstverstümmelnde Handlungen beinhaltete und den Praktiken der Anhängerinnen des Dionysos, den Mänaden, vergleichbar war. Die Identifikation mit der selbstzerstörerischen seelischen Unruhe des Tyrannen legt Platon so dem Alkibiades selbst in den Mund: „Alcibiades' imagery then, also speaks to the emotional abuse directed outwardly at Socrates, as well as to self-mutilation directed against himself“ (*Cooksey*, Plato's *Symposium*, 109).

[65] Platon verortet die Scham im *thymoeides* (Phdr. 253d).

[66] Diese beißende Scham scheint der Grund für Alkibiades' Unwohlsein im Beisein des Sokrates zu sein: „Da ich von etwas noch Schmerzhafterem gebissen wurde und an der schmerzhaftesten Stelle, an der einer wohl gebissen werden könnte, da ich nämlich im Herzen oder in der Seele oder wie man das sonst nennen soll, getroffen und gebissen wurde von den Gedanken der Philosophie, die heftiger zupacken als eine Schlange, wenn sie eine junge, nicht unbegabte Seele zu fassen bekommen […]“ (Symp. 218a). Im Rahmen des sokratischen *elenchos* ist die Scham der notwendige Anstoß zum Bemühen um bessere Einsicht. Alkibiades setzt sich fatalerweise mit den Ursachen seines intellektuellen und moralischen Versagens nicht auseinander, sondern flüchtet sich in Vermeidungsreaktionen.

> Ihm gegenüber als einzigem Menschen ist mir geschehen, wovon wohl niemand glauben würde, dass es in mir vorhanden ist, nämlich vor jemandem Scham zu empfinden.[67] Ich aber schäme mich vor ihm allein *(egô de touton monon aischynomai)* […]. (Symp. 216a–b)

Dass bei Alkibiades selbst der muthafte Seelenteil dem Vernunftvermögen (fälschlicherweise) *über*geordnet ist und somit eine besserungsorientierte Scham über die eigene Lasterhaftigkeit nur mittels der Bewertungsmaßstäbe des Sokrates möglich ist, offenbart seine Ehrsucht[68]:

> […] bin ich mir doch bewusst, dass ich nicht abstreiten kann, tun zu müssen, was dieser befiehlt, dass ich aber, wenn ich weggegangen bin, den Beifallsbekundungen der großen Menge erliege. Ich entlaufe ihm also und fliehe vor ihm jedes Mal, und wenn ich ihn (dann) wiedersehe, schäme ich mich (der Missachtung) des Eingestandenen. (Symp. 216b)

Das Ziel des Alkibiades ist wie bei allen Menschen der immerwährende Besitz des Schönen (und Guten). Doch trotz des aufklärerischen Bemühens seitens des Sokrates verwechselt er das inferiore sinnlich wahrnehmbare Schöne mit dem wirklich Schönen in der Ideenwelt und offeriert Sokrates einen ungleichen Tausch: „Gold gegen Erz" (Symp. 218e; im Original kursiv). Das Gold symbolisiert nicht nur die wahre Schönheit, ebenso wie das Erz nicht allein auf das Schöne in der Sinnenwelt verweist. Vielmehr bezieht sich die Metapher auf den geordneten Seelenhaushalt des Sokrates und die desorganisierte Psyche des Alkibiades. Im Metallmythos (Rep. III 414b–415d) steht das Gold für die Herrschaft des *logistikon*, während das Erz die Dominanz des *epithymêtikon* symbolisiert. Sokrates hat die Vernunftherrschaft in seiner Seele realisiert, weshalb Alkibiades dessen Inneres als „göttlich und golden *(theia kai chrysa)*, wunderschön" charakterisiert (Symp. 216e), während er selbst sich nach wie vor vom Begierdevermögen lenken lässt: Seine einseitig physische Orientierung (in der Praxis) offenbart dies.

Die im *Phaidros* beschriebene Eifersucht sowie der Besitzanspruch des gemäß dem linken Eros Liebenden zeigen sich im bereits zitierten Vorwurf des Sokrates, Alkibiades habe seine Rede nur zu dem Zwecke gehalten, „um mich und Agathon zu entzweien, glaubst du doch, dass ich nur dich lieben dürfe und keinen anderen, Agathon aber nur von dir geliebt werden dürfe und von keinem einzigen anderen" (Symp. 222c–d). Sokrates zeigt wenig Verständnis für exklusive Bindungswünsche und entscheidet sich dafür, einen weiteren Stachel in Alkibiades' Seele zu treiben: Dessen Vorschlag, Agathon möge sich „in der Mitte von uns niederlegen" (Symp. 222e), lehnt er mit Verweis auf den von Alkibiades selbst begonnenen Modus des Lobpreisens ab: So wie Alkibiades den rechts neben ihm liegenden Sokrates gelobt habe, müsse sich nun Agathon rechts neben Sokrates betten, damit er von ihm

[67] Auch die Schamlosigkeit ist ein Zeichen der oben beschriebenen *hybris* des Alkibiades. Wie die *sôphrosynê* ist auch *aidôs* der *hybris* entgegengesetzt (vgl. *Harwardt*, hybris, 201).

[68] Ehre ist ein dominantes Strebensziel des *thymoeides* (vgl. Rep. IX 581a).

gepriesen werden könne: Läge er links neben dem Meister, würde Sokrates ein zweites Mal – diesmal vom Tragödiendichter – gelobt werden.[69]

Die Leichtigkeit, die Sokrates' Umgang mit schönen Jünglingen charakterisiert, beweist, dass er zwar die Gemeinschaft mit ihnen schätzt, aber – anders als diese – durch die Bekanntschaft mit dem wahren Schönen von dessen sinnlichen Schattenbildern unabhängig ist. Die Souveränität, die Sokrates durch das Erreichen des vom philosophischen Eros motivierten Ziels gewonnen hat, illustriert Platon auch am Ende des Werkes. Als „eine große Menge von Nachtschwärmern" eintrifft (Symp. 223b), verlassen die meisten Gäste das Haus; Sokrates bleibt mit Agathon und Aristophanes zurück. Trotz Lärm, Unordnung und maßlosem Alkoholgenuss der Neuankömmlinge wird er nicht aus der Ruhe gebracht, gewinnt eine neu angestoßene Diskussion und lässt schließlich die erschöpft in den Schlaf gesunkenen Dichter zurück, um „den Rest des Tages wie gewöhnlich" zu verbringen (Symp. 223d).

## 5. Liebe und personale Einheit: Die Dichotomie des augustinischen Liebesbegriffs als platonisches Erbe

Augustin ist zweifellos derjenige christliche Denker, dem hinsichtlich einer christianisierenden Übernahme von Theoremen aus der platonischen Tradition theologiegeschichtlich die größte Bedeutung zukommt.[70] Wie ich im Folgenden zeigen möchte, gilt dies auch für die Dualität der Liebe und deren Konnex mit dem Themenfeld personaler Identität. Vergleichbar anderen Konzepten Platons, ist seine Theorie der Liebe durch einen neuplatonischen Filter geflossen. Auch Plotin spricht in Enn. III 5,1 vom „Eros in diesen beiden Formen *(hekateros)*", nämlich dem „Verlangen […] aus einer zuchtvollen Gesinnung […], welche mit der Urschönheit vertraut ist, oder aber auch im Enderfolg auf die Verübung von etwas Hässlichem abzielt".[71] Fruchtbringend ist der Ausblick von Platon auf Augustin vor allem deshalb, weil sich der Kirchenvater das Verdienst erworben hat, zwischen der Liebe als Strebenstendenz (beziehungsweise bei Augustin genauer als Willensorientierung) und personaler Identität im Sinne von innerseelischer Einheit ein systematisches

[69] Die rigorose Pädagogik des Sokrates und sein ‚Versagen' als Lehrer des Alkibiades werden in der Forschung häufig kritisiert, vgl. *J. P. Anton*, The Secret of Plato's *Symposium*, in: SJP 12/3 (1974) 277–293, und *Gagarin*, Socrates' *Hybris*, 22–37.

[70] Zu den Quellen der augustinischen Kenntnis des (Neu-)Platonismus vgl. ausführlich: *F. van Fleteren*, Plato, Platonism, in: *A. D. Fitzgerald* (Hg.), Augustine through the Ages, Cambridge 1999, 651–654; *A.-M. Bowery*, Plotinus, The Enneads, in: Ebd. 654–657; *V. H. Drecoll*, Lateinischer Mittelplatonismus, in: *Ders.* (Hg.), Augustin Handbuch, Tübingen 2007, 66–72, und *ders.*, Neuplatonismus, in: Ebd. 72–85.

[71] Zitiert nach: Plotins Schriften; Band 5, übersetzt von *R. Harder*, Hamburg 1960. Zur Eroslehre Plotins vgl. (ohne Bezug auf die Dualität des Eros) *Ch. Tornau*, Eros versus Agape? Von Plotins Eros zum Liebesbegriff Augustins, in: PhJ 122/2 (2005) 271–291, und *ders*., Der Eros und das Gute bei Plotin und Proklos, in: *M. Perkams/R. M. Piccione* (Hgg.), Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik. Akten der Konferenz in Jena am 18.–20. September 2003, Leiden/Boston 2006, 201–229.

Netz ausgearbeitet zu haben, das bei Platon zwar gedanklich angelegt, aber nicht explizit ausformuliert wurde.

Am prägnantesten findet sich die augustinische Differenzierung zweier Liebesorientierungen in seiner Unterscheidung zwischen der irdischen Bürgerschaft *(civitas terrena)* und der Bürgerschaft Gottes *(civitas Dei)*:

> Demnach wurden die beiden Bürgerschaften durch zweierlei Liebe *(amores duo)* begründet, die irdische durch Selbstliebe *(amor sui)*, die sich bis zur Gottesverachtung *(contemptum Dei)* steigert, die himmlische durch Gottesliebe *(amor Dei)*, die sich bis zur Selbstverachtung *(contemptum sui)* erhebt. (Civ. XIV 28)[72]

Da Augustin wie Platon in der *Politeia* politische und personale Verfasstheiten analog analysiert, gilt die Dichotomie der frommen und der pervertierten Liebe auch auf der Ebene des Individuums. Die Liebe, die Augustin als Imperativ gottgefälligen Handelns in *Ep. Io. tr*. VII 8[73] anempfiehlt, wird hier als Gottesliebe näher beschrieben. Insofern Augustin als ureigenen Gegenstand der auf Personen gerichteten Liebe die in ihnen wohnende *imago Dei* beziehungsweise die „Hoffnung auf ewige Glückseligkeit *(spem sempiternae beatitudinis)*" (S. dom. m. I 15,42) im Reich Gottes ansieht, ist auch im Begriff der Nächstenliebe *(caritas)* die Gottesliebe zwingend eingeschlossen. Terminologisch fasst Augustin folglich die rechte Liebe häufig als *caritas*[74], die pervertierte Liebe in der Regel als *cupiditas*[75] beziehungsweise *concupiscentia*[76]. *Dilectio*[77] sowie *amor*[78] gebraucht er sowohl im Sinne der guten wie der fehlgeleiteten Liebe. Wie das obige Zitat belegt, charakterisiert Augustin letztere als Selbstliebe. Die Identifizierung der „übermäßige[n] Selbstliebe *(sphodra heautou philian)*" als „das größte aller Übel" (Leg. V 731d–e) ist platonisch. Bedeutsam ist jedoch, dass sowohl Platon (und Aristoteles[79]) wie auch Augustin die Selbstliebe ihrerseits einer dualen Aufspaltung unterziehen und neben einer falschen Selbstzentriertheit auch eine sittlich vorzügliche Selbstliebe kennen:[80] Rechte Selbstliebe, so schreibt Augustin, hat als „Ziel […], Gott anzuhangen *(finis est adhaerere Deo)*" (Civ. X 3). Eine zuträgliche Form der Selbstliebe ist somit ebenso wie die fromme Nächstenliebe unter die Gottesliebe zu subsumieren. Diese Theozentrik des augustinischen Liebesbegriffs sowie der damit verbundenen Ethik manifestiert sich prägnant in seiner Differenzierung zwischen Gütern, die genossen *(frui)* werden sollen, und Gütern, die ausschließlich gebraucht *(uti)* werden dürfen:

---

[72] Thimme überträgt *civitas* etwas irreführend mit ‚Staat'. Hier wurde die Übersetzung ‚Bürgerschaft' gewählt.

[73] „Liebe, und tu, was du willst *(dilige, et quod vis fac)*."

[74] Zum Begriff der *caritas* bei Augustin vgl. näher *D. Dideberg*, Art. Caritas, in: AugL 1 (1986–1994) 730–743.

[75] Vgl. *G. Bonner*, Art. Cupiditas, in: AugL 2 (1996–2002) 166–172.

[76] Vgl. *G. Bonner*, Art. Concupiscentia, in: AugL 1 (1986–1994) 1113–1122.

[77] Vgl. *D. Dideberg*, Art. Dilectio, in: AugL 2 (1996–2002) 435–453.

[78] Vgl. *D. Dideberg*, Art. Amor, in: AugL 1 (1986–1994) 294–300.

[79] Vgl. EN IX 8, 1168a–1169b.

[80] Dagegen: *Santas*, Theory of Eros, 69.

> Genießen *(frui)* bedeutet nämlich, aus Liebe irgendeiner Sache um ihrer selbst willen anhängen; gebrauchen *(uti)* aber bedeutet, alles, was sich für den Gebrauch anbietet, auf das Erlangen dessen zu beziehen, was du liebst – wenn es sich dabei […] um eine Sache handelt, die geliebt werden soll. (Doctr. chr. I 4,4.8)[81]

Genossen, das heißt um seiner selbst willen geliebt werden, darf nur der trinitarische Gott (ebd. I 5,5.10), alles andere darf nur mit Blick auf die ewige Glückseligkeit bei Gott gebraucht werden. Die *uti-frui*-Dihairese stützt sich auf die platonische Annahme eines absolut Guten, das „aller Handlungen Ziel […] ist und […] um [dessen] willen alles andere getan werden muss, nicht aber dieses um des anderen willen" (Gorg. 499e),[82] und qualifiziert es als Gegenstand des *frui*. Dieses höchste Gute *(summum bonum)* beziehungsweise das Endziel menschlichen Handelns und Strebens identifiziert Augustin (Civ. VIII 8) wie Platon (Symp. 205a) mit dem Glück *(eudaimonia / beata vita)*.[83]

Zur materialen Füllung des Glücksbegriffs stellt der Kirchenvater das Kriterium der Kontrollierbarkeit auf: Das höchste menschliche Gut „muss so beschaffen sein, dass man es nicht gegen seinen Willen *(invitus)* verlieren kann" (Mor. I 3,5).[84] Denn „[w]er immer […] auf das Gut, das er genießt *(fruitur)*, nicht vertraut *(confidit)*, wie kann der glücklich sein in so großer Furcht vor Verlust?"[85] (ebd.). Als einziger Kandidat für dieses unverlierbare Gut erweist sich der zeitlos ewige, geistige und unveränderliche Gott. Alle übrigen Güter (Dinge, Lebewesen, Sachverhalte) sind veränderlich und vergänglich beziehungsweise sterblich und liegen außerhalb der Kontrolle desjenigen, der ihnen zugetan ist. Ebendeshalb dürfen sie nur gebraucht, aber nicht um ihrer selbst willen geliebt werden. Dennoch – so diagnostiziert der Kirchenvater – gibt es das Phänomen der Liebe zu verlierbaren Gütern. Die falsche Selbstliebe, die er als Signum weltlicher Gesinnung bei den Angehörigen der irdischen Bürgerschaft kritisiert und in Gegensatz zur Gottesliebe stellt, wird von ihm als Liebe zu diesen nicht-kontrollierbaren und niederrangigen Gütern ausbuchstabiert und ebendeshalb als Lust *(libido)*[86] *an* und Verlangen *(concupiscentia/cupiditas) nach* ihnen beschrieben.

Diese Dichotomie der beiden Güterklassen (das heißt die große Menge der verlierbaren Güter und das unverlierbare Gut des trinitarischen Gottes) sowie die analoge Dichotomie einer pervertierten und einer frommen Form

---

[81] *Aurelius Augustinus*, Die christliche Bildung *(De doctrina christiana)*, Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von *K. Pollmann*, Stuttgart 2002.

[82] *Platon*, Gorgias oder Über die Beredsamkeit, nach der Übersetzung von *F. Schleiermacher* herausgegeben von *K. Hildebrandt*, Stuttgart 1963.

[83] Zur (auf Platon zurückgehenden) eudaimonistischen Orientierung Augustins vgl. *Ch. Tornau*, Eros versus Agape?, 273, und *A. Nygren*, Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe, Gütersloh ²1954. Nygren (ebd. 24–26) kritisiert den Eudaimonismus als Phänomen, das mit dem Christentum disharmoniert.

[84] *Augustinus*, De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum – Die Lebensführung der katholischen Kirche und die Lebensführung der Manichäer, zweisprachige Ausgabe, eingeleitet, kommentiert und herausgegeben von *E. Rutzenhöfer*, Paderborn [u. a.] 2004.

[85] Augustin scheint diesen Gedanken von Cicero (Tusc. V 14,40 f.) übernommen zu haben.

[86] Vgl. *N. Cipriani*, Art. Libido, in: AugL 3 (2004–2010) 981–985.

der Liebe verknüpft Augustin systematisch mit seinem Verständnis personaler Identität, die er primär als seelische Einheit und Integrität der Person konstruiert. Die berühmte Eingangssentenz der *Confessiones*, „[U]nruhig *(inquietum)* ist unser Herz, bis es ruht *(requiescat)* in dir" (Conf. I 1,1),[87] verweist auf die psychische Verwundbarkeit, die die Liebe zu unkontrollierbaren Gütern mit sich bringt und die nur durch eine Hinwendung zur Gottesliebe geheilt werden kann. Ursache dieser zermürbenden Unruhe ist die *Identifikation* der liebenden Person mit dem Gegenstand ihrer Sehnsucht: Jeder Liebende identifiziert sich – gemäß der augustinischen Analyse – mit dem, was er liebt, und strebt nach Vereinigung, um die Integration des Geliebten in das eigene Selbst zu vollziehen. Richtet sich die Liebe auf den ewigen und unveränderlichen Gott, ist das Objekt der Liebe stets verfügbar; die Einheit und Integrität des liebenden Selbst ist somit gesichert. Die Orientierung *auf* veränderliche und verlierbare Dinge und die Identifikation *mit* ihnen bedrohen dagegen die Integrität des Selbst.[88] Trauer, Frustration und Depression, Schmerz, bedrohliche Ängste und unstillbare Begierden sind die emotionalen Manifestationen dieser pervertierten Liebe:

> Was ist alle Liebe, wenn sie nicht eins werden will mit dem Geliebten und das Geliebte so umfasst, dass sie mit ihm vereinigt werden wird? […] Was macht den Schmerz zu dem, was er ist, wenn nicht die gewaltsame Trennung dessen, was eins war? Darum ist es bitter und gefährlich, mit dem eins zu werden, das getrennt werden kann. (Ord. II 48)[89]

Eine Folge der Identifikation mit einer Vielzahl nicht kontrollierbarer Güter ist die Aufspaltung und Zersplitterung der Person in mannigfache Fragmente, während die Hinwendung zu dem *einen* Gott die Einheit des personalen Selbst gewährleistet (vgl. Conf. II 1,1). Insofern die Gottesliebe mit dem menschlichen Glück identisch und notwendig mit der Aktualisierung personaler Einheit verbunden ist, lässt sich der augustinische Glücksbegriff im Sinne einer normativen Theorie personaler Identität ausbuchstabieren.[90]

Die Dualität des Eros bei Platon, ihre strebenstheoretische und mit einer Dichotomie der Güter verknüpfte Verbindung mit dem Problemfeld personaler Identität (verstanden als innerpsychische Einheit) sowie die systematische Einbindung beider in sein Konzept der *eudaimonia* finden sich folglich verschärft und mit gesteigerter systematischer Klarheit im augustinischen Denken wieder.

---

[87] *Augustinus*, Confessiones. Bekenntnisse. Lateinisch/Deutsch, übersetzt, herausgegeben und kommentiert von *K. Flasch* und *B. Mojsisch*, mit einer Einleitung von *K. Flasch*, Stuttgart 2009.

[88] Vgl. (unabhängig von Augustin) die Analysen bei *M. C. Nussbaum*, Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions, Cambridge [8]2008, 458.

[89] *Aurelius Augustinus*, Die Ordnung, deutsche Übertragung durch *C. J. Perl*, Paderborn [4]1966. Vgl. Conf. I 10,31; II 6,13; II 10,18.

[90] Die von Maximilian Forschner im Titel seines Beitrags formulierte These „Glück als personale Identität. Die stoische Theorie des Endziels" (in: *Ders.*, Über das Glück des Menschen. Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant, Darmstadt [2]1994, 45–79) gilt auch für den Kirchenvater.

## 6. Fazit

Die Analyse der beiden Typen des *erôs* und des *amor* bei Platon und Augustin vor dem Hintergrund der Frage nach personaler Identität evoziert beziehungsweise vertieft weitere Fragen und Probleme, die in anderem Kontext von der Forschung bereits diskutiert worden sind. Die wichtigsten unter ihnen sind systematisch miteinander verwoben: das Problem einer möglichen Selbstzentriertheit von *erôs* und *amor* (auch in ihren rechtmäßigen Formen), die Entwertung der Liebe zu individuellen Einzelpersonen[91] sowie die Fragen nach der Ätiologie innerseelischer Harmonie (Ist die rechte Liebe eine Kraft, die der Mensch aus eigenem Vermögen und vorrangig mittels rationaler Einsicht generieren und durch Gewöhnung kultivieren kann, oder bedarf es – unterstützend oder ausschließlich – des göttlichen Eingreifens?[92]) und den Differenzen zwischen platonischem *erôs* und christlicher *agapê* sowie die diesbezügliche Verortung des augustinischen *amor*. Letzteres ist spätestens seit der Monographie von Nygren[93] Gegenstand intensiver Debatten. Hinsichtlich der Unterschiede zwischen dem philosophischen *erôs* und der augustinischen *caritas* als Idealform des *amor* ist bedenkenswert, dass Platon den *erôs* ausdrücklich als Phänomen eines Mangels beschreibt: Im Zentrum des *Symposion* steht daher auch keine göttliche ‚Idee der Liebe', sondern die Idee des Schönen, auf welche die Liebe als dämonische und insofern defizitäre Instanz gerichtet ist. Augustin verfügt hingegen auch über einen Begriff der Liebe als Ausdruck der Fülle und Vollkommenheit, die in der neutestamentlichen Gewissheit „Gott ist die Liebe" (1 Joh 4,16b) begründet ist und von Augustin gnadentheologisch als Kreislauf der Liebe beschrieben wird, die sich – von Gott als Verkörperung der Liebe ausgehend – als Gnadengabe des Heiligen Geistes im Menschen ergießt (vgl. Conf. IX 2,3) und von dort unter Einschluss des Nächsten ebenso wie der eigenen Person wieder zu Gott zurückfließt.

Die Diskussion der genannten Fragen würde den Rahmen dieses Artikels sprengen. Ich hoffe aber, dass die spezifische Perspektive auf den Liebesbegriff beider Denker, die von dem Themenfeld ‚personale Identität' ausgeht, einerseits bei der Klärung dieser Probleme hilfreich sein kann und andererseits auch jenseits rein philosophiehistorischer Fragen von systematischem Interesse ist.

---

[91] Vgl. zu beidem *G. Vlastos*, The Individual as an Object of Love in Plato, in: *Ders*., Platonic Studies, Princeton 1981, 3–34; *Sheffield*, Plato's *Symposium*, 164–179; *Nussbaum*, The speech of Alcibiades, und *Ch. Gill*, Platonic Love and Individuality, in: *A. Loizou/H. Lesser* (Hgg.), Polis and Politics. Essays in Greek moral and political philosophy, Aldershot [u. a.] 1990, 69–88.

[92] Dass die diesbezüglichen Unterschiede zwischen Platon und Augustin nicht vorschnell überpointiert werden sollten, zeigt überzeugend *M. Erler*, Hilfe der Götter und Erkenntnis des Selbst. Sokrates als Göttergeschenk bei Platon und den Platonikern, in: *Th. Kobusch/M. Erler* (Hgg.), Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens, München/Leipzig 2002, 387–413.

[93] Vgl. Anm. 83.

**Summary**

This article argues for the thesis that Plato illustrates in the *Symposium* as well as in the *Phaedrus* two different forms of love *(erôs)*, that Augustine subsequently interprets in a Christian sense. While the positively valued Eros is directed to eternal and non-volatile goods (the ideas or the divine), the harmful Eros strives for losable goods. Furthermore the article proves that Plato's theory of Eros, as well as Augustine's conception of love, is closely connected with the subject of 'personal identity'. While the philosophical Eros conveys both the synchronous inner-soul harmony of the person and his or her diachronic continuity, the harmful Eros is responsible for inner-psychic turmoil and the diachronic instability of its bearer.

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

## Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

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

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

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

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

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

ThPh 93 (2018) 33–57

# Das liebende Individuum bei Johannes Duns Scotus und Edmund Husserl als kritische Rückfrage an den gegenwärtigen Individualismus

Von Tammo E. Mintken

## 1. Problemorientierte Hinführung: Individualismus und Individualität

In der gesellschaftspolitischen Entwicklung dominiert in weiten Teilen der westlichen Welt ein Individualismus, der in dieser Untersuchung kritisch als Paradoxie und als Verzerrung der personalen Einzigartigkeit und der ihr korrespondierenden Gemeinschaft verstanden wird und der sich als eine jener Verfallsformen begreifen lässt, die frei nach Heidegger eine Uneigentlichkeit des Man anzeigen. Um dieses Man kurz an einer seiner Begleiterscheinungen zu veranschaulichen, lässt sich der Konventionalismus anführen, der von allen Individuen erwartet, die gleiche Mode zu tragen, die gleichen Apps zu installieren und die gleichen Produkte zu konsumieren. Die Zwänge der politischen Korrektheit und die rechtlichen und sozialen Sanktionen *(shitstorm)*, die bei Verstößen gegen diese neue Konventionalität verhängt werden, verdeutlichen die Verfallenheit im Zeichen des Individualismus ebenfalls. In Reaktion auf diese Entwicklung lässt sich beobachten, dass dem Liberalindividualismus oder der konventionellen Verfallenheit an das Man eine immer schärfer werdende Ablehnung durch völkische Bewegungen, nationalchauvinistische Gruppierungen und populistische Parteien entgegenschlägt. Auch in gemäßigteren Kreisen wirft der Individualismus Fragen nach Verantwortung, nach neuen Gemeinschaftsformen oder nach der Stabilität demokratischer Strukturen auf. Um eine kritische Rückfrage an den Individualismus zu ermöglichen, untersucht die vorliegende Abhandlung die Theorie der personalen Individualität bei Johannes Duns Scotus (2) und bei Edmund Husserl (3). Der Bezug auf diese zwei Autoren ist einerseits von den faszinierenden Ähnlichkeiten motiviert, die beim Studium der beiden Denker begegnen, obwohl sie von sehr unterschiedlichen Ausgangspositionen und Voraussetzungen ausgehen. Andererseits wirkten beide Philosophen auch in Zeiten des Umbruchs und der sozialen Gefährdung. Während die Arbeit des Spätscholastikers Duns Scotus in einem ontologischen Gesamtrahmen und unter theologischen Voraussetzungen erfolgt, entwickelt Husserl seine Phänomenologie unter strikter methodologischer Ausschaltung aller naiven Seinsgeltung und unter expliziter Enthaltung von allen theologischen Ansprüchen oder religiösen Bekenntnissen. Umso erstaunlicher ist es daher, dass die Thematisierung der Individualität den franziskanischen Ordensmann zu einer Durchbrechung der ontologischen Allgemeinheit im

Horizont der Liebe und zumal der göttlichen Caritas führt und Husserl zu einem Überschreiten des stets unter Solipsismusverdacht stehenden, subjektzentrierten Ansatzes seiner Phänomenologie gelangt, das dem individuellen Gottesruf zur Liebe Raum schafft. Das Individuum verweist in seiner Einzigkeit und Einsamkeit auf die doppelte Transzendenz des Nächsten und des Göttlichen, in der allein seine solitäre Verfasstheit überwunden werden kann und die dieser Verfasstheit zugleich in empfangender und schenkender Liebe Sinn verleiht. Der Aufsatz bleibt aber nicht bei der philosophiegeschichtlichen Feststellung der Ähnlichkeiten und auch Unterschiede zwischen Scotus und Husserl stehen, sondern dient vor allem der Rückfrage an den gegenwärtigen Individualismus. Die Untersuchung kommt zu dem Ergebnis, dass es nicht zielführend ist, den Individualismus durch die Forderung nach mehr Gemeinschaftlichkeit aufzufangen, sondern dass eine Vertiefung und Rückerinnerung der sich bewährenden Individualität, aus der heraus allein echte Gemeinschaft entstehen kann, gewagt werden muss. Statt also der verfallenen Gemeinschaftsform des Individualismus eine andere soziale Verfallenheitsform anzuempfehlen, wird unter Rückgriff auf Scotus und Husserl die Einzigartigkeit jedes Menschen hervorgehoben, in der Gott als Grund, Ziel und Weg Aktualität erlangt.

## 2. Johannes Duns Scotus, die *haecceitas* und die Vollendung des Individuums in der *caritas*

Zunächst geht es darum, am Begriff der *haecceitas* und ihrer Beziehung zur *potentia oboedientialis* und zur *ultima solitudo* das Verständnis der Individualität aufzuzeigen, wie es Scotus in Abgrenzung zur Allgemeinheit der ontologischen Begriffe erarbeitet (2.1). Anschließend wird die scotische Zuordnung der Individualität zur Gottesliebe nachgezeichnet (2.2).

### *2.1 Die Grundlegung der Individualität in der* haecceitas

Duns Scotus erarbeitet sein Individuationsverständnis zwar in Abgrenzung gegen den Allgemeinheitscharakter metaphysischer Aussagen, aber dennoch entwickelt er sie in einem metaphysischen Gesamthorizont. Für ihn steht bei der Frage nach der Individualität der Charakter des Allgemeinen und nicht die Metaphysik als solche in der Kritik. Hier zeigt sich eine interessante Parallele zum doppelten Gottesbegriff des *doctor Marianus*: Die Metaphysik kann über ihren Gegenstand des Seienden zwar zu einem Gottesverständnis gelangen, doch bleibt diese Auffassung notwendig abstrakt und ebenfalls allgemein, wohingegen Gott als konkretes Gegenüber nur durch den Offenbarungsglauben zur Gegebenheit kommt. In ähnlicher Weise stellt sich auch die Unterscheidung der Wesensteilhabe des Menschen an der allgemeinen und für sich abstrakten *natura communis* auf der einen Seite und der Besonderung des Individuums als konkreter Person auf der anderen Seite dar. Jeder Mensch

hat in seiner personalen Individualität Anteil an der Washeit des Menschen und stellt so eine Besonderung dieser Washeit, des Wesens Menschheit *(humanitas)*, dar. Diese Washeit der gemeinsamen Natur wird durch die Unteilbarkeit der artbildenden *differentia specifica* geformt und kommt allen zu, die an der Art partizipieren.[1] Bis hierher bewegt sich Duns Scotus im Rahmen der scholastischen Synthese aus aristotelischer Metaphysik und augustinisch-platonischem Teilhabegedanken. Für ihn ist aber entscheidend, dass in dieser Teilhabe am ontologisch Allgemeinen nicht der Schlüssel zum Prinzip der Individuation zu finden ist, auch wenn mit der spezifischen Differenz eine Unteilbarkeit ausgesagt wird, wie Maria Burger verdeutlicht:

> Scotus führt hierfür einen Vergleich durch zwischen der *differentia specifica*, dem Artunterschied, und der *entitas individualis*, dem das Individuum konstituierenden Prinzip. Zunächst markieren beide eine Grenze der weiteren Teilbarkeit; die *differentia specifica* begründet die Einheit der *natura communis*, die *entitas individualis* die numerische des Individuums.[2]

Ob die Bezeichnung der numerischen Einheit glücklich ist oder nicht ihrerseits in die Kategorie der Quantität abirrt, ist hier nicht von Belang, entscheidend ist vielmehr die Tatsache, dass Scotus zwei Weisen der Einheit und zugleich der Unteilbarkeit unterscheidet, nämlich die quiditative und die individuelle Einheit. Die Unteilbarkeit der *differentia specifica* ist selbst eine allgemeine Bestimmung und nicht auf das Individuum zu beziehen, dessen Unteilbarkeit anders gedacht werden muss, denn es würde den Sinn der Individualität verfehlen, wenn sie Teil von etwas anderem wäre:

> Der Einheit des *verissime ens et unum*, der es von sich her und ursprünglich widerstreitet, einem anderen als diesem Individuum zuzukommen, muß eine eigene positive Seiendheit zukommen […]. Soll die Einheit des Individuums von der jeden anderen Individuums „unzurückführbar verschieden" sein, kann die von der individuellen Bestimmtheit begründete Seiendheit nicht eine solche des „Wasseins" (*esse quiditativum*) sein, vielmehr muß ihr ein „Sein ganz anderer Art" […] zukommen.[3]

Das „Sein ganz anderer Art" lässt sich also in keinem Prinzip finden, das sich auf die ontologische Allgemeinheit bezieht; dies wird auch an der scotischen Abgrenzung gegen die Vorschläge seiner Vorgänger ersichtlich:

> Ist aber der Prozeß der *Individuation* als eine die Vervollkommnung bewirkende Bestimmung zu denken, dann kann seine „Ursache" (*causa*) weder, wie Heinrich von Gent meint, in einer Negation bestehen, noch, wie verschiedene andere meinen, in der aktuellen Existenz oder in einem akzidentellen Additum, und zwar weder der Quantität im Allgemeinen noch, wie bei Aristoteles und Thomas von Aquin, in der Materie im besonderen.[4]

---

[1] Zur Begrifflichkeit bei Duns Scotus vgl. *ders.*, Ord. II d. 3 p. 1 q. 2 n. 167–186.

[2] *M. Burger*, Die Einzigkeit der Person bei Johannes Duns Scotus, in: *H. Schneider OFM* (Hg.), Einzigkeit und Liebe nach Johannes Duns Scotus. Beiträge auf der Tagung der Johannes-Duns-Skotus-Akademie vom 5.–8. November 2008 in Köln zum 700. Todestag von Johannes Duns Scotus, Mönchengladbach 2009, 31–56, hier 42.

[3] *L. Honnefelder*, Duns Scotus, München 2005, 105 (hier und im Folgenden Hervorhebungen im Original).

[4] Ebd.

Worin aber lässt sich das Individuationsprinzip dann ausmachen? Letztlich lässt sich auf die *entitas individualis* und die Einzigkeit der Person nur verweisen, gleichsam mit dem Finger darauf zeigen und „diese – *haec*" sagen. Wird aber weder einem nominalistischen Positivismus das Wort geredet,[5] noch eine Kapitulation vor der metaphysischen Konzeption der Individualität postuliert, worin besteht dann das Unableitbare der Individualität? In der Individuation lässt sich eine kreative Wirksamkeit erkennen, welche dieser Unableitbarkeit als ihrer fundamentalen metaphysischen Bestimmung gerecht wird:

> Der individuelle Unterschied – haecceitas – eines Dings ist nicht mit allgemeinen Wesensbegriffen zu erfassen. Jedes Ding ist auch etwas Neues, ein Novum, nämlich eine Singularität, die sich der Beweisbarkeit entzieht.[6]

Der Grenzbegriff der *haecceitas*, den Heribert Schneider hier auf alle Seienden, auf jede *entitas individualis*, bezieht, wird im Folgenden auf die personale Individualität des Menschen und das kreative Moment seiner Unableitbarkeit eingegrenzt betrachtet. Die *haecceitas* stellt eine eigene Vollkommenheit dar, die allerdings nicht wieder als eine weitere ‚ontologische Zutat' zu verstehen ist, die zur Gattung und zur Art als ein weiteres untergliederndes Prinzip hinzutritt und so doch wieder als ein Allgemeines begriffen würde. Es lässt sich vielmehr systematisch die These aufstellen, dass die *haecceitas* diejenige Bedingung der Möglichkeit darstellt, durch die das Besondere überhaupt am Allgemeinen teilhaben kann. Das Individuum verwirklicht sich in einer schöpferischen Aktualisierung, in der zugleich diejenige Vollkommenheit der *haecceitas* zur Geltung kommt, durch welche die *natura communis* in ihrer Besonderung verwirklicht wird: Nur durch die *haecceitas* kann die gemeinsame Natur in den Individuen zur Besonderung kommen. Also nur, weil die Person dieses Individuum ist, gibt es in ihr Teilhabe an der Washeit des Menschen. Die Washeit wird demgemäß von der *haecceitas* individuiert und bestimmt, insofern die Washeit nicht ohne die *haecceitas* konkretisierbar ist. Ließe sich frei nach Sartre sagen, bei Scotus bestimme die Existenz die Essenz? In einem gewissen Sinne ist dies durchaus vertretbar, denn das bestimmende Prinzip ist eben die Freiheit zur Selbstbestimmung, die in der Individualität begründet ist beziehungsweise mit ihr einhergeht. Anders formuliert ist die Person nicht durch ihre Washeit determiniert, sondern in ihrer Einzigkeit in die Freiheit gesetzt, sich in ihrer Washeit auszuformen und zu ihrer Gestalt zu entwickeln. In jedem Falle kommt der Individualität eine höhere Dignität zu, da es ohne sie keine Besonderung des Allgemeinen geben und der Washeit selbst nur durch individuelle Selbstbestimmung eigentlicher

[5] Ob Ockhams Nominalismus eine ungenaue Interpretation des Individuellen in einem erneut ontologischen Rahmen des Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderen ist, lässt sich hier nicht erörtern.

[6] *H. Schneider OFM*, Einzigkeit und Liebe nach Johannes Duns Scotus, in: *Ders.* (Hg.), Beiträge, 177–192, hier 180.

Ausdruck verliehen werden kann. Andererseits fragt der Franziskaner Duns Scotus weiter als der Existenzialist Sartre, wenn er nach dem Quellgrund dieser doch zugleich unableitbaren Einzigkeit fragt, die als endliche Wirklichkeit nicht aus sich selbst existieren kann. Diese Nachfrage führt Scotus zu seiner Interpretation der letzten Einsamkeit und der Gottesrelation, die im scholastisch-theologischen Terminus der *potentia oboedientialis* thematisiert werden.

Es lässt sich bereits eine Beobachtung der scotischen Philosophie festhalten: Wenn die Individuation ihren Grund nicht in der *differentia specifica* hat, ist damit zugleich gesagt, dass nicht das Erkenntnisvermögen des Menschen das Eigentliche seiner personalen Einzigkeit und Würde ausmacht. Diese philosophiegeschichtlich unerhörte Konsequenz dieses scotischen Gedankens scheint mir in der bisherigen Rezeption wenig beachtet worden zu sein. Und doch ist diese Folgerung für das Denken des *doctor subtilis* stimmig, denn das Erkenntnisvermögen stellt für Scotus ein unfreies Vermögen dar, das von der Sachwahrheit des erkennbaren Gegenstandes abhängig ist.[7] Nur der Wille ist im eigentlichen Sinne als frei und selbstbestimmt zu adressieren, der in unableitbarer Spontaneität auch Unabhängigkeit vom Erkenntnisvermögen und von den erkennbaren Gegenständen zeitigt – und erst diese Spontaneität macht die Vernunft des Menschen aus.[8] Freiheit oder Willensspontaneität und Individualität korrespondieren in ihrem jeweils unableitbaren Charakter, wie auch das ontologisch Allgemeine und das Erkenntnisvermögen korrelieren. Die Begründung der Menschenwürde lässt sich mit Duns Scotus nicht auf ein bestimmtes Vermögen reduzieren, da sie in der Gottunmittelbarkeit der Individualität gründet, die den Menschen zwar zu Freiheit und Liebe befähigt, die aber im scotischen Kontext nicht von seiner Ganzheit abstrahiert werden dürfen. Für Scotus gilt, dass ein Jedes unbekannt ist, wenn es nicht in seiner Ganzheit erfasst wird: „Omnino est ignotum nisi secundum se totum concipiatur."[9] In diesem Sinne ist auch immer der ganzen leiblich-seelischen Einheit der menschlichen Person die unverletzliche Würde zuzusprechen, und die Unteilbarkeit des Individuums bezieht sich auch auf die Unteilbarkeit von geistigem und leiblichem Menschsein.

[7] Vgl. *Johannes Duns Scotus*, Ord. I d. 38 q. un. n. 9. Vgl. auch *W. Hoeres*, Die innere Vernunft des Willens nach Duns Scotus – eine systematische Interpretation, in: *Schneider* (Hg.), Beiträge, 133–176, hier 139–142.

[8] Vgl. ebd. 141 f. Hoeres arbeitet hier heraus, dass nach Scotus der Wille selbst schon eine auf das Gute gerichtete Einsichtsstruktur aufweist, so dass der Wille nicht erst der von ihm formal geschiedenen Erkenntnis bedarf, um das Gute anzustreben und zu wählen.

[9] *Johannes Duns Scotus*, Ord. I d. 3 p. 1 q. 3 n. 148.

### *2.2 Der Liebessinn der Individualität*

Die Unteilbarkeit des Individuums darf bei Scotus in einem durchaus existenziellen Sinne ernst genommen werden.[10] So wie das menschliche Individuum metaphysisch nicht in der Teilhabe am Allgemeinen gründet, so ist auch der individuelle Mensch in seiner Existenz einer Fremdheit ausgesetzt, die ihn von allen Seienden trennt. Diese letzte Einsamkeit ist die Kehrseite der – mit Heidegger gesprochen – einzigartigen Jemeinigkeit, „[m]it dieser Einzigkeit ist grundsätzlich eine ultima solitudo, eine letzte Einsamkeit, gegeben".[11] Die Individualität war als unableitbare Wirklichkeit herausgestellt worden, auf die nur noch verwiesen werden kann und der eine kreative Eigenwirklichkeit zugesprochen werden muss, die die *haecceitas* in ihrer Unableitbarkeit ernst nimmt. Für Scotus zeigt sich gerade im Ineinander von Unableitbarkeit und Kreativität die Gottesrelation des Menschen als eines solitären Individuums. Der *doctor Marianus* belegt diese Ursprungsrelation mit dem scholastisch vertrauten Begriff der *potentia oboedientialis*.[12] Als Hör- oder Gehorsamsvermögen ist sie ebenso unableitbar wie die Individualität selbst und kann letztlich nur aus der Erfahrung der *ultima solitudo* und ihrer in sich sinnlosen oder aporetischen Endlichkeit gewonnen werden. In der *potentia oboedientialis* herrschen keine Zweck- oder Kausalrelationen, sondern es kommt erneut ein Grenzbegriff zur Sprache, der wie die *haecceitas* nur noch ein Verweisen anzeigt, „[d]ie *potentia oboedientialis* ist eine aus der Geschöpflichkeit des Menschen resultierende Relation zum Schöpfer".[13] Das, worauf sie verweist, ist die radikale Empfänglichkeit des endlichen Seienden, um in seiner jeweiligen Seinsweise aktiv zu sein:

> Non tamen est haec potentia materiae ad formam vel compositum proprie oboedientialis, sed ad agens a quo sic recipit formam. Oboedientia enim proprie significat subiectionem respectu agentis potentis de oboedientiae facere quod vult.[14]

Für Duns Scotus spielt die *potentia oboedientialis* eine herausragende Rolle, was sich besonders an der Bedeutung ablesen lässt, die er der Materie in der Individuation der Engel zuspricht. Zwar genügt die Materie für sich genommen nicht als Prinzip der Individuation, aber dennoch spricht Scotus den Engeln Materie zu. Wie Edith Stein herausstellt, ist hiermit keine Stofflichkeit gemeint, „[e]s fällt ihm nicht ein, die Körperlosigkeit der reinen Geister zu bestreiten".[15] Die Materie der Engel deutet auf eine Potenzialität hin,

---

[10] Vgl. *G. Lauriola OFM*, Die Person als Öffnung zur Liebe bei Duns Scotus, in: *Schneider* (Hg.), Beiträge, 13–30, hier 22 f.

[11] *Schneider*, Einzigkeit und Liebe, 178.

[12] Vgl. hierzu vertiefend *F. Lackner OFM*, „Potentia oboedientialis" – Aufmerksames Hören an der Grenze des Wissens, in: *Schneider* (Hg.), Beiträge, 117–131.

[13] *Burger*, Person, 46.

[14] *Johannes Duns Scotus*, Met. IX q. 12 n. 11.

[15] *E. Stein*, Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. Anhang: Martin Heideggers Existenzphilosophie. Die Seelenburg = Edith Stein Gesamtausgabe; Band 11/12, eingeführt und bearbeitet von *A. U. Müller*, Freiburg i. Br. 2006, 346.

die auch die Engel als Geschöpfe auszeichnet und von der ewigen Seinsfülle des Schöpfers unterscheidet. Die *materia primo prima*

> ist gleichbedeutend mit der *potentia passiva*: d. i. einerseits die Möglichkeit des Nichtseins und darum des Vernichtetwerdens, die allem Geschaffenen als solchem eigen ist, andererseits die Aufnahmebereitschaft und Formungsfähigkeit.[16]

Auch die Engel sind materiell, insofern sie in Passivität und Potenzialität von Gottes Sein getragen und in ihre Aktivität eingesetzt werden.

Folglich ist zu beachten, dass für Duns Scotus die *potentia oboedientialis* aufseiten des Menschen eine Passivität bedeutet, die *potentia oboedientialis* „ist Grundlage für die Relation des Geschöpfes zum Schöpfer und zugleich Ermöglichungsgrund der Inkarnation. Die Realisierung dieser passiven Möglichkeit liegt jedoch ganz auf seiten Gottes."[17] Der Mensch kann auch als solitäres Individuum seine Gottesbeziehung nicht machen, nicht selbstherrlich produzieren, sondern sie in restloser Abhängigkeit nur von Gott empfangen.[18] Doch diese Abhängigkeit ist wiederum nicht beliebig oder von einer – Duns Scotus so oft und unbedacht unterstellten – Willkür Gottes bestimmt, weil sie in der *haecceitas* immer schon mitgegeben ist. So lässt sich zusammenfassen: Da der Mensch ein Individuum ist, steht er qua seiner Individualität in einer Beziehung zu Gott, von dem er in seine Einzigkeit eingesetzt und dann in ihr bewahrt wird. Besonders ersichtlich wird dies im Kontext der Freiheit: Gottes freier Schöpfungsakt verleiht der Person ihre unableitbare Individualität, die sich ihrerseits in Spontaneität – der Abbildlichkeit Gottes – auswirkt. Die Passivität stellt somit zum einen Gottes Souveränität sicher und gibt zum anderen eine Möglichkeit an die Hand, die Unverlierbarkeit der Gottesbeziehung und damit der individuellen Würde zu denken, denn wie der Mensch die Gottesbeziehung nicht erzwingen kann, kann er sie auch nicht zerstören, so sehr er seine von Gott verliehene Freiheit auch zum Bösen missbrauchen möge.[19] Auch wenn es zunächst paradox erscheint, setzt gerade die in der *potentia oboedientialis* ausgedrückte Abhängigkeit von Gott das Individuum in seiner Unberühr-

---

[16] Ebd.

[17] *Burger*, Person, 54. Dieses Empfangen wiederum wird zwar ganz von Gott geschenkt, aber gemäß der menschlichen (und also individuellen) Natur, vgl. *Johannes Duns Scotus*, Lec. III d. 1 q. 1 n. 47: „Et ideo quando Deus facit aliqua mirabilia, non facit contra naturam rei, sed facit secundum potentiam oboedientialis."

[18] Leider können diese Ausführungen zur Passivität der *potentia oboedientialis* hier nicht mit dem Gabe-Diskurs der jüngeren Philosophie und Theologie ins Gespräch gebracht werden. Einen aktuellen Überblick bietet *I. Därmann*, Theorien der Gabe zur Einführung, Hamburg ²2016. Dabei wäre insbesondere die Gabe als aktivierendes Handeln Gottes in Beziehung zum empfangenden Antworten in der *caritas* zu beachten.

[19] Dies darf allerdings nicht in einem harmonisierenden Sinne verstanden werden, da sich Scotus sehr stark der augustinischen Lehre von der *massa damnata* verpflichtet sieht und einen strengen Vorsehungsbegriff verfolgt, vgl. z. B. *Johannes Duns Scotus*, Ord. III d. 37 q. un. n. 34: „[N]on debeo nolle bonum commune esse bonum alterius et ita non amari ab alio; sed non oportet me velle illud bonum esse alterius, puta quia non placet illi bono esse alterius, quemadmodum deus praedestinans unum et non alium vult esse bonum unius praedestinati et non alterius."

barkeit ein und beruft es zur Selbstbestimmung. Die Freiheit und Einsamkeit des Individuums gehen aus der Passivität der *potentia oboedientialis* als das Empfangene hervor.

Im Zusammenhang mit der *potentia oboedientialis* führt Scotus die *ultima solitudo* als eine Voraussetzung des Gottesbezugs und ihre existenzielle Erfahrbarkeit als einen Weg der Gotteserkenntnis ein:

> Gerade in der Erfahrung einer letzten Einsamkeit (solitudo), die keine Isolation ist, sondern reale und aptitudinale Unabhängigkeit, wird seine transzendentale Abhängigkeit deutlich und so auch letztlich sein Transzendenzbezug. Darin erweist sich der Mensch dann eigentlich als Person.[20]

In seiner Spontaneität hat der Mensch Anteil an Gott und ist doch von Gott unabhängig, weil er von Gott in seine Selbsthabe eingesetzt ist. Die Einsamkeit ist der Grundpfeiler der endlichen Freiheit, weil in ihr der Selbstbesitz des Menschen getragen wird, der es ermöglicht und verlangt, in Freiheit Verantwortung für das eigene Leben zu übernehmen. Wegen der ‚Ausgliederung' des Individuums aus naturhaften Zwängen und auch aufgrund der Indeterminiertheit durch ein allgemeines Wesen kann der Mensch im vollen Sinne über sich bestimmen und sich in Freiheit zur Welt, zum Mitmenschen und zu Gott in Beziehung setzen. Die *ultima solitudo* meint kein ins Nichts gehaltenes Dasein zum Tode, wie es sich für Heidegger darstellt[21], noch ein verzweifeltes Selbst- oder Nicht-Selbst-Sein-Wollen wie bei Kierkegaard, geschweige denn einen Organismus, der sich im Kampf um die beste Anpassung gegen seine Mitmenschen in der Welt behaupten muss, sondern eine in ihrem Eigenstand zur Gemeinschaft befähigte Person: „Diese letzte Einsamkeit ist keine Verschlossenheit, sondern höchstes Beisichsein, Selbstbesitz sui iuris."[22]

Für Johannes Duns Scotus liegt nun der Sinn dieser die Beziehung ermöglichenden Freiheit in der Selbsttranszendenz, also im Sich-Mitteilen oder Aus-Sich-Herausgehen:

> In ihrem Selbstbesitz vollzieht sie diesen Selbstbesitz, indem die Person aus sich heraustritt zur Welt und zu anderen Menschen. Es geht also um das Dasein, d. h. das Wesen in seinem Vollzug. Die Person als Existenz tritt aber nicht lediglich aus sich hervor, sondern zu etwas hin: zur Welt, zu den Mitmenschen, zu Gott.[23]

Nun vollzieht sich für Duns Scotus der eigentliche Modus dieser Mitteilung in der Liebe und Liebe heißt dann auch, nicht bei sich zu verharren, sondern auf die Mitmenschen und auf Gott um ihrer selbst willen zuzugehen. Gott als der tragende Grund und das ‚aktivierende Gute' will sich selbst in höchstem

---

[20] *Schneider*, Einzigkeit und Liebe, 179.

[21] Dabei kommt der nihilistischen Tendenz im Werk Heideggers eine wichtige Dialektik zu, die individuelle Berufung zu entdecken, vgl. *T. E. Mintken*, Vom Nihilismus zur Seinsbejahung. Die Kritik Edith Steins an Martin Heidegger als Dialektik der Gotteserkenntnis, in: Edith Stein Jahrbuch 2017, herausgegeben von *U. Dobhan*, Würzburg 2017, 134–154.

[22] *Schneider*, Einzigkeit und Liebe, 178.

[23] Ebd. 179.

und notwendigem Maße, „voluntas divina necessiatur simpliciter ad volendum bonitatem propriam".[24] Dementsprechend soll auch das Individuum Gott wollen, weil er als das höchste Gut die Erfüllung allen menschlichen Strebens umfasst.[25] Schließlich wird die gemeinsame Liebe als solche und um der bloßen Liebes-Würdigkeit ins Zentrum gerückt:

> Das Geliebte ist ein sich mitteilendes Gutes, von dem erwartet wird, das[s] es die Liebe erwidert. Gerade dieser Aspekt macht es liebenswert. Und so wird Gott nicht nur als unendliches Gut geliebt, sondern weil diese Gutheit sich dem Menschen zuwendet, sich mitteilt, ihn liebt. Der Mensch ist dazu geschaffen, Gott zu lieben, und in der Gottesliebe findet der Mensch als Person seine Vollendung.[26]

Diese Gottesliebe schlägt sich dann auch in der Nächstenliebe und der Liebe zur Schöpfung nieder, die Scotus als Mit-Liebe, *condiligentia*, mit der göttlichen Liebe und der ihrerseits antwortenden Liebe der Anderen bezeichnet: „Et per idem patet ad illud quod perfecte diligens vult dilectum condiligi: Potest dici quod hoc est verum ab omni eo cuius amicitia placet dilecto."[27] Für Schneider bedeutet diese Berufung zur Mit-Liebe eine Durchbrechung jeglichen Zweckdenkens, das den Anderen zum Werkzeug der eigenen Interessen macht – und gerade so werden die eigene und die fremde Individualität geachtet:

> Die Einzigkeit des Menschen besteht in seinem existentiellen Vollzug in der Mit-Liebe. Der Mitmensch erscheint nicht als ein mir Nützlicher oder als Rivale, sondern als Mit-Liebender, wie stark ich dies auch immer zu verstehen und zu verwirklichen vermag, aber grundsätzlich gilt es, dies anzuerkennen. Als Mit-Liebender ist der Mensch einzig und einmalig.[28]

Der Sinn der Individualität und gerade auch der letzten Einsamkeit erweist sich in der Freiheit zur Gottes- und Nächstenliebe und die individuelle Freiheit hat ihren Sinn in der Liebesfähigkeit, denn „[n]ur auf Grundlage der Freiheit ist Liebe möglich. Die Freiheit der menschlichen Liebe hat ihre Grundlage in der Freiheit des Wollens und Liebens Gottes."[29]

Gott schafft die uneinholbare Einzigkeit der individuellen Person, damit ihre Würde gerade darin zur Geltung und zu sichtbarem Ausdruck kommen möge, dass sie sich in Freiheit, in unerzwungener und unerzwingbarer Weise mitteile, dass sie aus ihrem Selbstbesitz die Hingabe wage. Aber wird auf diese Weise nicht doch wieder eine Art ontologischer Zwang ausgeübt,

---

[24] *Johannes Duns Scotus*, Ouodl. … 16 n. 7 (zitiert nach: *Hoeres*, Die innere Vernunft des Willens, 144).

[25] *Lauriola*, Die Person als Öffnung zur Liebe, 27–29, stellt die göttliche und die menschliche Liebe im Kontext des Personenbegriffs mit Rücksicht auf die ewigen göttlichen und die davon modal verschiedenen endlich-menschlichen Personen dar.

[26] *Burger*, Person, 55 f.

[27] *Johannes Duns Scotus*, Ord. III d. 37 q. un. n. 35. Auch die *condiligentia* ist bei Scotus stets theozentrisch ausgerichtet, vgl. z. B. ebd. n. 31: „[E]rgo sequitur quod si deus perfecte et ordinate est amandus, quod amans deum debet velle proximum diligere deum. Sed in volendo hoc proximo diliget proximum: hoc enim modo solummodo diligitur proximus ex caritate […]."

[28] *Schneider*, Einzigkeit und Liebe, 183.

[29] Ebd. 182.

wenn die *haecceitas* als um der Hingabe willen geschaffen verstanden wird, so dass das Individuum zum Zweck der Hingabe wird, zu einem Instrument des Gotteslobs? Dieser Einwand träfe nur dann zu, wenn die Liebe selbst als instrumentelle Zweckrelation aufgefasst und damit in ihrem Sinn verfehlt würde. Der Sinn der Hingabe besteht ja gerade darin, ohne Zweckrelation und Berechnung mit dem und für den Geliebten zu teilen. Oder um es mit Edith Stein auszudrücken:

> Dem Seienden, das zum Vollbesitz seines Seins gelangt ist, „geht" es nicht mehr „um" sein Sein. Und umgekehrt: in dem Maß, in dem es von der verkrampften Gespanntheit der Sorge um die eigene Existenz übergeht in die Gelassenheit und Gelöstheit der selbstvergessenen Hingabe an das ewige Sein, in eben dem Maß wird schon sein zeitliches Sein vom ewigen erfüllt.[30]

Aber mehr noch kann von einem Zwang hier keine Rede sein, denn auch wenn die Gottesliebe verweigert wird, bleibt die Würde der Person als passive Möglichkeit, eben als *potentia*, erhalten und in der Hoffnung auf ihre Erfüllung bewahrt. Die Individualität ist also weder Mittel zum Zweck der Liebe, noch ist die Liebe das Mittel zum Zweck der individuellen Verwirklichung, obwohl sich das Individuum in dieser zweckfreien Liebe und freien Hingabe verwirklicht.[31]

Mit seiner Lehre der *haecceitas* durchbricht der *doctor subtilis* das Schema der ontologischen Allgemeinheit, das stets der Gefahr ausgesetzt bleibt, den einzelnen Menschen als defizitäre Verwirklichung einer vollkommenen Washeit zu deuten und die unableitbare Einzigkeit des Menschen und seiner gottunmittelbaren Würde, die ihm in der *ultima solitudo* gegeben ist, zu unterminieren. Duns Scotus bringt diese Unableitbarkeit zur Geltung und eröffnet damit den Sinn der Freiheit als Relationalität, die zugleich der Unverletzlichkeit des Individuums Sinn verleiht. Die *potentia oboedientialis* zeigt dabei als passive Potenz, dass diese Freiheit nicht erkämpft werden muss, sondern empfangen werden darf und soll. Die Freiheit ist dann nicht gegen die Freiheit der Anderen zu erringen, es gilt sie vielmehr gegen Versuchung, Sünde und Egoismus und gegen die verlockende Bequemlichkeit des Man zu verwirklichen. Bevor eine weitergehende systematische Auslegung folgt, wird nun die Individualität als Thema der Phänomenologie Edmund Husserls untersucht.

[30] *Stein*, Endliches und ewiges Sein, 479 f.
[31] Vgl. *Hoeres*, Die innere Vernunft des Willens, 168 f.

## 3. Das Ich, die Liebe und das wahre Selbst in der Transzendentalphänomenologie Edmund Husserls

Wenn Husserl hier als zweite Quelle nach Duns Scotus herangezogen wird, dann nicht, um eine historische oder genetische Verwandtschaft beider Denker und ihrer Denkgebäude zu vertreten. Zwar ließen sich gewisse Entwicklungslinien ziehen – so macht Boulnois die Prototypik des scotischen Denkens für die Transzendentalphilosophie Kants stark, die über den Neukantianismus auch Husserls transzendentale Wende der Phänomenologie angeregt hat.[32] Für Hoeres stellt Scotus einen geradezu phänomenologisch arbeitenden Geist dar, den er in der Nähe Max Schelers sieht, auch wenn er Scotus freilich nicht das methodologische Rüstzeug der Phänomenologie zuschreibt.[33] Hier geht es nicht um diese oder um ähnliche Entwicklungslinien, die immer auch dem Verdacht übermäßiger Konstruktion oder teleologischer Projektion unterliegen, sondern gerade um die methodologische und weltbildliche Unterschiedenheit beider Philosophen. Die Bedeutung der Individualität für das Verstehen der menschlichen Person wird ergründet, indem zunächst der theoretische Zugang über das Bewusstseinsleben der transzendentalen Subjektivität erläutert wird (3.1), um dann in praktisch-philosophischer Hinsicht nach der Berufung des Individuums und dem ‚wahren Selbst' zu fragen (3.2).

### *3.1 Die Individualität in der transzendentalphänomenologischen Monadologie*

Husserls Ausgang vom *ego cogito*[34] legt durch die methodischen Schritte der phänomenologischen Reduktionen zunächst nicht das empirische Ich oder die personale Einzelsubjektivität frei, sondern gelangt zum sogenannten reinen Ich, das als bloßer Pol aller vorstellbaren Erlebnisverläufe der Subjektivität überhaupt eine bloße Abstraktion ohne realen Gehalt bleibt. Das reine Ich ist die nackte Strukturform des Ich-Pols aller Erlebnisse: „Das Ich ist nichts anderes als qualitätsloser Pol von Akten […]".[35] Bei diesem reinen Ich bleibt

[32] Vgl. *O. Boulnois*, Johannes Duns Scotus. Transzendentale Metaphysik und normative Ethik, in: *Th. Kobusch* (Hg.), Philosophen des Mittelalters, Darmstadt 2000, 219–235; *Honnefelder*, Duns Scotus, 140–142; *ders.*, Johannes Duns Scotus. Denker auf der Schwelle vom mittelalterlichen zum neuzeitlichen Denken, Paderborn 2011.

[33] Vgl. *Hoeres*, Die innere Vernunft des Willens, 136, 141, 161.

[34] Husserl selbst scheint es oft nahezulegen, ihn in cartesischer Tradition zu lesen, wodurch zahlreiche Missverständnisse in der Husserl-Interpretation auftreten. Vgl. hierzu *V. de Palma*, Die Welt und die Evidenz. Zu Husserls Erledigung des Cartesianismus, in: Husserl Stud 28 (2012) 201–224. Zudem spielt die Analyse des Ich im Vergleich mit derjenigen des Bewusstseins und seiner Akte zumal im Frühwerk eine untergeordnete Rolle, vgl. *E. Ströker*, Husserls transzendentale Phänomenologie, Frankfurt am Main 1987, 127–136, 209–217.

[35] *E. Husserl*, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928 = Husserliana. Edmund Husserl – Gesammelte Werke [Hua] XIV, herausgegeben von *I. Kern*, Den Haag 1973, 43.

Husserl jedoch keinesfalls stehen, weil das *cogito* nicht als Leerform ohne die dazugehörigen Cogitationen real vorstellbar ist und entsprechend auch das Ich des *cogito* nicht ohne Cogitationen, eben die konkret sein Bewusstseinsleben erfüllenden Erlebnisse, denkbar ist: „[N]otwendig gehört zum Ich ein Reich der Gegenständlichkeiten, die nicht selbst Bewusstsein oder gar Ich sind."[36] Als Pol der Akte kommt das Ich zugleich in seinen Akten der Beziehungssetzung auf Gegenständliches zur Selbstgegebenheit, das

> alle Bestimmungen aus dieser Polarität [hat], wobei die Akte selbst etwas Unvergleichliches sind und nicht etwas neben dem Ich, das irgendwie erst zu ihm in Bezug gesetzt würde. Das Ich lebt in seinen Akten, entlässt sie aus sich oder es erfährt etwas von aussen, wird affiziert und lebt als affiziert.[37]

Husserl fasst zusammen, dass „[d]as Ich […] sein Ichleben in Akten und Affekten [hat]", und geht damit zur Beschreibung des konkreten Ich über: „Wir werden nun also sprechen dürfen vom konkreten Ich. Das ist, wie es ist, als in seinen Aktionen und Passionen sich bestimmendes."[38] Dieses transzendental-konkrete Leben ist stets durch den Leib als den Nullpunkt der Orientierung perspektivisch orientiert, so dass ihm ein einzigartiges Verhältnis von Weltkonstitution und Ich-Erleben, von leistender Subjektivität und korrelierender Gegenständlichkeit entspricht.[39] Da es ohne Leiblichkeit (als konstituierter Selbstgegebenheit) keine Welterfahrung geben kann und es kein Bewusstseinsleben ohne Welterfahrung gibt, ist jede transzendentale Leistung zugleich diejenige eines konkreten *ego cogito*. Aber mehr noch stellt das Ich eine Einheit der Verlaufsform, die sogenannte Einstimmigkeit,[40] her, denn als Pol aller Erlebnisse einer Subjektivität ist es zugleich der stets mit sich identische Pol aller dieser Erlebnisse. Schließlich nimmt Husserl den Begriff der Monade auf, die für ihn die konkrete Einzelsubjektivität in ihrer Ganzheit und der Fülle ihrer passiven und aktiven Erlebnisse, ihrer Habitualitäten und Sedimentierungen, ihrer Einfühlungen und kommunikativen Vergemeinschaftung, ihrer Lebenswelt und Geschichte darstellt.[41] Die Individualität besteht auch in der Monade als ein irreduzibles Residuum in der Strukturform „Ich", so dass sich verknappt sagen lässt, dass kein Ich anders denkbar ist als ein individuelles Ich. Das Ich ist immer individuelles Ich und wollte man diese Individualität ausschalten, würde das Bewusst-

---

[36] Hua XIV, 51.
[37] Ebd. 43.
[38] Ebd.
[39] Die Bedeutung der Perspektivität stellt *M. Averchi*, Prolegomena zu einer Phänomenologie des Zeugnisses, in: *A. Staiti/Ph. Merz/F. Steffen* (Hgg.), Geist – Person – Gemeinschaft. Freiburger Beiträge zur Aktualität Husserls, Würzburg 2010, 169–188, heraus.
[40] Zur Einstimmigkeit in Husserls theoretischer Philosophie vgl. *A. Staiti*, Das Eigene, das Fremde und das Husserlsche Einstimmigkeitstheorem, in: *Staiti/Merz/Steffen* (Hgg.), Geist – Person – Gemeinschaft, 151–168. Zur Konkretheit gerade des transzendentalen Ich vgl. *D. Espinet*, Die Konkretion des transzendentalen ego. Husserls genetische Phänomenologie des Selbst, in: Ebd. 131–150.
[41] Vgl. Hua XIV, 46; *H. Jacobs*, Art. Monade, in: *H.-H. Gander* (Hg.), Husserl-Lexikon, Darmstadt 2010, 202 f.

seinsleben mitausgeschaltet werden und damit das phänomenologische Feld der anschaulichen Forschung verlorengehen – samt aller Sinngebung und Seinsgeltung der praktischen, axiologischen oder theoretischen Sphäre. Dabei ist es ein typisches Charakteristikum des Ich, dass es selbst von den sich stets wandelnden Gehalten des Bewusstseinslebens sonderbar unberührt bleibt; dies wird besonders daran ersichtlich, dass es „nicht mitströmt“,[42] dass es also eine unveränderliche Gleichheit mit sich im Zeitfluss der doch stets im Werden begriffenen Monade darstellt. Das Ich gewährleistet so die Einheit des Individuums, da es nicht mit der Zeitlichkeit des Bewusstseinslebens in seinen wechselnden Gehalten zusammenfällt, wobei freilich zu bedenken ist, dass dies nicht für das im monadischen Leben werdende Ich gilt.[43]

Für den Religionsphilosophen James G. Hart stellt das Ich bei Husserl eine einzigartige Einzigkeit dar – *a unique uniqueness* – und er verweist auf den besonderen Charakter der Individualität, die nicht mit anderen Formen der Vereinzelung oder Besonderung verwechselt werden darf: „‚I‘ is not a sortal term and ‚the I‘ is not a single instance of a concrete specific essence that we might name I-ness or personhood“.[44] Das Ich erfährt in seiner Selbstwahrnehmung, dass es kein anderes Ich sein kann. Zwar kann das Ich als dieses Ich anders sein wollen, aber es kann unmöglich ein anderes Ich sein wollen, weil dies die Aufhebung seiner selbst bedeutete:

> Ich kann nicht wollen (und schon nicht danach streben, versuchen [zu] wollen), ein Anderer zu sein, aber wohl, anders zu sein, mich zu ändern. In der Änderung bin ich doch derselbe, derselbe, aber evtl. ein besserer oder minder guter.[45]

Da es seine Welt für sich konstituiert und es auch alle anderen Monaden in seiner Perspektive und gemäß den Modi seiner Welterfahrung erlebt, ist eine Austauschbarkeit ausgeschlossen, denn ein solcher Austausch würde das je und je erlebende Ich zerstören: Dieses Ich und sein Bewusstseinsleben wären nicht mehr, wenn das Ich ein anderes wäre.[46] Damit wird die innere Zeit zu dem Medium, in dem sich die Monade ‚von innen her‘ individualisiert: „Ihre Individualität entspricht der Einheit und Einmaligkeit einer Lebenszeit“.[47]

---

[42] *E. Husserl*, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution = Hua IV, herausgegeben von *M. Biemel*, Den Haag 1952, 277.

[43] Vgl. ebd. 50–54; *E. Husserl*, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935 = Hua XV, herausgegeben von *I. Kern*, Den Haag 1973, 666–670. Das komplexe Problem der Identität des sich wandelnden Ich kann hier nicht in gebührender Ausführlichkeit erörtert werden.

[44] *J. G. Hart*, The absolute ought and the unique individual, in: Husserl Stud 22 (2006) 223–240, hier 225.

[45] Hua XIV, 211.

[46] Vgl. ebd. 31: „Somit ergibt sich, dass wir eine Umbildung unserer konkreten Monade denken können, die unser individuelles Ich erhält, und Umbildungen, die unsere ‚Individualität‘, die des Ich, aufheben.“

[47] *S. Strasser*, Der Gott des Monadenalls. Gedanken zum Gottesproblem in der Spätphilosophie Husserls, in: *R. Berlinger [u. a.]* (Hgg.), Perspektiven der Philosophie; Band 4, Hildesheim 1978, 361–377, hier 371.

Diese Einzigkeit lässt sich laut Husserl auch an der wortwörtlichen Unteilbarkeit der monadischen Individualität aufweisen:

> Dazu kommt die Unteilbarkeit der Monade als Unzerstückbarkeit, das ist, sie ist im wörtlichen Sinn Individuum, während jedes weltlich konkrete Reale zerstückbar ist. Durch die monadisch immanente Zeitlichkeit ist also wohl eine Form der Individuation gegeben, aber so, dass die Monade als konkretes Individuum unzerlegbar in konkrete Individuen, unzerstückbar ist und ihre konkrete Zeit erfüllt Phase für Phase mit konkreten, unteilbaren, unzerstückbaren Phasen, die als diese konkreten Phasen in allen Beständen „unvergleichbar", einmalig sind […].[48]

Anders als die Einheit eines dinglichen oder auch gedachten Gegenstandes (zum Beispiel einer Zahlenreihe) ist die monadische Einheit nicht teilbar und in dieser Unteilbarkeit zeigt sich wiederum die besondere *uniqueness* der Individualität, die ihren Sinn und ihre Funktionen oder Vollzüge verlöre, wenn sie nicht mit sich in bleibender Konkretion ihres Erlebens verharrte. Damit geht auch einher, dass die Erlebnisse durch die Einzigkeit des Erlebnisstromes selbst den Charakter der Unvergleichbarkeit annehmen und die Monade die Erlebniswelt als ihr Korrelat in der für ihre Einzigkeit typischen Weise färbt.

Ähnlich wie für Scotus besagt die Individualität bei Husserl keine Teilhabe an einem Wesensprinzip, ihre Unteilbarkeit ist radikal unteilbar:

> As such it is, of course, what characterizes each and every person, but not in the sense of having a universal form commonly participated in, but in the sense that each is precisely not-communicable, not-instantiable, and impredicable.[49]

Die Einzigartigkeit der Individualität liegt gerade darin, dass sie nicht mit anderen Formen der Vereinzelung vergleichbar ist, sondern in der Gegebenheitsweise ihrer Selbsterfahrung zugleich diese ganz eigene und zugeignete Form der Selbsthabe oder des *sense of ownership* miterfährt.

Diese Ausführungen, die durchweg gründlichere Analysen einfordern, als sie hier möglich sind, sollten einer wenigstens rudimentären Klärung der Begriffsvielfalt dienen, mit der Husserl das Ich und seine Individualität im Rahmen der phänomenologischen Bewusstseinsanalyse thematisiert. Es lässt sich festhalten, dass Husserl die Einzigkeit der Individualität in der Dreiheit von übergreifender Verlaufsform des Ich, Unzerstückbarkeit der Monade und Unaustauschbarkeit beziehungsweise jeweiliger Einheit des Erlebnisstromes ausmacht. Die Erfahrungswelt eines Individuums kann niemals diejenige eines anderen Individuums sein, auch wenn Erlebnisinhalte geteilt oder gleichzeitig erfahren werden, denn dann ist auch der Andere mit seinen Erfahrungen Gegenstand des eigenen Bewusstseinslebens und vice versa.

---

[48] Hua XV, 376.

[49] *Hart*, The absolute ought, 225; vgl. Hua XIV, 22 f.: „Das Ich hat seine Eigenart nicht im Sinn der Einmaligkeit der Vereinzelung eines konkreten spezifischen Wesens […]", und Hua IV, 298: „Es ist dabei zu beachten, daß Individualität im geistigen Sinn etwas ganz anderes ist als Naturindividualität."

In diesem Sinne ist die Monade fensterlos, als keine ihr fremden Erlebnisse reeller Bestandteil ihres Erlebens werden können.[50] Diese Fensterlosigkeit aber rückt die Monade in eine gewisse Nähe zur scotischen *ultima solitudo*, da ihre Einzigkeit zugleich eine Zurückgeworfenheit auf sich selbst bedeutet, die die Unteilbarkeit in existenzieller Hinsicht durchaus als Nicht-Teilen-Können erfahrbar werden lässt. Allerdings haben die Monaden doch insofern Fenster, als sie durch die Einfühlung und in sozialen Akten in Austausch mit anderen Personen treten können, obgleich die Gemeinschaft der Monaden stets nur so weit reicht, wie es Wille und Wesen der Einfühlung und der Kommunikation zulassen.[51] Die Einzigkeit ist nicht auf ihren Bewusstseinsverlauf reduzierbar, die Individualität ist kein Zufalls- oder Schicksalprodukt einer auf die Monade einwirkenden, anonymen Geschichte oder Naturgesetzlichkeit. Individualität bedeutet vielmehr, die affizierenden und begegnenden Gegenstände in einer spezifischen Weise intentional zu verarbeiten, so dass sich gerade die These aufstellen lässt, die Bewusstseinsströme der Monaden seien verschieden, weil sie in der Eigenheit des Individuums nuanciert intendiert werden. Damit aber wird in der monadischen Wirklichkeit wiederum ein kreatives Moment erkennbar, worin sich erneut eine inhaltliche Verwandtschaft mit dem *doctor subtilis* feststellen lässt, für den die *haecceitas* eine kreative Beziehung und Gottunmittelbarkeit bedeutet: Laut Husserl kann das Bewusstsein – *cum grano salis* – weder beginnen noch aufhören, weshalb die Monade einen in seiner Leiblichkeit zur Weckung gelangenden Urbestand an zuvor in sich verschlossenem Bewusstsein anzeigt.[52] Diese mehr als dunkle und von Husserl keineswegs systematisch durchgeführte Analyse gilt es hier nur dahingehend zu berücksichtigen, dass auch den Monaden ein Moment der göttlichen Erweckung im Sinne einer in der göttlichen Entelechie wirksamen *creatio continua* beizulegen ist und sich die Monade in einem ursprünglichen Gottesbezug vorfindet.[53] Diese Gottesbeziehung soll hier aber nicht im Zusammenhang mit der „ins Monadische umgedeuteten" Evolution und der „absoluten Teleologie",[54] sondern im Kontext der Ethik Husserls behandelt werden.

[50] Vgl. Hua XIV, 365.

[51] Vgl. Hua XIV, 260, 295.

[52] Vgl. *E. Husserl*, Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937) = Hua XLII, herausgegeben von *R. Sowa* und *Th. Vongehr*, Dordrecht/New York 2014, 151.

[53] Vgl. die einschlägigen Ausführungen bei *L. C. Lo*, Die Gottesauffassung in Husserls Phänomenologie, Frankfurt am Main [u. a.] 2008; zum Einstieg nach wie vor unverzichtbar: *Strasser*, Monadenall; die göttliche Entelechie untersucht besonders *J. G. Hart*, Entelechy in Transcendental Phenomenology: A Sketch of the Foundations of Husserlian Metaphysics, in: The review of metaphysics. A philosophical quarterly 45 (1992) 89–212; die *creatio continua* erläutert *N. Lee*, Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte, Dordrecht [u. a.] 1993, 231–233.

[54] Vgl. Hua XLII, 151–159, 171–258.

### *3.2 Die Individualität in der Liebesethik göttlicher Berufung*

Nach diesem theoretischen Aufweis der *unique uniqueness* im Zusammenhang mit der Struktur des Bewusstseinslebens der monadischen Subjektivität gilt es, sie im Rahmen der ethischen Einstimmigkeit zu vertiefen. Die einzigartige Einzigkeit kommt im absoluten Sollen der Person zur Geltung, das ein zentrales Moment der Vokations- und Liebesethik Husserls ausmacht. Das absolute Sollen wird durch die universale ethische Selbstbesinnung aufgeklärt, die Husserl auch die Stiftung des ethischen Subjekts beziehungsweise der ethischen Person nennt. Unter dem Eindruck der Schrecken des Ersten Weltkriegs und der weltbildlichen Verflachung durch den Naturalismus und den Historismus erarbeitet Husserl das Thema der ethischen Besinnung unter anderem in den drei Kaizo-Artikeln.[55] Ein zentraler Gegenstand der Besinnung ist dabei die Wiedergewinnung der ursprünglichen lebensweltlichen Sinn- und Wertfundamente für das selbstbestimmte Leben, wie sie in Husserls Spätwerk und zumal der Krisis-Schrift besonders hervortreten werden.[56] Diese ethische Besinnung führt zur Forderung eines einheitlich vernünftigen Lebens und der Einstimmigkeit aller praktischen, axiologischen und theoretischen Akte. Ist nun aber eine solche Einstimmigkeit nicht möglich, weil der Mensch nie in der Lage ist, die Gesamtheit seiner Bewusstseinsverläufe und der darin wirksamen Motivationslagen zu durchschauen, gilt es den Willen als solchen einer prinzipiellen Selbstbestimmung zum ethisch Guten im Kategorischen Imperativ zu unterziehen:[57]

> Ich bin Guter nur im Willen, ein rein Vernünftiger zu sein. Ich bin reines praktisches Ich, aus reiner praktischer Vernunft, als das Ich des kategorischen Imperativs: Sei rein, handle aus reinem Gewissen, gib deine praktische Zustimmung ein für alle Mal nur der reinen Liebe in dir und in anderen, entschließe dich, nur das Reine zu lieben und nur dem reinen Willen deine Zustimmung zu geben, nur das rein Gewollte als von dir Gewolltes anzuerkennen.[58]

Damit zielt Husserl auf die moralische Gutheit der Person und nicht nur diejenige ihrer Akte, denn der Gegenstand der Selbstbestimmung ist die in diesem Willen lebende und sich zur künftig möglichst umfassenden Einstimmigkeit der Vernunft bestimmende Person.[59] Nun bleibt Husserl aber

---

[55] Vgl. *E. Husserl*, Aufsätze und Vorträge. 1922–1937 = Hua XXVII, mit ergänzenden Texten herausgegeben von *T. Nenon* und *H. R. Sepp*, Den Haag, 1988, 3–94.

[56] Vgl. *E. Husserl*, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie = Hua VI, herausgegeben von *W. Biemel*, Den Haag 1976.

[57] Zum Kategorischen Imperativ bei Husserl vgl. *F. S. Trincia*, The ethical imperative in Edmund Husserl, in: Husserl Stud 23 (2007) 169–186.

[58] Vgl. *E. Husserl*, Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924 = Hua XXXVII, herausgegeben von *H. Peucker*, Dordrecht [u. a.] 2004, 341.

[59] Vgl. Hua XLII, 283: „Das moralische Ich ist nicht das in aneinandergereihten konkreten Akten Gutes tuende und vor Schlechtem zurückscheuende Ich, sich intuitiv im Erzielen von Gutem und als gut Erkanntem befriedigende. Es ist das sich konsequent selbst erziehende, sich konsequent zu seinem Norm-Ich, zu seiner ‚Bestimmung' in Beziehung setzende, sich selbst suchende Ich […]."

nicht dabei stehen, eine allgemeine Deontologie des Kategorischen Imperativs zu entwickeln und über die Werterfahrungen des Gemüts material zu konkretisieren. Vielmehr gelangt er zu dem Schluss, dass höchste ethische Vollzüge nicht der distanzierten Überlegung und „technischer Selbstdressur" entstammen,[60] sondern als spontane Ausdrucksformen des Herzens oder der Daseinsmitte der Person aufgefasst werden müssen, so dass der Mensch in dieser Spontaneität mit seinem ‚wahren Selbst' in Berührung kommt – als einem Gegenstand der Berufung. Husserl bringt dies prägnant zum Ausdruck:

> Ein Besonderes ist es aber, dass das Ich nicht nur polare, zentrierende Innerlichkeit ist, dabei aus sich Sinn und Wert und Tat leistende Innerlichkeit, sondern dass es auch individuelles Ich ist, das in all seinem Vorstellen, fühlend Werten, Sich-Entscheiden noch ein tiefstes Zentrum hat, das Zentrum jener Liebe im ausgezeichneten personalen Sinn, das Ich, das in dieser Liebe einem „Ruf", einer „Berufung" folgt, einem innersten Ruf, der die tiefste Innerlichkeit, das innerste Zentrum des Ich selbst trifft und zu neuartigen Entscheidungen, zu neuartigen „Selbstverantwortungen", Selbstrechtfertigungen bestimmt wird.[61]

Das Ich erfährt sich in der Werterfahrung nicht länger als bestimmungsloser Pol oder wesenloses Funktionszentrum, da die Individualität im Sollen einer ‚Herzensberufung' zur Geltung kommt, und das Sollen selbst ruft nach der Verwirklichung dieser Individualität. Das absolute Sollen ist kein rein universalethischer Imperativ mehr, sondern dessen äußerste Konkretion in Hinsicht auf das wahre Selbst des Ich, weshalb die ontologische und die deontologische Ebene zusammenfallen:

> The ontological is inseparably deontological, i.e., the person of necessity is given to herself to be herself. And the absolute Ought is the awakening to this sense of Who one is. If anything has an overriding (moral) necessity it is to be oneself. In this sense, the absolute Ought is absolute.[62]

Hebt aber dieser vokationsethische Übergang zum wahren Selbst nicht die verbindliche Geltung der axiologischen und vernunftethischen Prinzipien auf? Ulrich Melle scheint Husserl in diese Richtung zu interpretieren, wenn er folgert, dass die Ethik des absoluten Sollens „as such […] is in tension, if not in contradiction with, the universalizing tendency of reason and its law".[63] Diese Einschränkung gilt jedoch nur bedingt, da das absolute Sollen letztlich im Durchgang durch die Stiftung des ethischen Subjekts zur Abhebung kommen muss, wenn die individuelle Berufung nicht als instinktives Willensziel oder beliebige Präferenz, sondern als ethisch reflexive Willensbestimmung gelten soll. Besonders Dilemmasituationen bringen den spontanen Selbstausdruck zum Tragen, was Husserl mehrfach am Beispiel der liebenden Mutter veranschaulicht, die zwischen dem Wohl des Kindes und anderen absolut

[60] Vgl. z. B. ebd. 436, 452.
[61] Ebd. 358.
[62] *Hart*, The absolute ought, 229.
[63] *U. Melle*, Husserl's personalist ethics, in: Husserl Stud 23 (2007) 1–15, hier 3. Melle selbst relativiert diese Deutung später wieder, vgl. ebd. 13.

gesollten Werten abwägen muss und sich für das Kindeswohl entscheidet.[64] Wie dieses Beispiel zeigt, geht mit dem absoluten Ruf oder Sollen (oft) der Vollzug des Opfers einher, denn in der Situation, die eine mein wahres Selbst zum Ausdruck bringende Entscheidung erfordert, lassen sich keine Werthierarchien mehr feststellen: Gilt in axiologischer Hinsicht, dass jeder höhere Wert niedere Werte absorbiert, kann im Fall einer Dilemmasituation keine Wertdifferenz mehr festgestellt und muss der eine dem anderen Wert geopfert werden.[65] Auch hier besagt das absolute Sollen als Ausdruck des individuellen Selbst keine relativistische Aufhebung moralischer Prinzipien, weil in der Unumgänglichkeit einer Entscheidung die letzte Gewissensverantwortung oder eine „Herzensentscheidung" zum Tragen kommt, mit der laut Husserl durchaus auch eine Tragik einhergeht und der eine prinzipielle Begrenzung der ethischen Vollkommenheit des Menschen entspricht:

> Das Gut, dem man entsagt, das man opfert, ist und bleibt ein Liebeswert, ein Wert für mich; und als personale Individualität bin ich in solcher Wahl mit mir selbst im Widerstreit. Indem ich das eine Gut opfere, opfere ich mich selbst, und der Schmerz des Opfers ist unüberwindlich.[66]

Die Berufung *auf* das Gewissen entbindet also nicht von den Forderungen des Kategorischen Imperativs, da die Berufung *im* Gewissen ihre Forderungen oft in der existenziellen Unausweichlichkeit von Entscheidungs- und Konfliktsituationen konkretisiert.

Wie sich bereits angedeutet hat, ist es die Liebe, in der das absolute Sollen erfahren wird:

> Diejenige Emotion, die den absoluten Wert erfahren kann, nennt Husserl „Liebe". Dieser Terminus hat bei Husserl keinen warmen „*New-Age*"-Beiklang, sondern ist sehr präzise bestimmt in genau dem Sinne, dass die Person wertrezeptiv, also liebesfähig ist.[67]

Somit steht die Liebe in innigstem Verhältnis zur personalen Individualität und ist für ihre Entfaltung von höchster Bedeutung: „Love, which wells up from the depth of the person and the absolute obligation that it generates, individualizes the person and her ethical law."[68] Diese Liebesindividuation wird somit zur Erfahrung des eigenen Sein-Sollens in einer personalen Einheit von Sein und Sollen, die insofern universal bleibt, als eine jede Person einen entsprechenden Kern hat, der aber die Universalität des Sollens zugleich selbst individualisiert, ohne die ethische Verbindlichkeit der Vernunftethik aufzuheben.

Die Ethik ist bei Husserl eng mit der Gottesfrage verbunden, er sieht die ethische Person in einer dreifachen Gottesbeziehung oder genauer: In der ethischen Besinnung kommt diese Gottesbeziehung zur Explikation.

---

[64] Vgl. z. B. Hua XLII, 400–401, 458, 465.
[65] Vgl. ebd. 413–420, 495–501.
[66] Ebd. 415.
[67] *S. Luft*, Das Subjekt als moralische Person, in: *Staiti/Merz/Steffen* (Hgg.), Geist – Person – Gemeinschaft, 221–240, hier 227.
[68] *Melle*, Ethics, 3.

Zunächst steht die ethische Person „unter der Idee Gottes" als ihrem ihr stets vorausliegenden Omegapunkt.[69] Sodann tritt der vernünftige Gottesglaube im Kontext von Schuld, Sünde und Schicksal als Möglichkeitsbedingung eines einstimmigen Lebens als „absolute und höchste Forderung" der praktischen Vernunft auf.[70] Schließlich wird die Gottesbeziehung im Gewissensruf und einer innerlichen Offenbarungsbeziehung thematisch.[71] Im Zusammenhang mit der Frage nach der Individualität ist hier besonders der letzte Zugang von Interesse, da Husserl die ersten zwei Zugänge weitestgehend im Kontext der Universalethik diskutiert. Hier gilt es zu referieren, wie sich der absolute Ruf des individuellen Sollens zur Gottesbegegnung verhält. Husserl zieht eine Verbindung von Gewissens- und Gottesruf, insofern die Monade ihren Gewissensruf zum absoluten Sollen als Ruf Gottes erfasst.[72] Melle bringt diesen Zusammenhang folgendermaßen zum Ausdruck:

> The question about my individual calling is the question about my true self and my ownmost life-task. The true self is to be found beyond any possible inborn talents and character traits. It can have its origin only in our being offspring of God.[73]

Durch diese innige Gott-Mensch-Beziehung in der Individualität, die Husserl auch mit religiöser Konnotation als Gotteskindschaft bezeichnet, steht schließlich Gott in einer Offenbarungsbeziehung zur Person des absoluten Sollens, insofern in Gott das Ziel und die Fülle des ethisch Guten erahnt und erstrebt wird. Der Mensch des absoluten Rufes

> trägt nun bewusst Gott, den universalen absoluten Wert, in dem alle Werte beschlossen sind, als seiende Idee, als das wahre, absolut Gültige in sich, als absoluten Wertpol, auf den alles „ethische", rechtmäßige Streben gerichtet ist.[74]

Wird Gott dabei durch vernünftigen Glauben als Ziel des Strebens explizit in den Willen aufgenommen, wird die Gotteskindschaft aktuell, denn Gott „ist in den Vernunftwillen aufgenommener Gott. Und wo immer Gott das bewusste Ziel ist, das evident gewordene, ist Gott selbst in Offenbarungsbeziehung zum einzelnen Ich […]."[75] So lässt sich das kreativ-unableitbare Moment der monadischen Weckung mit einem schöpferischen Impuls Gottes in Verbindung bringen: Gott schafft das Individuum, das er zu seiner Wahrheit und „Selbstverwirklichung" hinführt, und Gott steht durch das Individuum in einer je einzigartigen Weise zur Welt in Beziehung: „Gott als Wille zum Guten ist letzte Wirklichkeit, erhält letzte Realisation, wenn

[69] Hua XLII, 91.
[70] Vgl. ebd. 203.
[71] Vgl. ebd. 176 f.
[72] Vgl. ebd. 391.
[73] *Melle*, Ethics, 12.
[74] Hua XLII, 177. Husserl rechtfertigt gewissermaßen in phänomenologischer Gestalt die scholastische Lehre von Gott als dem *summum bonum*.
[75] Ebd.

eben das Gute ist. Und so ist das realisierte Gute der erfüllte Gotteswille, die erfüllte Gottesrealisation."[76]

Husserls Analyse bleibt nicht bei einer solitären Gottesbeziehung stehen, da er die soziale Dimension als einen zentralen Gegenstand des absoluten Sollens selbst einbezieht. Die ethische Vergemeinschaftung wird aus dem absoluten Sollen des Individuums zu einer sozialen Berufung, „[n]un wird Gemeinschaft im absoluten Sollen zur größten irdischen Pflicht".[77] Dabei geht es Husserl nicht an erster Stelle um die Befürwortung zufällig erstrebter (Schein-)Güter der Anderen, sondern wiederum um ihre Individualität und damit um ihr im absoluten Sollen zur Gegebenheit kommendes ‚wahres Selbst'. Der eigentliche Liebeserweis ist nach Husserl die Förderung der personal-ethischen Erkenntnis und der liebesethischen Entfaltung der Nächsten unter der Idee Gottes und im Streben der Gotteskinder nach dem „Reich Gottes auf Erden, [dem] Reich der Verheißung und der Sehnsucht".[78] Anders als für das Reich der Zwecke bei Kant kommt bei Husserl der ganze Mensch mit seinem ‚Herzen', seiner Gefühlswelt und den passiven Unterschichten des aktiven Bewusstseinslebens in den Blick, stellen doch die zwei Reiche von noumenaler und phänomenaler Welt und die damit einhergehende Trennung von Freiheit und Neigung eine für Husserl prinzipiell falsche Vorannahme dar.[79] Dennoch steht Husserl in großer geistiger Nähe zu Kant, insofern die ethische Gemeinschaft selbst Teil der Pflicht ist und notwendig eine ethische Besinnung zur Grundlage hat, die eine durchgängige Bestimmung des Willens zum Guten, einen an sich guten Willen verlangt. Die gegenseitige Förderung im Guten fördert laut Husserl ein gemeinsames Suchen und Streben:

> Und kann ich da nicht finden, dass ich mich selbst nur suchen und finden kann, indem ich gut tue und anderen helfe, gut zu tun und sich im Guttun selbst zu finden oder auch nur erst zu suchen und zu sehen, dass dieses Suchen das eine Einzige ist, das nötig ist.[80]

---

[76] Ebd. 168.

[77] Ebd. 391.

[78] Ebd. 284. Diese liebesethische Vergemeinschaftung nennt Husserl auch eine „Personalität höherer Stufe" (ebd. 315). Vgl. hierzu *J. G. Hart*, The Person and the Common Life. Studies in a Husserlian Social Ethics, Dordrecht [u. a.] 1992.

[79] Husserl wendet gegen Kant vor allem ein, dieser hätte die Wesensgesetzlichkeiten der Gemütssphäre und die geistigen Motivationslagen der Passivität übersehen, vgl. Hua XXXVII, 216–224, hier 220: „Aber dieser ganze Kontrast zwischen Sinnlichkeit und Vernunft […] ist grundverkehrt und ebenso grundverkehrt die Deckung, die für Kant dieser Gegensatz hat, mit dem ganz anderen zwischen irrationaler Faktizität und rationaler Apriorität […]. Hätte Kant die idealen Gegenständlichkeiten [der monadischen Erlebnisse; T. E. M.] überhaupt gesehen, und hätte er gesehen, dass auch sie praktische Gegenständlichkeiten sind […], so wäre schon diese Gegenübersetzung von Sinnlichkeit und Vernunft mit all dem Zugehörigen nicht möglich gewesen." Vgl. hierzu *Ph. Merz*, Werterfahrung und Wahrheit. Phänomenologische Ethikbegründung nach Husserl, Paderborn 2015, 127–133.

[80] Hua XLII, 286. Mit der Feststellung, das gemeinsame Suchen sei das einzig Notwendige, kann freilich nicht gemeint sein, dass dieses Suchen außerhalb eines normativen Settings statthabe, denn zum einen bleibt, wie gezeigt, das kategorische Sollen der Universalethik in Kraft und zum anderen werden negativ alle Handlungsweisen ausgeschlossen, die das wahre Selbst der anderen oder eigenen Person verletzen. Mehr noch stehen alle konkreten Monaden in einem historisch-traditionalen Sinnzusammenhang, der auch Werte und Normen umfasst. Vgl. *T. E. Mintken*,

Die Einzigkeit des absoluten Rufes der personalen Monaden überschreitet die solitäre Verschlossenheit in einer Berufung zur gegenseitigen Förderung in der ethischen Liebe und der darin wiederum zur Geltung kommenden ‚Gottesrealisation'. Denn zwar hat die Monade einerseits nur durch Akte der Einfühlung und der Kommunikation Fenster zur Gemeinschaftsbildung und bleibt an die Grenzen dieser Vergemeinschaftungswege gebunden. Doch andererseits haben alle Monaden ihren Grund in Gott und werden so zum Monadenall aufgebaut, in dem Gott teleologisch-motivational wirksam ist.[81]

Abschließend lässt sich festhalten, dass Husserl die Individualität in einem komplexen Gefüge von theoretischer Monadologie und personaler Liebesethik thematisiert, die das sozial-gemeinschaftliche Leben ebenso wie die Gottesbeziehung berührt. Dabei ist die Verbindung von Individualität und Entschiedenheit besonders bedeutsam, denn zwar bleibt die Individualität eine unablösliche Strukturform des Ich und somit ein integraler Bestandteil menschlichen Seins, aber um lebendigen Ausdruck zu erlangen, ist der Mensch aufgerufen, seinen im Gewissen hörbaren Gottesruf zum wahren Selbst zu vernehmen und im absoluten Sollen danach zu streben. Hierzu sind Besinnung und Selbstkritik unumgängliche Vollzugsvoraussetzungen, die zur Selbsterkenntnis und zur Erneuerung in der Liebe führen – vermittelt durch die Stiftung des ethischen Subjekts im Kategorischen Imperativ universaler Vernunftethik. Ebenso gilt es dann, die Mitmenschen in ihrer Individualität und in der Verwirklichung ihres absoluten Sollens zu unterstützen, um zu einer ethischeren Gemeinschaft zu gelangen. Die Gottesbeziehung, die in der Erfahrung des individuellen Imperativs gegeben wird, steht nicht außerhalb der sonstigen Vollzüge der Monaden, sondern wird in der Verwirklichung des absoluten Sollens und zumal in der darauf gerichteten Nächstenliebe mit-verwirklicht.[82] Die bisherigen Ergebnisse dieser Untersuchung gilt es nun systematisch auszuwerten.

## 4. Systematische Auswertung: Liebesindividuation statt isolierter Individualismus

Welche Konsequenzen lassen sich aus der Analyse der Individualität bei Duns Scotus und Husserl für eine Kritik am Individualismus ziehen? Unter Berücksichtigung der vorliegenden Untersuchungsergebnisse leidet der Individualismus an einer falschen Selbstinterpretation oder an einem falschen Entwurf des Daseinssinns der Individualität. Diese Fehlinterpretation lässt sich – unter der Gefahr übermäßiger Pauschalisierung – als Individualismus der Abgrenzung oder auch, zum Beispiel im rechtlichen Kontext, als Individualis-

Husserls Evidenzbegriff in der intersubjektiven Bewährung moralischer Evidenzen, in: Husserl Stud 33 (2017) 259–285.

[81] Vgl. Hua XLII, 160–176, 250 f.

[82] Vgl. *Strasser*, Monadenall, 372 f.

mus der Aneignung begrifflich zusammenfassen.[83] Dieser Individualismus kann als das Substrat eines isolierten Subjekts verstanden werden, das sich im Konkurrenzkampf um Geltung und Anerkennung gegen die Anderen durchsetzen und behaupten müsste, um darin die eigene Individualität erst durch Abgrenzung vom Nicht-Ich hervorzubringen. Der Irrtum des Individualismus besteht darin, das Ich durch seine Isolierung erringen zu wollen. Doch gerade so verliert das Ich den kreativen Ausdruck seiner Individualität, weil es sich von seiner Hinordnung auf die Liebe und die ethische Gemeinschaft ausschließt. Damit ist die Uneigentlichkeit bereits eingezeichnet, da es ohne die sich verwirklichenden Individuen keine eigentliche Gemeinschaft geben kann und der Sozialverband, der institutionell durch positivistisch abgesicherte Rechtsvorgaben zusammengehalten wird, im Ergebnis auf die Akkumulation atomisierter Egos reduziert wird. Der Individualismus zeitigt eine Verfallenheitsform des Man, weil die Individualität in der Versenkung des Möglichen verharrt und sich die Subjekte in ihrem gegenseitigen Gegeneinander gleichmachen – die Abgrenzung selbst vereinheitlicht die isolierten Egos. Aus der Sicht des Duns Scotus stellt der Individualismus eine verfehlte Form der Ausgestaltung der durch die *haecceitas* gegebenen Freiheit dar, worin sich ein fehlgeleiteter Wille offenbart, der das Ich in seiner Abgrenzung behaupten will, anstatt sich in der Gabe an den Nächsten – und natürlich auch im Risiko der Zurückweisung und Verletzung – und in der vertrauensvollen Hingabe an Gott zu verwirklichen. Aus Gottes Schöpferkraft wird die Unverletzlichkeit der Person hervorgebracht, die in ihrer Spontaneität an Gottes Fülle teilhat. Im Individualismus erscheint das Individuum nicht als eine Instanz der Selbsthabe, die sich in der Mit-Liebe und so auch im Selbstverzicht erfüllt, sondern als bedrohte Festung eines existenziellen Solipsismus. Demgegenüber lässt sich mit Scotus und Husserl festhalten, dass die Individualität dem Menschen immer schon eingezeichnet ist und sie nicht erst gegen die Anderen errungen werden muss. Der Mensch steht aufgrund seiner Individualität in einem unverlierbaren Gottesbezug, der es ihm gestattet, sich den Mitmenschen freimütig zuzuwenden, um so beides – Individualität und Gottesbeziehung – im ethisch Guten zum Ausdruck zu bringen.

Andererseits mag der Individualismus auch etwas Richtiges intuieren, wenn er Leistung, Konkurrenz und Durchsetzungskraft betont, ist ja die Verwirklichung der Individualität nicht ohne das Suchen und Ringen um das wahre Selbst im absoluten Sollen denkbar. Hier wird die Frage aufgeworfen, wie solches Suchen und Ringen in die Tiefe personaler Werterfahrung und echter Individuation führen kann, statt in der Oberflächlichkeit eines konsumorientierten Leistungskampfs zu verharren. Die Verwirklichung der Individualität allerdings mit einem harmonistischen Idyll gleichzusetzen, zeitigt nur eine erneute Uneigentlichkeit des Indi-

[83] Zum Zusammenhang von Recht, Aneignung und Individualismus vgl. *R. Esposito*, Immunitas. Schutz und Negation des Lebens, Berlin 2004.

viduellen, denn die damit einhergehenden Konfliktvermeidungsstrategien und die wachsende Kritikunfähigkeit stehen wiederum unter dem Schatten des Selbstschutzes und der Einigelung – und erschweren ebenjene Kritik, die für das ethische Streben und dessen Vergemeinschaftung unabdingbar ist. Mehr noch hat das Streben nach Selbstbehauptung und seiner rechtlichen Absicherung normative und vor allem historische Gründe, insofern Strukturen der Unfreiheit ein ihnen konträres Emanzipationsstreben motivieren. Jedoch bleibt zu fragen, wie solche Emanzipation gelingen kann, ohne die eine Verfallenheitsform durch eine andere zu ersetzen.[84] An dieser Frage wird Husserls Priorisierung der individualethischen Besinnung einsichtig, denn der einzelne Mensch lebt zwar in einer durch Vergemeinschaftung vorgezeichneten Lebenswelt und in einem ihn bestimmenden intersubjektiven Zusammenhang,[85] doch können die Erneuerung und die ethische Gemeinschaftsbildung nur von der je eigenen Besinnung auf das absolute Sollen her ihren Ausgang nehmen, weil nur hier die Willensstiftung als Vermögen der personalen Freiheit möglich ist. Die „Erneuerung als sozialethisches Grundproblem [ist] das Endziel" der Ethik. „Indessen [erfordert] die Wesensbeziehung der sozialethischen Erneuerung zu der individualethischen […] eine vorangehende gründliche Behandlung dieses Grundproblems der Individualethik."[86] Der Primat der Individualethik gründet im Primat der personalen Individualität und ihrer Freiheit, aus deren Unableitbarkeit allein eine echte Gemeinschaft verwirklichten Selbstwerts hervorgehen kann. Damit ist auch gesagt, dass sich aus der individualistischen Einbahnstraße evidenterweise nicht auf dem Irrweg der Kollektivierung entkommen lässt, soll die Verwirklichung der personalen *haecceitas* gelingen. Die Rückkehr zu einem Gemeinschaftsidyll, wie es in vielen Kommunitarismen oder Kommunismen, in wachsendem Maße aber auch von nationalchauvinistischen Bewegungen gefordert wird, ist ausgeschlossen: So wenig es ein Richtiges im Falschen gibt, so wenig auch ein wahres Selbst in demjenigen, was bereits seiner Möglichkeit widerspricht.

In diesem Zusammenhang wird die Frage nach der Bedeutung des religiösen Glaubens und die sogenannte Rückkehr der Religionen relevant, denn sowohl für den Phänomenologen als auch für den Scholastiker stellt der Gottesbezug ein zentrales Element der Theorie der Individualität dar. Gewiss lässt sich der Schwund kirchlich gebundenen Glaubensvollzugs mit dem Individualismus und dann auch mit seiner Uneigentlichkeit in

[84] Im Ausgang von unterschiedlichen Fragestellungen setze ich mich mit dem Problem, Verfallenheit durch neue Verfallenheit zu ersetzen, in *Mintken*, Husserls Evidenzbegriff, und *ders.*, Vom Nihilismus zur Seinsbejahung, 142–145, auseinander.

[85] Vgl. *E. Caminada*, Husserls intentionale Soziologie, in: *V. Mayer/Ch. Erhard/M. Scherini* (Hgg.), Die Aktualität Husserls, Freiburg i. Br. 2011, 56–86; in ethischer Hinsicht vgl. *K. S. Cho*, Das personale Ich und sein ethisches Leben. Rekonstruktion und Interpretation anhand der Werke und Manuskripte Husserls, in: *K. K. Cho/J. S. Hahn* (Hgg.), Phänomenologie in Korea, Freiburg i. Br./München 2001, 82–128, hier 85–90 und 112 f.

[86] Hua XXVII, 22 f.

Beziehung setzen. Doch erneut wäre es kurzschlüssig, gegen den verfallenen Individualismus die Rückkehr zur Religion zu fordern, ohne zugleich deren eigene Erneuerung aus der Besinnung auf die Individualität (Bekehrung), das absolute Sollen (Berufung) und das wahre Selbst (Heiligkeit) zu ermutigen, die sich dann in einer Erneuerung der Religionsgemeinschaft (Kirche) auswirkt. Die Rückkehr zur Religion stellt also kein Rezept zur Lösung individualistischer Verfallenheit bereit, weil auch die Religionsgemeinschaft eine uneigentliche Repräsentantin ihrer eigentlichen Intentionen und Motive sein kann und dann Gefahr läuft, nicht Gott durch die vergemeinschafteten Individuen erfahrbar werden zu lassen, sondern nur die eigene Kollektividentität zu hüten. Wenn mit Whitehead gilt, dass die Religion aus der Erfahrung der Einsamkeit hervorgeht und sie den Wert des Individuums herausstellen soll, heißt dies zugleich, dass kein Automatismus vorliegt, da erneut ein bewusstes Sollen angezeigt wird, an dessen Ende die Gemeinschaft als religiöse steht.[87] Mit Blick auf Johannes Duns Scotus und Edmund Husserl wird ein Schritt hierzu sein, das Solitärsein ertragen zu lernen und dem Schall der Einsamkeit standzuhalten, auch wenn dies in der Verbindung des Individualismus mit der Konsum- und Leistungsgesellschaft massiv erschwert wird. Es wird zu einer eigenen ethischen Forderung, sich der *ultima solitudo* auszusetzen, in der die Passivität der gottursprünglichen *potentia oboedientialis* zum Quell aktiver Selbstverwirklichung in der Liebe wird. Vor der Rückkehr zu Gott steht die Rückkehr zum Seinssinn der individuellen Berufung, in der Gott *dann* als jene Transzendenz erfahrbar werden kann, deren Gnadenruf die Umkehr zuerst motiviert hatte.

Abschließend sei ein weiterer Zug der Individualität herausgestellt, der durch die enge Verbindung von Individualismus und Isolation verlorenzugehen droht. Die Fähigkeit zur Abgrenzung ist als Fertigkeit des Individuums nicht zu leugnen, und sie scheint gerade darin ihren Sinn zu offenbaren, dass sie zur Konstitution einer echten Gemeinschaft unverzichtbar ist. Denn einerseits erweist sich die Verwirklichung der personalen Einzigkeit laut Husserl darin, dass sie in der Verantwortung für das absolute Sollen der Mitmenschen gründet. Hierzu sind aber Abgrenzung von gemeinschaftlich vorgegebenen Zwecken und die Kritik an uneigentlichen Zwecken eine unverzichtbare Voraussetzung. Andererseits wäre die Besinnung oder die Erfahrung der letzten Einsamkeit ohne die Fähigkeit zur Abgrenzung nicht möglich, und es gäbe keine Erfahrung des absoluten Rufes und keine hinzeigende Einsicht auf die Gottunmittelbarkeit der Monade, wenn das Gemeinschaftsleben alle Lebensvollzüge blind und lückenlos durchnormieren würde. Auch die

[87] *A. N. Whitehead*, Religion in the Making, Cambridge 2011 (Erstveröffentlichung 1926), 7: „What should emerge from religion is individual worth of character." Freilich gilt auch hier, dass die religiöse Gemeinschaft der Besinnung vorangehen kann und genetisch wohl in den meisten Fällen auch muss; dies widerspricht aber nicht der Ansicht, dass auch die Glaubensgemeinschaft der Erneuerung bedarf, die durch die individuelle Erneuerung in der Erneuerung der ursprünglichen Motive des Religiösen hindurchgeht.

Fähigkeit zur Selbstbehauptung ist nochmals differenziert zu betrachten und wird von ihrem Ziel her qualifiziert, dem Gottesruf zum wahren Selbst und zur echten Gemeinschaft zu entsprechen. Doch auch diese Unterscheidung lässt sich nur durch Besinnung und Selbstkritik einüben und erfordert es, den Blick nach innen zu wenden. Erweist sich Johannes Duns Scotus als ein vor allem augustinisch inspirierter Denker, so enden auch die cartesianischen Meditationen Husserls mit dem Augustinuswort: „Noli foras ire, in te [ipsum] redi, in interiore homine habitat veritas."[88] Eine in diesem Geist nach innen vertiefte Erforschung der Individualität lässt dann die Kreativität als einen Ort ihrer ursprünglichen Gottesbeziehung und die Spontaneität als Ausdrucks- und Verwirklichungsform der personalen Individualität und ihrer Gottesbeziehung erfassen.

**Summary**

The philosophical reflection on the human being's personal individuality as developed by John Duns Scotus and Edmund Husserl is not only illustrated in this paper, but taken as a template for a critical assessment of the individualism dominating vast parts of Western societies. This kind of individualism is interpreted as an inauthentic way of the individuality's self-realization. For both thinkers the individual is – as *haecceitas* respectively a monad – founded in a pristine reference to God and reaches its perfection in ethical love. Finally will be demonstrated that an individualism defined by demarcation and self-assertion is based upon a self-misunderstanding, which cannot be overcome by an appeal for more community or the return to religion, but only by a more profound search for the meaning of unicity and the risk of its realization.

[88] *Augustinus*, De vera religione XXXIX 72 (zitiert nach: *E. Husserl*, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge = Hua I, herausgegeben von *S. Strasser*, Den Haag ²1963, 183; Husserl hat wohl aus dem Gedächtnis zitierend das *ipsum* weggelassen).

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

## Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

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

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

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

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

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

ThPh 93 (2018) 58–72

# Vom Paradox zum Sakramentalen

## Zur Sakramentalität als „lectio difficilior“ nach Henri de Lubac

Von Dominik Arenz

### 1. Henri de Lubac

Henri de Lubac, der 2016 seinen 120sten Geburtstag gefeiert hätte, war auf eine sehr bescheidene Art und Weise eine schillernde Gestalt des 20. Jahrhunderts. So zumindest hat es den Anschein für denjenigen, der ihn nie persönlich, sondern durch seine zahlreichen Werke und die umfangreiche – teils sehr persönliche, teils rein theologische – Sekundärliteratur kennengelernt hat.

Der Blick auf Lubacs Biographie weist ihn als treu[1] aus: treu deshalb, weil er – trotz der zahlreichen Verdächtigungen und Angriffe seitens römischer Kirchenvertreter bis hin zum Lehrverbot – der Kirche nie den Rücken gekehrt hat, sondern die ihm auferlegten Einschränkungen pflichtbewusst getragen hat.[2] Als treu erfährt man Lubac zudem in den von ihm unterhaltenen Freundschaften, die ausgewählte Briefwechsel, aber auch das Engagement gegen die Verurteilung seines Ordensbruders Pierre Teilhards de Chardin bezeugen. Treu ist Lubac dann zu nennen, weil er selbst in der Zurückgezogenheit seiner letzten Jahre trotz einiger Enttäuschungen seinem Orden und der Kirche ohne Resignation eng verbunden blieb.[3] Und schließlich drückt sich in der Art seiner Werke eine gewisse Treue aus, die darin besteht, zahlreiche Vertreter der Theologiegeschichte, vor allem der Väterzeit und des Mittelalters, als Zeugen der christlichen Tradition zu befragen und von da aus seine Theologie zu entwickeln.

Vor dem skizzierten Hintergrund lässt sich Lubac mit einem Begriff Gabriel Marcels charakterisieren, nämlich dem der schöpferischen Treue *(fidélité créatrice)*[4]: Gerade durch seine Treue zu den ihn und seine Theologie gründenden Personen und somit der Kirche entwickelt Lubac eine umfassende neue Sicht des Christentums beziehungsweise eine *nouvelle théologie*[5], die im Kern

[1] Man könnte mit Tomáš Halík auch sagen: geduldig. Geduld weist Halík als diejenige christliche Tugend aus, die die theologalen Tugenden zusammenfasst und die sich auch in Vertrauen und Treue zeigt (vgl. *T. Halík*, Geduld mit Gott. Die Geschichte von Zachäus heute, Freiburg i. Br. [u. a.] $^{7}$2014, 9–11).

[2] Vgl. *H. de Lubac*, Meine Schriften im Rückblick, Einsiedeln [u. a.] 1996, 189–306.

[3] Vgl. *R. Voderholzer*, Henri de Lubac begegnen, Augsburg 1999, 72 f.

[4] Vgl. *G. Marcel*, La fidélité créatrice, in: *Ders.*, Du refus à l’invocation, Paris 1948, 192–225.

[5] Auch wenn dieser Begriff als Kampfbegriff Réginald Garrigou-Lagranges gegen Vertreter einer der neuthomistischen Überzeugung gegenübergestellten Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade in die theologische Diskussion einzog, macht er im Grunde doch deutlich, was an dieser Strömung entscheidend war: Sie betrieben zwar keine neue Theologie im Sinne einer inhaltlichen Neukonzeption des Christentums; aber sie theologisierten insofern neu, als sie durch Rückgriff auf alte Theologen eine dogmatistische Engführung der Kirche überwinden wollten. Vgl. zum

bereits in seinem Erstlingswerk *Catholicisme* enthalten ist[6] und nicht nur die französische Theologie des 20. Jahrhunderts geprägt, sondern großen Einfluss auch auf die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils genommen hat[7].

Mit anderen Worten: Henri de Lubacs Biographie weist Spannungen auf – zwischen Treue und Kreativität, zwischen Kirchentreue und Kirchenkritik und zwischen Anerkennung und Gegenwind.[8] Dem entspricht, dass Lubac auch in seinen Werken Spannungen herausarbeitet, die die Theologie beziehungsweise das Dogma und das christliche Leben zuinnerst prägen. Diese bezeichnet er meist als Paradoxa – gerade um die polare Struktur der dogmatischen Inhalte zu verdeutlichen.

Im Folgenden gehe ich zunächst dem Begriff des ‚Paradoxen' beziehungsweise der Paradoxalität im Werk Lubacs nach (2), um von da aus ihr Verhältnis zur Sakramentalität zu bestimmen (3). Es wird sich zeigen, dass Paradoxalität und Sakramentalität korrelativ zu verstehen sind: Gerade in der von Lubac skizzierten Paradoxalität christlichen Glaubens besteht dessen dreidimensionale Sakramentalität. Diesem Zusammenhang liegt die konziliare Feststellung zugrunde, dass die christliche Offenbarung selbst *sacramentum* (DV 2) und die kirchliche Existenz beziehungsweise kirchliches Handeln sakramental ist (vgl. LG 1.9.48.59, GS 42.45, AG 1.5, SC 5.26). Zuletzt wird zusammenfassend die These vertreten, dass Sakramentalität von der Paradoxalität her als *lectio difficilior* zu bewerten ist, da die christliche Wahrheit weder eindimensional noch oberflächlich gelesen wird, sondern gerade *durch* das positiv Wahrnehmbare hindurch und *in* ihm, niemals aber *als* es, das heißt als identisch mit ihm (4.1). Mit dieser These ist dann die Frage verbunden, inwiefern ein solches Verständnis für eine Kirchenbegründung fruchtbar gemacht werden kann (4.2).

„ressourcement" der „nouvelle théologie" z. B. die Zusammenstellung bei *H. Boersma*, Nouvelle théologie & Sacramental ontology. A return to mystery, Oxford 2009.

[6] Vgl. dazu *Ph. Vallin*, La méthode de *Catholicisme*: le choix de la coupe sagittale pour une vision unifiante de la foi, in: Com(F) 33/5 (2008) 55–66, und zuletzt mit anderem Ansatz *E. Decaux*, La place de l'histoire dans la théologie chrétienne: L'intuition d'Henri de Lubac et le plan de *Catholicisme*, in: RevSR 89 (2015) 201–220.

[7] Vgl. dazu die postum veröffentlichten Konzilstagebücher: *H. de Lubac*, Carnets du Concile; zwei Bände, introduit et annoté par *L. Figoureux*, Paris 2007.

[8] Paradoxerweise hat die Richtung, aus der der Gegenwind kam, gewechselt: Kam er vor dem Konzil noch aus der konservativen Gruppe neuthomistisch geprägter Theologen, begegnete er ihm während und nach dem Konzil in der progressiven Gruppe von Theologen, die eine stärkere Hinwendung der Kirche zur Welt propagierten (vgl. *H. J. Sieben*, Zwischen kurialistischem und säkularistischem Integrismus. Das Zweite Vatikanum in der Wahrnehmung des Tagebuchschreibers Henri de Lubac, in: ThPh 83 (2008) 531–561). Will man dieser zugegebenermaßen vereinfachenden Schematisierung folgen, dann muss umgekehrt konstatiert werden, dass der Anerkennung progressiver Theologen vor dem Konzil die Anerkennung vermeintlich konservativer Theologen, v. a. durch die Kreierung zum Kardinal durch Johannes Paul II., nach dem Konzil korrespondiert.

## 2. Paradox und Paradoxalität

Nach Henri de Lubac ist das Paradox der „lächelnde Bruder der Dialektik, realistischer und bescheidener, weniger angespannt und weniger unter Druck“ als „seine große Schwester“.[9] In diesem kurzen programmatischen Zitat wird zunächst deutlich, wie Lubacs Beschäftigung mit dem Paradox beziehungsweise mit Paradoxalität einzuordnen ist, nämlich im Kontext einer Hegelkritik beziehungsweise konkreter: im Kontext der Beschäftigung mit Hegelkritikern wie Kierkegaard oder Proudhon.[10] Dabei darf jedoch nicht außer Acht gelassen werden, dass bereits Lubacs erste Arbeiten, die er noch zur Zeit seines Studiums in Canterbury schrieb, zeigen, dass ihm wohl die Lektüre Blaise Pascals den Blick für die Paradoxalität des Christentums eröffnete.[11] Beide Zugänge führen zu einem zweiten Aspekt, den das oben zitierte Diktum Lubacs verdeutlicht: Das Paradoxe ist nach seiner Ansicht Bestandteil der Wirklichkeit; es wahrzunehmen und zu durchdenken ist kein dialektisches Konstrukt, sondern philosophische beziehungsweise theologische Reflexion. „Denn das Paradox ist überall in der Wirklichkeit, bevor es im Denken ist.“[12] So lobt Lubac zum einen Kierkegaards Betonung der Transzendenz[13], deren Einfall in die Immanenz dieser das schlechthinnige Paradox nennt[14], und zum anderen Proudhons phänomenologisches Vorausahnen eines Mysteriums im Gleichgewicht der Antinomien des Seins *(mystère ontologique)*[15]. Auch Lubac selbst macht unter anderem in seinen 1950 veröffentlichten aphoristischen Definitionsversuchen deutlich, dass Paradoxalität kein bloßes Nebeneinander, sondern eine sich gegenseitig beeinflussende und stabilisierende Spannungseinheit zweier Pole ist, ein *Mit*einander beziehungsweise eine echte „Gleichzeitigkeit des einen und des anderen“[16]:

> Die entgegengesetzte Wahrheit kommt nicht, um einen ausgleichenden Kompromiss herzustellen: Sie kommt der ersten Wahrheit zur Hilfe, um die Richtigkeit ihres

[9] *H. de Lubac*, Paradoxes, Paris 2007, 71 (hier und im Folgenden Übersetzung D. A.).

[10] Vgl. zu Kierkegaard v. a. *H. de Lubac*, Le drame de l’humanisme athée, Paris 2010, 96–113 (dt.: Die Tragödie des Humanismus ohne Gott. Feuerbach, Nietzsche, Comte und Dostojewskij als Prophet, Salzburg 1950, 78–91), und zu Proudhon v. a. *H. de Lubac*, Proudhon et le christianisme, Paris 2011, 151–177. In seinem „Mémoire“ bezeichnet Lubac beide Werke als „Ergebnisse der Kriegs- und Besatzungsjahre“ (*ders.*, Meine Schriften, 71).

[11] Vgl. dazu *G. Chantraine/M. Sales*, Présentation, in: *Lubac*, Paradoxes, IX–XXIV, hier XVIII f. und XXI, sowie von den genannten Arbeiten insbesondere *H. de Lubac*, La logique des contradictions dans Pascal: „Complexio oppositorum“ (Centre d’Archives et d’Etudes Cardinal Henri de Lubac, Nr. 81369), 3–10.

[12] *Lubac*, Paradoxes, 71. Also „ist das Paradox im besten Sinne Objektivität“ (ebd. 72).

[13] Vgl. *Lubac*, Drame de l’humanisme, 104–108, 113 (84–88, 91).

[14] Vgl. *S. Kierkegaard*, Philosophische Brocken. De omnibus dubitandum est, Regensburg 1960/Simmerath 2003, 34–51 (S. V. IV 204–221; zitiert wird nach den Seitenzahlen der deutschen Ausgabe, in Klammern beigefügt ist die Systematik der maßgeblichen dänischen Edition „Samlede Værker“).

[15] Vgl. *Lubac*, Proudhon, 164–177, bes. 173 f. und 177.

[16] *Lubac*, Paradoxes, 143. Vgl. auch *H. de Lubac*, Pic de la Mirandole. Etudes et discussions, Paris 1974, 80.

> Schwungs zu gewährleisten. Keine von beiden ist vollständig sie selbst ohne die andere; sie richten sich gegenseitig wieder auf und regen sich gegenseitig an.[17]

Lubac betont also das Zusammen und Zugleich zweier Wahrheiten, die daher sowohl kontradiktorisch, als auch komplementär zueinander sind: Darin besteht die paradoxale Spannung, die zum Beispiel auch Henning Schröer für die Paradoxalität als Denkform eruiert.[18] Insofern Lubac Paradoxalität entsprechend definiert, kritisiert er Kierkegaards Zurückweisung des Immanenten durch den Sprung in die Transzendenz; eine zu hohe Dosierung des Kierkegaardschen Denkens könne gar toxisch werden.[19] Denn der inkarnatorischen Logik des Christusereignisses entsprechend geht es im Verhältnis von Immanenz und Transzendenz nicht um Distanz, sondern um Nähe. Wie schon in Jesus Christus selbst, den Lubac das Urparadox nennt,[20] existiert auch im Christentum beziehungsweise konkret in der Kirche das Paradox, das heißt das *Mit*einander von Immanenz und Transzendenz. Um eine paradoxale Radikalität à la Kierkegaard zu vermeiden, spricht Lubac auch – und durchaus häufiger – von Mysterium.[21]

Gegenüber Proudhon äußert Lubac insofern Kritik, als er die Frage stellt, ob das von Proudhon dargestellte Gleichgewicht der Antinomien beziehungsweise gar deren Versöhnung mit seiner Ablehnung des Transzendenten zusammenpassen kann, wenn nicht im Hinblick auf die versöhnende Gerechtigkeit entweder letztlich doch eine synthetisierende Aufhebung der Paradoxalität oder aber eine transzendentale Einheit angenommen werden muss.[22] Anders gefragt: Zu welchem Ende führt die Paradoxalität der Wirklichkeit, wenn nicht zu einer Synthese?

> Das Paradox ist die Kehrseite, deren Vorderseite die Synthese ist. Aber diese Vorderseite entzieht sich uns immer. […] Das Paradox ist die Suche nach bzw. die Erwartung der Synthese – vorläufiger Ausdruck eines immer unvollständigen Blicks, der jedoch Richtung Fülle weist.[23]

Lubac umschreibt hier ein Charakteristikum des Paradoxen, das er zum einen philosophisch an die Idee der Dialektik anlehnt, aber zum anderen durchaus theologisch von der Eschatologie her denken muss: Der wahrgenommenen Paradoxalität der Wirklichkeit wohnt ein Rhythmus inne, der einerseits zu einer ‚Versöhnung' der Pole tendiert, die andererseits mit dem Denken allein aber bloß hinweisend beziehungsweise anfanghaft eingeholt werden kann. Transzendenz und Immanenz bilden eine auch eschatologisch-horizontal

---

[17] *H. de Lubac*, Le rythme paradoxal, in: Bulletin de l'Association Internationale Cardinal Henri de Lubac 13 (2011) 34–42, hier 41. Ganz ähnliche Formulierungen finden sich zu Proudhon: *Ders.*, Proudhon, 163, 165 f.

[18] Vgl. *H. Schröer*, Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem, Göttingen 1960, 32–54.

[19] Vgl. *Lubac*, Drame de l'humanisme, 111 (89 f.).

[20] Vgl. *Lubac*, Paradoxes, 8.

[21] Vgl. *Lubac*, Drame de l'humanisme, 112 (90).

[22] Vgl. *Lubac*, Proudhon, 170 f., 173, 175 f.

[23] *Lubac*, Paradoxes, 71. Vgl. ähnlich ebd. 135–139, bes. 136.

bleibende Paradoxalität. Dieser Rhythmus erinnert an das paradoxale Denken des Vorsokratikers Heraklit, dem sozusagen ursprünglichen Denker des Paradoxen, nach dem ontologisch gleiche Gegensätze die Harmonie beziehungsweise Einheit der Wirklichkeit ausmachen (καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα[24]), die jedoch nur aus der göttlichen Perspektive als solche wahrgenommen wird (τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἀνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια[25]). Auch bei Lubac entzieht sich den Menschen die Synthese des Paradoxen, das sie wahrnehmen; allerdings verweist es sie auf die Fülle.

Aufgrund der Tatsache, dass Henri de Lubac in dem hier skizzierten Verständnis von Paradoxalität dem Denken und der Logik einen festen und eminenten Platz zuweist, obwohl vom Wortursprung – παρὰ τῆν δόξαν als ‚gegen die allgemeine Vorstellung' – ein Verständnis von Paradoxalität an der Logik vorbei (praeterlogisch) durchaus möglich wäre und in Kierkegaards Ansatz ja nach Lubac auch zu finden ist, möchte ich – auch vor dem Hintergrund der eschatologischen Sinnspitze des Paradoxen – von einem *trans*logischen Paradoxbegriff sprechen: Das Paradoxe provoziert buchstäblich die Gesetze der Logik und führt sie über sich selbst hinaus; es transzendiert sie, ohne sie zurückzulassen. Richard Schaeffler macht im Hinblick auf das Grundgesetz der Logik, das Widerspruchsverbot, in ähnlicher Weise deutlich, dass sich darin Anspruch und Entzug der Wirklichkeit abbilden lassen: Anspruch, weil es die menschlichen Antworten auf den Anspruch des Wirklichen, verstanden zu werden, reguliert, und Entzug, weil es zugleich aufdeckt, dass die Antworten unzureichend bleiben.[26] Die Paradoxerfahrung ermöglicht entsprechend ein rhythmisches Überschreiten der logischen Konstruktion der Welt, weil

> [d]as Widerspruchsverbot […] uns [verbietet], einen solchen [widersprüchlichen; D. A.] Weltzustand für endgültig zu halten, und gebietet, sich hoffend auf eine Zukunft auszurichten […], an deren Ende es keine unaufhebbaren Widersprüche mehr geben wird.[27]

Gerade also durch den und im Gebrauch der Logik manifestiert sich die Notwendigkeit, ihre Grenzen herauszufordern und zu überschreiten, ohne

---

[24] *Heraklit*, fr. 10, in: *Ders.*, Fragmente. Griechisch und deutsch, herausgegeben von *B. Snell*, Tübingen [5]1965, 6–39, hier 8. Die Nummerierung der Fragmente richtet sich nach der gängigen Systematisierung bei Diels-Kranz.

[25] *Heraklit*, fr. 102. Vgl. zu Heraklit *B. Gladigow*, „Das Paradox macht Sinn". Sinnkonstitution durch Paradoxien in der griechischen Antike, in: *R. Hagenbüchle/P. Geyer* (Hgg.), Das Paradox. Eine Herausforderung des abendländischen Denkens, Würzburg [2]2002, 45–60, 195–208, hier 200 f., *H. Kraft*, Die Paradoxie in der Bibel und bei den Griechen als Voraussetzung für die Entfaltung der Glaubenslehren, in: *Hagenbüchle/Geyer* (Hgg.), Paradox, 247–272, hier 250, sowie die sehr übersichtlichen Zusammenstellungen der Widersprüche und ihrer Einheit in Gott bei *C. Ramnoux*, Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots, Paris 1959, bes. 9–14 und 369–384.

[26] Vgl. *R. Schaeffler*, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, Freiburg i. Br. [u. a.] 1995, 445–448, 562–577.

[27] *Schaeffler*, Erfahrung, 631. Vgl. insgesamt auch *ders.*, Logisches Widerspruchsverbot und theologisches Paradox. Überlegungen zur Weiterentwicklung der transzendentalen Dialektik, in: ThPh 62 (1987) 321–351, hier 329 f. und 334.

hierbei allerdings die Logik zu überwinden, die ja im Verstehen des Gegensätzlichen engagiert bleibt.[28] Im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit dem Dogmenbegriff stellt Lubac ähnlich fest, dass das Dogma zwar unbegreifbar *(incompréhensible)*, aber verstehbar *(intelligible)* sei.[29] Dem Verstand ist also der ‚Zugriff' entzogen, nichtsdestoweniger kann er das Dogma aber wahrnehmen und dessen Elemente verstehend *unterscheiden*.

Wenn Josef Simon im Anschluss an Nietzsche kritisch festhält, dass sich der Glaube ins Paradoxe verliebt, weil er sich auf der niedrigen, letztlich unverständigen Position wohlfühlt,[30] so darf mit dem hier von Lubac her entwickelten Paradoxbegriff geantwortet werden, dass der Glaube – so sehr er sich auch verlieben (und hoffen) mag – durch seine Affirmation des Paradoxen keineswegs auch eine Inferiorität des Denkens oder gar seiner selbst ins Werk setzt. Im Gegenteil: Die Affirmation setzt einen Denkprozess in Gang, der die wahrgenommene Spannung immer wieder neu in Beziehung zu bringen sucht und in diesem Suchprozess die sich entziehende Wahrheit immer wieder neu andenkt. Paradigmatisch zitiert Lubac dazu Heraklit: „Wer Unverhofftes/Undenkbares nicht erhofft (μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον), findet es nicht."[31] Dass es dazu Denkformen bedarf, die das Denken aus der Offenbarung gewonnen hat, wie Gabriel Marcel herausstellt[32], stützt diese These, denn die sich entziehende, aber in der Offenbarung kenotisch, ja inkarnatorisch sichtbar gewordene Wahrheit fordert logisch zur Neukonzeption gegebener Denkmuster heraus – mit Marcel: Die Inkarnation ist die ontologische Initialzündung *(point d'amorçage ontologique)* christlicher Philosophie[33].

Bis hierher ist deutlich geworden, dass sich in Lubacs Definitionsversuch des Paradoxen philosophische und theologische Ansätze verbinden. Damit korrespondiert der Umstand, dass in der Werkgenese bei Lubac eine solche Systematisierung dem inhaltlichen Gebrauch des Paradoxes folgt und nicht vorangeht. Es scheint, als ob sich Lubac erst vor dem Hintergrund der Beschäftigung mit Kierkegaard und Proudhon dazu herausgefordert fühlte, eine solche Definition zu versuchen. Nichtsdestoweniger hilft die gewonnene Systematik bei der Bestimmung der vor allem *Catholicisme* durchdringenden drei Paradoxa, deren Fundament jeweils Jesus Christus ist:[34]

---

[28] Vgl. abermals *Schaeffler*, Erfahrung, 576 f.

[29] Vgl. *H. de Lubac*, Le problème du développement du dogme, in: *Ders.*, Théologie dans l'Histoire; Band 1: La lumière du Christ, Paris 1990, 38–70, hier 55.

[30] *J. Simon*, Das philosophische Paradoxon, in: *Hagenbüchle/Geyer* (Hgg.), Paradox, 45–60, hier 59.

[31] *Lubac*, Paradoxes, 98, zitiert *Heraklit*, fr. 18.

[32] Vgl. v. a. *G. Marcel*, Rez. Etienne Gilson, L'Esprit de la Philosophie Médiévale, in: Nouvelle revue des jeunes 4 (1932) I: 308–314, II: 1302–1309, hier II 1303, sowie ähnlich *H. de Lubac*, Sur la philosophie chrétienne, in: *Ders.*, Recherches dans la foi. Trois études sur Origène, saint Anselme et la philosophie chrétienne, Paris 1979, 127–152, hier 146.

[33] Vgl. *Marcel*, Rez. Gilson, I 312.

[34] Es handelt sich hier um die kurzgefassten Ergebnisse aus *D. Arenz*, Paradoxalität als Sakramentalität. Kirche nach der fundamentalen Theologie Henri de Lubacs, Innsbruck [u. a.] 2016, 112–148.

- Jesus Christus ist wahrer Mensch und wahrer Gott → Paradox von Immanenz und Transzendenz des Christentums (I)
- Jesus Christus ist als neuer Adam universaler Mensch *(universale concretum)* → Paradox von Person und Gemeinschaft (II)
- Jesus Christus ist die αὐτοβασιλεία, Anfang und Vollendung des Reiches Gottes → Paradox von Gegenwart und Zukunft des Heils (Eschatopräsenz[35]) (III)

Diese drei Paradoxa markieren dabei das Beziehungsgefüge des Christseins, nämlich seine Beziehung zu Gott, den Mitmenschen und zur Vollendung, die sich auch in den theologalen Tugenden Glaube (an Gott), Liebe (zum Nächsten) und Hoffnung (auf Heil) ausdrücken lässt. Ihr Ort ist entsprechend die Kirche. Jedes dieser Paradoxa markiert zwei dogmatische Aspekte, die sich zwar einerseits widersprechen (Gott und Mensch/Personalität und Sozialität/Anwesenheit und Abwesenheit des Heils), aber andererseits nur zusammen und zugleich, das heißt einander komplementär, den Glaubensinhalt umschreiben (Inkarnation/Kirche/Reich Gottes[36]). Ihre Synthese kann, wie exemplarisch die Lehre von der hypostatischen Union zeigt, jeweils nur umschrieben und verständlich gemacht, aber nicht allein mit den Mitteln des Verstandes greifbar werden; die dreifache Paradoxalität ist translogisch.

### 3. Paradoxalität als Sakramentalität

Der Zusammenhang von Form und Inhalt des theologischen Paradoxbegriffs, das heißt das Verständnis, dass der Begriff ‚Paradox' bereits formal jenen Denkprozess impliziert, den seine theologische Prägung entfaltet, ebnet den Weg zum Begriff der Sakramentalität, denn „die Kirche ist hier unten das Sakrament Jesu Christi, wie Jesus Christus selbst für uns in seiner Menschheit das Sakrament Gottes ist", und wenn „Christus das Sakrament Gottes ist, ist die Kirche für uns das Sakrament Christi, [… das heißt,] sie macht ihn uns in Wahrheit gegenwärtig *(elle nous rend le présent en vérité)*".[37] In zwei Perspektiven umschreibt Lubac den Umstand, dass Sakramentalität zum einen auf Jesus Christus gründet und in der Kirche ihren jetzigen Ort hat sowie zum anderen dadurch gekennzeichnet ist, dass Gott auf Erden wahrhaft gegenwärtig gemacht wird (Paradox I). Dem entspricht die weitere Charakterisierung der Einzelsakramente durch Lubac:

[35] Vgl. zum Begriff *Th. P. Fößel*, Offenbare Auferstehung. Eine Studie zur Auferstehung Jesu Christi in offenbarungstheologischer Perspektive, Paderborn [u. a.] 2018, bes. 375–379 und 418–451.

[36] Diese drei Begriffe dürfen der Logik gemäß nicht ausschließend auf eines der Paradoxa bezogen verstanden werden, sondern stehen letztlich exemplarisch für einen zentralen Glaubensinhalt, der durch das Paradox markiert wird.

[37] *H. de Lubac*, Méditation sur l'Église, Paris 2008, 175 (dt.: Die Kirche. Eine Betrachtung, Einsiedeln [u. a.] 1968, 181), und *ders.*, Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme, Paris 2003, 50 (dt.: Glauben aus der Liebe. „Catholicisme", Einsiedeln [3]1992, 68).

> Weil die Sakramente Mittel zum Heil sind, müssen sie als Werkzeuge der Einheit verstanden werden. Indem sie die Gemeinschaft des Menschen mit Christus verwirklichen, erneuern und stärken *(réalisant, rétablissant ou renforçant)*, verwirklichen, erneuern und stärken sie zugleich seine Vereinigung mit der christlichen Gemeinschaft. Und dieser zweite Aspekt des Sakraments, der soziale Aspekt, ist mit dem ersten so innerlich verbunden, dass man manchmal ebensogut sagen kann oder sogar in bestimmten Fällen eher sagen muss, dass der Christ sich durch seine Vereinigung mit der christlichen Gemeinschaft mit Christus vereint.[38]

Im Zusammenhang mit der Darstellung der Sakramentalität Jesu Christi und der Kirche finden sich alle drei oben genannten Paradoxa in dieser Kurzbeschreibung des Sakramentalen wieder: Sakramentalität verwirklicht jetzt Heil (Paradox III) als (persönliche) Gemeinschaft mit Christus (Paradox I) und so in eins mit der christlichen Gemeinschaft (Paradox II). Der Wirksamkeit und Werkzeughaftigkeit des Sakramentalen entspricht dessen repräsentierender Zeichencharakter (vgl. LG 1). Gerade aber diese Zeichenhaftigkeit verdeutlicht die dem Sakramentalen inhärente Paradoxalität, denn als Zeichen verweist das Sakrament auf etwas, das zugleich und zusammen (eschatopräsentisch) bewirkt wird. Diesen Glaubensinhalt verdeutlicht vor allem die Formulierung des Gnadenereignisses als *res et sacramentum*, das durch das äußere Zeichen *(sacramentum)* bewirkt wird und die innere Gnade *(res)* präsent macht.[39]

Was Henri de Lubac also paradoxal in Worte fasst, muss unter theologischem Gesichtspunkt als Sakramentalität bezeichnet werden. In Lubacs Werk kommt dieser begriffliche Übergang vor allem dadurch zum Tragen, dass Lubac den Begriff ‚Sakrament' auch durch den Begriff ‚Mysterium' ersetzt, den er eben unter anderem als Ersatzbegriff für ‚Paradox' ausweist. Donath Hercsik konstatiert, dass Lubac im Übergang von *Méditation sur l'Église* (1953) zu *Paradoxe et mystère de l'Église* (1967) auf ‚Sakrament' zugunsten von ‚Mysterium' verzichtet, weil der Sakramentsbegriff in der nachkonziliaren Diskussion teils als säkularisierender Begriff – Schillebeeckx spricht von „sacrement du monde" – missverstanden wurde.[40] Die Analyse Hercsiks überzeugt, auch wenn die darin getätigte Aussage, „[d]ie Kirche [sei] ihm [Lubac] ein Mysterium (und eben nicht ‚nur' ein Sakrament)",[41] meines Erachtens eher einen rein juridischen Sakramentsbegriff voraussetzen muss, um verständlich zu sein. Im Gegenteil verdeutlicht Hercsik selbst ja luzide, dass Lubac beide Begriffe semantisch ähnlich verwendet und es (wie schon in Abgrenzung zu Kierkegaards Paradox) vor allem kontextuelle Gründe

[38] *Lubac*, Catholicisme, 57 (74).

[39] Vgl. prägnant *L. Ott*, Grundriss der katholischen Dogmatik, Freiburg i. Br. [u. a.] [4]1959, 391 f., 394.

[40] Vgl. *D. Hercsik*, Jesus Christus als Mitte der Theologie von Henri de Lubac, Frankfurt am Main 2001, 180–183, bes. 183, sowie zur Schillebeeckx-Kritik *H. de Lubac*, „Sacrement du monde"?, in: *Ders.*, Petite catéchèse sur Nature et Grâce, Paris 1979, 137–163, bes. 137–141, 147–152 und 156–161. Vgl. insgesamt auch *Arenz*, Paradoxalität, 534, 587.

[41] *Hercsik*, Jesus Christus, 182.

hatte, den einen zugunsten des anderen zu nutzen. Kurzum: Der Übergang vom ‚Paradox' zum ‚Sakrament' lässt sich bei Lubac werkgenetisch erklären.

Inwiefern sich Paradoxalität in der Theologie Lubacs *als* Sakramentalität erweist, soll im Folgenden exemplarisch anhand seiner Anthropologie und Ekklesiologie dargestellt werden.

- *Anthropologie*: Lubac spricht im Zusammenhang seiner Werke um das „surnaturel"[42] vom christlichen Paradox des Menschen, das von den Völkern übersehen, vom „gesunden Menschenverstand" *(bon sens)* abgelehnt, aber im Glauben überstiegen wird.[43] Das Paradox besteht kurzgefasst darin, dass der Mensch dem Heil als einem ihm geschenkten mit seiner ganzen Existenz zustrebt *(desiderium naturale ad Deum videndum)*[44]: Ganz nach Blondel ist ihm dieses notwendig und unerreichbar zugleich[45]; es macht beides, seine Größe und Angewiesenheit, deutlich. In Jesus Christus wurde dem Menschen das Heil als ebensolches geschenkt; es schafft in zeichenhafter Werkzeughaftigkeit einen sakramentalen Oszillationsraum von Immanenz und Transzendenz, Individualität und Gemeinschaft sowie Gegenwart und Zukunft der Vollendung.
- *Ekklesiologie*: Was die Kirche angeht, lässt sich die oben genannte dreifache Paradoxalität auch schematisch übertragen und mit je einem Kirchenbegriff umschreiben:
  - Die Kirche als *Leib Christi (corpus Christi mysticum)* markiert die Spannung von Immanenz und Transzendenz der kirchlichen Gemeinschaft, die darin besteht, einerseits die Gemeinschaft mit Christus und andererseits als sichtbare Gemeinschaft sein Volk auf Erden zu sein.
  - Die *Katholizität* der Kirche bringt zum Ausdruck, dass die je eine Christusbeziehung zwar ganz und gar (individuelle) Beziehung zu Christus ist, aber nicht für sich, sondern immer in und mit der Gemeinschaft der Christen.[46] Entsprechend lässt sich Stellvertretung als Nächstenliebe den nicht oder weniger glaubenden Menschen

[42] Vgl. in erster Linie *H. de Lubac*, Le mystère du surnaturel, Paris 2000 (dt.: Die Freiheit der Gnade; Band 2: Das Paradox des Menschen, Einsiedeln ²2006), und *ders.*, Surnaturel. Etudes historiques, Edition préparée et préfacée par *M. Sales*, Paris 2010.

[43] Vgl. *Lubac*, Mystère du surnaturel, 135–229 (145–248).

[44] Vgl. v. a. *Lubac*, Surnaturel, 483, und *ders.*, Mystère du surnaturel, 105–133, bes. 105 f. (113–144, bes. 113 f.).

[45] Vgl. *M. Blondel*, L'action (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique, Paris 1950 und 1993, 388.

[46] Das macht Lubac etwa an der Verhältnisbestimmung von der Taufe als *incorporatio* und *concorporatio* deutlich, vgl. *Lubac*, Catholicisme, 59 f. (76). Vgl. dazu v. a. *E. Guibert*, La „concorporatio" de l'humanité dans le Christ. Histoire et étude d'une page de *Catholicisme*, in: *J.-D. Durand* (Hg.), Henri de Lubac. La rencontre au cœur de l'Église, Paris 2006, 283–295, hier 292–294: Er versteht den Begriff der *concorporatio* als Bindeglied zwischen den Begriffen Inkarnation und Katholizität, die exemplarisch für die hier aufgezeigte Spannung von Person und Gemeinschaft sind.

gegenüber denken.[47] Analog zur individuellen Ebene feiert auch die je eine Ortskirche ihre Christusbeziehung immer ganz und doch nur in und mit der Universalkirche.[48]

– Die Kirche als *communio sanctorum*, das heißt als Gemeinschaft derjenigen, die durch Christus geheiligt und zur Heiligkeit berufen sind, markiert die Spannung von Gegenwart und Zukunft der Vollendung in Christus und stellt damit letztlich die Frage, wie Kirche und Reich Gottes zueinander in Beziehung zu setzen sind. Die Sakramentalität dieser Spannung macht Lubac insbesondere im Kontext seiner Beschäftigung mit der Theologie Joachims von Fiore deutlich: Gegen ihn und die in seiner Tradition stehenden „Joachimiten", die das Kommen eines neuen Reichs des Geistes, das das kirchliche Reich Jesu Christi noch in der Zeit ablöst[49], annehmen, betont er das eschatopräsentische Wesen der Kirche als Sakrament Jesu Christi im Heiligen Geist[50].

Den Zusammenhang von Paradoxalität und Sakramentalität der Kirche bringt in anderer Weise zum Beispiel auch Joseph Ratzinger zum Ausdruck: Im Hinblick auf die Heiligkeit der Kirche betont er, dass diese „wahrhaft die Heiligkeit des *Herrn*" in den „schmutzigen Hände[n] der Menschen" sei und somit das „Dennoch der [paradoxen und] je größeren Liebe Gottes" bezeichne.[51] „Man könnte von da aus geradezu sagen, eben in ihrer paradoxalen Struktur aus Heiligkeit und Unheiligkeit sei die Kirche die Gestalt der Gnade in dieser Welt."[52] Mit anderen Worten: Gerade in ihrer Paradoxgestalt macht die Kirche sakramental die Gnade Gottes gegenwärtig.

Zur Verdeutlichung des vorgeschlagenen Ansatzes sei kurz auf den Beitrag Emmanuel Decaux' verwiesen, der jüngst die hier vorgenommene Verhältnisbestimmung von Paradoxalität und Sakramentalität ausgehend von der Beziehung von Partikularkirchen und Universalkirche vorgenommen

---

[47] Vgl. v. a. *Lubac*, Catholicisme, 194 (204 f.).

[48] Vgl. etwa *H. de Lubac*, Les églises particulières dans l'Église universelle, in: *Ders.*, Les églises particulières dans l'Église universelle, Paris 1971, 29–138, hier 48 (dt.: Die Einzelkirchen in der Gesamtkirche, in: *Ders.*, Quellen kirchlicher Einheit, Einsiedeln 1974, 29–126, hier 47 f.), und *ders.*, Entretien autour de Vatican II. Souvenirs et Réflexions, Paris 1985, 55 (dt.: Zwanzig Jahre danach. Ein Gespräch über Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils, München [u. a.] 1985, 54).

[49] Vgl. exemplarisch *H. de Lubac*, Postérité spirituelle de Joachim de Flore; Band 1: De Joachim à Schelling, Paris [u. a.] 1979, 14, 22, 52 f., 64–67, und Band 2: De Saint-Simon à nos jours, Paris [u. a.] 1981, 442–444.

[50] Vgl. *Lubac*, Méditation sur l'Église, 175–185, bes. 178 f. (181–191, bes. 185).

[51] *J. Ratzinger*, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1968, 284 (Hervorhebung im Original, Hinzufügung D. A.). Vgl. im Kontext der Diskussion um das „subsistit in" (LG 8) auch *ders.*, Briefwechsel mit Metropolit Damaskinos über die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre *Dominus Iesus* und über die Note der Kongregation für die Glaubenslehre *Schwesterkirchen*, in: *Ders.*, Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio, Augsburg ²2005, 187–209, hier 208.

[52] *Ratzinger*, Einführung, 284.

hat. Im Gefolge Georges Chantraines sieht er – ähnlich der oben skizzierten Terminologie – im Paradox von Partikularität und Universalität die Katholizität als jene Wirklichkeit, auf die beide Pole verweisen.[53] Decaux entwickelt diese dreifache Logik weiter, indem er ausführt, dass für Lubacs Paradoxalität letztlich vier Pole ausgemacht werden müssen: der transzendente Pol des Mysteriums, das sich in den beiden einander konträren Polen des Paradoxes und eben in einem für diese beiden Pole zentralen vierten Pol entfaltet.[54] Im Hinblick auf die Verhältnisbestimmung von Universalkirche und Ortskirche sieht er diesen vierten Pol im Petrusamt des Papstes, der als Repräsentant einer Ortskirche die Universalkirche konstituiert und somit *in persona* auf die Katholizität als transzendenten Pol verweist.[55] Decaux unterscheidet also auf der immanenten Ebene aufschlussreich zwischen paradoxalen Polen und ihrem Einheitspol, die in ihrer Korrelation den transzendenten Pol entfalten; Paradoxalität ist immanent und letztlich horizontal verfasst, ihre sakramentale Valenz besteht allerdings – anders als hier vorgeschlagen – dann nur in ihrer Verweisfunktion auf die transzendente Wirklichkeit, die sich außerhalb beziehungsweise auf einer anderen Ebene befindet. Demgegenüber sei betont, dass im grundlegenden Paradox von Immanenz und Transzendenz (ebenso wie in den anderen beiden genannten Paradoxa) meines Erachtens die entscheidende Möglichkeit liegt, aufgrund des Zusammen und Zugleichs von Komplementarität und Kontradiktion das Wesen der Sakramentalität als Zeichen- und Werkzeughaftigkeit auszudrücken. In dem hier vorgeschlagenen dreidimensionalen Verständnis besteht die paradoxale (und sakramentale) Einheit nicht anders als in der Person Jesus Christus; Paradoxalität ist – wie gezeigt – der Sakramentalität inhärent und bleibt nicht als bloßer Verweis äußerlich.

## 4. Ausblick: Paradoxalität als Sakramentalität – *lectio difficilior*

Es stellt sich die Frage, welche Implikationen in der Korrelation, das heißt im geschilderten Zusammenhang von Paradoxalität und Sakramentalität liegen, die für die Theologie beziehungsweise das Verständnis von Sakramentalität allgemein nutzbar gemacht werden können. Hier sei auf zwei miteinander eng verknüpfte Aspekte verwiesen: eine erkenntnistheoretische Einsicht und die Frage nach einer sakramentalen Kirchenbegründung, einer *via sacramentalis*.

[53] Vgl. *E. Decaux*, La „corrélation radicale" entre les Églises particulières et l'Église universelle. L'apport d'Henri de Lubac à la théologie chrétienne de l'unité, in: Gregorianum 97 (2016) 223–245, hier 232 f. Decaux beruft sich v. a. auf *G. Chantraine*, La „Corrélation radicale" des églises particulières et de l'Église universelle chez Henri de Lubac, in: *F. Chica [u. a.]* (Hgg.), Ecclesia tertii millennii advenientis, Alessandria 1997, 68–85.

[54] Vgl. *Decaux*, Corrélation radicale, 235, 242 f.

[55] Vgl. ebd. 240–242.

### *4.1 Erkenntnistheoretische Implikationen der Verhältnisbestimmung von Paradoxalität als Sakramentalität*

In der oben dargelegten Zuordnung der Begriffe ‚Paradox', ‚Mysterium' und ‚Sakrament' wurde schon deutlich, dass die unterschiedlichen Begriffe zwar auf dieselben Inhalte verweisen, aber unter differenten Perspektiven beziehungsweise in verschiedenen Hinsichten. Dabei lässt sich durchaus feststellen, dass die mit dem Begriff des Paradoxen vorgenommene Betonung der Spannung das so beschriebene Glaubensmysterium dekonstruiert, das heißt seines genuinen Zusammenhangs mit der Offenbarung entkleidet und es auf der Ebene der philosophischen Erkenntnis verortet. Dies macht zum Beispiel Gabriel Marcel, wenn er die menschliche Existenz als Mysterium der Inkarnation bezeichnet, um das Geheimnis des „In-der-Welt-Seins" des Menschen zu beschreiben;[56] ein Bezug zur christlichen Offenbarung, der die Begriffe entnommen sind, besteht nicht. In ähnlicher Weise wird das christliche Mysterium bei Lubac in Paradoxa dekonstruiert beziehungsweise übersetzt,[57] um die Komplexität des christlichen Mysteriums anschaulich zu machen. Ähnlich dekonstruiert auch Henning Schröer:

> Das Paradox als Speerspitze eines freien Denkens, das der Überraschung und Erwartung fragmentarisch hoffend Raum gibt und Unruhe in die geregelten Systeme bringt […], [kommt] als *praeludium aeternitatis* dem theologischen Denken zu. Die in der Rechtfertigung eröffnete Heilung [des Paradoxen; D. A.] zeigt sich im Gebiet der Erkenntnis nicht als *sacrificium intellectus*, sondern als *sacramentum intellectus*, für die das Paradox ein außerordentliches Denk- und Sprachzeichen ist.[58]

Wenn Schröer zum Ausdruck bringt, dass der Verstand das Paradoxe als Zeichen und Werkzeug (Sakrament) einer transzendenten Wirklichkeit affirmiert, beschreitet er letztlich schon den umgekehrten Weg: Der paradoxalen Dekonstruktion entspricht eine sakramentale Rekonstruktion, insofern ausgehend von der auf der Ebene des Paradoxalen wahrgenommenen dreifachen Spannungsvielfalt die materiale Dreidimensionalität des Sakramentalen eruiert wird. Mit anderen Worten: Die paradoxale Dekonstruktion des Sakramentalen führt zu seiner sakramentalen Rekonstruktion und damit auch zur Erkenntnis, Paradoxa der menschlichen Existenz sakramental zu validieren, wie es für Lubacs Anthropologie – zum Beispiel mithilfe der Methode

---

[56] Vgl. v. a. *G. Marcel*, Position et approches concrètes du mystère ontologique, Louvain [u. a.] 1949, und *ders.*, Das inkarnierte Sein, der Mittelpunkt der metaphysischen Reflexion, in: *Ders.*, Werkauswahl; Band 3: Unterwegssein. Ansätze zu einer konkreten Philosophie. Dialog mit Zeitgenossen, Paderborn [u. a.] 1991, 11–34.

[57] So auch *E. Decaux*, Du mystère de Dieu au paradoxe de l'homme: L'échelle du „difficile à croire" d'Henri de Lubac, in: Bulletin de l'Association Internationale Cardinal Henri de Lubac 18 (2016) 60–78, hier 67–69 und 71.

[58] *H. Schröer*, Art. Paradox. II. Theologisch, in: TRE 25 (1995) 731–737, hier 736, und *ders.*, Das Paradox als Kategorie systematischer Theologie, in: *Hagenbüchle/Geyer* (Hgg.), Paradox, 61–70, hier 69.

der allegorischen Schriftauslegung[59] – unternommen werden kann. Die erkenntnistheoretische Spannung dieses fundamentaltheologischen Ansatzes besteht entsprechend im Zusammen und Zugleich einer philosophischen und theologischen Perspektive, die zu theologischer Erkenntnis führt.

Insgesamt lässt sich folgern, dass die paradoxale Skizze der Sakramentalität bei Henri de Lubac eine Perspektive auf Welt ins Werk setzt, die hier – im Anschluss an Henri de Lubac – als *lectio difficilior* bezeichnet wird:

> Die *lectio difficilior* der Welt ist die, die der Glaube nahelegt. Die Erfüllung, die sie bringt, ohne jemals Ausgangspunkt zu sein, enthüllt deutlich den illusorischen Charakter aller allzu einfachen Lesarten, die von Menschen erfunden wurden.[60]

Dieser der philologischen Methode der Textkritik entlehnte Begriff beschreibt die Technik, bei einander widersprechenden Handschriften derjenigen mehr Ursprünglichkeit zuzuschreiben, die schwerer verständlich ist, da sie mit Sicherheit von Vereinfachungen durch die Abschreiber und Tradenten frei ist. Gegen jede Vereinfachung der Welt und jede Verkürzung des christlichen Mysteriums betont die Paradoxalität das – nicht zu begreifende und schwer zu verstehende – Miteinander der Pole und die Sakramentalität seine heilshafte Verweiskraft.

### *4.2* Via sacramentalis

Auch im Hinblick auf die Frage der Kirchenbegründung kann die hier vorgelegte Verhältnisbestimmung fruchtbar gemacht werden. Verfolgt man die von Heinrich Döring und seinen Schülern unternommenen Versuche einer *via sacramentalis*, wird deutlich, dass Sakramentalität kirchenbegründend ist, indem sie die Christusförmigkeit der ihm nachfolgenden und von ihm gestifteten Gemeinschaft als Kriterium ihrer Existenz umschreibt: In den Grundvollzügen lebt die Kirche ebenjene Reich-Gottes-Botschaft, die Jesus Christus selbst war (vgl. Abschnitt 2). Damit kommt zum einen die Weitergabe der Offenbarung und Stiftung des Glaubens an Jesus im Heiligen Geist als Nachvollzug des Wirkens Jesu in den Blick und zum anderen die praktizierte Nächstenliebe als Communio: Beides zugleich markiert Verweis- und

[59] Vgl. dazu die Graphik bei *Arenz*, Paradoxalität, 397. Auch Emmanuel Decaux kommt zu der Überzeugung, dass zum einen der Mensch mit seiner doppelten Natur am Ende einer Hierarchie des „Schwer-zu-glauben" steht, die absteigend die Mysterien je mehr durch Paradoxalität erläutert (vgl. *Decaux*, Mystère de Dieu, 67–69, 72 f.). Dieser deszendenten Logik korreliert die aszendente Dynamik des Sakramentalen in der Geschichte, das pädagogisch zur Erkenntnis des christlichen Mysteriums hinführt (vgl. ebd. 71 f., 75 f.).

[60] *Lubac*, Paradoxes, 211 f. Vgl. auch ebd. 85, 175, 178, 260. Eine solche Analyse ist m. E. – *mutatis mutandis* – auch für die Denkansätze Heraklits und Richard Schaefflers aufschlussreich (vgl. Abschnitt 2). Sie findet sich ebenfalls bei *G. Greene*, Vom Paradox des Christentums, Zürich 1952, 35 f.: „Der Glaube verdunkelt, der Glaube macht uns empfänglich für die Anwesenheit des Mysteriums, des Paradoxen. […] D]er Wunsch, eine einfache Lösung zu finden, drückt sich noch öfter in der Flucht vor dem Mysterium aus, womit man die eine Hälfte des christlichen Paradoxes unterschlägt."

Werkzeug*funktion*; sie sind die Kriterien für die Legitimität ihrer Existenz.[61] Hinzu tritt als dritte Dimension die eschatopräsentische Wirklichkeit, die die Repräsentationsfunktion der Kirche für Jesus Christus verdeutlicht. Durch die paradoxale Dekonstruktion ihrer Sakramentalität kann nun eine konkrete Kriteriologie für das Wesen der Kirche als sakramentaler gewonnen werden: Es bedarf in ihrem Wirken stets der Verdeutlichung je beider Pole des christlichen Mysteriums. Das bedeutet für die oben genannte Dreidimensionalität:

- Die Kirche wirkt als Spenderin ebenso wie als Empfängerin der Gnade, als Lehrerin ebenso wie als Hörerin, als Richterin ebenso wie als der Barmherzigkeit Bedürfende.
- Die Kirche betont die Würde des Einzelnen ebenso wie die Verantwortung der und für die Gemeinschaft, sie handelt als eine Kirche in ihrer Universalität und ist doch vor Ort plural, sie ist sich des Heils in Jesus Christus bewusst und engagiert sich für diejenigen, die es nicht kennen.
- Die Kirche macht schließlich in ihrem Tun die Wirklichkeit und Gegenwart des Heils ebenso deutlich wie das Bewusstsein ihrer Nicht-Identität mit diesem Heil, sie ist sich der ausstehenden Vollendung von Welt und Kirche bewusst, ja nimmt sogar das Empfinden der Abwesenheit des Heils wahr und sagt der Welt nichtsdestoweniger dieses Heil zu.

Kurz: Die Kirche legitimiert sich als sakramentale dann, wenn sie sich im Bewusstsein ihrer eigenen Paradoxalität vollzieht und somit die Welt auf die (sakramentale) *lectio difficilior* der Wirklichkeit verweist.

Es wurde deutlich, dass der sakramentale Ansatz eine theologische Ästhetik impliziert, insofern Kirche jeweils – in Wort und Tat – die ihrem Wesen inhärente Paradoxalität als Sakramentalität transparent macht. Lässt sich also auch von einem ästhetischen Ansatz der Fundamentaltheologie[62] sprechen, einem Ansatz, der der Erkenntnis kirchlicher Existenz Raum gibt? Wenn Navid Kermani sich dem Christentum genau auf dieser ästhetischen Ebene nähert – vermittelt nicht nur durch Kunstwerke, sondern vor allem durch Menschen – und betont, dass seine Bewunderung insbesondere der Nächstenliebe gilt, die „sich nicht nur auf den Nächsten bezieht“,[63] dann scheint mir damit ein Schritt in Richtung einer nicht nur interreligiösen, son-

[61] Vgl. zum Ganzen v. a. *H. Döring*, Demonstratio catholica, in: *Ders. [u. a.]*, Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. [u. a.] 1993, 147–244, bes. 163–187, *ders.*, Grundriß der Ekklesiologie. Zentrale Aspekte des katholischen Selbstverständnisses und ihre ökumenische Relevanz, Darmstadt 1986, 100–166, sowie *C. Ozankom*, Christliche Botschaft und afrikanische Kultur. Zur Bedeutung der afrikanischen Tradition in der afrikanischen Theologie am Beispiel des Kongo, Neuried 1999, 265–340.

[62] Damit soll keineswegs einer *via empirica* klassischer Apologetik das Wort geredet werden.

[63] *N. Kermani*, Ungläubiges Staunen. Über das Christentum, München [4]2015, 168–186, hier 169. Deutlich macht Kermani dies v. a. an Pater Paolo Dall'Oglio, Gründer der Ordensgemeinschaft von Mar Musa, die sich dem (liebenden) Dialog mit dem Islam verschrieben hat, und an dessen Mitbruder Jacques Mourad vom Kloster Mar Elian (vgl. ebd. 169 f., 175). Vgl. dazu auch seine Friedenspreis-Rede (*N. Kermani*, Jacques Mourad und die Liebe in Syrien, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 11 [2015] 35–48, hier 35 und 46 f.).

dern auch innerchristlichen ästhetisch-fundamentaltheologischen Kriteriologie gegangen: Liebe, Glaube und Hoffnung sind wahrnehmbare Tugenden, die (mehr als sich selbst) sehen lassen und überzeugen – und können somit als Kriterien gelten, wie die Kirche Jesus Christus authentisch repräsentiert *(via sacramentalis)*.

**Summary**

Henri de Lubac's life was characterized by both his fidelity to and his tensions with the church. Likewise his work exhibits some notably ecclesiological tensions which he refers to as paradoxes. The poles of these paradoxes can be considered as both contradictory and complementary at the same time and relate to an eschatological unity that is beyond the grasp of logic. The main paradoxes depend on Jesus Christ; these can be found in the areas of tension between immanence and transcendence, person and community as well as the present and the fullness of salvation; these portray the character of the sacrament as sign and instrument – a link that can be proved in Lubac's anthropology and ecclesiology. In epistemology the sketch of paradoxality as sacramentality leads to the awareness that sacramentality is a kind of *lectio difficilior* of reality; simultaneously it offers a corresponding criteriology for the fundamental theological justification of the church by a so-called *via sacramentalis*.

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

## Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

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

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

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

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

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

ThPh 93 (2018) 73–80

# „Was sittlich gut ist, ist nützlich, und nichts ist nützlich, was nicht sittlich gut ist“ (Cicero, De officiis III 20)

## Aristoteles und Cicero über das Verhältnis von Gerechtigkeit, Gemeinschaft und Nutzen

Von Friedo Ricken SJ

„*Daß* man moralisch sein soll, scheint klar zu sein. Doch was können wir jemandem antworten, der uns fragt, *warum* man es sein soll?“[1] In der philosophischen Diskussion wird diese Warum-Frage meistens interpretiert als „Frage eines Individuums, das nur an seinem eigenen Wohlergehen interessiert ist“.[2] Für ein solches Individuum gibt es nur Klugheitsgründe. Die Aufgabe läuft dann

> auf den (scheinbar paradoxen) Nachweis hinaus, dass es im eigenen Interesse ist, den eigenen Interessen nicht immer die Priorität einzuräumen. Dieser Nachweis aber lässt sich nur unter bestimmten Voraussetzungen führen, die nicht allgemein gegeben sind.[3]

Im Folgenden soll der Nachweis, wie Aristoteles und Cicero ihn führen, skizziert werden; sie wollen zeigen, dass die Voraussetzungen für diesen Nachweis allgemein gegeben sind.

### 1. Die These des Sokrates

„Nicht aus dem Reichtum kommt Tugend, sondern aus der Tugend Reichtum und alle anderen Güter, für die einzelnen Menschen wie für die Allgemeinheit.“ Dieser Satz des Sokrates in Platons *Apologie* (30b2–4) formuliert eine These über das Kausalverhältnis der Güter. Die sittlichen Güter sind Ursache der ökonomischen und aller anderen Güter, und es ist nicht so, dass die ökonomischen Güter Ursache der sittlichen Güter sind.

Im ersten Buch der *Politeia* bringt Platon ein Beispiel für diesen Zusammenhang. Der Sophist Thrasymachos behauptet, die Ungerechtigkeit sei „mächtiger und stärker“ (351a2 f.) als die Gerechtigkeit. Die „vollkommenste Ungerechtigkeit […] macht den, der Unrecht begeht, zum glücklichsten Menschen, die dagegen, die das Unrecht erleiden und selber kein Unrecht tun wollen, zu den unglücklichsten“ (344a4–6). Sokrates erwidert:

> Glaubst du, eine Stadt oder ein Heer oder eine Räuberbande oder Diebe oder sonst eine Horde, die gemeinsam auf ein Unrecht ausgeht, könne etwas ausrichten, wenn sie sich selbst gegenseitig Unrecht tun? […] Wenn sie aber einander kein Unrecht tun, dann doch eher? […] Die Ungerechtigkeit verursacht Hass und gegenseitige Kämpfe, die Gerechtigkeit dagegen Eintracht und Freundschaft. (351c8–d6; hier und im Folgenden Übersetzung F. R.)

Die Gerechtigkeit ist eine notwendige Bedingung dafür, dass Menschen ein gemeinsames Ziel verwirklichen können, selbst wenn das Ziel darin besteht, anderen Menschen Unrecht zu tun.

Die Tugend, so der Sokrates der *Apologie*, ist Ursache aller anderen Güter. Das Beispiel aus dem ersten Buch der *Politeia* führt uns zu den Prämissen dieser These. Die erste, an anderer Stelle ausgesprochene Prämisse ist, dass die Menschen sich die lebensnotwendigen Güter nur gemeinsam beschaffen können. Keiner „von uns kann sich selbst genügen, sondern jeder hat viele andere nötig“ (369b6 f.). Gerechtigkeit, so die zweite Prämisse, ist notwendige Bedingung dafür, dass Menschen etwas gemeinsam verwirk-

[1] *K. Bayertz*, Vorwort, in: *Ders.* (Hg.), Warum moralisch sein?, Paderborn 2002, 7 (Hervorhebungen im Original).
[2] Ebd. 33.
[3] Ebd.

lichen können; nur sie schafft die dafür erforderliche Eintracht; Unrecht erzeugt Hass und Zwietracht. Zum Wesen des Menschen gehört ein Sinn für Gerechtigkeit; er zeigt sich darin, wie ein Mensch auf einen Schmerz, der ihm von einem anderen zugefügt wird, reagiert. Ist er sich bewusst, dass er selbst Unrecht getan hat und der Überzeugung, dieser Schmerz werde ihm mit Recht zugefügt, so wird er sich darüber nicht ereifern. „Wie aber, wenn einer glaubt, dass ihm Unrecht geschehe? Da kocht es doch in ihm, und er entrüstet sich und kämpft für das, was ihm gerecht scheint" (440c7 f.); der Zorn wird „zum Bundesgenossen der Vernunft" (440b3). Der Mensch, so Aristoteles in der *Politik*, ist das einzige Lebewesen, das Sprache besitzt. Die bloße Stimme, die auch die anderen Lebewesen haben, zeigt nur das Angenehme und Unangenehme an;

> die Sprache *(logos)* dagegen ist dazu bestimmt, das Nützliche und Schädliche deutlich kundzutun und also auch das Gerechte und Ungerechte. Denn das ist eben dem Menschen eigentümlich im Gegensatz zu den Tieren, dass er allein eine Wahrnehmung *(aisthêsis)* von gut und schlecht, gerecht und ungerecht usw. hat. (Pol. I 2, 1253a14–18)

Die Erkenntnis des Gerechten und Ungerechten ist eine Folge der Erkenntnis von Nutzen und Schaden; mit der Erkenntnis von Nutzen und Schaden ist notwendig die Frage verbunden, wie Nutzen und Schaden verteilt sind.

## 2. Aristoteles über die Gerechtigkeit und die beste Verfassung

Die Wörter „Gerechtigkeit" und „Ungerechtigkeit" werden in mehrfacher Weise gebraucht, und Aristoteles geht in der *Nikomachischen Ethik* für seine Unterscheidungen von der Ungerechtigkeit aus; er fragt, wie viele Bedeutungen der Ausdruck „der Ungerechte" hat.

> Als ungerecht gilt zum einen, wer das Gesetz verletzt, zum andern, wer mehr haben will, das heißt eine Einstellung der Ungleichheit hat. Daher ist klar, dass gerecht derjenige sein wird, der die Gesetze beachtet und eine Einstellung der Gleichheit hat. Das Gerechte ist also das Gesetzliche und das Gleiche, das Ungerechte das Gesetzwidrige und Ungleiche. (NE V 2, 1129a32–b1)

Alles, was den Gesetzen entspricht, ist in gewisser Weise gerecht. Die Gesetze regeln alle Lebensbereiche im Hinblick auf Nutzen und Schaden aller Betroffenen und der Gemeinschaft. So ergibt sich folgender Begriff der Gerechtigkeit: Wir „nennen gerecht in einer Weise das, was das Glück und seine Teile für die politische Gemeinschaft hervorbringt und erhält" (NE V 3, 1129b17–19). Die so verstandene Gerechtigkeit *(iustitia legalis)* ist nicht eine Tugend unter anderen; sie ist vielmehr die gesamte Tugend, insofern diese betrachtet wird in ihrer Beziehung auf den anderen Menschen. Aristoteles nennt sie „ein fremdes Gut […], denn sie tut was einem anderen nützt" (1130a3–5).

Als Teil der Tugend, das heißt als eine von den anderen unterschiedene Tugend, ist die Gerechtigkeit die richtige Einstellung zur Gleichheit; das Gerechte ist hier das Gleiche. Im Anschluss an Aristoteles unterscheidet Thomas von Aquin zwei Arten: die *iustitia distributiva*, die verteilende Gerechtigkeit, und die *iustitia commutativa*, die Tauschgerechtigkeit (S.th. II-II q. 61 a. 1). Bei der *iustitia distributiva* geht es, so Aristoteles, um die „Verteilung von Ehre, Geld oder anderen Gütern, die unter den Mitgliedern der Staatsgemeinschaft teilbar sind" (NE V 5, 1130b31 f.); die *iustitia commutativa* fordert, dass der Wert der getauschten Güter derselbe ist.

Unter den Gütern, die gerecht zu verteilen sind, nennt Aristoteles an erster Stelle die Ehre *(timê)*. Das Wort wird auch für die Staatsämter gebraucht. „Wir sagen, dass die Staatsämter Ehren sind" (Pol. III 10, 1281a31). Wie die Staatsämter zu verteilen sind, regelt die Verfassung *(politeia)*; sie ist „die Ordnung des Staates in Bezug auf die Staatsämter und besonders in Bezug auf das oberste von allen" (Pol. III 6, 1278b9 f.). Aristoteles unterscheidet zunächst zwischen richtigen und verfehlten Verfassungen. Richtige Verfassungen sind die, welche den gemeinsamen Nutzen, verfehlte Verfassungen dagegen die, welche nur den Nutzen der Regierenden im Auge haben. Es gibt drei richtige Verfassungen: Zum gemeinsamen Nutzen regiert entweder ein einziger (Königtum) oder es regieren wenige (Aristokratie) oder es regiert die Mehrzahl (Politie).

Welche von den drei richtigen ist die beste Verfassung? Diese Frage ist vieldeutig. Sie kann auf die ideale, absolut beste Verfassung zielen, die allen Wünschen entspricht; um diese ideale Verfassung zu verwirklichen, müssen jedoch ideale äußere Bedingungen gegeben sein. Gegenstand der Frage kann aber auch die beste unter den gegebenen Umständen mögliche Verfassung sein. „Die meisten, die sich über Verfassungen geäußert haben", so die Kritik des Aristoteles,

> wenn sie auch sonst viel Richtiges sagen, verfehlen doch das Nützliche. Denn man darf nicht allein die beste Verfassung betrachten, sondern auch die mögliche, ebenso aber auch die, welche leichter und für alle Staaten erreichbar ist. (Pol. IV 1, 1288b35–39)

Aristoteles fragt deshalb: „Was ist die beste Verfassung und was ist die beste Lebensform für die meisten Staaten und für die meisten Menschen?" (Pol. IV 11, 1295a25 f.). Vorausgesetzt werden dürfen weder eine Tugend, die über den Durchschnitt hinausgeht, noch eine Bildung, die eine gute Begabung und entsprechende Vermögensverhältnisse erfordert. Voraussetzung ist vielmehr eine Lebensform, an der die meisten Menschen teilnehmen können.

Die Frage nach der unter diesen Voraussetzungen besten Verfassung und die nach der besten Lebensform sind anhand derselben Prinzipien zu beantworten. Aristoteles verweist auf seine *Ethik*, wo das Glück als „Tätigkeit der Seele entsprechend der Tugend" (NE I 6, 1098a16 f.) und die Tugend als „Mitte" (NE II 6, 1107a7) bestimmt wird. Es muss also die mittlere Lebensform die beste sein, und zwar das Leben „in einer Mitte, die jeder erreichen kann". Anhand desselben Kriteriums werden eine gute und eine schlechte Verfassung unterschieden, „denn die Verfassung ist eine Lebensform des Staates" (Pol. IV 11, 1295a38–b1).

„In allen Staaten gibt es drei Teile des Staates: die sehr Reichen, die sehr Armen und als dritten diejenigen, die in der Mitte zwischen diesen liegen" (Pol. IV 11, 1295b1–3). Geht man davon aus, dass die Mitte das Beste ist, dann ergibt sich, dass bei den äußeren Gütern der mittlere Besitz der beste ist, „denn er macht es am leichtesten, der Vernunft zu gehorchen" (ebd. b5 f.), während übermäßiger Reichtum und übermäßige Armut es schwer machen. Die Reichen werden übermütig und schlecht im Großen, die Armen werden boshaft und schlecht im Kleinen. Aristoteles hebt hervor, dass der mittlere Besitz die charakterlichen Voraussetzungen für die Ausübung eines politischen Amtes und die Einheit des Staates schafft. Menschen aus dem Mittelstand streben am wenigsten nach Ämtern. Die Reichen wollen und können nicht gehorchen; sie wurden im Elternhaus verzogen und haben nicht einmal ihren Lehrern gehorcht. Arme sind zu unterwürfig; sie können nicht befehlen, sondern nur wie Sklaven gehorchen. So entsteht ein Staat „nicht von Freien, sondern von Herren und Sklaven, wo die einen beneiden und die anderen verachten" (1295b21–23); dagegen beruht die staatliche Gemeinschaft auf freundschaftlichen Beziehungen. Ein Staat strebt danach, möglichst aus Gleichen zu bestehen; diese Bedingung wird am meisten vom Mittelstand erfüllt. Die Bürger des Mittelstandes leben am sichersten. Sie streben nicht wie die Armen nach fremdem Besitz, noch sind sie wie die Reichen solchen Nachstellungen ausgesetzt, und weil man ihnen nicht nachstellt und sie anderen nicht nachstellen, leben sie sicher.

Die staatliche Gemeinschaft ist die beste, so die abschließende Folgerung, die sich auf den Mittelstand stützt. Im besten Fall ist der Mittelstand stärker als die beiden anderen Teile zusammen, andernfalls sollte er wenigsten stärker sein als einer der beiden Teile, denn dann gibt er dadurch, mit welchem Teil er sich verbindet, den Ausschlag und verhindert so, dass eines der beiden Extreme sich durchsetzt. Als Indiz für die Richtigkeit seiner Überlegungen führt Aristoteles die Tatsache an, dass die besten Gesetzgeber aus dem Mittelstand hervorgegangen sind, so Solon von Athen und Lykurg von Sparta.

Der Begriff der verteilenden Gerechtigkeit hat uns zur Frage nach der besten Verfassung geführt. Unter den Gütern, die zu verteilen sind, nennt Aristoteles an erster Stelle Ehren oder Ämter. Wie die Ämter im Staat zu verteilen sind, regelt die Verfassung. Wann ist die Verteilung der Ämter gerecht? Die verteilende Gerechtigkeit fordert, dass Gleiche Gleiches und Ungleiche Ungleiches erhalten; ein Gut wird zwischen mindestens zwei Personen verteilt, und der Anteil, den jede Person erhält, richtet sich nach deren

Würdigkeit *(axia)*. Aber worin besteht die Würdigkeit? Hier beginnt der Streit. Nach den Demokraten besteht sie in der Freiheit, nach den Oligarchen im Reichtum und nach den Aristokraten in der Tugend (NE V 6, 1131a14–29). Die Würdigkeit, so die Lösung des Aristoteles, richtet sich nach dem Beitrag, den eine Person zum Ziel des Staates leistet. Ein Staat ist eine Gemeinschaft

> zum Zweck eines vollendeten und sich selbst genügenden Lebens, ein solches aber besteht […] in einem glückseligen und guten Leben. Als eine Gemeinschaft in guten Handlungen müssen wir mithin die staatliche Gemeinschaft bezeichnen […]. Daraus folgt, dass die, welche am meisten zu dieser Art von Gemeinschaft beitragen, einen größeren Anteil am Staat haben als die, welche an freier Geburt oder Abkunft gleich oder überlegen, an der politischen Tugend aber ungleich sind, oder als die, welche an Reichtum überlegen, an Tugend aber unterlegen sind (Pol. III 9, 1281a1–8),

und es ist der Mittelstand, der für die politische Tugend die besten Voraussetzungen mitbringt. Der mittlere Besitz ist der beste. Aber wie ist die richtige Mitte zu bestimmen? Wie wird Besitz in der richtigen Weise und im richtigen Maß erworben?

## 3. Zwei Arten der Erwerbskunst

Aristoteles unterscheidet zwei Arten der Erwerbskunst *(ktêtikê)*. „Die eine Art […] ist von Natur aus ein Teil der Kunst der Hausverwaltung *(oikonomikê)*" (Pol. I 8, 1256b26 f.). Das „Haus" *(oikia)* ist die Gemeinschaft, die den für ihr tägliches Leben erforderlichen Unterhalt erwirtschaftet; sie besteht aus Eltern, Kindern und Sklaven (Pol. I 1, 1252b9–15); die Kunst der Hausverwaltung ist „die Herrschaft *(archê)* über Kinder und Frau und das ganze Haus" (Pol. III 6, 1278b37 f.). Die Erwerbskunst, die Teil der Kunst der Hausverwaltung ist, muss dafür sorgen, dass die zum täglichen Leben der Gemeinschaft notwendigen und nützlichen Güter vorhanden sind.

Von dieser „naturgemäßen Erwerbskunst" (Pol. I 8, 1256b37 f.) unterscheidet Aristoteles „eine andere Art von Erwerbskunst, die man meistens und mit Recht die Kunst des Gelderwerbs *(chrêmatistikê)* nennt". Sie ist nicht naturgemäß, sondern sie kommt „durch Erfahrung und Kunst *(technê)*" zustande, und sie ist „schuld an der Meinung, es gebe für Reichtum und Besitz keine Grenze" (Pol. I 9, 1256b40–1257a1).

Jedes Stück Besitz, so beschreibt Aristoteles ihre Entstehung, kann in zweifacher Weise gebraucht werden. So kann man zum Beispiel ein Paar Schuhe tragen oder sie gegen etwas anderes tauschen; der eine Gebrauch entspricht dem Zweck, zu dem die Schuhe hergestellt wurden, der andere nicht; nur dann kann man die Schuhe als Tauschmittel benutzen, wenn sich letztlich jemand findet, der sie tragen möchte. Der natürliche Ursprung des Tauschhandels liegt darin, dass Menschen von dem einen Gut mehr, von dem anderen weniger haben als sie brauchen. In der „ersten Gemeinschaft", dem „Haus", braucht es keinen Tausch, denn hier ist alles gemeinsamer Besitz. In der erweiterten Gemeinschaft werden die Güter entsprechend den Bedürfnissen getauscht,

> wie es noch viele barbarische Volksstämme tun […]; sie tauschen Nützliches gegen Nützliches, aber nichts darüber hinaus, zum Beispiel geben und nehmen sie Wein gegen Getreide […]. Ein solcher Tauschhandel ist weder gegen die Natur noch eine Art der Kunst des Gelderwerbs. (Pol. I 9, 1257a24–29)

Weil er jedoch über immer weitere Entfernungen hin stattfand, wurde das Geld eingeführt.

> Denn nicht alle von Natur aus notwendigen Güter waren leicht zu transportieren. Deswegen trafen sie für den Tausch untereinander die Übereinkunft, etwas zu geben und zu nehmen, was selbst nützlich ist und sich im Leben leicht handhaben lässt, wie Eisen und Silber und anderes, wenn es diese Eigenschaften besitzt. Sein Wert wurde zunächst einfach nach Größe und Gewicht bestimmt, schließlich schlugen sie auch ein Prägezeichen ein, damit dies das Wiegen überflüssig mache. (1257a34–41)

Nachdem nun das Geld eingeführt war, entstand aus dem Tausch der lebensnotwendigen Güter eine andere Art der Erwerbskunst, der gewerbsmäßige Handel *(kapêlikon)*, zunächst in einfacher Form, dann aufgrund von Erfahrung als ein Fachwissen, wie man beim Umsatz möglichst großen Gewinn machen kann.

Die Kunst des Gelderwerbs macht ein Mittel zum grenzenlosen Ziel. Aller Reichtum hat seine notwendige Grenze, „in Wirklichkeit geschieht aber, wie wir sehen, das Gegenteil: Alle, die sich gewinnbringender Tätigkeit verschreiben, versuchen das Geld bis ins Unendliche zu vermehren" (Pol. I 9, 1257b33 f.). Die naturgemäße und die nicht naturgemäße Erwerbskunst kommen darin überein, dass sie beide dieselbe Art von Besitz *(ktêsis)* nutzen, aber sie unterscheiden sich im Zweck. Bei der einen wird der Besitz zu einem von ihm verschiedenen Zweck gebraucht, bei der anderen ist der Zweck die Vermehrung des Besitzes. Die Ursache der zuletzt genannten Zwecksetzung sieht Aristoteles in einer Einstellung zum Leben. Den meisten Menschen geht es nur um das Leben und nicht um das vollkommene Leben, und da ihre Begierde nach Leben ins Unendliche geht, möchten sie, dass auch die Mittel dazu unendlich sind. „Jeder Sinnengenuss hängt am Übermaß, und so suchen sie eine Kunst, die ihnen das Übermaß dieses Genusses verschafft" (1258a6–8).

Die nicht naturgemäße Erwerbskunst gebraucht den Besitz als Mittel, um sich selbst zu vermehren, und der so vermehrte Besitz dient wiederum als Mittel zur Sicherung des eigenen Lebens und zur Steigerung des Genusses. Aber ist das der richtige Gebrauch des Besitzes?

> Dinge, die einen Gebrauch haben, können gut oder schlecht gebraucht werden. Nun gehört der Reichtum zu den Dingen, die zum Gebrauch da sind. Den besten Gebrauch macht aber derjenige, der die auf das Vermögen *(chrêmata)* bezogene Tugend hat; das aber ist der Freigebige. (NE IV 1, 1120a4–8)

Er wird gelobt für sein Geben und Nehmen von Vermögen. „Vermögen nennen wir alles, dessen Wert durch Geld gemessen wird" (1119b25 f.).

## 4. Freigebigkeit

Aristoteles unterscheidet zwischen dem Gebrauch und dem Erwerb des Vermögens. Das Nehmen gehört zum Erwerb, der Gebrauch besteht im Geben. Wer gibt, tut Gutes; wer etwas bekommt, dem wird Gutes getan. Das sittlich gute Handeln besteht darin, dass man Gutes tut, und nicht darin, dass einem Gutes getan wird. Der Freigebige gibt „um des sittlich Guten willen und auf richtige Weise: wem man soll, wie viel man soll und wann, und so für alles, was zum richtigen Geben gehört, und das mit Freude oder doch ohne Bedauern" (NE IV 2, 1120a24–26). Wer mit Bedauern gibt, ist nicht freigebig, „denn er würde das Vermögen der sittlich guten Handlung vorziehen" (1120a30 f.), während es den Freigebigen kennzeichnet, dass die sittlich gute Handlung ihm mehr wert ist als sein Vermögen; „er schätzt das Vermögen nicht um seiner selbst willen, sondern zum Zweck des Gebens" (1120b16 f.). Was nützt der Reichtum, so fragt Aristoteles am Anfang der ersten Abhandlung über die Freundschaft, „wenn man die Wohltätigkeit wegnimmt, die man am meisten gegenüber Freunden ausübt und die dort am meisten gelobt wird"? (NE VIII 1, 1155a8 f.). Der Freigebige wird seinen eigenen Besitz nicht vernachlässigen. Er unterscheidet sich vom Verschwender, der sich selbst dadurch ruiniert, dass er seinen Besitz ruiniert, von dem sein Leben abhängt. Er erhält seinen Besitz, weil er anderen Menschen damit helfen will; er gibt nicht jedem Beliebigen, „damit er hat, was er denen geben kann, denen man geben soll, und wann man es soll, und wo das Geben sittlich gut ist" (1120b3 f.).

Freigebigkeit schafft soziale Bindungen. Unter denen, die wegen ihrer Tugend geliebt werden, sind es die Freigebigen, die wohl am meisten geliebt werden, „denn sie sind nützlich, und ihre Nützlichkeit liegt im Geben" (1120a22 f.). Wer gibt, dem wird gedankt (1120a15 f.). Die Dankbarkeit verlangt, dass Gutes mit Gutem erwidert wird; nur so geschieht ein Austausch, und nur der Austausch verbindet die Menschen. „Denn dies ist dem Dank *(charis)* eigentümlich: Demjenigen, der einen Gefallen erwiesen hat, muss man

im Gegenzug wieder einen Dienst erweisen, und ein andermal muss man als Erster ihm einen Gefallen erweisen“ (NE V 8, 1133a4 f.). *charis* bedeutet ‚Dank‘ und ‚Gefallen‘; die Definition in der *Rhetorik* lautet: „Ein Gefallen […] sei eine Hilfeleistung für jemanden, der ihrer bedarf, und nicht als Ausgleich für etwas, und nicht zum Vorteil von dem, der sie leistet, sondern von jenem“ (II 7, 1385a17–19).

Der Wohltäter liebt den Empfänger der Wohltat mehr als der Empfänger den Wohltäter. Jeder Künstler liebt sein Werk mehr als das Werk den Künstler lieben würde, wenn es eine Seele hätte, und wer Gutes empfangen hat, ist das Werk dessen, der ihm Gutes getan hat. Jeder liebt sein Werk, weil er sein Sein liebt, denn „was er dem Vermögen nach ist, das zeigt das Werk der Wirklichkeit nach“ (NE IX 7, 1168a8 f.). Für den Wohltäter ist die Wohltat eine sittlich gute Handlung, so dass er sich an der Person freut, in der diese Handlung verwirklicht wird. Das Empfangen einer Wohltat ist dagegen keine sittlich gute Handlung. Der Empfänger verwirklicht daher im Wohltäter keinen sittlichen Wert; der Wohltäter ist für ihn allenfalls nützlich, und das Nützliche ist weniger liebenswert als das sittlich Gute.

## 5. Cicero: Was sittlich gut ist, ist auch nützlich

Kehren wir zurück zum Sokrates von Platons *Apologie*. „Nicht aus dem Reichtum kommt Tugend, sondern aus der Tugend Reichtum und alle anderen Güter, für die einzelnen Menschen wie für die Allgemeinheit.“ In seiner späten Schrift über die Pflichten *(De officiis)* klagt Cicero, diese Wahrheit sei so sehr in Vergessenheit geraten, dass selbst der Sprachgebrauch vom rechten Weg abgekommen sei, denn nach ihm schließen beide Begriffe einander aus: Sittlich gut *(honestum)* ist etwas, was nicht nützlich *(utile)* ist, und nützlich ist etwas, was nicht sittlich gut ist. Diese Verirrung sei „das schlimmste Verderben, das dem Leben der Menschen zugefügt werden konnte“ (II 9). Dagegen stellt Cicero die These der „Philosophen von höchster Autorität“. Sie sind der Ansicht, dass alles, was gerecht ist, auch nützlich ist, und alles was sittlich gut ist, gerecht ist, woraus folgt, dass alles, was sittlich gut ist, auch nützlich ist (II 10).[4]

Für seinen Beweis geht Cicero von zwei Tatsachen aus: Es sind die Menschen, die den Menschen am meisten nützen, und es sind die Menschen, die den Menschen am meisten schaden können. Was den Menschen nützt, lässt sich einteilen in unbelebte Dinge wie Gold und Silber, vernunftlose Lebewesen wie Pferde und Rinder und die vernünftigen Wesen: die Götter, die außer Betracht bleiben, und die Menschen; dieselbe Einteilung gilt für das, was den Menschen schaden kann. Dass die unbelebten Dinge und die Tiere dem Menschen nützen, ist zum größten Teil dem Können und der Arbeit der Menschen zu verdanken. Cicero verweist auf den Bergbau, den Bau von Häusern, Wasserleitungen und Häfen, auf die Regulierung von Flüssen und die künstliche Bewässerung, auf die Domestikation von wilden Tieren und die Pflege der Haustiere. „Was soll ich die Menge der Künste aufzählen, ohne die das Leben überhaupt nicht hätte sein können?“ Ohne Vereinigung von Menschen gäbe es keine Städte und folglich keine Rechtsordnung.

> Diesen Einrichtungen folgte freundliche Gesinnung und Anstand, und es ergab sich, dass das Leben besser gesichert war und wir durch Geben und Nehmen, durch den Austausch von Mitteln und Vorteilen an nichts Mangel litten. (II 15)

Kein Staatsmann kann ohne die Mitarbeit der Menschen Großes zum Nutzen der Allgemeinheit erreichen.

Die Einmütigkeit und Zusammenarbeit der Menschen ist Ursache der größten Güter, aber ebenso sind Menschen für Menschen Ursache der abscheulichsten Übel. Cicero verweist auf ein Buch des Dikaiarch aus der Schule des Aristoteles über „die Vernichtung von Menschen“ *(de interitu homnium)*. Dikaiarch berichtet, wie viele Menschen durch Überschwemmungen, Seuchen, Verödung von Landstrichen und wilde Tiere umgekommen

[4] „Quidquid enim iustum sit, id etiam utile esse censent, itemque quod honestum, idem iustum, ex quo efficitur, ut, quidquid honestum sit, idem sit utile.“

sind, und er „vergleicht dann, wie viel mehr Menschen durch Gewaltanwendung von Menschen vernichtet wurden, das heißt durch Kriege oder Revolutionen“ (II 16).

Deshalb, so folgert Cicero, ist es

> die eigentliche Aufgabe der Tugend, die Herzen der Menschen zu gewinnen und dem eigenen Interesse zu verbinden. […] Der Eifer der Menschen, ihre entschlossene Bereitschaft, unsere Anliegen zu fördern, wird durch die Weisheit und Tugend hervorragender Männer geweckt. (II 17)

Es ist eine der Leistungen der Tugend, dass wir mit den Menschen,

> mit denen wir zusammen sind, rücksichtsvoll und verständnisvoll umgehen, so dass wir durch ihr Bemühen das, was die Natur braucht, zur Genüge und reichlich haben, und durch sie, wenn uns ein Nachteil zugefügt wird, ihn abwehren und uns an denen rächen, die versucht haben, uns zu schaden. (II 18)

Es kommt darauf an, die Liebe der Menschen zu gewinnen. Nichts ist mehr geeignet, den eigenen Einfluss zu schützen und zu erhalten, als geliebt zu werden, und nichts ist weniger geeignet, als gefürchtet zu werden. Cicero zitiert den Dichter Ennius (gestorben 169 vor Christus): „‚Wen sie fürchten, den hassen sie; wen einer hasst, dem wünscht er den Tod‘“ (II 23). Aber wie ist es möglich, diese Liebe zu gewinnen? Cicero nennt zwei Mittel: durch den Ruhm *(gloria)* und durch Wohltätigkeit *(beneficientia)* und Freigebigkeit *(liberalitas)*. Ich beschränke mich auf das zweite.

Es gibt zwei Formen der Wohltätigkeit und Freigebigkeit. Man kann sich persönlich um den anderen bemühen oder man kann ihm Geld geben. Gemeinsam ist beiden die Absicht, dem anderen Gutes zu tun, aber man tut es in dem einen Fall „aus der Truhe“, in dem anderen „aus der Tüchtigkeit“ (II 52). Cicero lässt keinen Zweifel daran, welche Form der Wohltätigkeit den Vorzug verdient. Die Truhe wird einmal leer; diese Form hebt sich also selbst auf. Es besteht die Gefahr, dass der, welcher gibt, die Truhe dadurch auffüllt, dass er anderen nimmt, was ihnen gehört. Wer so gibt, erzeugt mehr Hass bei denen, welchen er nimmt, als Wohlwollen bei denen, welchen er gibt. Schenken verdirbt den, dem geschenkt wird. „Schenken ist Verderben. Denn wer nimmt, wird schlechter und immer mehr bereit, dasselbe zu erwarten“ (II 53). Diese Form der Wohltätigkeit, so das abschließende Urteil, ist „im allgemeinen verkehrt, zu gewissen Zeiten notwendig, jedoch selbst dann muss sie den Vermögensverhältnissen angepasst und durch das richtige Maß bestimmt werden“ (II 60). Ausgenommen von dem allgemeinen Verdikt sind die Fälle, in denen ein bestimmter, den Vermögensverhältnissen und der Notlage angemessener Betrag zweckgebunden zur Behebung einer aktuellen Notlage gegeben wird. Beispiele eines solchen richtigen Gebens von Geld, das den Namen Wohltätigkeit und Freigebigkeit verdient, sind: „Gefangene von Seeräubern loskaufen oder Schulden von Freunden übernehmen oder bei der Verheiratung von Töchtern Unterstützung gewähren oder beim Erwerb oder der Vermehrung des Vermögens Hilfe leisten“ (II 55).

Die Truhe wird umso eher leer, je mehr einer daraus schenkt. Wer sich dagegen um den anderen bemüht, das heißt durch Tüchtigkeit und Fleiß wohltätig und großzügig ist, der wird, je mehr Menschen er Gutes getan hat, umso mehr Menschen finden, die ihn in seiner Wohltätigkeit unterstützen. Er wird durch die Gewohnheit immer mehr bereit und immer geübter sein, Gutes zu tun. Aber auch hier gilt es zu unterscheiden. „Anders ist die Lage dessen, der in drückender Not ist, als die eines Mannes, der eine Verbesserung seiner Verhältnisse erstrebt, ohne dass diese unglücklich sind“ (II 61). Gegenüber den vom Unglück Betroffenen muss die Hilfe bereitwilliger sein; bei denen, die ihre Lage verbessern wollen, ist mit Urteil und Sorgfalt auszuwählen. Wer auf diese Weise hilft, verdient Dank. Alle hassen den, der eine Wohltat vergisst; sie sehen in dieser Undankbarkeit auch ein Unrecht, dass sie selbst erleiden, weil dadurch die Freigebigkeit abgeschreckt wird; sie halten den Undankbaren für den gemeinsamen Feind der sozial Schwächeren.

Soll man, wenn es darum geht, einem Menschen zu helfen, auf dessen Charakter oder auf sein Glück schauen? Unser Wille neigt dem vom Glück Begünstigten und Mächtigen zu, denn von ihm ist zu erwarten, dass er unsere Wohltat bald erwidern wird. Doch, so wendet Cicero ein,

> die sich für begütert, geehrt, vom Glück gesegnet halten, wünschen gar nicht, durch eine Wohltat verpflichtet zu werden. Sie glauben sogar, selbst eine Wohltat erwiesen zu haben, wenn sie selbst irgendetwas angenommen haben, und vermuten auch, es werde von ihnen etwas gefordert oder erwartet. (II 69)

Dagegen weiß der sozial Schwache, dass man auf ihn und nicht auf sein Glück geschaut hat. Er bemüht sich, seine Dankbarkeit nicht nur gegenüber dem zu zeigen, der ihm geholfen hat; dass er dankbar ist, soll auch denen deutlich werden, von denen er Hilfe erwartet; auch ihnen wird er also erzählen, was sein Wohltäter für ihn getan hat. Das soziale Echo einer Wohltat, die einem Armen erwiesen wird, ist also erheblich stärker als das einer Wohltat, die einem Reichen erwiesen wird. Wer einen Reichen vor Gericht verteidigt, dem sind allenfalls noch dessen Kinder dankbar; wer dagegen einen rechtschaffenen und bescheidenen Armen verteidigt, in dem sehen alle rechtschaffenen einfachen Leute einen Schutz.

Bisher war die Rede von den Wohltaten Einzelner gegen Einzelne; jetzt wendet Cicero sich dem Verhältnis zwischen dem Einzelnen und dem Gemeinwesen *(res publica)* zu. Er nennt zwei Normen. Die erste lautet: Die Wohltaten für die Einzelnen müssen so bemessen sein, dass sie dem Gemeinwesen nützen oder wenigstens nicht schaden; sein Beispiel sind zwei Getreidespenden.

> Die Getreidespende des Gaius Gracchus war zu groß, erschöpfte also die Staatskasse; maßvoll und erträglich für das Gemeinwesen und notwendig für das Volk war die des Marcus Octavius, also segenbringend für Bürger und Gemeinwesen. (II 72)

„Vor allem aber", so die zweite Norm,

> wird der, der das Gemeinwesen verwaltet, sehen müssen, dass jeder das Seine behält und nicht von Staats wegen eine Minderung der Güter von Privatleuten stattfindet […]. Denn vor allem aus dem Grund, dass das Eigentum behalten werden könnte, wurden Gemeinwesen und Staat gegründet. (II 73)

Cicero wendet sich gegen den Vorschlag, der Besitz solle gleichmäßig verteilt werden, und gegen eine Vermögenssteuer, die wegen hoher Kriegskosten erhoben wird. Sollte eine solche Abgabe dennoch einmal unvermeidlich sein, so müsse man sich bemühen, „dass alle einsehen, sie müssten, falls sie in Sicherheit leben wollen, der Notwendigkeit gehorchen" (II 74). Populisten, die eine Agrarreform in Angriff nehmen, bei der Menschen aus ihrem Eigentum vertrieben werden, oder einen Schuldenerlass fordern, „erschüttern die Fundamente des Gemeinwesens" (II 78): die Eintracht, die nicht bestehen kann, wenn Geld den einen weggenommen und den anderen geschenkt wird; die Gerechtigkeit, die beseitigt wird, wenn nicht jeder das Seine behalten darf; das Vertrauen, das nicht mehr möglich ist, wenn man geliehenes Geld nicht zurückzuzahlen braucht.

## Summary

Why be moral? The morally good, so Socrates' thesis, is the cause of economic and all other goods. Only together, so Plato's proof, can human beings create the good they need, and justice is a necessary condition of that cooperation. According to Aristotle, it is the lawful and the fair person who is just. The laws regulate what is of common benefit, and so we call just whatever produces and maintains happiness for a political community. Those constitutions that aim at the common good are right, while those that aim only at the good of the rulers are wrong. The best constitution is one that makes the middle class strong. The best use of property is generosity. Cicero says that whatever is honest is just, and therefore is useful, for it is human beings that can cause human beings the greatest good and the greatest evil.

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

## Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

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

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

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

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

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

ThPh 93 (2018) 81–96

# Ist Theologie eine Wissenschaft?

Von Peter Knauer SJ

Diese Frage wird seit einigen Jahren von verschiedenen universitären Arbeitsgruppen neu untersucht[1]. Die folgenden thesenartigen Ausführungen[2] wollen einen inhaltlichen Beitrag zu ihrer Beantwortung leisten. Danach soll auf Einwände eingegangen werden. Zum Verständnis der einzelnen Thesen mag es hilfreich sein, sich jeweils explizit zu fragen, welche anderen Vorstellungen dazu der Gegensatz wären.

## 1. Zur Beantwortung der Frage

1 Die Frage, ob christliche Theologie eine Wissenschaft sei, lässt sich nicht unabhängig von der zuerst zu stellenden Frage beantworten, was denn ihr Gegenstand ist.

1.1 Gegenstand christlicher Theologie ist die christliche Botschaft. Diese beansprucht, „Wort Gottes" zu sein, und lädt zum Glauben an dieses Wort als die wahre Weise, an Gott zu glauben, ein.[3] Die christliche Botschaft ist kein Sammelsurium, sondern alle ihre Aussagen entfalten nichts anderes als das eine Grundgeheimnis der Gemeinschaft mit Gott.

1.2 Die christliche Botschaft führt das Wort „Gott" durch die Aussage ein, dass Himmel und Erde seine Schöpfung seien: Gott ist „ohne wen nichts ist".

---

[1] Es gibt schon seit 2012 das Graduiertenkolleg „Theologie als Wissenschaft. Formierungsprozesse der Reflexivität von Glaubenstraditionen in historischer und systematischer Analyse"; es „fußt auf der Zusammenarbeit von vier Fachbereichen der Goethe-Universität – Evangelische und Katholische Theologie, Philosophie und Geschichtswissenschaften – sowie des Instituts für Studien der Kultur und Religion des Islam und einer Kooperation mit der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg und der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz. Die Deutsche Forschungsgemeinschaft finanziert das Kolleg seit April 2012 und hat es nach einer positiven Evaluation bis März 2021 bewilligt" (vgl. http://www.theologie-als-wissenschaft.de/ [zuletzt abgerufen am 15.12.2017]). Die Deutsche Forschungsgemeinschaft fördert auch ein an der Ruhr-Universität Bochum für fünf Jahre geplantes Projekt ab Mai 2016 mit 1,6 Millionen Euro. Es trägt den Namen „Theologie als Wissenschaft?! – Naturalismus und Wissenschaftstheorie als Herausforderungen katholischer Theologie". Das Projekt soll nach drei Jahren vor Restzahlungen einer Zwischenprüfung unterliegen (vgl. http://aktuell.ruhr-uni-bochum.de/pm2016/pm00068.html.de [zuletzt abgerufen am 15.12.2017]).

[2] Die meisten dieser Thesen finden sich der Sache nach, wenn auch nicht so zusammengefasst, bereits in meinem Buch „Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie" (neu bearbeitet, Norderstedt $^{7}$2015).

[3] Ein allgemeiner guter Zugang zur Gottesfrage: Für Martin Luther ist der Glaube an den wahren Gott die befreiende Alternative zu jeder Form von Weltvergötterung bzw. von Verzweiflung an der Welt. Luther hält es für unvermeidlich, dass jeder Mensch einen Gott hat (ganz gleich, ob er ihn so nennt oder nicht), nämlich etwas, worauf er letztlich vertraut, wovon er sich alles Gute erwartet und wozu er seine Zuflucht in jeder Not nimmt. Die Frage ist nur, ob es auch der rechte Gott ist. Solange man seinen Gott (z. B. das Geld) erst haben muss, um dann auf ihn vertrauen zu können, kann einem das Haben entzogen werden und das Vertrauen wird zur Verzweiflung. Man hat nur dann den rechten Gott, wenn die einzige Weise ihn zu haben und in Gemeinschaft mit ihm zu sein, das Vertrauen selbst ist; ein solches Vertrauen hat keine von ihm getrennte Grundlage, die ihm entzogen werden könnte; vgl. *Martin Luther*, Großer Katechismus [Auslegung des ersten Gebots], WA 30/I, 132,31–136,31. Vgl. auch *G. Ebeling*, „Was heißt ein Gott haben oder was ist Gott?". Bemerkungen zu Luthers Auslegung des ersten Gebots im Großen Katechismus, in: *Ders.*, Wort und Glaube; Band 2: Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott, Tübingen 1969, 287–304.

1.2.1 Der Grund der Rede von Gott ist alles Wirkliche in unserer Welt und diese Welt im Ganzen. Das bedeutet nicht, dass die Welt mit Gott erklärt werden kann; sie wird vielmehr durch ihr „restloses Bezogensein auf … / in restloser Verschiedenheit von …“ erklärt, und das Woraufhin dieses Bezogenseins wird „Gott“ genannt. Man weiß also nicht erst, wer Gott ist, um dann zu sagen, er habe die Welt geschaffen; sondern die Reihenfolge ist umgekehrt. Die Welt ist in allem, worin sie sich vom Nichts unterscheidet, also restlos in ihrer gesamten Wirklichkeit, das, was ohne das Woraufhin ihres Bezogenseins nicht sein kann. Dieses Bezogensein ist bereits dadurch als solches inhaltlich bestimmt, dass es mit seinem Träger, aller weltlichen Wirklichkeit, formal identisch ist. Könnte man das Geschaffensein der Welt beseitigen, bliebe nichts von ihr übrig. Wegen der Identität der Welt mit ihrem Geschaffensein kann Geschöpflichkeit nur Vernunftgegenstand sein.[4]

1.2.2 Gott selbst fällt nicht unter Begriffe und ist auch kein Erfahrungsgegenstand. Man begreift von Gott immer nur das von ihm Verschiedene, das auf ihn verweist. Die christliche Rede von Gott gebraucht deshalb das Wort „Gott“ nicht als einen Allgemeinbegriff, auf den man zum Beispiel Aussagenlogik und Prädikatenlogik anwenden könnte. Gott ist kein „Anwendungsfall“. Gott kann auch weder Ausgangspunkt noch Gegenstand noch Ergebnis von Schlussfolgerungen sein. Er kann deshalb auch nicht zum Gegenstand einer Wissenschaft werden (wenngleich alle Vernunfteinwände gegen die Rede von Gott auf dem Feld der Vernunft selbst zu beantworten sein werden und dies auch in wissenschaftlicher Weise möglich sein muss).

1.2.3 Alles, was sich Atheisten unter Gott vorzustellen pflegen und dann zu Recht ablehnen (einen angeblichen Systembestandteil der Welt), ist auch und erst recht im eben erläuterten christlichen Verständnis zurückzuweisen.

1.3 Die christliche Botschaft kann ihren Anspruch, „Wort Gottes“ zu sein, nur durch ihren Inhalt verständlich machen. Denn zunächst ist die Bedeutung des Wortes „Gott“ der größte Einwand gegen die Rede von einem „Wort Gottes“. Geschaffensein ist eine vollkommen einseitige Relation auf Gott, die als bloß einseitige die Möglichkeit von Gemeinschaft mit Gott eher auszuschließen scheint.

1.3.1 „Wort Gottes“ muss als *Gottes* Wort eine Zuwendung Gottes zur Welt bedeuten; aber wie ist eine solche aussagbar, ohne Gott in dieser Zuwendung von der Welt abhängig und zu einem Systembestandteil der Welt zu machen? Auf diese Frage antwortet die christliche Botschaft durch ihr trinitarisches Gottesverständnis: Eine Relation Gottes auf die Welt lässt sich nur so aussagen: Die Welt ist hineingeschaffen in die ewige Liebe zwischen Vater und Sohn, die der Heilige Geist ist. Vater, Sohn und Heiliger Geist werden hinweisend als drei voneinander unterschiedene Selbstpräsenzen[5] der einen göttlichen Wirklichkeit ausgesagt. Der Vater ist eine erste Selbstpräsenz Gottes; der Sohn ist eine Selbstpräsenz der gleichen Wirklichkeit Gottes, welche die Selbstpräsenz, die der Vater ist, voraussetzt; der Heilige Geist ist als die Liebe zwischen Vater und Sohn eine Selbstpräsenz Gottes, die beide voraussetzt.

1.3.2 Dass die Welt mit dieser Liebe von Gott geliebt ist, die ihr Maß nicht an der Welt hat, kann nicht an der Welt abgelesen werden. Wie kann dann diese Liebe zu unserer Erkenntnis gelangen? Darauf antwortet die christliche Botschaft, indem sie sich für ihren Anspruch, „*Wort* Gottes“ zu sein, auf die Menschwerdung des Sohnes beruft. Der Mensch Jesus ist mit seiner menschlichen Selbstpräsenz hineingeschaffen in die Selbstpräsenz Gottes, die der Sohn ist und die, als die auch seine menschliche Selbstpräsenz tragende, seine Person ausmacht. Gottsein und Menschsein bleiben dabei „unvermischt“

[4] Dass Geschöpflichkeit mit der Vernunft zu erkennen ist, ist auch ausdrückliche katholische Lehre; vgl. *Erstes Vatikanisches Konzil*, Dei Filius cap. 2, c. 1 (DH 3004).

[5] Thomas von Aquin (Super librum de causis, l. 15) spricht von „reditio completa“, der kreisartig „ganz zurückkehrenden“ Relation einer Geistnatur auf sich selbst.

und „ungetrennt“, das heißt voneinander *unterschieden*, aber sie sind durch die Relation der Selbstpräsenz Gottes, die der Sohn ist, miteinander *verbunden* („hypostatische Union“). Die Menschwerdung des Sohnes ermöglicht ein „Wort“ Gottes, das als gewöhnliches mitmenschliches Wort begegnet. Dass dieses Wort ergangen ist, ist eine Zusammenfassung der ganzen Christologie; dass es deshalb auch weitersagbar ist, eine Zusammenfassung der Ekklesiologie.[6] Denn Kirche ist das fortdauernde Geschehen der Weitergabe des „Wortes Gottes“, das Jesus als seinen Ursprung hat.

1.3.3 Wenn nichts Geschaffenes ausreichen kann, Gemeinschaft mit Gott zu verleihen, wie soll dann das Geschaffene die positive Fähigkeit haben, Gemeinschaft mit Gott, Gottes Selbstmitteilung zu empfangen? Darauf antwortet die christliche Botschaft wieder damit, dass die Welt ja *von vornherein* in die ewige Liebe zwischen Vater und Sohn hineingeschaffen („in Christus“ geschaffen; Kol 1,16) ist. Sie muss Gottes Liebe nicht erst nachträglich mit ihren eigenen Kräften empfangen.

1.4 Der christliche Glaube versteht sich dann als Anteilhaben am Gottesverhältnis Jesu: An Jesus als den Sohn Gottes glauben bedeutet, aufgrund seines Wortes darauf zu vertrauen, in die ewige Liebe Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn, die der Heilige Geist ist, aufgenommen zu sein und deshalb nicht mehr unter der in unserer Vergänglichkeit und Todesverfallenheit begründeten Angst um sich selbst leben zu müssen (vgl. Hebr 2,15), die ja die Wurzel allen unmenschlichen Handelns ist. Diese Entmachtung der Angst ist die Auswirkung des Glaubens auf das Leben. Denn nicht einmal der Tod hat noch die Macht, einen Menschen aus seiner Gemeinschaft mit Gott herauszureißen.

1.5 Christlicher Glaube ist nur als „vom Hören kommender Glaube“ möglich.[7] Dass man ihn von anderen hat empfangen müssen, kann man nicht durch eigene Erfindung herstellen. Für den Glauben ist allerdings auch nur ein solches Gehörtes relevant, dem man jedenfalls anders als im Glauben nachweislich nicht gerecht werden kann. Damit bleibt für die bloße Vernunft noch offen, ob man diesem Gehörten tatsächlich im Glauben gerecht wird.

---

[6] Vgl. *G. Ebeling*, Das Wesen des christlichen Glaubens, München/Hamburg 1965, 186: „[…] auch in seinen höchsten Möglichkeiten vermag der Mensch nicht mit seiner Zukunft dem andern wahre Zukunft, und das heißt: Heil, zuzusagen. Daß dieses Wort geschehen ist und darum auch weiter sagbar ist, daß also ein Mensch dem andern Gott zuzusagen vermag als den, der sich darin selbst zusagt, das ist Gewißheit des christlichen Glaubens.“

[7] Weit davon entfernt, ein Einwand gegen die Wahrheit des Glaubens zu sein, ist die Tatsache, dass die christliche Botschaft nur historisch begegnen kann, die Möglichkeitsbedingung für seine Wahrheit. Nach Gotthold Ephraim Lessing (*ders.*, Über den Beweis des Geistes und der Kraft, in: Lessings sämtliche Werke in zwanzig Bänden, herausgegeben von *H. Göring*; Band 18, Stuttgart o. J., 25–29, hier 27) klafft zwischen „zufälligen Geschichtswahrheiten“ und „notwendigen Vernunftwahrheiten“ ein „garstiger breiter Graben“; und so für ihn auch zwischen der historischen Betrachtung und der des Glaubens: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden.“ Aber Glaubenswahrheiten, die Gewissheit beanspruchen, sind von vornherein etwas anderes als „notwendige Vernunftwahrheiten“. Für den Glauben gilt: Nichts kann geglaubt werden, wofür man nicht auf geschichtliches Hören angewiesen ist; doch verdient auch nur eine solche geschichtliche (für das Hören begegnende) Botschaft Glauben, der man jedenfalls anders als im Glauben nicht gerecht werden kann. Solange man wie Lessings Ringparabel (*G. E. Lessing*, Nathan der Weise, Dritter Aufzug, Siebenter Auftritt = *ders.*, Werke; Band 2, München 1971, 276–280) zunächst den Begriff einer göttlichen Offenbarung für in sich problemlos hält, lässt sich das Recht eines bestimmten Offenbarungsanspruchs nicht mehr erkennen. Und anstatt dass die angebliche Offenbarung denjenigen, die sich jeweils auf sie berufen, helfen könnte, müssten vielmehr sie ihrer angeblichen Offenbarung durch ihr Leben zu Hilfe kommen. Aber die Rede von einer göttlichen Offenbarung ist von vornherein gerade nicht in dem Sinn selbstverständlich, dass man sie problemlos von selber versteht, so dass man nur noch zu fragen hätte, ob sie denn auch tatsächlich stattgefunden habe. Sie kann sich vielmehr angesichts der Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott, die eine Offenbarung auszuschließen scheint, nur selbst durch ihren Inhalt verständlich machen.

1.6 Die Wahrheit der christlichen Botschaft, nämlich dass sie ihrem Anspruch gemäß wirklich „Gottes Wort“ ist, lässt sich auf keine andere Weise als im Glauben selbst erkennen, das heißt, dass man sich die Botschaft als Wort Gottes gesagt sein lässt und auf sie vertraut.[8] Dieser Glaube ist das Erfülltsein vom Heiligen Geist (vgl. 1 Kor 12,3).

1.6.1 Unter einem „Glaubensgeheimnis“ ist nicht etwas Rätselhaftes oder gar Unverständliches zu verstehen, sondern die Gemeinschaft mit Gott, die ihr Maß nicht an der Welt hat und deshalb auch nicht an der Welt ablesbar ist, sondern zu ihr dazugesagt werden muss und nur im Glauben selbst als wahr erkannt wird.

1.6.2 Allein die Gemeinschaft mit Gott ist „übernatürlich“, nämlich Gnade. Nichts bloß Geschaffenes („Natürliches“) kann sie begründen. Aber die Gnade setzt die Natur voraus und vervollkommnet sie, indem sie Menschen aus der Macht ihrer Angst um sich befreit. Faktisch ist die „natürliche“, also geschaffene Welt von vornherein „in Christus“ geschaffen und steht damit in der Gnade Gottes, ist „übernatürlich“ erhöht.

1.6.3 So ist Glaube alles andere als eine Art ungewisses Wissen oder bloße Hypothese. Er ist eine Gewissheit, die gewisser ist als alle Erfahrung, ja als das eigene Leben.[9]

2 Die Frage, ob christliche Theologie eine Wissenschaft sei, setzt zu ihrer Beantwortung auch eine grundsätzliche Klärung des Verhältnisses von Vernunft und Glaube voraus.

2.1 Der Begriff „Vernunft“ wird hier in seinem weitesten Sinn gebraucht: Sie besteht in jeder Weise vernehmenden, aufmerksamen und verantwortlichen Umgangs mit der Wirklichkeit unserer Welt. Sogar künstlerische Kreativität ist noch immer Gebrauch unserer Vernunft. Ihr Gegenstand ist die gesamte weite Welt, die ganze Schöpfung einschließlich ihres Geschaffenseins.[10] Die höchste Fähigkeit unserer Vernunft besteht darin, dass wir uns in die Situation anderer Menschen hineinversetzen können, so dass wir uns mit denen, die sich freuen, freuen können, und mit denen, die weinen, weinen können (vgl. Röm 12,15). Unsere Vernunft ist zugleich unser Gewissen, die Weise, wie uns die gesamte Wirklichkeit angeht. Das Gegenteil von Vernunft ist Unvernunft, nämlich Oberflächlichkeit, Rücksichtslosigkeit, Willkür und Engstirnigkeit.

2.2 Glaube bezieht sich allein auf die Selbstmitteilung Gottes an seine Schöpfung. Er ist das Vertrauen darauf, in der Gemeinschaft mit Gott geborgen zu sein. Nichts anderes kommt als Glaubensgegenstand auch nur infrage. Zum Beispiel kann man nicht glauben, sondern nur wissen, dass es den Menschen Jesus von Nazareth gegeben hat; dagegen kann seine Gottessohnschaft nur im Glauben erkannt werden.

---

[8] Gerade die „Nichtausweisbarkeit“ der Glaubensaussagen, die als solche nicht geglaubt werden kann, sondern nachweisbar ist, „sichert die christliche Verkündigung vor dem Vorwurf, Mythologie zu sein“ (*R. Bultmann*, Neues Testament und Mythologie, in: Kerygma und Mythos; Band 1: Ein theologisches Gespräch, herausgegeben von *H. W. Bartsch*, Hamburg-Volksdorf [2]1951, 15–48, hier 48).

[9] Martin Luther hat mit Recht geschrieben: „Beseitige die festen Aussagen, und du hast das Christentum beseitigt (Tolle assertiones, et christianismum tulisti)“ (*Martin Luther*, De servo arbitrio, WA 18, 603,28f.; hier und im Folgenden Übersetzung P. K., wenn nicht anders angegeben), sowie: „Der Heilige Geist ist kein Skeptiker und hat nicht Zweifel oder Meinungen in unsere Herzen geschrieben, sondern feste Aussagen, sicherer und gewisser als das Leben selbst und alle Erfahrung (Spiritus sanctus non est scepticus, nec dubia aut opiniones in cordibus nostris scripsit, sed assertiones, ipsa vita et omni experientia certiores et firmiores)“ (ebd. 605,32–34).

[10] Bereits Immanuel Kant weist dabei auf den kommunikativen Charakter der Vernunft hin. Er war der Auffassung, dass die Freiheit, den eigenen Verstand zu gebrauchen, nur gegeben ist, wenn man auch öffentlich und laut sagen darf, was man denkt: „Allein wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl *denken*, wenn wir nicht gleichsam in Gemeinschaft mit andern, denen wir unsere und die uns ihre Gedanken *mittheilen*, dächten!“ (*I. Kant*, Was heißt: Sich im Denken orientiren?, AA VIII, 144,19–22; Hervorhebungen im Original durch Sperrdruck).

2.3 Weil Gottes Liebe zur Welt als die Liebe zwischen Vater und Sohn, in welche die Welt aufgenommen ist, nicht ihr Maß an der Welt hat, kann sie auch nicht an der Welt abgelesen werden, sondern wird nur durch das Wort der christlichen Botschaft und allein für den Glauben an dieses Wort offenbar. Jesus macht die Erfahrung, dass in ihm vorgegebener Weise niemand sich seiner Botschaft mit stichhaltigen Gründen entziehen kann (vgl. Joh 15,25; vgl. auch Mt 11,18f.).

2.4 Glaube und Vernunft unterscheiden sich sowohl in ihrer Erkenntnisweise wie auch in ihrem Gegenstand (vgl. DH 3015). Ein bloßer Vernunftgegenstand kann niemals geglaubt werden. Ein Glaubensgegenstand kann nicht zu einem Vernunftgegenstand werden.

2.5 Glaube und Vernunft sind weder miteinander zu „vermischen" noch voneinander zu „trennen". Sie sind vielmehr voneinander zu unterscheiden (das eine ist nicht das andere) und stehen zueinander in Beziehung. Man kann zwar denken, ohne zu glauben; man kann jedoch nicht glauben, ohne zu denken. Die Gewissheit der Geborgenheit in der Liebe Gottes befreit die Vernunft von Horizonteinschränkungen.

2.6 Der christliche Glaube stützt sich nicht auf Vernunft; denn er ist eine Gewissheit, die alle Vernunft übersteigt. Aber alle Vernunfteinwände gegen den Glauben müssen auf dem Feld der Vernunft selbst entkräftet werden; sie müssen also entweder widerlegt oder zumindest als unbegründet und damit willkürlich erwiesen werden.

2.6.1 Von Rationalismus („die Wahrheit des Glaubens muss mit der Vernunft bewiesen werden") unterscheidet sich dieses Glaubensverständnis dadurch, dass nichts geglaubt werden kann, was sich auf Vernunft zurückführen lässt.

2.6.2 Von Fideimus („das muss man eben einfach glauben") unterscheidet sich dieses Glaubensverständnis dadurch, dass gemäß der christlichen Botschaft selbst nichts im Sinn der Selbstmitteilung Gottes geglaubt werden kann, was einer ihre Autonomie wahrenden Vernunft widerspricht. Der Gebrauch der autonomen Vernunft darf allerdings nicht mit einem autonomen Gebrauch der Vernunft verwechselt werden.

2.7 Es ist ausdrückliche katholische Lehre, dass zwischen Glauben und Vernunft kein wirklicher Widerspruch bestehen kann (DH 3017). Der Schein eines Widerspruchs kommt dadurch zustande, dass entweder die Vernunft ihre eigenen Gesetze überschreitet und damit Hirngespinste als Vernunftaussagen ausgibt, oder dass die Glaubensaussagen nicht im Sinn der Kirche interpretiert sind. Wenn der erste Fall, nämlich, dass die Vernunft gegen ihre eigenen Gesetze verstößt, nicht mit der Vernunft selbst nachweisbar ist,[11] liegt der zweite Fall vor, nämlich dass eine angebliche Glaubensaussage zumindest nicht im Sinn der Kirche interpretiert wird oder gar keine wirkliche Glaubensaussage sein kann, mag es sich auch um noch so hohe kirchliche Instanzen handeln, die sie als Glaubensaussage ausgeben. In diesem Sinn ist DH 3017 eine Art „Magna Charta" der Theologie: Nichts kann geglaubt werden, was einer ihre Eigengesetzlichkeit wahrenden Vernunft widerspricht; falls die Vernunft aber gegen ihre eigenen Gesetze verstößt, muss dies mit Vernunft nachgewiesen werden und darf nicht selber als zu glauben behauptet werden.

2.8 So hat die Vernunft nicht Stützfunktion für den Glauben, sondern Filterfunktion. Sie lässt Aberglauben nicht durch und leistet damit dem Glauben einen unersetzlichen Dienst. Einen Dienst leisten zu können ist aber nicht dasselbe wie sich unterwerfen

[11] Das Christentum kann das Recht seines Anspruchs nur dadurch ausweisen, dass es ihm entgegenstehende Vernunftgründe „durch andere Vernunftgründe unkräftig" macht (*I. Kant*, Brief an K. Fr. Stäudlin (04.05.1793), AA XI, 429,28f.). Kriterium dafür, dass es sich überhaupt um Glaubensaussagen handeln kann, ist, dass angebliche Vernunfteinwände mithilfe der Vernunft selbst widerlegt oder zumindest als unbegründet erwiesen werden.

zu müssen. Allerdings stellt sich eine ihre Eigengesetzlichkeit wahrende Vernunft auch nicht über den Glauben, als gäbe es ein Gott und Welt noch übergreifendes Denken.[12]

2.9 Innerhalb des Glaubens kann die Vernunft dazu dienen, die innere Einheit und Zusammengehörigkeit aller Glaubensaussagen zu erfassen. Die verschiedenen Glaubensaussagen entfalten immer nur das eine und einzige Grundgeheimnis unserer Gemeinschaft mit Gott und verhalten sich nicht additiv zueinander.

2.10 Wenn die christliche Botschaft von Gott stammen sollte, dann wird sie jeder Befragung durch die Vernunft standhalten können. Deshalb kann man sich getrost jeder Anfrage an die christliche Botschaft stellen.

3 Wenn der Glaube überhaupt vor der Vernunft und vor jedermann verantwortbar sein soll, dann muss es auch möglich sein, ihn wissenschaftlich zu verantworten. Aber der Glaube ist nicht erst dadurch vor der Vernunft und vor jedermann verantwortbar, dass er auch wissenschaftlich verantwortbar ist, sondern bereits im Voraus dazu. Dafür genügt es, dass niemand in der Lage ist, ihn mit triftigen Gründen zu widerlegen oder als willkürlich zu erweisen.

3.1 Unter „Wissenschaft" ist allgemein das Bemühen um ein Wissen zu verstehen, das sich über die Quellen des Gewussten und die Weise ihrer angemessenen Erschließung Rechenschaft gibt und sich kritischer Prüfung stellt.[13]

3.1.1 Zur angemessenen Erschließung gehört es, Fragen in sinnvoller Reihenfolge zu stellen. Es hat zum Beispiel keinen Sinn, etwa zu fragen, ob Gott existiert, ehe man nach der genauen Bedeutung des Wortes „Gott" in der christlichen Botschaft gefragt hat. Insbesondere ist jede Rede von „einem" (unbestimmter Artikel) Gott, als handelte es sich um einen Allgemeinbegriff, mit der christlichen Botschaft von vornherein unvereinbar.

3.1.2 Ebenso hat es keinen Sinn, für eine Aussage, die nach ihrem eigenen Anspruch in ihrer Wahrheit nur dem Glauben selbst zugänglich ist, einen Wahrheitsbeweis zu verlangen, der außerhalb des Glaubens möglich wäre. Sollte es aber jemandem gelingen, einen solchen Wahrheitsbeweis dennoch zu finden, dann wäre eben damit die betreffende Aussage in ihrem Anspruch bereits widerlegt und käme gar nicht mehr als Glaubensaussage infrage. Es könnte sich dann allenfalls um eine Vernunftaussage handeln. Wirkliche Glaubensaussagen können aber nicht zu bloßen Vernunftaussagen werden.

3.2 Grundforderungen an jede Wissenschaft sind: Ihre Sätze müssen in sich widerspruchsfrei sein („Satzpostulat"), miteinander in Zusammenhang stehen („Kohärenzpostulat"), der Prüfung zugänglich sein („Kontrollierbarkeitspostulat"); sie dürfen nicht sonstiger Wahrheit widersprechen („Konkordanzpostulat") und sollten sich in Basissätze oder Axiome und in davon abgeleitete Sätze aufteilen lassen.[14]

---

[12] In einem solchen Fall, in dem die Vernunft sich nicht an die ihr innewohnenden eigenen Gesetze hält, bezeichnet Luther sie als „des teuffels hure" (*Martin Luther*, Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament, WA 18, 164,25f.). Insofern sie aber ihre Autonomie wahrt, ist sie für ihn „jene schönste und herausragendste Wirklichkeit der Wirklichkeiten (pulcherrima illa et excellentissima res rerum)" (*ders.*, Disputatio de homine, WA 39/I, 176,14).

[13] Vgl. *G. Ebeling*, Leitsätze zur Frage der Wissenschaftlichkeit der Theologie, in: *Ders.*, Wort und Glaube; Band 3: Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie, Tübingen 1975, 137–149, hier 137. Es handelt sich um einen von einem Theologen aufgestellten Wissenschaftsbegriff, von dem zu hoffen ist, dass sich alle Wissenschaften darin wiedererkennen können.

[14] Ausdrücklich auf die Theologie angewandt wurden diese Forderungen in dem berühmten Artikel von *H. Scholz*, Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich, in: ZZ 9 (1931) 8–53. Er bezeichnete nur die ersten beiden Forderungen als Mindestforderungen; ich sehe alle genannten Forderungen als unabdingbar an. Karl Barths Nein dazu (*K. Barth*, Die Kirchliche Dogmatik I, Zollikon-Zürich 1964, 7) und seine Forderung der „Gegenstandsgemäßheit" als Kriterium

3.3 Das Kontrollierbarkeitspostulat erfordert, dass angebbar sein muss, unter welchen Bedingungen man bereit wäre, von einer Auffassung abzugehen. Wenn man es verweigert, nach solchen Bedingungen wenigstens zu suchen, würde es sich um eine Immunisierungsstrategie handeln. Der einzig mögliche Einwand gegen eine Immunisierungsstrategie ist, dass sie eine Immunisierungsstrategie ist, nämlich dass sie nicht angeben kann, wodurch sie widerlegt würde. Aussagen, bei denen prinzipiell nicht angebbar ist, wodurch sie widerlegt würden, sind sinnlos. Es kann aber durchaus sein, dass eine angebbare Bedingung für eine Widerlegung faktisch nicht als erfüllt erwiesen werden kann.

3.4 Vom „Kritischen Rationalismus" kann man lernen, dass ein eigentlicher Beweis für eine Aussage letztlich darin bestehen muss, das Gegenteil dieser Aussage als in sich logisch widersprüchlich zu erweisen.[15] Alle anderen „Beweisversuche" laufen auf das „Münchhausen-Trilemma"[16] hinaus, entweder zu einem „regressus in infinitum" oder zu einem Zirkelschluss oder zu einem willkürlichen Verfahrensabbruch zu führen. Gewöhnlich wird man sich damit begnügen müssen, Aussagen, anstatt sie zu beweisen zu versuchen, jeder Prüfung auszusetzen. Es gibt jedenfalls keine Wahrheiten, die man ohne Prüfung einfach zu „schlucken" hätte.

4 Gegenstand christlicher Theologie als Wissenschaft ist die christliche Botschaft, die von sich beansprucht, „Wort Gottes" zu sein.

4.1 Damit allein, dass die christliche Botschaft beansprucht, „Wort Gottes" zu sein, ist natürlich noch nicht das Recht dieses Anspruchs oder seine Wahrheit erkannt oder vorausgesetzt. Es ist noch nicht einmal garantiert, dass man einen solchen Anspruch überhaupt sinnvoll erheben kann.

4.2 Die christliche Botschaft kann diesen ihren Anspruch überhaupt nur durch ihren Inhalt verständlich machen. Wer sich auf sie beruft, sollte auch Kriterien für die Überprüfung ihres Anspruchs angeben können.

4.3 Alle Aussagen der christlichen Botschaft stehen der Prüfung offen.

4.3.1 Auch Dogmen können nicht der Befragung entzogen werden, sondern ihre Befragung ist notwendig, um sie überhaupt richtig zu verstehen. Wirkliche Dogmen werden in ihrem wirklichen Sinn jeder Befragung standhalten (das ist der Sinn des Unfehlbarkeitsanspruchs, nicht die Befragung zu verbieten, sondern zu ihr zu ermutigen). Man kann sich also getrost allen Anfragen stellen.

4.3.2 Weil sich Glaubensaussagen nur auf die Selbstmitteilung Gott beziehen können, können sie nur dann wirkliche Glaubensaussagen sein, wenn sie sich tatsächlich in diesem Sinn verstehen lassen. Dazu genügt nicht die bloße Behauptung welcher Instanz auch immer, es handele sich um eine Glaubensaussage.

---

wahrer Wissenschaft ist als Einwand nur insofern verständlich, als Glaubenserkenntnis natürlich nicht das Ergebnis wissenschaftlicher Einsicht sein kann, sondern vom Hören kommen muss und nur im Glauben selbst als wahr erfasst wird. Aber theologische Wissenschaft hat Vernunfteinwände gegen den Glauben auf dem Feld der Vernunft selber mit Vernunftargumenten zu entkräften.

[15] Vgl. *H. Albert*, Kritischer Rationalismus und christlicher Glaube, in: *G. Franco* (Hg.), Sentieri aperti della ragione. Verità. Metodo. Scienza (FS D. Antiseri), Lecce 2010, 391–401, hier 391; vgl. dazu *P. Knauer*, Christlicher Glaube und kritischer Rationalismus, in: *G. Franco* (Hg.), Der Kritische Rationalismus als Denkmethode und Lebensweise (FS H. Albert), Klagenfurt/Wien 2012, 324–350 (auch: peter-knauer.de/ChrGlaubeKritRationalismus.docx).

[16] Vgl. *H. Albert*, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1968, mit ausführlicher Auseinandersetzung mit Kritikern ab 1991.

5 Weil allgemeine Wissenschaftstheorie nicht in der Lage ist, den Gegenstand des christlichen Glaubens beziehungsweise christlicher Theologie selber zu entwerfen,[17] kann sie von sich aus im Rahmen des Kanons der Wissenschaften auch keinen Platz für eine theologische Wissenschaft vorsehen.

5.1 Dieser kann nur von der theologischen Wissenschaft selbst beansprucht werden; dafür hat sie Gründe zu bringen, die von der allgemeinen Wissenschaftstheorie nicht widerlegt werden können. Die christliche Botschaft lässt sich nicht in einen noch umfassenderen Rahmen einordnen, sondern kann sachgemäß nur als das letzte Wort über alle geschaffene Wirklichkeit verstanden werden, nämlich dass diese die „in Christus geschaffene" ist.

5.2 Die Verantwortung des Glaubens umfasst auch der Vernunft zugängliche Voraussetzungen des Glaubens, die selber noch nicht Glaubensgegenstand sind.

5.2.1 Zu den der Vernunft zugänglichen Voraussetzungen des christlichen Glaubens, die nicht selber bereits Glaubensgegenstand sein können, gehört die Geschöpflichkeit der Welt, die sittliche Ansprechbarkeit des Menschen, die historische Existenz Jesu und die historische Existenz der Kirche als des fortdauernden Geschehens der Weitergabe seiner Botschaft. Man kann es darauf ankommen lassen, dass es niemandem je gelingen wird, diese Vernunftvoraussetzungen des Glaubens zu widerlegen; aber sie hören deshalb nicht auf, nur Vernunftaussagen zu sein, und natürlich bleiben auch sie für jede Befragung offen.

5.2.2 Es geht im Glauben um eine Bekehrung des Menschen, die auch sein Vorverständnis umfasst. Die christliche Botschaft bringt ihr eigenes philosophisches (also nicht zu glaubendes) Vorverständnis mit sich, mit dem sich jedermann auseinandersetzen kann. Neuer Wein gehört in neue Schläuche (vgl. Mt 9,17). Das der christlichen Botschaft zugrundeliegende Vorverständnis besteht in einer „relationalen Ontologie", die Geschaffensein als eine substanzkonstituierende und damit subsistente Relation versteht, in der das Geschaffene so vollkommen aufgeht, dass es mit dieser Relation identisch ist („restloses Bezogensein auf … / in restloser Verschiedenheit von …"). Gibt es ein anderes Schöpfungsverständnis, das der Kritik standhalten kann?

6 Zum Wesen der Theologie als Wissenschaft gehört es, im Gespräch mit allen Wissenschaften zu stehen und ihre eventuellen Einwände ernst zu nehmen; ja sie verdankt ihren eigenen Wissenschaftscharakter diesem Gespräch. Zur Ermöglichung dieses Gesprächs ist es wünschenswert, dass Theologie am Ort der anderen Wissenschaften, nämlich an Universitäten, gelehrt wird.

6.1 Theologie unterscheidet sich von Religionswissenschaft.

6.1.1 Religionswissenschaft wird betrieben „*aus* Interesse *an*" einer Religion, zum Beispiel dem Christentum oder der jüdischen Religion oder dem Islam oder anderen Religionen. Zum Wesen von Religion gehört, dass es um geschichtlich bestimmte Verehrung von Unüberbietbarem geht. Jede Form von Weltvergötterung (zum Beispiel der Rasse) ist dagegen allenfalls Pseudoreligion, die kaum sinnvoll Religionsfreiheit beanspruchen kann.

6.1.2 Theologie wird „*im* Interesse *von*" einer Religion, hier dem Christentum, betrieben. Sie möchte der Verantwortung des Glaubens und natürlich auch seiner wissenschaftlichen Verantwortung vor jedermann und gegenüber allen Anfragen dienen.

[17] Philosophie kann den Glauben und damit auch die wissenschaftliche Verantwortung des Glaubens nicht „zum Inhalte", sondern nur „zum Gegenstande ihrer Prüfung und Kritik" haben (*I. Kant*, Der Streit der Fakultäten, AA VII, 344); aber Vernunft kann nur das als Glaubenswahrheit achten, „was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können" (*ders.*, Kritik der reinen Vernunft, AA IV, 9, Anm. zu Z. 2).

6.2 Obwohl Theologie im Interesse der christlichen Religion betrieben wird, darf dieses Interesse, will Theologie nicht dem Glauben nur einen Bärendienst[18] leisten, keinen inhaltlichen Einfluss auf ihre Argumente nehmen. Denn dadurch würden die Argumente verfälscht.

7 Weil „der Glaube vom Hören" (vgl. Röm 10,17) kommt, ist die Grundeinteilung der Theologie die in historische und systematische Fächer.

7.1 In den historischen Fächern geht es letztlich um die Feststellung dessen, was die christliche Botschaft tatsächlich von vornherein und weiterhin sagt. Historische Feststellung ist als solche eine Sache der Vernunft.[19] Es trifft jedoch nicht zu, dass die historischen Fächer nur mit der Vergangenheit zu tun haben.[20] Auch die heutige Glaubensverkündigung ist Gegenstand historischer Feststellung. Zu den historischen Fächern gehören Exegese der Heiligen Schrift und Kirchengeschichte einschließlich Dogmengeschichte und Theologiegeschichte.

7.1.1 Exegese befasst sich mit dem Zeugnis der Heiligen Schrift, die das früheste zugängliche Zeugnis für den heutigen Glauben darstellt. In der historisch-kritischen Methode in der Exegese geht es darum, sich vor jeder Art von Selbsttäuschung angesichts dessen zu hüten, was der biblische Text tatsächlich sagt und auch von seiner eigenen Geschichte zu erkennen gibt.[21]

7.1.2 Kirchengeschichte ist die Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift[22] in Theorie und Praxis, also der Weise, wie sich das Wort Gottes auf seinem Gang durch die Geschichte ausgewirkt hat und auswirkt beziehungsweise wie es sachgemäß verstanden oder aber missverstanden wurde und wird.

---

[18] Vgl. die Fabel von Jean de La Fontaine, „Der Bär und der Gartenfreund" (https://de.wikipedia.org/wiki/Bärendienst [zuletzt abgerufen am 15.12.2017]).

[19] Als Kennzeichen der historisch-kritischen Methode gelten seit Ernst Troeltsch (*ders.*, Über historische und dogmatische Methode in der Theologie, in: *Ders.*, Gesammelte Schriften II, Tübingen 1913, 729–753), dass historischen Aussagen grundsätzlich nur Wahrscheinlichkeit zuerkannt werden könne, dass das Kriterium für diese Wahrscheinlichkeit in der „Analogie", nämlich in der Übereinstimmung mit sonstigen normalen Vorgängen bestehe, und schließlich, dass historisches Geschehen stets als mit anderem historischen Geschehen in Wechselwirkung stehend angesehen werden müsse (ebd. 731–733). Man braucht aber nicht zu befürchten, dass bei konsequenter Anwendung dieser Methode etwa die Grundaussage der Christologie, dass Jesus der Sohn Gottes sei, zu Schaden komme. Denn diese Aussage ist zwar als behauptende dem Historiker zugänglich, ihre Wahrheit ist aber nicht historischer, sondern göttlicher Art und wird deshalb nicht mit den Mitteln historischer Erkenntnis, nämlich durch Vernunft, sondern allein im Glauben erkannt. Auf der Ebene des Historischen verhält sich alles gemäß den Bedingungen des Historischen. Der Glaubensinhalt steht jedoch immer *in einem Bezug zu historischer Wirklichkeit* und ist nicht etwa freischwebend. Es ist der historische Jesus von Nazareth, von dem der Glaube die Gottessohnschaft aussagt, aber seine Gottessohnschaft ist nicht selber eine historische und damit historisch zugängliche, sondern eine göttliche Realität, die nur dem Glauben zugänglich ist, dies allerdings aufgrund der nur historisch begegnen könnenden christlichen Botschaft.

[20] Nach *J. Ratzinger (Benedikt XVI.)*, Jesus von Nazareth I, Freiburg i. Br. [u. a.] 2007, 15, gilt: „Soweit die historisch-kritische Methode sich treu bleibt, muss sie das Wort nicht nur als vergangenes aufsuchen, sondern auch im Vergangenen stehen lassen." Es geht jedoch in der historisch-kritischen Methode ganz allgemein darum, *festzustellen*, was die christliche Botschaft in Vergangenheit und Gegenwart *tatsächlich* sagt, und sie zielt darauf ab, sich vor jeder Form von Selbsttäuschung angesichts der tatsächlich (= historisch) begegnenden Botschaft zu schützen. Das hat mit einer Beschränkung auf Vergangenheit nichts zu tun.

[21] Vgl. *G. Ebeling*, Diskussionsthesen für eine Vorlesung zur Einführung in das Studium der Theologie, in: *Ders.*, Wort und Glaube; Band 1, Tübingen [3]1967, 447–457, hier 451.

[22] Vgl. *G. Ebeling*, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift, in: *Ders.*, Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen, Göttingen 1964, 9–27, hier 20.

7.2 In den systematischen Fächern geht es um die Frage, wie das unverfälscht Gehörte gegenwärtig tatsächlich im Sinn des Glaubens verstanden und dann als verstanden weitergegeben werden kann.[23] „Systematisch" bedeutet hier weder bloß die sachliche Aufteilung nach Themen noch gar eine Einordnung des Glaubens in ein System. Es handelt sich vielmehr um die Frage des sachgemäßen Verstehens (in dem es um eine Art systematischen Ausschlusses eines Gott und Welt übergreifen wollenden Systems geht). Die Haupteinteilung der systematischen Fächer ist die in Dogmatik und Praktische Theologie.

7.2.1 In Dogmatik geht es darum, alle einzelnen Glaubensaussagen als die Entfaltung des einen und einzigen Geheimnisses der Selbstmitteilung Gottes zu verstehen. Dogmatik befasst sich im Einzelnen mit der Lehre von der Dreifaltigkeit Gottes, der Menschwerdung des Sohnes und der Kirchewerdung[24] des Heiligen Geistes als den Möglichkeitsbedingungen für eine verstehbare Rede von der Selbstmitteilung Gottes. Die sogenannte Moraltheologie ist Teil der Dogmatik (nicht der Praktischen Theologie); ihr Gegenstand ist die Rechtfertigungslehre: Nur solche Werke können vor Gott gut sein, die aus der Gemeinschaft mit Gott hervorgehen. Mit den ethischen Normen des der Vernunft zugänglichen natürlichen Sittengesetzes[25] befasst sich Moraltheologie nur subsidiär; sie sind eigentlich in der philosophischen Ethik zu behandeln.

7.2.2 In Praktischer Theologie geht es um die Frage, wie die Weitergabe des recht verstandenen Glaubens ermöglicht wird. Praktische Theologie umfasst Kirchenrecht (Strukturen für die Weitergabe des Glaubens) und Pastoraltheologie (die Weitergabe des Glaubens selbst). Ein wichtiges und leider bisher kaum behandeltes Thema für Pastoraltheologie wäre die Suche nach hilfreichen Regeln dafür, unter welchen Bedingungen es angebracht oder nicht angebracht ist, vom Glauben zu sprechen, um dies nicht auf eine letztlich kontraproduktive Weise zu tun.

7.2.3 Fundamentaltheologie antwortet auf die Frage, worum es in der christlichen Botschaft im Grunde geht, und gibt zugleich Rechenschaft über das Ganze von Glaube und Theologie und das Verhältnis von deren einzelnen Fächern zueinander. Sie behandelt das allgemeine Verhältnis von Vernunft und Glaube sowie das Verhältnis des christlichen Glaubens zu anderen Religionen und Weltanschauungen; sie befasst sich natürlich auch mit der Frage nach der Wissenschaftlichkeit von Theologie.

7.2.4 Alle einzelnen theologischen Fächer stehen jeweils bestimmten einzelnen Wissenschaften im natürlichen Kanon der Wissenschaften gegenüber, zu denen sie in Entsprechung stehen und mit denen sie sich im Gespräch befinden sollten. Systematische

[23] Vgl. bereits *Augustinus*, De doctrina christiana I 1,1: „Zwei Dinge sind es, auf denen jede Befassung mit den Schriften aufruht: die Weise, aufzufinden, was verstanden werden soll, und die Weise, das, was verstanden worden ist, vorzubringen (Duae sunt res quibus nititur omnis tractatio Scripturarum, modus inveniendi quae intellegenda sunt et modus proferendi quae intellecta sunt)."

[24] Vgl. *Zweites Vatikanisches Konzil*, Lumen gentium 8,1: „[Die Kirche] ist in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich. Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges Organ des Heils, das ihm unlöslich geeint ist, dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes (vgl. Eph 4,16)" (offizielle Übersetzung).

[25] Der Begriff „natürliches Sittengesetz" weist daraufhin, dass sittliche Normen nur mit Vernunft erkannt werden können. Die ethische Grundnorm besteht darin, Werte nicht in einer Weise anzustreben, die sie auf die Dauer und im Ganzen (= unter uneingeschränkter Betrachtung, also universal gesehen) nur untergräbt („Raubbau"). „In sich schlecht" sind alle letztlich als kontraproduktiv erkennbaren Handlungen. Der Unterschied zwischen verantwortbar und nicht verantwortbar ist objektiv und ist unabhängig davon, ob er dem Handelnden passt oder nicht. Vgl. *P. Knauer*, Handlungsnetze – Über das Grundprinzip der Ethik, Frankfurt am Main 2002 (auch: peter-knauer.de/21.html).

Theologie steht im Gegenüber zu Philosophie.[26] Biblische Exegese sollte im Gespräch insbesondere mit Altphilologie und Literaturwissenschaft stehen, Kirchengeschichte mit Profangeschichte, Fundamentaltheologie mit Wissenschaftstheorie und schließlich Pastoraltheologie mit Psychologie und Pädagogik.

7.2.5 Der Dialog zwischen den Religionen und Weltanschauungen ist notwendig, damit man einander nicht Auffassungen zuschreibt, die die jeweils anderen gar nicht haben.[27] Denn dies – und nicht das Dialogangebot, weil man damit angeblich anderen nur die eigene Auffassung aufdrängen wolle –, stört den Frieden. Ein Dialog ist wechselseitig und hat gleichberechtigt zu geschehen. Natürlich dürfen beide Seiten auch den Wunsch haben, einander zu überzeugen. Im Übrigen kann der christliche Glaube nur in der Weise des Dialogs weitergegeben werden, der auf alle Anfragen oder Einwände oder Gegenentwürfe zu antworten bereit ist. Dieser Dialog ist herrschaftsfrei und geschieht nur dann in der rechten Weise, wenn er die Freiheit eröffnet, jede noch so kritische Frage zu stellen.

7.3 Die historische und die systematische Aufgabe können nur miteinander sachgemäß erfüllt werden, weil Hören und Glauben immer aufeinander zu interpretiert werden müssen. Im Vollzug der historischen Aufgabe muss deshalb das Problembewusstsein systematischer Theologie gegenwärtig sein; entsprechend kann die systematische Aufgabe sachgemäß nur erfüllt werden, wenn dabei das Problembewusstsein historischer Theologie wirksam bleibt.[28] Anderenfalls wären sowohl historische wie systematische Theologie in Gefahr, ihren Wissenschaftscharakter aufs Spiel zu setzen. „Hören" und „Glauben" müssen in Entsprechung zum christologischen Dogma (DH 301–303) „unvermischt" und „ungetrennt" bleiben, also voneinander unterschieden und gerade so aufeinander bezogen werden.

7.3.1 Das Problembewusstsein der historischen Arbeitsweise lässt darauf achten, dass Sachverhalte, die als solche historisch zugänglich sind, nicht geglaubt und deshalb auch nicht dogmatisch postuliert werden können. Für die Exegese insbesondere heißt dies, sich vor einer letztlich mythologischen und damit monophysitischen Interpretation ihrer Texte gewarnt sein zu lassen. Sie tut gut daran, den Offenbarungsbegriff beziehungsweise die Rede von „Wort Gottes" nicht für platt selbstverständlich zu halten und damit mythologisch zu verstehen.

7.3.2 Das Problembewusstsein der systematischen Arbeitsweise verhindert, zu meinen, die Wahrheit von Glaubensaussagen könne historisch verifiziert werden. Auch dies liefe auf bloße Mythologie und Monophysitismus hinaus. Zugleich bewahrt das systematische

---

[26] Auf katholischer Seite bietet die mich am meisten überzeugende Verhältnisbestimmung *K. Hemmerle*, Das problematische Verhältnis von Philosophie und Theologie – Theologische Perspektiven, in: PhJ 84 (1974) 228–241 (dasselbe in etwas gekürzter Fassung: Das Verhältnis von Philosophie und Theologie aus theologischer Perspektive, in: HerKorr 31 [1977] 31–36). Auf evangelischer Seite ist bisher vielleicht noch immer nicht übertroffen: *G. Ebeling*, Art. Theologie und Philosophie. I. Problemstrukturen, II. Historisch, III. Dogmatisch, in: RGG$^3$ 6 (1962) 782–830. In philosophischer Sicht ist die beste mir bekannte Darstellung: *M. Heidegger*, Phänomenologie und Theologie, Frankfurt am Main 1970. Möglicherweise ist Kritischer Rationalismus diejenige Form von Philosophie, mit der sich auseinanderzusetzen für Theologie am meisten zu wünschen ist.

[27] Vgl. *34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu*, Ergänzende Normen zu den Satzungen, herausgegeben von der *Provinzialskonferenz der Zentraleuropäischen Assistenz*, München 1977, Nr. 265: „In Anbetracht der Spaltungen, Missbräuche und Konflikte, zu denen die Religionen, auch das Christentum, im Laufe der Geschichte geführt haben, versucht der Dialog, der einigenden und befreienden Kraft, die jeder Religion innewohnt, zum Durchbruch zu verhelfen."

[28] Vgl. *E. Jüngel*, Das Verhältnis der theologischen Disziplinen untereinander, in: *Ders.*, Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen, München 1972, 34–59, hier 57: „Die durch eine theologische Disziplin jeweils zu leistende *Entlastung* der übrigen theologischen Disziplinen setzt deren *Belastung* mit dem Problembewußtsein der jeweils entlastenden Disziplin voraus" (Hervorhebungen im Original).

Problembewusstsein davor, es für Theologie zu halten, wenn man die Heilige Schrift mit Fragestellungen liest, die für den Glauben nicht relevant sind (etwa, von welchen verschiedenen Pflanzenarten im Alten Testament die Rede ist).

7.3.3 Leider ist es eher selten, dass Historiker (insbesondere Exegeten) und Systematiker (insbesondere Dogmatiker und Fundamentaltheologen) sich ausdrücklich dessen bewusst sind, dass sie des Problembewusstseins des jeweils anderen Faches bedürfen.

8 Es kommt der Kirche selbst zu, zu sagen, worin ihr Glaube besteht. So ist christlichen Theologen der Glaube der Kirche vorgegeben. Die Kirche beziehungsweise das Lehramt in der Kirche kann mit Argumenten gegen eine eventuelle Verfälschung ihres Glaubens durch Theologen protestieren – bis hin zum Entzug der Beauftragung, im Namen der Kirche zu lehren; sie hat dieses Recht nicht ohne Argumente und auch nicht mit bereits widerlegten Argumenten.

8.1 Man kann den christlichen Glauben überhaupt nur mit dem Anspruch auf Verlässlichkeit vertreten. Unter „unfehlbaren" Glaubensaussagen der Kirche sind allerdings nicht Aussagen zu verstehen, die sich der Befragung entziehen und einfach anzunehmen sind, ganz gleich in welchem Verständnis. Sie müssen sich vielmehr daraufhin prüfen lassen, ob sie tatsächlich „aus sich" wahr sind, ob also *in den Aussagen selber* das geschieht, wovon sie reden, nämlich die Selbstmitteilung Gottes. Aussagen, die sich nicht als Selbstmitteilung Gottes (nämlich dass Gott sich selbst in ihnen schenkt) verstehen lassen, können auch keine wirklichen Glaubensaussagen sein. Sie bleiben dann, wie taube Nüsse, nicht als Glaubensaussagen verstehbar, selbst wenn welche Instanz auch immer noch so sehr auf ihrer angeblichen Unfehlbarkeit insistieren wollte.

8.2 Irgendwelche angeblichen Glaubensaussagen der öffentlichen Befragung zu entziehen, würde sie bereits missverstehen;[29] dieses Missverständnis würde eben dadurch, dass es der öffentlichen Befragung entzogen wird, zu einer bloßen Privatmeinung, die in der Kirche in Glaubenssachen nicht zulässig ist. Denn Privatmeinungen bestehen genau darin, dass sie sich der öffentlichen Befragung entziehen.

8.3 So sehr der kirchliche Glaube dem Theologen vorgegeben ist, hat keine kirchliche Lehrautorität das Recht, einem Theologen zu verbieten, sich mit Anfragen und Einwänden welcher Art auch immer gegenüber diesem Glauben auseinanderzusetzen. Theologie hat sich insbesondere mit allen Versuchen auseinanderzusetzen, den christlichen Glauben zu widerlegen oder als willkürlich zu erweisen.[30]

9 Die Notwendigkeit von Theologie besteht in ihrem Dienst für die Verkündigung des christlichen Glaubens.

9.1 Sie soll das Eindringen von Aberglauben in die Glaubensverkündigung verhindern und sowohl Glauben wie Vernunft vor jeder Art von Unvernunft (auch religiöser Art) verteidigen.

9.2 Sie soll die Glaubensverkündigung so schwer wie nötig machen und vor deren Missbrauch schützen.[31]

---

[29] Ein Beispiel dafür könnte sein, dass man nicht mehr fragen dürfte, warum das Amtspriestertum Männern vorzubehalten sei, und die angegebenen Gründe nicht auf ihre Stichhaltigkeit hin untersuchen dürfte. Selbstverständlich darf man auch sogar Aussagen, für die Unfehlbarkeit beansprucht wird, daraufhin prüfen, ob sie sich tatsächlich als unfehlbar verstehen lassen.

[30] Keineswegs geht Theologie von irgendwelchen ungeprüften Voraussetzungen aus und kennt auch keine Themen, die der Befragung entzogen werden dürfen. Vgl. *Bultmann*, Neues Testament und Mythologie, 32: „[Der Glaube] kann seine Selbstgewißheit nur gewinnen, wenn er die Möglichkeit seiner Unmöglichkeit oder Unnötigkeit konsequent durchdenkt."

[31] Vgl. G. *Ebeling*, Diskussionsthesen (Anm. 21).

9.3 Theologie soll den einzelnen Glaubenden die Aufgabe, ihren Glauben zu verantworten, nicht abnehmen, wohl aber ihnen Umwege in der Verantwortung des Glaubens ersparen.

## 2. Zu Einwänden gegen die Wissenschaftlichkeit der Theologie

10 Nicht nur Vernunfteinwände gegen den Glauben, sondern auch solche gegen die Wissenschaftlichkeit der Theologie müssen mit Vernunftgründen entkräftet werden; es genügt nicht, ihnen Glaubensüberzeugungen gegenüberzustellen.[32]

10.1 Einwand 1: Kann Theologie eine Wissenschaft sein, wenn sie die Existenz Gottes ohne Beweis voraussetzt?

10.1.1 Wenn Gott nach christlicher Lehre größer ist als alles, was man denken kann, würde ein angeblicher Gottesbeweis paradoxerweise nur auf die Widerlegung der Existenz Gottes hinauslaufen. Nicht Gott ist beweisbar, sondern nur die Geschöpflichkeit der Welt im Sinn eines „restlosen Bezogenseins auf … / in restloser Verschiedenheit von …". Die Erkenntnis von Geschöpflichkeit ist eine logische Endstation, die aber zugleich die Möglichkeit bedeutet, hinweisend (analog) von Gott zu sprechen. Das ist etwas völlig anderes als etwa von der Welt auf Gott zu „schließen". Man kann von der Welt nur auf ihre Geschöpflichkeit schließen. Denn alles in unserer Welt hat den Charakter einer Einheit von Gegensätzen (Endlichkeit = Zugleich von Sein und Nichtsein; Veränderung = Zugleich von Identität und Nichtidentität; Kontingenz = Zugleich von Notwendigkeit und Nichtnotwendigkeit). Ein solches Zugleich von Gegensätzen lässt sich nur dann widerspruchsfrei beschreiben, wenn man für die Beschreibung der Einheit von Gegensätzen *zwei* verschiedene Hinsichten angeben kann (wegen der *Gegensätze*), die sich jedoch *nicht wiederum ausschließen* (wegen des Zugleichs, der *Einheit* der Gegensätze). Solche Hinsichten finden sich nur als „restloses Bezogensein auf … / in restloser Verschiedenheit von …". Damit wird die Welt nicht mit Gott erklärt, sondern durch ihre Geschöpflichkeit; diese beiden Formulierungen lassen sich nicht austauschen oder ineinander überführen. Es trifft also weder zu, dass Theologie die Existenz Gottes unbefragt voraussetzt, noch, dass sie sie nur willkürlich behauptet. Geschöpflichkeit im angegebenen Sinn eines „restlosen Bezogenseins auf … / in restloser Verschiedenheit von …" ist jedoch keine Glaubens-, sondern eine Vernunftaussage.

10.1.2 Die Analogie der Welt Gott gegenüber besteht darin, dass man aufgrund des Bezogenseins der Welt auf Gott hinweisend in Bezug auf Gott affirmative Aussagen machen kann *(via affirmativa)*. Aufgrund des Verschiedenseins der Welt von Gott ist in Bezug auf Gott jede Negativität (Einschränkung) zu verneinen *(via negativa)*. Und weil die Relation der Welt auf Gott einseitig ist, bleibt das so Gesagte noch immer nur hinweisend auf Gott *(via eminentiae)*. Es gibt nur eine Analogie der Welt in Bezug auf Gott, jedoch keine Analogie Gottes in Bezug auf die Welt.[33] So bleibt Gott größer als alles, was man denken kann, und fällt in sich selbst nicht „unter" Begriffe. Er ist auch

[32] Es sei im Folgenden vor allem auf die Einwände eingegangen, mit denen der Leiter des oben genannten Projekts an der Ruhr-Universität Bochum, B. Göcke mit seinem Team, sich nach einem auf www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/ist-theologie-eine-wissenschaft (zuletzt abgerufen am 15.12.2017) erschienenen Interview auseinanderzusetzen beabsichtigt.

[33] Vgl. dazu *Augustinus*, Confessiones XI 4,6: „Du also, Herr, hast Himmel und Erde erschaffen, der du schön bist – denn sie sind schön; der du gut bist – denn sie sind gut; der du bist – denn sie sind [= *via affirmativa*]. Doch sind sie nicht in der Weise schön und sind nicht in der Weise gut und nicht in der Weise sind sie, wie du, ihr Schöpfer [= *via negativa*], mit dem verglichen sie weder schön sind noch gut sind noch sind [= *via eminentiae*] (tu ergo, domine, fecisti ea, qui pulcher es: pulchra sunt enim; qui bonus es: bona sunt enim; qui es: sunt enim. nec ita pulchra sunt nec ita bona sunt nec ita sunt, sicut tu conditor eorum, quo comparato nec pulchra sunt nec bona sunt nec sunt)."

nicht als Argument „verwendbar“. Alle Versuche, mit dem Denken Gott und Welt zu übergreifen oder sonst wie mit Gott zu „kalkulieren“, werden logisch widersprüchlich bleiben. Aussagen in Bezug auf Gott dürfen nicht der Anerkennung unseres Geschaffenseins aus dem Nichts widersprechen, aber es wäre bereits widersprüchlich, auf Gott in sich selbst irgendwelche logischen Prinzipien anwenden zu wollen. Dies würde dem bloß hinweisenden Charakter unserer Rede von Gott widersprechen, die *in recto* eine Rede über die Welt zu bleiben hat (dass nichts in der Welt ohne ihn sein kann).

10.2 Einwand 2: Was sich nicht mithilfe der Naturwissenschaften überprüfen lässt, kann doch nicht wissenschaftlich sein?

10.2.1 Eine Einschränkung der Wissenschaften auf Naturwissenschaften ist jedenfalls nachweislich nicht naturwissenschaftlich zu begründen, sondern bliebe selber willkürlich und damit pseudowissenschaftlich. Geisteswissenschaften sind nicht deshalb, weil sie nicht zu den Naturwissenschaften gehören, keine Wissenschaften. Der Vorwurf vonseiten des sogenannten „Naturalismus“ gegen die Theologie, sie gehe von ungeprüften, angeblich nicht mehr diskutierbaren letzten Voraussetzungen aus, die sie einfach zu akzeptieren verlange, ist ein Bumerang-Argument, mit dem der „Naturalismus“ wohl nur sich selber trifft.

10.2.2 Richtig ist jedoch, dass theologische Behauptungen, die nachweislich den Naturgesetzen widersprechen (zum Beispiel die Behauptung einer Jungfrauengeburt im gynäkologischen Sinn) keine wirklichen Glaubensaussagen sein können (vgl. DH 3015). Bereits nach dem christologischen Dogma von Chalkedon ist Jesus in seinem Menschsein „in allem uns gleich, außer der Sünde“; diese Rede wird ausdrücklich als genau bezeichnet (vgl. DH 301–303). Die Rede von der Jungfräulichkeit Mariens entspricht in Wirklichkeit der Rede des Prologs des Johannesevangeliums davon, dass überhaupt alle Glaubenden „nicht aus Blutsbanden, nicht aus Fleischeswillen, nicht aus Manneswillen, sondern aus Gott geboren sind“ (Joh 1,13). Hier wird zwar die Terminologie der Jungfrauengeburt gebraucht, dies hat jedoch keinen gynäkologischen Sinn, der ja als solcher nach DH 3015 grundsätzlich kein Glaubensgegenstand sein könnte.[34]

10.3 Einwand 3: Stehen theologische Annahmen nicht häufig in Widerspruch zu naturwissenschaftlichen, aber auch historischen Annahmen? Wird nicht manchmal sogar die historische Existenz Jesu bezweifelt?

10.3.1 Auch nach kirchlicher Lehre selbst wird die Autonomie weltlicher Wirklichkeiten durch die Heilsordnung an keiner Stelle außer Kraft gesetzt.[35] Unter Wundern ist keine Durchbrechung von Naturgesetzen zu verstehen, sondern die Selbstmitteilung Gottes durch das Wort für den Glauben zur Ermöglichung wahrer Liebe. Dieses Wunder lässt sich irdisch weder begründen noch widerlegen.

10.3.2 Der christliche Glaube setzt die historische Existenz Jesu als historisch erkennbar voraus. Würde sie widerlegt, wäre dieser Glaube in der Tat gegenstandslos. Aber diese Widerlegung ist noch niemandem gelungen, und es besteht auch kein Anlass zu der Meinung, dass sie jemals gelingen könnte. Die Botschaft könnte es gar nicht geben, ohne dass ein wirklicher historischer Mensch an ihrem Ursprung stünde; und wenn sie als wahr verstehbar sein sollte, ist von diesem Menschen die Gottessohnschaft auszusagen.

[34] Es scheint deshalb nicht sehr sinnvoll zu sein, das christliche Verständnis von Jungfrauengeburt in irgendeiner Weise mit „Jungfrauengeburten“ in heidnischen Göttersagen gleichsetzen zu wollen.

[35] Vgl. *Erstes Vatikanisches Konzil*, Dei Filius cap. 4, c. 1 (DH 3019); *Zweites Vatikanisches Konzil*, Gaudium et spes 36 (DH 4336); Apostolicam actuositatem 7,2.

10.3.3 Ein bloßer, letztlich nicht stichhaltig begründeter Zweifel an der historischen Existenz Jesu ist noch kein Argument. Auch die bloße Meinung, es *könnte* ja irgendwann einmal stichhaltige Argumente geben, ist nicht selber bereits ein Argument.

10.4 Einwand 4: Steht nicht die Unveränderlichkeit von Dogmen im Widerspruch dazu, dass die Revidierbarkeit von Grundlagen und Theorien im Licht neuer Erkenntnisse eines der wichtigsten Merkmale von Wissenschaft ist?

10.4.1 Der christliche Glaube lässt sich überhaupt nur mit dem Anspruch auf Verlässlichkeit vertreten.[36] Das bedeutet nicht, dass man ihn unbesehen anzunehmen hätte, sondern alle Rückfragen sind zulässig. Wenn man bereit ist, sich die Antwort anzuhören und sich mit ihr auseinanderzusetzen, wird man nur erfahren, dass die Rückfragen zu einer Hilfe für ein besseres Verständnis geworden sind und damit durchaus einem Fortschritt auch im Denken dienen.

10.4.2 Wenn sich Theologie mit Anfragen an die kirchliche Lehre auseinandersetzt, hat dies nichts mit einer „Unterordnung" unter das Lehramt[37] zu tun, wohl aber mit einem wichtigen Dienst für das Lehramt. Zwar gibt das Lehramt der Theologie seine Glaubensverkündigung vor. Und es liegt im Wesen von Theologie, dass sie, wenn im Interesse des Glaubens ausgeübt, auch im Interesse der kirchlichen Lehre ausgeübt wird. Dies bedeutet jedoch keine Einschränkung der Forschungsfreiheit, weil ja das Lehramt keine Anfrage an das kirchliche Lehramt zu verbieten berechtigt ist. Es ist durchaus möglich, dass angebliche Glaubensaussagen auch des Lehramtes sich nicht im Sinn einer Selbstmitteilung Gottes verstehen lassen und dann auch nicht als wirkliche Glaubensaussagen infrage kommen.[38]

10.4.3 Es besteht kein Anlass, bereits unwiderlegt beantwortete Fragen an den christlichen Glauben ständig neu aufzurollen; es kann genügen, auf die bereits gegebene Antwort zu verweisen und um neue Gegenargumente zu bitten, die eine erneute Behandlung erst wieder sinnvoll machen könnten.

Es ist zu hoffen, dass mit diesen Thesen die Frage nach der Wissenschaftlichkeit von Theologie im Wesentlichen beantwortet ist. Der springende Punkt ist, dass Theologie sich allen eventuellen Anfragen und Einwänden aller Wissenschaften gegen den Glauben zu stellen hat. Sie hat keine Voraussetzungen, die nicht befragt werden dürfen. Es ist hingegen wahrscheinlich keine sachgemäße Zielsetzung, zur Beantwortung der Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie zeigen zu wollen, dass „auch" andere Wissenschaften unbefragte oder gar unbefragbare Voraussetzungen haben, die man „schlucken" müsse. Denn gerade das ist bei sachgemäßer Theologie wie bei überhaupt jeder sachgemäßen Wissenschaft von vornherein in keiner Weise der Fall.

---

[36] Vgl. *P. Knauer*, Was bedeutet Unfehlbarkeit?, in: ThGl 105 (2015) 216–227 (auch: peter-knauer.de/Unfehlbarkeit_ThGl_216-227_2015.pdf). Es ist gar nicht möglich, Aussagen, die als Selbstmitteilung Gottes verstehbar sind und dennoch falsch wären, überhaupt herzustellen.

[37] Es gibt sowohl das „Lehramt der Kirche", an dem alle Glaubenden teilhaben, indem sie den Glauben bezeugen, als auch das diesem „Lehramt der Kirche" dienen sollende „Lehramt in der Kirche", das unterstreicht, dass auch der Glaube einer ganzen Gemeinde nicht von dieser selbst geschaffen wird, sondern noch immer vom Hören kommt.

[38] Als ein Beispiel dafür könnte man diese Aussage des Katechismus der Katholischen Kirche nennen (Nr. 328): „Dass es geistige, körperlose Wesen gibt, die von der Heiligen Schrift gewöhnlich ‚Engel' genannt werden, ist eine Glaubenswahrheit. Das bezeugt die Schrift ebenso klar wie die Einmütigkeit der Überlieferung." Die Existenz geschaffener Wesen kann grundsätzlich nicht geglaubt werden, sondern kommt nur als Vernunftgegenstand infrage. In der wirklichen Engellehre geht es nicht um die Existenz reiner Geister, sondern darum, dass Gott Geschöpfe zu seinen Boten macht.

Damit soll jedoch nicht bestritten werden, dass historisch angebliche Theologien vorgekommen sind und vorkommen, die nicht einmal den Minimalanforderungen für Wissenschaftlichkeit gerecht werden. Sie treten nur unter dem Schein der Wissenschaftlichkeit auf, etwa indem sie anstelle von Argumenten ungewöhnlich viele Fremdwörter gebrauchen. In solchen ungenügenden Theologien werden die wirklichen Probleme verdrängt oder von vornherein gar nicht gesehen. Sie versuchen, Gott argumentativ zu „verwenden", was bereits ein Missbrauch seines Namens ist.

Rechte Theologie stellt hohe Anforderungen an Aufmerksamkeit, kritisches Denken und Unterscheidungsvermögen. Aber wird die Erfüllung dieser Anforderungen Theologie davor schützen, von manchen Intellektuellen, die sich nie mit ihr ernsthaft und vorurteilslos befasst haben, weiterhin von vornherein des Obskurantismus geziehen zu werden? Auch um diese Frage darf es im Dialog mit den anderen Wissenschaften gehen.

## Summary

A general definition of science is: knowledge that gives an account of the sources of what it knows, and of the commensurate way to open them up, and that is universally open for critical examination (Gerhard Ebeling). Theology differs from Science of Religions in that it is exercised not only "*out of* interest *in*" a religion, but "*in* the interest *of*" a religion. There cannot be a proof for the existence of God if God is meant to be greater than anything which can be object of thinking. But that the world in all its aspects is created can be proved: God is "without whom nothing can exist". This allows for analogous language in relation to God while at the same time maintaining that we cannot put God "under" a concept. All that is said in theology and all its presuppositions are open to public examination. Christian faith cannot be reduced to reason; but any objections to faith that claim to be based on reason must also be argued against only with arguments of reason.

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

## Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

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

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

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

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

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

ThPh 93 (2018) 97–160

# Buchbesprechungen

## 1. Systematische Philosophie und Philosophiegeschichte

Schneider, Ruben: *Sein, Gott, Freiheit*. Eine Studie zur Kompatibilismus-Kontroverse in klassischer Metaphysik und analytischer Religionsphilosophie (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie; 4). Münster: Aschendorff 2016. 426 S., ISBN 978–3–402–11897–9 (Paperback); 978–3–402–11901–3 (PDF).

Ruben Schneider (= S.), wissenschaftlicher Assistent an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg, präsentiert im ersten Teil seiner Studie, welche im Rahmen des Analytic-Theology-Projektes der John Templeton Foundation entstanden und 2014 als Dissertation an der Hochschule für Philosophie München eingereicht worden ist, einen umfassenden Überblick über Lösungsversuche zum Kohärenzproblem von göttlicher Allwissenheit und Allmacht auf der einen und geschöpflicher Freiheit auf der anderen Seite. Er bezieht sich dabei auf die klassische Metaphysik und gegenwärtige analytische Religionsphilosophie. S. unterscheidet ein diachrones und ein synchrones Kohärenzproblem. Ersteres besteht in der scheinbaren Unvereinbarkeit von göttlichem Vorherwissen und menschlicher Freiheit. Letzteres stellt sich, wenn, wie beispielsweise die orthodoxe christliche Lehre annimmt, alles Seiende zwar kausal von der *causa prima* abhängig sei, diese Abhängigkeit jedoch in den freiheitlichen Akten außer Kraft gesetzt scheint.

Auf das diachrone Problem versuchen die äternalistischen Theorien bei Boethius und Thomas von Aquin Antwort zu geben. Diese kulminieren bezüglich der Kohärenz von geschöpflicher Freiheit und göttlicher Allwissenheit nach S. bei den frühen Thomaskommentatoren. Jene gehen zwar von einem atemporalen *nunc aeternitatis* aus, in welchem Gott die kontingenten zukünftigen Ereignisse schaue, jedoch erkenne spätestens Cajetan, dass es alles andere als eindeutig sei, was unter einem äternalen Jetzt eigentlich zu verstehen sei. Die Schwierigkeit des atemporalen *nunc aeternitatis* und der damit verbundenen göttlichen Schau der kontingenten zukünftigen Ereignisse behandeln auch gegenwärtige analytisch-religionsphilosophische Debatten, die S. im Anschluss an die historischen Ausführungen untersucht. Am prominentesten von ihnen ist die Theorie der Eternity-Time-Simultaneity (ETS), welche Eleonore Stump und Norman Kretzmann in den 1980er und 1990er Jahren konzipierten und die sich mit dem Problem der Transitivität der Simultanität befasst. Da die temporalen Ereignisse simultan zum *nunc aeternitatis* Gottes existieren, müssten alle temporalen Ereignisse untereinander ebenfalls simultan existieren, was jedoch offensichtlich nicht der Fall ist. Die ETS behauptet nun, dass die gesamte Ewigkeit mit jedem temporalen Ereignis koexistent sei, *vice versa* und schließt damit die Aporien der Transitivität der Simultanität aus (76 f.).

Nachdem im vorangegangenen Teil die Frage thematisiert wurde, wie ein äternal-atemporaler Gott Wissen um kontingente zukünftige Ereignisse haben könne und damit Lösungsvorschläge für das diachrone Problem diskutiert worden sind, wendet sich S. den Gnadenstreitigkeiten zwischen Jesuiten und Dominikanern, also zwischen Molinisten und Thomisten, zu. Wollte man weder der häretischen Position des Pelagianismus noch einem Gnadenuniversalismus verfallen, musste das rechte Verhältnis von Gnade und menschlicher Freiheit ausgelotet werden. S. erkennt an dieser Stelle eine Verlagerung des Kohärenzproblems von göttlicher Allwissenheit und menschlicher Freiheit weg von einer äternalistisch-diachronen Antwort bei Boethius, Thomas von Aquin und den frühen Thomaskommentatoren hin zu einer synchronen Dekretalientheorie (133) bei thomistischen Autoren der Barockscholastik. Um das synchrone Problem zu lösen, lehrte die thomistische Seite die *praemotio physica*, wobei in der Forschung Unklarheit darüber herrscht, ob Thomas selbst diese Lehre vertrat oder ob sie eine Lesart der späten Thomaskommentatoren ist. Die auf den geschöpflichen Willen einwirkende *praemotio physica* bewirkt „den Übergang der durch die *gratia sufficiens* verliehenen Potenz zu ihrer tatsächlichen Aktualisierung im heilsrelevanten Akt“ (97). Gott hat also dadurch Wissen vom zukünftig Kontingenten, dass er darum durch die Vorherbewegung des mensch-

lichen Willens und somit durch die göttlichen Dekrete weiß. Trotz einer unfehlbaren Determinierung des menschlichen Willens durch die göttlichen Dekrete bezeichnen die bañezianischen Thomisten den Willen dennoch als frei, da der Wille zumindest die logische Möglichkeit des Anders-Handeln-Könnens besitzt. Freiheit ist in diesem Sinne als Indifferenzfreiheit zu verstehen. Ob allerdings eine solche Auffassung von Freiheit für echte Wahlfreiheit ausreicht, stellt S. infrage (126). Die molinistische Kritik an der Lösung des Kohärenzproblems der Dominikaner setzt bei der Gefahr der Determinierung des menschlichen Willens durch die *praemotio physica* und damit durch die göttlichen Dekrete an. Die frühen Molinisten, so S., lehnten fast durchgängig die Lehre von der *praemotio physica* ab (136). Stattdessen betonen sie, dass nicht Gott mittels der Vorherbewegung den menschlichen Willen bewege, sondern dass Gott und Mensch als Partialursachen in Erscheinung träten. Gott müsse sich selbst beschränken, um so Platz für den geschöpflichen freien Willen zu machen. Eine solche kenotische Selbstbeschränkung Gottes droht jedoch die göttliche Priorität zu gefährden, so dass der spätere Molinismus diese durch eine neuartige Konzeption des göttlichen Wissens um kontingent Zukünftiges zu retten versucht. Durchaus in Tradition des Thomismus nimmt der Molinismus einerseits ein Wissen Gottes um Modalitäten an, welches der Schöpfungswahl zugrunde liegt (*scientia simplicis intelligentiae* bzw. *scientia mere naturalis*), und andererseits ein Wissen Gottes um das, was er zu verwirklichen beschließt (*scientia visionis* bzw. *scientia libera*). Im Gegensatz zu den Thomisten fügt der Molinismus eine dritte Form göttlichen Wissens hinzu: das notwendige Wissen Gottes um kontingente Wahrheiten *(scientia media)*, welches nicht als eine Art Mittelwert aus beiden ursprünglichen Wissensarten zu betrachten ist, wie der Name nahezulegen scheint. Die *scientia media* scheint eher ein Übergangswissen von Möglichkeits- zu Faktenwissen zu sein (146). Worin gründet jedoch das äternal-atemporale Wissen Gottes um alle prävolitionalen und kontingenten Wahrheiten? Dieser Frage, welche sowohl den historischen Molinismus wie auch unter dem Schlagwort „Grounding Objection" die analytischen Debatten maßgeblich bestimmt, geht der Autor anschließend ausführlich nach (wobei S. den Fokus seiner Ausführungen eindeutig auf den analytischen Molinismus legt) und differenziert korrekterweise zwischen unterschiedlichen „Grounding Objections" in unterschiedlichen Theorierahmen. Die Essenz der „Grounding Objections" besteht darin, dass unklar bleibe, welche Art von Entitäten als sog. „Truthmaker" kontrafaktischer Konditionale geschöpflicher Freiheit (ein kontrafaktisches Konditional geschöpflicher Freiheit ist beispielsweise: Befindet sich x im Umstand C, wird x die Handlung A frei exerzieren), welche Entitäten also als Bezugspunkt des göttlichen Wissens infrage kommen könnten. Diese Frage, so S., könne sowohl der historische wie auch moderne Molinismus, trotz einer Vielzahl vielversprechender Theorien, nicht befriedigend beantworten. Zudem bleibe unklar, wie ein Konditional, welches prävolitional wahr sei, ein Konditional kreatürlicher Freiheit sein könne, wenn Freiheit in einem libertarischen Sinne aufgefasst werde. Darin besteht ein erneutes Determinismus-Problem, welches der Molinismus an der thomistischen Lehre von der *praemotio physica* selbst kritisierte und durch seine Lehre zu überwinden suchte.

S. präsentiert nun die jüngste molinistische Theoriebildung, welche zum einen einen Libertarismus ohne offene Zukunft vertritt und dadurch das Determinismus-Problem in den Griff zu bekommen und zum anderen das Grounding-Problem durch den Rückgriff auf *conceptus completi* und Possibilia zu lösen versucht. So sehr damit eine Antwort auf das Grounding-Problem gegeben wird, so folgt doch eine weitere Schwierigkeit: Was ist der ontologische Status der prävolitionalen Fakten, der Possibilia oder *conceptus completi*, um welche Gott in der *scientia media* weiß (254)? Die Jesuitenscholastik bietet nach S. einen reichhaltigen Fundus von Antwortversuchen (Suárez, Vázquez, Pérez), welche sich zwischen einer „thomistischen" und „skotistischen" Lösung bewegen. Entweder werden die Possibilia durch ein Reflektieren Gottes auf sein eigenes Wesen hervorgebracht („thomistisch") oder aber sie besitzen als Objekte des göttlichen Erkennens ein ewiges objektives Sein im Intellekt Gottes („skotistisch"). S. kommt gegen Ende zu der vorsichtigen Einschätzung, dass keine der Positionen vollständig überzeuge, dass aber bei Antonio Pérez eine Antwort auf das Possibilia-Problem anzutreffen sei, welche er als dialektisch bezeichnet und welche in Bezug auf das Gott-Welt-Verhältnis panentheistische Tendenzen aufweise. Genau eine solche Konzeption wird dann im abschließenden Teil eine ent-

scheidende Rolle spielen, denn eine panentheistische Konzeption Gottes sei hilfreich, da sie es vermag, die Gegensätze von menschlicher Autonomie und göttlicher Souveränität überhaupt noch zusammenzudenken (269).

Im Schlussteil seiner Arbeit geht S. auf die Gotteskonzeption ein, welche den kompatibilistischen Theorierahmen (boethianischer und thomistischer Äternalismus, Dekretalientheorie und Molinismus) zugrunde liege und welche, seiner Meinung nach, Grund für die Unmöglichkeit einer befriedigenden Lösung des Kohärenzproblems von göttlicher Allwissenheit und Allmacht und geschöpflicher Freiheit ist. Nach S. besteht das Kohärenzproblem in einer Gotteskonzeption, welcher ein Differenzdenken, das Schöpfer und Geschöpf stets als radikal getrennt versteht, innewohnt (293). Daraus folgt erstens: Diese radikale Differenz eröffnet ein Nullsummenspiel, in dem entweder die geschöpfliche zugunsten der göttlichen Seite an Freiheit zurückstecken müsse oder *vice versa*. Zweitens: Gott müsse, um überhaupt in das Konkurrenzverhältnis mit den Geschöpfen „eintreten" zu können, ein Seiendes neben anderem Seienden sein. Allerdings, so S., weisen Thomismus und Molinismus und deren analytische Nachfolger selbst über diese vermeintlichen onto-theologischen Prämissen hinaus „auf eine umfassende Gotteskonzeption, die nur in der philosophischen ‚Dimension' des Ganzen, Allumfassenden und All-Einen (des *esse totum*) in Erscheinung treten kann" (392). S. versucht nachzuweisen, dass sich bei Thomas entgegen der allgemeinen Meinung eine Gotteskonzeption entdecken lasse, welche das oben beschriebene Differenzdenken überwindet. Thomas vertrete in Wahrheit eine Konzeption Gottes, nach welcher Gott in angemessener Weise als das *esse ipsum* oder *esse totum* zu bezeichnen sei. Hier reiht sich der Autor ebenso in die Tradition kontinentaler Thomas-Interpretation (L. Puntel) wie auch des transzendentalen Thomismus (E. Coreth) ein. Gott ist nicht ein Seiendes neben anderem Seienden, sondern das Sein selbst. Das Seiende hat Anteil, partizipiert am *esse totum* (323). Diese Teilhabe am *esse totum* garantiert auch die Einheit in der Vielheit der Seienden. Doch wie entspringt diese Vielheit der Einfachheit des *esse totum* (338)? „Das Sein ist die *ursprüngliche* Identität von Identität […] und Differenz […]" (340). Hinsichtlich des Gott-Welt-Verhältnisses bezieht sich der Autor nun auf Meister Eckharts *esse indistinctum*. Demzufolge sei Gott als Sein von allem Seienden ununterscheidbar, das Geschaffene jedoch substanziellerweise relational auf das Absolute bezogen. Diese Relationalität kommt dem Geschaffenen nicht akzidentell zu, sondern konstituiert gewissermaßen seine Substanz – Gedanken, die nicht weit entfernt zu sein scheinen vom Ansatz P. Knauers und anderen relational-ontologischen Konzeptionen. Die Gotteskonzeption, welche S. unter Rückgriff auf Thomas, Meister Eckhart und den transzendentalen Thomismus entwirft, überwindet die Dualität von Aseität und Offenheit Gottes, welche für den thomistischen und molinistischen Kompatibilismus prägend war und für dessen Insuffizienz sorgte. Sie vermag es so, das Konkurrenzverhältnis von menschlicher Autonomie und göttlicher Allwissenheit und Allmacht aufzulösen, und hat das Potenzial, die begriffliche Präzision analytischer Philosophie mit der immensen Denkleistung kontinentaler Philosophie zu vereinen. Der Band vermittelt also nicht bloß einen umfassenden und detaillierten „Lageplan" der klassisch-metaphysischen und gegenwärtig-analytischen Debatten um das Kohärenzproblem, sondern der Autor skizziert am Ende seiner Studie ein vielversprechendes Projekt – nämlich eine Gotteskonzeption, die aus den klassischen Mustern ausbricht, welche die Ursache für die vermeintliche Unvereinbarkeit von menschlicher Freiheit und göttlicher Allwissenheit und Allmacht sind. Das Versprechen einer Ausarbeitung dieses Projektes gilt es noch einzulösen. J. L. Propach

Free Will and Theism: Connections, Contingencies, and Concerns. Edited by *Kevin Timpe* and *Daniel Speak*. Oxford: Oxford University Press 2016. XI/316 S., ISBN 978–0–19–874395–8 (Hardback); 978–0–19–180395–6 (E-Book).

Freier Wille und Theismus sind klassische Themen der Philosophie. Schon ein flüchtiger Blick auf die Geschichte lässt erahnen, wie komplex und dynamisch die Wechselwirkungen zwischen beiden Fragestellungen sind. Die aktuellen Debatten, deren Wurzeln bis zu J. L. Mackies logischer Reformulierung des Problems des Übels und A. Plantingas „defense […] that it is *possible* that libertarianism is true" (7) zurückreichen, sind von

einem unterschwellig transportierten Verdacht gegen einen starken Begriff moralischer Verantwortung geprägt: Im Rahmen eines theistischen Weltbildes wird die Frage nach der Möglichkeit eines freien Willens tendenziell positiv beantwortet und droht damit zugleich die Standards einer streng philosophischen Reflexion zu verzerren (vgl. 2 f.; 9–13). Vor diesem Hintergrund stellen sich die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes der Aufgabe, das Verhältnis zwischen religiösem Glauben und verschiedenen Konzeptionen des freien Willens einer ebenso systematischen wie kritischen Analyse zu unterziehen.

Die ersten drei Beiträge setzen sich mit methodischen Fragestellungen auseinander. *M. R. Vargas* (27–47) knüpft explizit an den oben erwähnten Verdacht an, wenn er in seinem Beitrag „both conceptual and empirical reasons for thinking that libertarianism frequently represents a special instance for motivational thinking by theists" (33; vgl. 28 f.) ausmacht und die kulturbedingten Verzerrungen in libertären Konzepten kritisch reflektiert (vgl. 44). Auf Basis der These „that libertarian views face the worry that they render our status as free and responsible agents unduly at the mercy of certain discoveries of physicists" (49) kann nach *J. M. Fischer* (48–61) nicht nur für die Plausibilität eines kompatibilistischen Freiheitsverständnisses argumentiert werden, es ergeben sich auch einschneidende Konsequenzen für die Frage nach dem Glauben – wie insbesondere anhand der Kritik eines theologischen Libertarismus deutlich wird: „[G]iven the rejection of […] the possibility of metaphysical flip-flopping, libertarian theists would appear to have to give up their belief in God, if they were convinced that causal determinism were true" (49; vgl. 59 f.) – angesichts dessen, dass Naturwissenschaften und Glaube auf Basis eines kompatibilistischen Freiheitsverständnisses durchaus vereinbar scheinen, ein zu hoher Preis! Entlang einer kritischen Sichtung von drei Freiheitsmodellen – „rational abilities view" (D. Nelkin); „hierarchical account" (H. Frankfurt) und „event-causal libertarian view" (D. Hodgson) – diskutiert *L. W. Ekstrom* (62–78) die Frage nach einem möglichen intrinsischen oder extrinsischen Wert des freien Willens, kommt dabei angesichts der vielfältigen Übel aber zu dem Schluss, „that the cost is simply too high […] that free will is not worth it" (63; vgl. 76 f.). Einzig ein ausgeprägter Sinn für das Selbst als handelndes Subjekt bzw. „agent" (vgl. 75) sowie ein starker Begriff von moralischer Verantwortung scheinen für einen freien Willen zu sprechen, während Liebe, Kreativität oder sinnvolles Leben durchaus auch ohne letzteren denkbar wären und erfüllend sein könnten.

Die folgenden Kapitel gehen direkt auf das Verhältnis von libertärer Freiheit und religiösem Glauben ein. Obwohl kompatibilistische Positionen aus philosophischer Sicht durchaus plausibel sind, bleiben theologische Modelle der Vereinbarkeit von Freiheit und Vorherbestimmung nach *J. L. Walls* (vgl. 79–98) höchst problematisch (vgl. 80 f.). Gottes vollkommene Güte (vgl. 82) und die Lehre von einem göttliche Gericht (vgl. 88) dienen als Basis für „two closely related arguments for why classical theists, especially orthodox Christians, should reject compatibilism out of hand" (97). Angesichts der Vielgestaltigkeit und Wandelbarkeit moralischer Verantwortung plädiert *T. Sommers* (vgl. 99–111) demgegenüber für eine metaskeptische Position: Ohne zu bestreiten, „that a single conception of moral responsibility is most reasonable for a group of people with similar intuitions and convictions" (110), gilt zugleich auch umgekehrt: Welche Position auch immer Theisten einnehmen, „they will face conflicting intuitions and beliefs – and they will have to chalk the conflict up to mystery and inscrutability" (ebd.).

Um die mit einem Rückzug auf das Geheimnis verbundenen Aporien zu vermeiden, schlagen monotheistische Religionen traditionell zwei Lösungsmodelle vor: „Most prominently, libertarianism yields a conception of moral responsibility that promises to secure fundamental desert, as well as a widely endorsed response to the problem of evil. Theological determinism offers an uncontroversial route to a strong notion of divine providence" (112; vgl. 112–115; 129). Angesichts dessen optiert *T. Pereboom* (vgl. 112–131) in seinem Beitrag für einen „incompatibilist […] theological determinism" (116) und für einen skeptischen Theismus (vgl. 120; 126), die beide quer zu den gängigen modernen Vorstellungen eines relationalen Verhältnisses zu Gott liegen (vgl. 127–129). Aus Sicht von *Th. O'Connor* (vgl. 132–141) wäre ein theologischer Determinismus hingegen nicht nur aufgrund der Verstrickungen Gottes in moralische Übel abzulehnen, er birgt auch Stolpersteine für die Ausdeutung des Verhältnisses von Gott und Mensch und stellt

darüber hinaus die Menschwerdung Christi radikal in Frage (vgl. 140). Diese Position „would not merely induce change in Christian belief and practice, it would render it much less coherent" (134; vgl. 140 f.). Eine dritte Position vertritt *T. J. Mawson* (vgl. 142–157), demzufolge der klassische Theismus aufs Ganze gesehen gegenüber libertären oder deterministischen Positionen neutral ist (vgl. 144; 154–156) – was allerdings umgekehrt nicht ausschließt, dass eine auf die Agentenkausalität abstellende Variante des „libertarianism raises the probability of theism through the intermediary step of its raising the probability of substance-dualism" (155; vgl. 156).

Um den Libertarismus als kohärentes naturalistisches Konzept reformulieren zu können, bricht *H. Steward* (vgl. 158–171) in ihrem Beitrag mit einer Reihe von klassischen Vorstellungen. Sie rückt nicht nur den Menschen in die Nähe des Tieres und weitet die Rede von einem freien Willen über eine „agency of animals" (160) in Richtung eines „agency-incompatibilism" (vgl. 161–164) aus, sie bedient sich darüber hinaus auch moderner Forschungen im Grenzbereich von Physik und Biologie „to make out the beginnings of a case for the view that libertarianism should […] be regarded as the position of choice for those who take their science seriously" (158; vgl. 168; 170).

Eine nochmals andere Wendung nimmt die Debatte mit dem Beitrag von *M. Griffith* (vgl. 172–194), die den Glauben und mit ihm die Frage nach der Existenz Gottes in einem größeren Erzählzusammenhang – etwa dem christlichen – verortet wissen will. Der Theismus scheint einen starken Begriff des freien Willens nahezulegen und damit zugleich „to emphasize agent causation as a viable solution to the problem facing the standard reductive picture of agency" (174; vgl. 190 f.) – eine Position, die im Gespräch mit drei weder klassisch reduktionistischen noch akteurskausalen Entwürfen (Velleman, Stump, Wallace) deutlich schärfere Konturen erhält. *M. J. Almeida* (vgl. 195–213) greift in seinem Beitrag das logische Problem des Übels auf und arbeitet heraus, warum Plantingas free-will-defense keine befriedigende Antwort bietet (vgl. 195 f.): Zum einen muss die These „of universal transworld depravity" (196) verworfen werden. Wenn Gott eine moralisch perfekte Welt schaffen kann, lässt sich in weiterer Folge auch zeigen, dass, „necessarily, God can bring it about that a morally perfect world obtains without causing any moral agent to act rightly" (196) – womit auch ein schwacher Essentialismus und der Molinismus an Anziehungskraft verlieren dürften. Zum anderen lässt sich mithilfe eines „impossibility argument" zeigen, dass „it is impossible that, necessarily, God does actualize a morally and naturally perfect world" (196; vgl. 206 f.) – ein Argument, das ebenso für den Libertarismus wie für einen schwachen und einen starken Kompatibilismus Geltung beanspruchen kann. Wenn aber Gott und Übel zusammen bestehen können, müsste auch das logische Problem des Übels ohne den Umweg über eine free-will-defense auflösbar sein (vgl. 211 f.).

Unter Rückgriff auf die klassische, bei den Denkern des Mittelalters hochgeschätzte „doctrine of divine universal causality" (214) lässt sich nach *W. M. Grant* (vgl. 214–233) aufzeigen, dass „there is no incompatibility between our acts being caused by God and their being free in the libertarian sense" (215; vgl. 222; 226; 229; 232). Ließe sich ein starker freier Wille mit der Vorstellung von Gott als Ursache allen Seins verbinden, hätte das auch positive Folgewirkungen für die Lehre von Gott als Schöpfer und Bewahrer bzw. Erhalter der Welt. *N. Judisch* (vgl. 234–257) legt in weiterer Folge sein Augenmerk weniger auf Gott als Verursacher bzw. Schöpfer, sondern auf die „doctrine of God's conservation" (234; vgl. 243), die – anders als der Determinismus – für einen Theisten nicht optional ist. Eine kritische Diskussion des theologischen Determinismus und der Bewahrung der Schöpfung durch Gott, die auch den physikalischen Determinismus und die Supervenienz als ihre säkularen bzw. naturalistischen Gegenstücke in den Blick nimmt, macht deutlich, inwiefern „divine conservation occasions a threat to human agency that is as bad, and potentially worse than, the threat to it that emanates from theological determinism" (234; vgl. 237; 244). Ein Ansatz, der sowohl den Anforderungen der theologischen Doktrin von der Erhaltung der Welt wie dem freien Willen gerecht werden könnte, müsste so angelegt werden, dass „divine conservation does not cause human deliberation, action, and intention, but rather is responsive to them" (21; vgl. 253).

Die abschließenden drei Beiträge setzen sich mit der Freiheit Gottes, einem in der jüngeren philosophischen Theologie weniger beachteten Attribut, auseinander und

gehen dabei auch auf die schwierige Frage nach dem Handeln Gottes ein. Wenn theistische Philosophen „conceive of God's activity in agent-causal terms" (258) und „at the same time endorse the claim that God acts for reasons" (ebd.), so müssen die damit verbundenen Spannungen nach *R. H. L. Rice* (vgl. 258–276) unweigerlich in ein Dilemma (vgl. 260) führen. Mithilfe der beiden Annahmen könnte zwar die moralische Vollkommenheit Gottes gestützt werden, eine akteurskausale Theorie kann aber nicht hinreichend erklären, was es heißt, mit Gründen zu handeln. Ein plausibleres Modell zur Beschreibung des Handelns Gottes ließe sich auf Basis eines hier nur skizzierten „account of divine action modeled on the form of a causal theory of action that is event-causal (rather than agent-causal) in nature" (22; vgl. 271–274) gewinnen. Ausgehend von einer kritischen Untersuchung der „connections between an agent's moral character and those actions that she is able of freely performing" (277) und auf Basis der These der perfect-being-theology, der zufolge Gott notwendigerweise einen moralisch perfekten Charakter haben muss, kommt *K. Timpe* (vgl. 273–290) zu dem Schluss, dass die göttliche Freiheit – bei allen Unterschieden – als Modell für die kreatürliche Freiheit des Menschen (vgl. 290) interpretiert werden kann. Wie *J. Couenhoven* (vgl. 294–311) betont, ist der trinitarische Gott in seiner Vollkommenheit nach klassischer theologischer Lehre nicht nur unwandelbar, notwendig und ewig, sondern auch frei. Wie die vollkommene Freiheit jenseits der berechtigten Rede vom Mysterium Gottes genauer zu verstehen wäre, ist Gegenstand dieses Beitrages (vgl. 294 f.). Eine Reihe von Argumenten spricht dafür, dass „a non-volitionalist approach makes the best sense of the praiseworthiness of the immanent Trinity. Second, the traditional notion that God's freedom has a normative component helps to explain why divine freedom is eminently desirable and admirable" (308; vgl. 296 f.; 303; 305). Auf dieser Linie soll der christlichen Lehre und dem, was sie über Gott aussagen bzw. gerade eben nicht aussagen will, jenseits von meist nur implizit zum Tragen kommenden Freiheitskonzepten angemessen Rechnung getragen werden (vgl. 309; 297).

Die im vorliegenden Band versammelten Beiträge von sechzehn namhaften Philosophen schließen eine Lücke im Feld aktueller religionsphilosophischer Debatten. Sie loten nicht nur das Verhältnis zwischen religiösem Glauben und freiem Willen aus, sondern nehmen dabei immer wieder bewusst auf theologische Lehrstücke Bezug. Am Schnittpunkt von philosophischer Reflexion und theologischer Tradition eröffnen sich damit ebenso unerwartete wie anregende Perspektiven, die über die engen fachphilosophischen Grenzen hinaus nicht nur für einen Dialog zwischen Philosophie und Theologie, sondern auch mit Blick auf die Religions- und Kulturwissenschaften fruchtbar gemacht werden könnten. Zudem verortet die Einleitung die Debatten in einem breiteren geistesgeschichtlichen Kontext und schafft somit tragfähige Bezüge zu gegenwärtigen Debatten in unseren säkular-pluralistischen Gesellschaften. Indem die einzelnen Beiträge, die höchst unterschiedliche Positionen vertreten, wiederholt Bezug aufeinander nehmen, entsteht ein ebenso vielfältiges wie breites Bild der aktuell diskutierten Ansätze und Fragestellungen.

P. Schroffner SJ

Jones, Richard H.: *Philosophy of Mysticism*. Raids on the Ineffable. Albany: State University of New York Press 2016. XVIII/420 S., ISBN 978–1–4384–6119–9 (Hardback); 978–1–4384–6118–2 (Paperback); 978–1–4384–6120–5 (E-Book).

Ein Blick ins Inhaltsverzeichnis von J.' Buch verspricht einen umfassenden Überblick über verschiedenste Aspekte der Mystik: ihre Rationalität, ihr Verhältnis zur Wissenschaft, zur Moral, zur Sprache und noch einiges mehr. J. beginnt mit dem Versuch, Mystik zu definieren und von verwandten Phänomenen abzugrenzen. Ihr wesentliches Merkmal sieht er in einer speziellen Form mystischer Erfahrung, auch wenn Mystik in ihrer Gesamtheit nicht allein auf diese Erfahrung reduzierbar ist. Diese mystische Erfahrung (die nicht mit dem weiter gefassten Begriff der religiösen Erfahrung verwechselt werden darf) ist durch ihre Leerheit gekennzeichnet: „[I]t is emptying the mind of conceptualizations, dispositions, emotions, and other differentiated content that distinguishes what is considered here as ‚mystical'" (4). Darüber hinaus übernimmt J. die Unterscheidung zwischen extrovertiven und introvertiven Erfahrungen: Extrovertive Erfahrungen (wie sie in

der Naturmystik oder der Achtsamkeitsmeditation vorkommen) haben einen sinnlichen Gehalt, introvertive nicht. In ihnen ist die Dualität von Subjekt und Objekt aufgehoben, wie etwa in der *unio mystica* der mittelalterlichen Mystik oder der Satori-Erfahrung im Zen-Buddhismus. Kapitel 2 führt einen speziellen Begriff des Wissens für die Mystik ein, ein sogenanntes „knowledge by participation" (40), das weder mit dem aus der Erkenntnistheorie sonst bekannten Wissen-dass noch mit dem Wissen-wie identisch sein soll. Leider diskutiert J. diesen Begriff nicht weiter, sondern wirft als nächstes die Frage auf, ob es genuin mystische Erfahrungen geben kann. J. diskutiert drei Einwände: die Bedeutungslosigkeit mystischer Erfahrungen für die religiösen Traditionen, mystische Erfahrungen als Fehlinterpretationen gewöhnlicher Erfahrungen und die Konstruktion mystischer Erfahrungen durch vorher schon geglaubte religiöse Dogmen. J. antwortet, dass aus einem Fehlen technischer Diskussionen über Mystik in klassischer Literatur nicht auf deren Bedeutungslosigkeit geschlossen werden darf, dass die neurologischen Befunde empirischer Forschung die Existenz genuin mystischer Erfahrungszustände nahelegen und dass insbesondere die introvertiven mystischen Erfahrungen keinen Inhalt haben, der durch bereits vorhandene Konzepte strukturiert werden könnte. J. konzediert, dass die Beschreibungen, die Mystiker im Nachhinein geben, nicht anders als in begrifflicher Form erfolgen können, lehnt aber die konstruktivistische These ab, dass die Erfahrung selbst schon konzeptuell strukturiert sein muss, da sie eine grundlose apriorische Begrenzung unserer Erfahrungsmöglichkeiten einführt (67 f.). Kapitel 3 widmet sich der Frage, ob mystische Erfahrungen für die Existenz transzendenter Realitäten sprechen und ob es rational ist, ihnen zu vertrauen. J. steht dem skeptisch gegenüber: Sowohl die Tatsache, dass mystische Erfahrungen zumeist durch die eigene Tradition aufgeladen sind, als auch, dass es einander widersprechende Erfahrungen in unterschiedlichen Traditionen gibt, untergraben ihre Glaubwürdigkeit. Auch das Fehlen intersubjektiver Verfahren zur Bestätigung trägt dazu bei, die Zuverlässigkeit mystischer Erfahrung gegenüber anderen Formen der Erfahrung zu vermindern. Auf der Basis dieser Kritik lehnt J. auch Swinburnes *principle of credulity* (82–85), Alstons Analogie zur Sinneswahrnehmung (85–88) und Plantingas *properly basic beliefs* (111–116) ab. Die Diskussion geht nicht über die bekannten Standardeinwände hinaus und kreist in der Hauptsache um das Problem der inkompatiblen Wahrheitsansprüche. Die unspektakuläre Schlussfolgerung des Kapitels lautet entsprechend: „Mystics are rational to accept their experiences as evidence for the doctrines that they hold, but this commitment is weakened by the presence of equally rational mystics holding competing doctrines" (117).

In Kapitel 4 befasst sich J. mit der Möglichkeit, mystische Erfahrungen auf rein natürliche, insbesondere neurophysiologische Phänomene zu reduzieren. Dabei geht er davon aus, dass es eine biologische Basis mystischer Erfahrungen gibt und dass diese Basis ein neurologisches Phänomen *sui generis* ist, das sich klar von anderen Hirnphänomenen unterscheidet (121 f.). J. lehnt jedoch alle Versuche ab, mystische Erfahrungen durch physiologische Ereignisse „wegzuerklären", da die biologische Grundlage einer Erfahrung nichts über ihren Wahrheitsgehalt sagt: „*all* experiences have biological explanations, and no type of experience can be rejected as a possible vehicle for insights because of that" (150). Er schließt, dass jede naturalistische Reduktion (momentan) nicht mehr als bloße Mutmaßung sein kann (ebd.) und keinerlei empirische Untersuchungen des Gehirns beweisen können, dass mystische Erfahrungen illusorisch sind (154), was im Verlauf des Kapitels mehrfach in wenig variierter Form wiederholt wird. Spricht aber nicht, so fragt J. weiter, die Anwendung von Ockhams Rasiermesser gegen jede nichtnaturalistische Erklärung (159), da sie durch ihre höhere ontologische Komplexität automatisch unwahrscheinlicher wird? J. verneint dies mit Verweis darauf, dass nur in Abwesenheit weiterer Gründe die Einfachheit naturalistischer Hypothesen relevant sein kann oder wenn der Naturalismus in sich bereits die wahrscheinlichere Position ist – ohne allerdings einen Hinweis zu geben, welche Gründe hier gemeint sein könnten, oder zu diskutieren, wie hoch die Plausibilität eines naturalistischen Weltbilds ist. „Science cannot answer whether a mystical experience is a purely natural phenomenon" (169), so lautet die Konsequenz am Ende des Kapitels. Kapitel 5 hat das Verhältnis von Mystik und Metaphysik zum Thema. J. stellt zwei Thesen auf: zum einen, dass Mystik immer realistisch ist, d. h. dass Mystiker eine nicht bewusstseinsabhängige, transzendente Reali-

tät als Grund ihrer Erfahrungen postulieren (171); zum anderen, dass es keine spezifisch mystischen metaphysischen Thesen gibt, denn alle metaphysischen Behauptungen im Kontext der Mystik tauchen genauso in nicht-mystischer Literatur auf (176). Beide Thesen versucht J. durch Beispiele zu erhärten, indem er die transzendente Realität z. B. in den buddhistischen *dharmas*, dem theistischen Gott oder im absoluten Bewusstsein des *brahma* im Advaita lokalisiert. Gleichzeitig wehrt er sich gegen die eigentlich naheliegende Annahme, dass die Begegnung mit der transzendenten Realität in der mystischen Erfahrung uns irgendetwas über die Natur dieser Realität sagen könnte: „[E]ven knowledge by participation of such a reality does not help finite beings such as ourselves to know the ultimate depth of reality" (188). Die Tatsache, dass Charakterisierungen des Erfahrenen z. B. als Schöpfer der Welt nicht Inhalt der Erfahrung selbst sein können, sondern nur unsere Interpretation, spricht für ihn ebenso gegen diese These wie die Vielfalt einander widersprechender mystischer Erfahrungen, die unvereinbare Eigenschaften der transzendenten Realität zeigen (z. B. personal und non-personal). So wie J. zuvor bereits ausgeschlossen hatte, dass empirische Wissenschaft Relevanz für die Untersuchung mystischer Erfahrungen haben kann, spricht er nun auch der Metaphysik jede Bedeutung für die Mystik ab: „[M]etaphysics for the mystically minded should be seen today as inadequate human efforts at understanding, and the mystery behind our efforts should be given more prominence – a mystery that remains greater than any experience" (199). Der Primat sollte stets bei der reinen, unkonzeptualisierten Erfahrung liegen, nicht bei ihrer theoretischen Interpretation. Man fragt sich freilich, welchen Sinn dann eine Beschäftigung mit diesen Erfahrungen überhaupt noch haben kann und was die Mystiker dazu bewegen könnte, sie anzustreben. Kapitel 6 thematisiert das Verhältnis von Mystik und Sprache, vor allem die Frage, wie die von Mystikern so oft proklamierte Unsagbarkeit ihrer Erfahrungen zu verstehen sei. J. gibt zwei Gründe für den Konflikt zwischen mystischer Erfahrung und Sprache: Erstens müssen auch Mystiker ihre Erfahrungen konzeptualisieren, um sie zu verstehen; Konzeptualisierungen sind aber immer dualistisch und daher nicht mit der mystischen Erfahrung vereinbar. Zweitens ist die mystische Erfahrung ganz anders als alle weltlichen Phänomene und kann daher nicht in alltäglicher Sprache beschrieben werden (204). J.' Position zur Unsagbarkeit wird nicht ganz klar – einerseits scheint er anzunehmen, dass keine Erfahrung oder Erkenntnis wirklich unsagbar sein kann („An ineffable insight is not possible", 206), andererseits akzeptiert er, dass transzendente Realitäten nicht objektiviert und damit nicht sprachlich ausgedrückt werden können. Seine Lösung ist es, eine „mirror theory" der Sprache (208) aufzugeben, nach der Begriffe immer für reale Objekte stehen müssen und der Gebrauch der Sprache immer eine Realität impliziert, auf die sie sich bezieht. Verwirft man die Abbildtheorie der Sprache, wie es die Mystiker laut J. tun, dann eröffnet sich die Möglichkeit, Sprache anders, ohne ontische Verpflichtungen zu gebrauchen (214). Wie genau man sich diesen alternativen Gebrauch der Sprache vorzustellen hat, sagt J. leider nicht und beschränkt sich darauf, immer wieder auf die „wholly other nature of transcendent realities" (230) hinzuweisen. Kapitel 7 untersucht die Rationalität der Mystik und versucht, sie gegen den Vorwurf der Irrationalität zu verteidigen. Eine gewisse Spannung zieht sich durch das Kapitel: J. nimmt an, dass einerseits die Bedeutung des Begriffs „rational" in unterschiedlichen Zeiten und Kulturen variiert (233), dass aber andererseits die Mystik nicht gegen (nicht kulturrelative) Gesetze der Logik verstößt und daher weder als irrational abgetan noch durch nicht-klassische Logiken wie z. B. den Dialethismus interpretiert werden muss. J. versucht dies nachzuweisen, indem er diverse scheinbar paradoxe Aussagen mystischer Texte untersucht und darlegt, wie die vermeintlichen Paradoxien durch alternative Formulierungen aufgelöst werden können: „[S]uch paradoxes can be restated consistently and so are not evidence of inherent irrationality in mystics' thinking" (243). In Kapitel 8 widmet sich J. der Frage nach dem Verhältnis von Mystik und Wissenschaft und widerspricht sowohl allen Versuchen, eine holistische Harmonisierung herzustellen (Mystik und Wissenschaft lehren nicht im Prinzip das Gleiche), als auch der gegenteiligen Annahme, es könne einen Konflikt zwischen Mystik und Wissenschaft geben. Seine These lautet, dass Mystik und Wissenschaft es mit unterschiedlichen Dimensionen der Realität zu tun haben: Während die Wissenschaft die Funktionsweise der Natur (ihre kausalen Gesetze) untersucht, befasst sich die Mystik mit dem Sein *(beingness)* der Dinge

selbst (263). Wissenschaft geht analytisch und konzeptualisierend vor, während Mystik das analytisch-begriffliche Denken überwindet, so dass wir es mit zwei grundsätzlich verschiedenen Formen des Wissens zu tun haben. Ganz so radikal will J. die Trennung beider Bereiche allerdings doch nicht gestalten, denn auch die Mystik kann potenziell mit Wissenschaft in Konflikt geraten, insofern sie bestimmte metaphysische Hintergrundannahmen, etwa über die Natur der Person oder des Bewusstseins voraussetzt, die von der Wissenschaft bestätigt oder kritisiert werden können. Dennoch beharrt J. am Ende darauf, dass Wissenschaft und Mystik „basically irrelevant to each other" (286) sind. Zuletzt betrachtet J. Mystik und Moral. Seiner Meinung nach gibt es hier kein simples Verhältnis (293): Weder wird der Mystiker durch seine Erfahrungen automatisch moralisch, noch schließen Mystik und Moral einander aus. Ziel der Mystik ist zwar die Überwindung der Selbstzentriertheit, was allein jedoch nicht zu einer Hinwendung zum Anderen führen muss. J. hält es ebenso für möglich, dass der Mystiker, der die Illusion des Selbst zurückgelassen hat, amoralisch oder sogar unmoralisch ist. Gegen Stace argumentiert J., dass nicht die mystische Erfahrung der Ichlosigkeit die Quelle des Altruismus und damit der Moral ist, indem er seitenweise Beispiele von Mystikern präsentiert, die vermeintlich unmoralisches Verhalten an den Tag gelegt haben (wobei J. den Begriff der Mystik sehr weit fasst: Stellenweise scheint es, als seien Daoismus oder Buddhismus generell mit Mystik gleichzusetzen, denn seine Beispiele aus dem Zhuangzi oder von Mahayana-Bodhisattvas haben gar keinen Bezug mehr zu mystischen Erfahrungen). Ebenso wendet er sich aber auch gegen die Behauptung, dass Mystik und Moral unvereinbar sind, da die Existenz des Anderen für ein erleuchtetes Bewusstsein, das in allem eine Einheit sieht, zur Illusion wird. Das Ergebnis lautet ähnlich wie in den vorherigen Kapiteln, dass Mystik in keiner klaren Beziehung zur Moral steht: „One need not be a mystic to be moral or vice versa" (304). Diese Schlussfolgerung ergibt sich allerdings nicht aus einer Untersuchung der begrifflichen Relation von Mystik und Moral (J. definiert Moral nur vage als „other-regarding", 289), sondern aus einer Aneinanderreihung von Beispielen für moralisches und unmoralisches Verhalten von Mystikern. Leider versäumt es J., zu fragen, anhand welcher Begriffe von Moral eigentlich diese Beispiele beurteilt werden. So erweist sich J.' großangelegte, systematische Untersuchung der Mystik letztlich als oberflächlich, wenig reflektiert und paradoxerweise sowohl zu lang als auch zu kurz: zu lang, insofern J. sich oft wiederholt und die immer gleichen Gedanken breittritt, zu kurz, insofern er seine zentralen Begriffe im Vagen lässt und jede tiefere Analyse und kritische Diskussion übergeht. S. Gäb

Säkularität und Moderne. Herausgegeben von *Karl Gabriel* und *Christoph Horn* (Grenzfragen; 42). Freiburg i. Br. / München: Karl Alber 2016 [2017]. 300 S., ISBN 978–3–495–48833–1 (Hardback); 978–3–495–84833–3 (PDF).

Im Einleitungskapitel des vorliegenden Sammelbands, der auf eine Jahrestagung des Instituts für Interdisziplinäre Forschung der Görres-Gesellschaft im Jahre 2013 zurückgeht, betonen die Herausgeber, die Diagnose, es gebe in jüngerer Zeit eine spürbare Renaissance des Religiösen, könne „längst als die Mehrheitsmeinung innerhalb der empirischen Religionssoziologie" (9) betrachtet werden. Entsprechend halten sie die ältere Säkularisierungsthese für obsolet und verwerfen auch Kants Versuch, Religion auf Metaphysik und Moral zu reduzieren. Konkret erinnern sie an Schleiermacher, der in seinen „Reden über die Religion" andere Akzente gesetzt habe, in dem er betonte, Religion „habe ein besonderes Objekt, das ‚Universum', beinhalte ein besonderes Gefühl, das der ‚schlechthinnigen Abhängigkeit', und sei mit einem besonderen Wahrnehmungsvermögen verbunden, dem ‚Sinn und Geschmack fürs Unendliche'" (10). Gleichgültig, wie man das komplexe Phänomen Religion nun näher bestimmen mag, ob im Sinne einer substantialistischen oder einer funktionalistischen Definition, in jedem Fall geben die Herausgeber Schleiermacher darin recht, dass die Kantische Reduktionsbestimmung den unterschiedlichen Anteilen des Religionsphänomens „nicht gerecht wird" (ebd.). Zu solchen Anteilen rechnen sie im Einzelnen Mystik, Moral, Metaphysik, Gemeinschaftsbezug, Ritualismus und Traditionspflege sowie Aspekte der Kontingenzbewältigung und der sozialen Stabilisierung und halten daher fest: Die Isolierung einiger dieser Teilaspekte

„scheint illegitim und mithin ist auch keine Auflösung der Religion in ihre Teile zu erwarten“ (ebd.). Es mag zwar „stark säkularisierte Bevölkerungsteile und gesellschaftliche Gruppen geben, aber aufs Ganze gesehen sind die Religionen nicht im Rückzug begriffen“ (ebd.). Ebenso halten die Herausgeber es für „illusorisch, die Religionen radikal rationalisieren und domestizieren zu wollen“, vielmehr sind sie der Meinung, dass wir in der Moderne weiterhin mit den Religionen werden leben müssen und „vielleicht sogar in einem höheren Ausmaß als in früheren Zeiten“ (ebd.).

1. Säkularität, Moderne und Religion im philosophischen und soziologischen Diskurs. *Ludger Honnefelder* rückt in seinem Beitrag das 13. Jhdt. in den Blick, das seiner Meinung nach eine zentrale Rolle spielte für die „Genealogie moderner Säkularität“ (17). In diesem Jahrhundert wurden ihm zufolge nämlich die Voraussetzungen für dreierlei gelegt, zum einen „für das Verständnis von modernen Menschenrechten und Verfassungen“, zum anderen „für die wissenschaftliche Weltsicht mit perspektivischer Pluralität und methodische Fallibilität“ und schließlich „für das moderne Welt- und Wirklichkeitsverständnis mit Kontingenz und personaler Identität“ (ebd.). *Gregor Maria Hoff* macht die Bedeutung von Charles Taylors Opus „Ein säkulares Zeitalter“ daran fest, dass es diesem um „die Genealogie einer bestimmten Ausprägung von Säkularität in Gestalt des säkularen Rahmens“ gehe, „der die Selbstverständlichkeiten des Gottesglaubens im Jahr 1500 für das Jahr 2000 in eine Option unter anderen transformiert“ habe (19). Taylor möchte nach Hoff über alle genealogischen Details hinweg den Säkularisierungsprozess in seiner Konstruktivität und in seiner Kontingenz offenlegen. Für entscheidend hält er die Verschiebung, die sich auf dem Weg von der Vormoderne zur Moderne ereignete. Er spricht in diesem Zusammenhang von der „Transformation des Orts und der Bezugsgröße der Lebensfülle von Gott in Richtung des Inneren des Individuums“ (ebd.). Auf diese Weise überwinde er „die herkömmliche Subtraktionsgeschichte der Säkularisierung“ (ebd.), die auf eine Beschädigung des Religiösen und dessen endgültige Auflösung hinausläuft. Für ihn bleibt vielmehr die Moderne in ihrer Gebrochenheit „auf einen religiösen Tiefengrund bezogen“ (ebd.). Nach *Karl Gabriel* lassen sich aus den gegenwärtigen Absetzbewegungen von der klassischen Modernisierungstheorie sowie von der Säkularisierungstheorie „die Umrisse einer Alternative gewinnen, die in der Tradition von Smuel N. Eisenstadt von multiplen Modernen und Säkularitäten spricht“ (20). Aus dieser veränderten Perspektive ergibt sich: „Religion wie Säkularität sind als Teil der Moderne zu betrachten“ (95). Religion kommt auf diese Weise „als aktiver, unabhängiger Faktor in den Blick“ (ebd.), sie wird nicht allein betrachtet „als negativ Betroffene von gesellschaftlichen Modernisierungsprozessen wie Industrialisierung, Urbanisierung oder Verwissenschaftlichung“ (ebd.). Den Vorteil dieses Konzepts sieht Gabriel darin, dass es „unterschiedliche Verhältnisbestimmungen von Religion und Wissenschaft, wie auch von Wissenschaft und Politik und Religion und Wirtschaft in der Moderne zu[lässt]“ (ebd.). Westeuropa und seinen Eliten biete ein solches Konzept zudem die Chance, sich von einem folgenreichen Säkularisierungsbewusstsein zu lösen, „das die Tendenz hat, die durch die Theorie erzeugten Erwartungen auch gesellschaftliche Realität werden zu lassen“ (96). *Rudolf Stichweh* verweist in seinem Beitrag auf „Zusammenhänge zwischen den Strukturmustern der gegenwärtigen Gesellschaft und der globalen Kategorie der Religion“ (21). Religiosität verliert ihm zufolge heute „ihren primären Bezug zur Gemeinschaft“ und erhält stattdessen „eine enge Koppelung an Individualität“ (ebd.). Er spricht auch von einer kulturellen Affinität, die sich bei dem Konnex von Individualität und Religion einstellt. Gleichzeitig führt der Vorgang der Individualisierung und Subjektivierung der Religion seiner Meinung nach zu einer „entschiedenere[n] Trennung von Wissenschaft und Religion“ (ebd.). Religion und Wissenschaft bilden schließlich als ausdifferenzierte Funktionssysteme Eigenkulturen aus, welche „die Konsequenz haben, Milieus mit hoher Homogenität zu etablieren“ (ebd.). Als Folge dieser Entwicklung beobachtet Stichweh, dass die wachsende Trennung von Wissenschaft und Religion „eher den Charakter wechselseitiger Ignoranz als kämpferischer Auseinandersetzung annimmt“ (ebd.).

2. Erscheinungsformen und Konfliktkonstellationen von Säkularität. Säkularisierung und Säkularität haben nach *Claus Beisbart* „in der Gegenwart einen spezifischen Ort im philosophischen System des Naturalismus“ (21). Deshalb geht er in seinem Beitrag näher

auf den Naturalismus ein und hält Folgendes fest: 1) Der Kernsatz des Naturalismus lautet: „Alles, was ist, kann vollständig Gegenstand naturwissenschaftlichen Wissens sein“ (22). 2) Der Naturalismus lässt sich „als erkenntnistheoretische wie als metaphysische These betrachten“ (ebd.). 3) Erkenntnistheoretisch bestreitet der Naturalismus die Grenzen der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, metaphysisch reduziert er die Welt auf das naturwissenschaftlich Erkennbare. 4) Daraus folgt, dass nicht nur Gott, sondern auch menschliche Handlungen, Pflichten und Werte sowie normative und wissenschaftliche Texte für den Naturalismus „aus der wissenschaftlichen Wirklichkeit heraus[fallen]“ (ebd.). 5) Der Naturalismus sieht sich heute allerdings durch die Tatsache herausgefordert, „dass gerade die Naturwissenschaften selbst auf verschiedenen Feldern auf systematische Grenzen des Wissens und der Vorhersagbarkeit stoßen“ (ebd.). 6) Als problematisch bewertet er am heutigen Naturalismus die Tendenz, die Naturwissenschaften ihres Charakters „als historisch und kulturell geprägte und im Wandel befindliche menschliche Tätigkeit zu entkleiden und damit misszuverstehen“ (ebd.). 7) Vom Naturalismus sind der Materialismus und der Physikalismus zu unterscheiden. 8) Ersterer vertritt die These, „dass alles letztlich nur Materie ist“, und sich alles, was ist, auf dieser Basis beschreiben und erklären lasse. 9) Letzterer betont dagegen, dass einem Materialismus, der von atomaren Grundbausteinen ausgeht, „durch die moderne Physik die Grundlage entglitten ist“ (154 f.). 10) Unter Verzicht auf den Materiebegriff behauptet er daher nur noch, dass sich alles, was wir erkennen können, zurückführen lässt „auf die Grundlage der modernen Elementarteilchenphysik […], was immer diese über die kleinsten Skalen lehrt“ (155). *Thomas Schmidt-Lux* bringt in seinem Beitrag die „‚forcierte Säkularität‘“ (23), die in der Gesellschaft der DDR herrschte und noch heute in Ostdeutschland nachwirkt, in Zusammenhang mit einer spezifischen Ausprägung des Szientismus als wissenschaftlicher Weltanschauung. Die nachhaltige Wirkung der anti-religiösen Polemik lässt sich ihm zufolge nicht allein mit den Repressionen des Regimes gegenüber den Christen erklären, sondern auch mit der von der DDR betriebenen Religionspolitik, die „einen sich ausschließenden Gegensatz“ konstruierte „zwischen einer wissenschaftlichen Weltanschauung auf der einen und dem Christentum auf der anderen Seite“ (ebd.). Über die breitgefächerten Institutionen zur Verbreitung des atheistischen Szientismus sei es dem DDR-Regime, so meint er, gelungen, „der mit Licht, Fortschritt und Zukunft assoziierten wissenschaftlichen Weltanschauung eine als dunkel, abergläubig und gestrig karikierte Religion gegenüber zu stellen“ (ebd.). Eine dritte Variante expliziter Säkularität stellt nach *Florian Baab* der säkulare Humanismus dar, der neben der 2004 gegründeten Giordano-Bruno-Stiftung vor allem durch den 1993 gegründeten Humanistischen Verband Deutschlands (HVD) vertreten wird. Neben „einer teleologischen Deutung der jüngsten Menschheitsgeschichte“ insistiert dieser auf „gleichzeitige[…] Ablehnung übersinnlicher Erklärungsmuster“ (193). Sein Ziel ist eine „organisierte Repräsentanz des auf ein Drittel der Deutschen angewachsenen, sehr heterogenen konfessionsfreien Bevölkerungsteils“ (24). Konkret ist er bestrebt, „eine selbst bestimmte Lebensführung ohne Unterwerfung unter religiöse Glaubensvorstellungen zu propagieren und zu fördern“ (ebd.). Einen harten Atheismus möchte er zwar nicht vertreten. So nimmt er für sich in Anspruch, alle religiösen und weltanschaulichen Orientierungen zu achten und zu respektieren, „vorausgesetzt, diese vertreten keinen Standpunkt der ‚Intoleranz‘“ (193). Allerdings wird nach Baab letztlich nicht deutlich, „wieso man […] selbst keinen Glauben an übersinnliche Mächte teilt und auch keine religiösen Menschen im Kreis des eigenen Verbandes tolerieren will“ (ebd.). Die im Umfeld des HVD und der Giordano-Bruno-Stiftung publizierten Arbeiten von Frieder Otto Wolf, Joachim Kahl und Michael Schmidt-Salomon weisen „eine große Bandbreite und Heterogenität“ auf (24). Jeder dieser drei Entwürfe tritt nach Baab mit einem Geltungsanspruch auf, der „laut der neuen Fassung eines toleranten, ‚weichen‘ Humanismus eigentlich gar nicht mehr vertreten werden darf“ (197). Wo es nämlich „keine ‚große Erzählung‘ mehr gibt“ stehe man „Ansprüchen auf universale Geltung äußerst kritisch gegenüber“ (ebd.). Das Motto laute hier „im Zweifelsfall Analyse und Destruktion statt Schülerschaft und Affirmation“ (ebd.). Letztlich sei damit auch „der säkulare Humanismus bereits in einzelne Konfessionen zerfallen, die ihr gemeinsames Absolutum, den rein immanent gedachte Menschen, auf je unterschiedlich Weise ausdeuten“ (ebd.). Nach *Christian Walter* ist das Religionsrecht

„in den letzten Jahren unerwartet zu einem zentralen gesellschaftlichen Spannungsfeld geworden" (24). Im Blick auf die Gegenüberstellung von liberalem Staat und illiberalen Religionsgemeinschaften macht er „auf die zentrale Spannung zwischen Freiheitsgewähr und Sicherheitsbedürfnis aufmerksam", welche „freiheitlich-demokratische Rechtsordnungen immer wieder austarieren, aber auch immer aushalten müssen" (221). Was die Kommunikationsfreiheiten angeht, zu denen neben der Meinungsäußerung und den politischen Mitwirkungsrechten eben auch die Religionsfreiheit gehört, „muss ein der Freiheit verpflichteter Staat auch Formen des Freiheitsgebrauchs hinnehmen, die für eine Mehrheit der Bürger und auch aus der Sicht der Staatsorgane unerwünscht sind" (222). Grenzen des Freiheitsgebrauchs ergeben sich nach Walter „aus den sonst anwendbaren allgemeinen Grundsätzen der wehrhaften Demokratie" (ebd.). Wenn diese überschritten sind, greift ihm zufolge „die gefahrenabwehrende Dimension des Religionsrechts" ein (ebd.). Bestrebungen hingegen, deren Intention eine Abschaffung der freiheitlich-demokratischen Grundordnung ist, „müssen auch dann nicht hingenommen werden, wenn sie religiös motiviert sind" (ebd.). Wenn diese Grenzen aber nicht überschritten werden, fehlt dem Staat „das Instrumentarium, um eine Religionsgemeinschaft als ‚illiberal' zu qualifizieren" (ebd.). Stattdessen ist in diesem Falle „mit den allgemeinen Grundsätzen der Religionsfreiheit und des Verbots der Diskriminierung aus religiösen Gründen zu arbeiten" (ebd.).

3. Antimodernismus und theologisches Freiheitsdenken. Im ersten Beitrag thematisiert *Peter Neuner* die Tradition und den historisch singulären Höhepunkt des Kampfes, den die katholische Kirche gegen alles führte, was sie als Modernismus definierte und zu unterdrücken suchte. Schon in der Mitte des 19. Jhdts. wurden alle liberalen Irrtümer kirchlicherseits verurteilt. Wie Neuner betont, gab es freilich über das ganze 19. Jhdt. hinweg auch Aufbrüche der Theologie innerhalb Europas und der USA, die sich für eine Öffnung von Kirche und Theologie gegenüber den modernen Denkströmungen aussprachen. Papst Pius X. sah sich schließlich um die Jahrhundertwende, wie Neuner formuliert, „in einer Entscheidungsschlacht gegen ein einheitliches System moderner Irrtümer, die er und seine Theologen als ‚Modernismus' bezeichneten" (26). Er erneuerte im Jahr 1907 nicht nur die Irrtümerliste des Syllabus, sondern betrachtete die als Modernismus zusammengefassten Lehren als „eine Verschwörung gegen die katholische Lehre, die es mit allen auch disziplinären Mitteln zu zerschlagen gelte" (ebd.). Wie Neuner deutlich macht, bot die unklare und vage Definition dessen, was der Papst mit dem Begriff Modernismus verband, „die Möglichkeit, jede neue Idee als Modernismus zu denunzieren und zu verurteilen" (26 f.). Gleichzeitig aber verstand sich keiner der attackierten Theologen selbst als Modernist. Das Verdienst des Zweiten Vatikanums besteht nach Neuner darin, dass es sich in zentralen Dokumenten das Ziel setzte, den Antimodernismus des 19. und beginnenden 20. Jhdts. zu überwinden. Neuner erinnert freilich auch daran, „dass mit der 1970 […] gegründeten Pius-Bruderschaft und den ambivalenten Versöhnungsversuchen Papst Benedikts mit den erklärten Gegnern des II. Vatikanums der Modernismusstreit bis in die unmittelbare Gegenwart hineinreicht" (27). *Eberhard Schockenhoff* stellt dagegen in einem zweiten Beitrag „die Wertidee der Freiheit ins Zentrum moderner Säkularität" (27) und stellt fest, „die als individuelle Autonomie gedachte Freiheit habe allen anderen Wertbezügen der Moderne wie Gleichheit, Gerechtigkeit und Solidarität den Rang abgelaufen und bestimme als gesellschaftlicher Höchstwert deren Ausprägung" (ebd.). Dem katholischen Christentum bescheinigt er zugleich nach wie vor „eine gewisse Fremdheit und Distanz gegenüber der modernen Freiheitskultur, die ihre Legitimität aus dem Anspruch humaner Selbstbehauptung beziehe" (ebd.). Ihm selbst aber geht es „um nichts weniger als eine neue Wesensbestimmung des Christlichen" (ebd.). Schockenhoff verdeutlicht diese Blickveränderung an der Neukonzeption des Offenbarungsverständnisses im Zweiten Vatikanum. Im Vordergrund stehe hier, so betont er, nicht mehr ein satzhaften Verständnis einzelner Glaubenswahrheiten durch das gläubige Subjekt, sondern die Offenbarung werde verstanden als personal-kommunikatives Geschehen, als „Austausch zweier Freiheiten" (ebd.). In dieser Perspektive werde Gnade „nicht mehr mit der absoluten Übermacht Gottes gleichgesetzt", sondern lasse sich begreifen „als Ermöglichungsgrund geschöpflicher Autonomie" (27 f.). In eine ähnliche Richtung weist auch der dritte Beitrag von *Magnus Striet*, der im Autonomiedenken

„eine spezifische Realisierungsgestalt des Christlichen" (28) erblickt. Gleichzeitig verschweigt er aber auch nicht die Kritik, die am neuzeitlichen Freiheitsdenken geübt wird wegen seiner selbstzerstörerischen Züge oder seines Umschlags in einen schrankenlosen Individualismus. Striet verwirft eine solche Kritik, die nicht selten auch kirchlicherseits geübt wird. Wichtig für ihn ist vielmehr, dass man versteht, dass zu den konstituierenden Merkmalen der modernen Gesellschaft „die Ausdifferenzierung von Teilsystemen und die Verselbständigung von Systemlogiken" gehört (28 f.). Notwendig sei weiterhin, die Autonomiefreiheit „als Gabe Gottes schlechthin [zu] begreifen, die den Menschen dazu herausfordert, nach selbstgenerierten Maßstäben das eigene Leben, Kultur und Gesellschaft zu gestalten" (29). Striet ist überzeugt: Wird die neuzeitliche Freiheitsphilosophie so verstanden, dann sei sie in der Lage, „die Theologie auf die Spur dessen [zu] bringen, was Glauben im Horizont der Säkularität bedeuten könne" (ebd.).

Fragt man nach dem Ertrag des vorliegenden Sammelbandes, dann legt sich ein Blick auf das Finale nahe, mit dem die Einleitung schließt. Auf fünf Punkte wird hier hingewiesen, die in diesem Sammelband thematisiert werden – erstens auf „Bewegungen und Umstellungen vielfältiger Art", die „in den Diskursen um Säkularität, Moderne und Religion" (29) heute zu beobachten sind; zweitens auf „tiefgreifende Veränderungen in der Wahrnehmung von Säkularität, die deren Genealogie wie deren gegenwärtige Ausprägung betreffen" (ebd.); drittens auf die Auseinandersetzung mit Strömungen, „die heute mit Berufung auf die (Natur-)Wissenschaft einem säkularen Selbstverständnis anhängen und ihm Geltung in der Öffentlichkeit verschaffen möchten" (ebd.); viertens auf „die Spannungsfelder, die zwischen traditionellen religiösen Positionen und der Säkularität des modernen Staates nach wie vor bestehen" (ebd.); fünftens auf Formen innerkatholischer Selbstverständigung, die deutlich machen, zu welchen Lernprozessen religiöse Traditionen unter bestimmten Prämissen fähig sind, „um für Konfliktfelder mit einer langen Tradition neue Bewertungen und Lösungen zu finden" (ebd.). H.-L. Ollig SJ

Dougherty, Trent: *The Problem of Animal Pain*. A Theodicy for All Creatures Great and Small (Palgrave Frontiers in Philosophy of Religion). Basingstoke: Palgrave Macmillan 2014 [2015]. XIII/197 S., ISBN 978–0–230–35443–2 (Hardback); 978–0–230–36848–4, 978–1–349–34995–1 (Paperback); 978–1–137–44317–5 (E-Book).

Trent Dougherty (= D.) greift in diesem Buch einen etwas vernachlässigten Aspekt des intellektuellen Problems des Übels auf, der in den letzten Jahren jedoch zunehmend Interesse erfahren hat: das Leiden nicht-menschlicher Tiere. Die mangelnde Auseinandersetzung mit diesem Problem dürfte einerseits auf die existenzielle Präeminenz anderer Formen von Leid zurückzuführen sein, andererseits aber auch auf dessen philosophische Hartnäckigkeit. Wenn bereits die Rechtfertigung menschlichen Leides ein äußerst anspruchsvolles, auf rein philosophischem Wege vielleicht gar nicht lösbares Problem darstellt, so bringt die Rechtfertigung tierischen Leides zusätzliche Schwierigkeiten mit sich. Eine Übertragung gängiger Rechtfertigungen für menschliches Leid auf Tiere galt vielen als aussichtslos; in diesem Buch arbeitet D. einen Vorschlag aus, den er als *theodicy* bezeichnet und der gleichermaßen auf Menschen wie auf Tiere anwendbar sein soll. Im Kern handelt es sich dabei um eine erweiterte Version einer Seelen- oder Charakterbildungstheodizee, wie sie aus den Arbeiten J. Hicks, M. McCord Adams oder W. Haskers bekannt ist, die aber um Elemente der Tradition des östlichen Christentums, besonders von Irenäus von Lyon und Maximus Confessor, angereichert wird. Aus der östlichen Tradition entnimmt D. die herausragende Bedeutung der *theōsis*, der Vergöttlichung der Geschöpfe. Alle (gefallenen) Geschöpfe seien Ebenbilder Gottes, die dazu bestimmt sind, zunehmend gottähnlich zu werden (8, 134).

Die ersten drei Kapitel dienen als Hinführung zu dem, was D. als „The Problem of Animal Pain" bezeichnet und als explanatorisches Argument aus dem Übel formuliert. Das sowohl im wissenschaftlichen wie auch im alltäglichen Bereich häufig gebrauchte Muster zur Evaluierung von Hypothesen wird bei explanatorischen Argumenten auf die Existenz übler Sachverhalte als zu erklärendes Faktum angewandt. Solche Argumente beruhen auf der Feststellung, dass die vorliegenden Daten – sei es ein bestimmtes Übel, die Verteilung oder das Ausmaß von Leid – besser durch eine konkurrierende Hypo-

these, etwa den Naturalismus, als durch den Theismus erklärt werden. Die Existenz übler Sachverhalte wird so als Beleg aufgefasst, der *gegen* den Theismus spricht; *ceteris paribus* muss der konkurrierenden Hypothese der Vorzug gegeben werden. Im Vergleich zu anderen Formulierungen des Problems des Übels haben explanatorische Argumente den Vorteil, dass sie nicht die *Sinnlosigkeit* eines bestimmten Übels behaupten müssen; dadurch sind sie von Einwänden im Sinne des *Skeptical Theism* nicht unmittelbar betroffen. Das erklärt auch ihre zunehmende Bedeutung: Neben einem historischen Vorläufer in Buch XI von Humes *Dialogues Concerning Natural Religion* haben explanatorische Argumente besonders mit dem Aufkommen skeptischer Ansätze im Gefolge von S. Wykstra, M. Bergmann und D. Howard-Snyder an Beachtung gewonnen. Insbesondere Paul Draper hat teils sehr ausgefeilte Argumente präsentiert, deren Konklusion der Nachweis einer Erklärungsschwäche des Theismus gegenüber naturalistischen Theorien ist. D.s Veröffentlichung dürfte die erste ausführliche Arbeit sein, die explanatorische Argumente mit einer Theodizee zu kontern versucht. Während das erste Kapitel D.s Bekenntnis zum Evidentialismus enthält, sind das zweite und dritte Kapitel der genaueren Fassung des zu behandelnden Problems gewidmet. Diese Kapitel haben vorrangig das Ziel, die Leser mit den grundlegenden Mechanismen der Bestätigung und des Vergleichs konkurrierender Hypothesen vertraut zu machen, wobei das Augenmerk mehr auf der Verstehbarkeit als auf präzisen Formulierungen liegt (5–19).

Im vierten und fünften Kapitel geht D. auf den „Neokartesianismus" ein. Mit diesem philosophiehistorisch irreführenden Etikett wird die These umschrieben, nach der das Leiden nicht-menschlicher Tiere moralisch irrelevant sei. In der bisher einzigen dem Leiden der Tiere gewidmeten Monographie, Mike Murrays *Nature Red in Tooth and Claw* (Oxford/New York 2008), wurde dieser Ansatz als in mancherlei Hinsicht problematischer, insgesamt aber nicht aussichtsloser Kandidat präsentiert. Die Vorzüge des neokartesianischen Ansatzes liegen auf der Hand: Wenn dem sichtbaren Schmerzverhalten von Tieren keine Erfahrung von Leid entspricht, dann handelt es sich gar nicht um Leiden im genuinen Sinne; insbesondere handelt es sich dann nicht um eine Form von Übel, aus der sich ein Rechtfertigungsproblem für den Theisten ergibt. Das Problem des Leidens der Tiere wäre einfach „wegerklärt" oder zumindest zu einem aus theoretischer Sicht vernachlässigbarem Problem degradiert. Das Hauptargument für diese These setzt auf die Theorie höherer mentaler Repräsentationen und ihre postulierten neuroanatomischen Voraussetzungen, namentlich den evolutionär sehr spät entstandenen Neokortex. Wer über keinen Neocortex verfügt, der könne auch keine Schmerzen empfinden, so die These. Schmerzempfinden setze nämlich Bewusstsein voraus und dieses wiederum den Neokortex. Das ginge auch aus Tierversuchen mit spinalisierten Ratten sowie aus Erfahrungsberichten lobotomisierter Patienten hervor, die berichteten, Schmerzen zu verspüren, deren Wahrnehmung aber nicht negativ konnotiert sei. D. arbeitet heraus (76–82), dass diese Position nicht nur philosophisch problematisch, sondern auch empirisch überholt ist, wie er durch Verweis auf Gespräche mit Experten, Arbeiten von N. Nelkin und einem über 180-seitigen Report der *National Academies* zur Leidensfähigkeit von Labortieren (61–64) behauptet. Unter philosophischer Rücksicht wirft D. den Neokartesianern vor, ein übertrieben rationalistisches Verständnis von Schmerzempfindung und von Selbstwissen zu haben. Dagegen macht er eine Position stark, die Schmerzen nicht als Funktion höherer Bewusstseinszustände auffasst, sondern als „emotion-like" im Sinne von D. Gustafson u. a. (78–85). Diese Auffassung wiederum hat auch empirische Relevanz, denn das anatomische Argument der Neokartesianer müsste sich nun nicht auf den Neokortex, sondern auf phylogenetisch viel ältere Systeme (etwa das limbische System) beziehen. Denn nun muss bestritten werden, dass den Tieren die anatomische Grundlage fehlt, um die emotionale Färbung von Situationen wahrzunehmen. „The Lobotomy Argument has no force against a theory of pain that is sufficiently emotion-based" (82). Auch weit entfernt von Tierrechtsaktivismen hat der Neokartesianismus kaum Akzeptanz gefunden, doch eine eingehende philosophische Widerlegung dieser Position blieb bislang aus. Diese liefert D. nach, indem er die empirischen Grenzen und die Schwächen der vom Neokartesianismus vorausgesetzten Theorien mentaler Repräsentation und phänomenalen Bewusstseins aufzeigt. Überdies weist D. darauf hin, dass der Neokartesianismus innerhalb des vorgeschlagenen Rahmens einer

*Common-Sense-Epistemology* einen schlechten Stand hat, weil die Überzeugung, Tiere seien leidensfähig, aus dem sichtbaren Schmerzverhalten allein gerechtfertigt werden kann. Eine zentrale These dieses metaepistemologischen Rahmens ist nämlich der sog. *Phänomenale Konservatismus*, also die Auffassung, dass ein epistemisches Subjekt *S prima facie* gerechtfertigt ist, anzunehmen, *x* sei *F*, wenn ihm scheint, *x* sei *F*. Wenn uns *(er)scheint*, dass Tiere leidensfähig sind, dann ist bis auf Weiteres die Überzeugung, Tiere seien leidensfähig, epistemisch gerechtfertigt (57–61).

Welchen Weg schlägt D. also vor, um mit dem „problem of animal pain" zu Rande zu kommen? Da er das Problem als explanatorisches/bayesianisches Argument formuliert hatte und er „for the sake of the argument" von einer ähnlichen Anfangswahrscheinlichkeit des Theismus und der konkurrierenden Hypothesen, besonders des Naturalismus (= N), ausgeht, setzt sich D. zum Ziel, zu zeigen, dass der Theismus das Auftreten tierischen Leides erwarten lässt. An dieser Stelle sei erwähnt, dass D. unter „Theismus" nicht die philosophische Minimalversion des „Bare Theism" (= BT) versteht, also lediglich die Annahme, es gebe ein allmächtiges und moralisch vollkommenes Wesen, welches die Welt erschaffen hat, sondern eine nach dem Vorschlag von C. S. Lewis „Mere Christian Theism" (= MCT) genannte Position. Hierunter versteht D. „the core of the Christian Gospel" (8), dessen Wahrheit sich aus der Wahrheit des BT und der Berücksichtigung bestimmter historischer Belege zum Leben Jesu ergebe (weshalb D. auch behaupten kann, die Anfangswahrscheinlichkeit des MCT sei sehr nahe an jener von BT und N).

D. widmet das sechste Kapitel der Einführung bekannter Gedanken einer Irenäischen Theodizee, wobei er sich besonders auf den Aspekt der „Entkräftung des Leides" konzentriert. In Anlehnung an R. Chisholm überträgt D. die aus der Erkenntnistheorie bekannte Unterscheidung zwischen einer *widerlegenden* und einer *unterminierenden* Entkräftung auf Leiderfahrungen. Diese Unterscheidung wird eingeführt, um dem Missverständnis vorzubeugen, das Leid werde dadurch aufgewogen, dass ein bestimmter (sittlicher) Wert realisiert wird, und die Kompensation des Leides gewissermaßen in der Nullsumme einer Kosten-Nutzen-Rechnung bestehe. Kennzeichnend für eine Irenäische Theodizee sei jedoch, dass dem erfahrenen Leid *ein Sinn gegeben* werden kann, weil es in eine höhere „organische Einheit" überführt wird, deren Wert in nicht-proportionalem Verhältnis zu dem ihrer Teile steht (113). Das Leiden wird nicht durch ein höheres Gut kompensiert, vielmehr wird die Leiderfahrung nicht mehr als übler Sachverhalt erkannt. Entscheidend ist hierbei, dass sich die Rolle und der Wert der persönlichen Leiderfahrung im Gesamtgefüge der Welt dem *Betroffenen selbst* erschließen muss, sei es im irdischen Leben oder erst postmortal – im Jenseits werden Personen auf ihre Rolle im Drama der Erlösung zurückblicken, sich mit dieser identifizieren und in der Möglichkeit, diese Rolle zu ergreifen, die Liebe Gottes zu ihnen erkennen (134–138). Von vielen Autoren wurde diese Theodizee für nicht-menschliche Tiere verworfen, weil Tiere nicht über die nötigen kognitiven Fähigkeiten verfügten oder aber weil ihnen die Fähigkeit abginge, sich durch die Zeit hindurch als sich selbst wiederzuerkennen. Offenbar setzt diese Theodizee ausgeprägte „meaning-making powers" voraus, ohne die eine solche Erkenntnis nicht möglich wäre. Mehr noch, sie scheint vorauszusetzen, dass die Leidenden im vollen Sinne über die Eigenschaft des Personseins verfügen (137). Die Übertragung auf nicht-menschliche Tiere gelingt D., weil auch für ihn J. Hicks Spruch „No theodicy without eschatology" („D. Z. Phillips on God and Evil", in: RelSt 43 [2007] 433–441, hier 437) gilt und er für Tiere im Jenseits neben der Auferstehung eine Reifung postuliert, die jener vom Kleinkind zum erwachsenen Menschen gleicht. Ebenso wie sich für Menschen die Bedeutung bestimmter Kindheitserlebnisse erst im Erwachsenenalter erschließt, wenn sie die entsprechenden intellektuellen Fähigkeiten entwickelt haben, könnten Tiere im Jenseits den Prozess der *theōsis* fortführen – genauso wie es Menschen auch tun werden, gewissermaßen ist nur der Ausgangspunkt ein anderer (142). D. postuliert für Tiere ein ähnliches eschatologisches Schicksal wie für Menschen, inklusive der leiblichen Auferstehung (3, 120).

D. legt Wert darauf, zu betonen, dass er in diesem Buch den Erfolg einer Theodizee wie der eben skizzierten weitestgehend voraussetzt; Ziel seiner Argumentation ist nämlich die bedingte Behauptung: Wenn eine Irenäische Theodizee für Menschen erfolgreich ist, dann ist sie es auch für nicht-menschliche Tiere. D.s Vorschlag einer Irenäischen

Theodizee für Tiere ist sicherlich als originell anzusehen, wenngleich D. hervorhebt, entscheidende Denkanstöße in diese Richtung aus Texten des östlichen Christentums erhalten zu haben (2). Ausschlaggebend für die Entwicklung seiner Theodizee für Tiere seien jedoch nicht die Lektüren, sondern eine Art mystischer Erfahrung gewesen (135). Insgesamt wird den persönlichen Erlebnissen des Autors weiter Raum gegeben, was u. a. auf den von D. vorgeschlagenen „narrative approach" für die Vergabe epistemischer Wahrscheinlichkeiten zurückzuführen sein dürfte. Die Legitimität einer solchen Methode ist den explizit erwähnten Grundannahmen seiner Position hinzuzufügen. Hierzu gehören u. a. ein moderater Rationalismus, gepaart mit einem Realismus bezüglich religiöser und wissenschaftlicher Überzeugungen, sowie die Ablehnung des Fideismus (44). Dass auf all diese Punkte nicht ausführlich eingegangen werden kann und der kritische Leser häufiger fragend zurückgelassen wird, ist bei der Fülle an verarbeitetem Material nachvollziehbar und entspricht den Leitlinien der Herausgeber der Reihe Y. Nagasawa und E. Wielenberg: „Our hope with the *Palgrave Frontiers in Philosophy of Religion* series is to contribute to the continued vitality of the philosophy of religion by producing works that truly break new ground in the field." (Series Editors' Preface, X). Dieses Buch erfüllt diese Vorgaben allemal und liefert eine erstaunlich frische und originelle Antwort auf eine der wohl ältesten und hartnäckigsten religionsphilosophischen Fragen. M. Benasso

Zoll, Patrick: *Perfektionistischer Liberalismus*. Warum Neutralität ein falsches Ideal in der Politikbegründung ist (Praktische Philosophie; 89). Freiburg i. Br. / München: Karl Alber 2016 [2017]. 499 S., ISBN 978–3–495–48834–8 (Hardback); 978–3–495–81834–3 (PDF).

Können perfektionistische Argumente, die von kontroversen Annahmen darüber abhängig sind, was ein gutes Leben ist und ausmacht, im öffentlichen Raum der Gründe zur Rechtfertigung von Politik legitim vertreten werden? Diese Frage wird im Rahmen der sog. Neutralitätsdebatte in der Politischen Philosophie seit den 1980er Jahren intensiv diskutiert, zumeist als Auseinandersetzung zwischen den beiden miteinander konkurrierenden Theoriefamilien des Liberalismus und des Perfektionismus. In Deutschland erfährt die bisher überwiegend im angelsächsichen Sprachraum geführte Debatte in den letzten Jahren zunehmende Aufmerksamkeit. Das zeigt sich u. a. in mehreren Dissertationen zu diesem Thema, darunter jene mit dem Karl Alber Preis 2016 ausgezeichnete Studie des Jesuiten Patrick Zoll (= Z.). Mit ihr liegt ein Ansatz vor, der entgegen der gängigen Zuordnung die Neutralitätsdebatte als eine Kontroverse innerhalb des Liberalismus, genauer des *public reason liberalism* begreift. Der Titel der Dissertation deutet dabei unmissverständlich die Richtung seiner Argumentation an. Z. plädiert für die Ablehnung des Neutralitätsprinzips bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung des Prinzips der öffentlichen Rechtfertigung. Mit dieser Positionierung macht er seinen Ansatz zu einer liberalen Theorie unter perfektionistischem Vorzeichen. In Z.s Worten klingt dies thesenartig zusammengefasst folgendermaßen: „(1) Der Gebrauch staatlicher Zwangsgewalt ist nur dann legitim, wenn er öffentlich gerechtfertigt ist. (2) Es gibt Fälle, in denen der Gebrauch staatlicher Zwangsgewalt öffentlich gerechtfertigt ist, auch wenn er ‚nur' mit Argumenten gerechtfertigt werden kann, die von kontroversen Annahmen darüber abhängig sind, was ein gutes Leben ist und ausmacht" (26). In beeindruckend stringenter Argumentation entwickelt Z. diesen Ansatz eines Perfektionistischen Liberalismus. Seine große analytische Schärfe sowie sein ebenso großes Können, die komplexen Zusammenhänge unverkürzt, aber in gebotener Knappheit darzustellen, zeigt er in drei gleichgewichtigen, aufeinander aufbauenden Teilen mit insgesamt sieben Kapiteln, die von einer Einleitung und einer Konklusion abgerundet werden.

Teil I. Anti-Perfektionistische Liberale (Politische Liberale) und Perfektionistische Liberale bilden die beiden Pole der von Z. zu Beginn seiner Arbeit gezeichneten Kartographie der Neutralitätsdebatte, die auf einer nennenswerten Kenntnis der einschlägigen Literatur beruht (Kap. 1). Die Positionen ergeben sich aus der Ablehnung bzw. Akzeptanz des Neutralitätsprinzips und werden von Z. nochmals in einen je umfassend begründeten und einen politisch begründeten Teil differenziert. Er selbst argumentiert für einen umfassend begründeten Perfektionistischen Liberalismus, dessen grundsätzliche Struktur er in Kap. 2

der vorgelegten Studie analytisch herausarbeitet und in ein defensives sowie ein konstruktives Element unterteilt. Zentral für das defensive Element ist die Zurückweisung des Neutralitätsprinzips unter Zuhilfenahme des Asymmetrievorwurfes, der besagt, dass Anti-Perfektionistische Liberale kontroverse perfektionistische Argumente solange nicht im Prozess der öffentlichen Rechtfertigung zurückweisen dürfen, „solange sie eine Begründung schuldig bleiben, warum es ihnen selbst weiterhin gestattet sein soll, auf Argumente zurückzugreifen, die von kontroversen Gerechtigkeitskonzeptionen abhängen" (159). Der Leser erfährt, dass eine solche Begründung gemeinhin an der Benennung eines eindeutigen Demarkationskriteriums scheitert, das den Ausschluss aller perfektionistischen Argumente begründen müsste, ohne zugleich diejenigen Argumente aus dem Diskurs zu eliminieren, die auf kontroversen Gerechtigkeitskonzeptionen basieren. Zurückgewiesen werden von Z. auch drei Kompatibilitätsmodelle, die versuchen, unter Beibehaltung der Akzeptanz des Neutralitätsprinzips die perfektionistische These durch eine Beschränkung von Geltungsbereich und Umfang des Neutralitätsprinzips zu bejahen (93–120). Die positive Bestimmung, sprich inhaltliche Ausgestaltung des Perfektionistischen Liberalismus leistet das konstruktive Element, welches auf der Behauptung fußt, „dass es Fälle gibt, in denen kontroverse perfektionistische Urteile den Gebrauch staatlicher Zwangsgewalt *rechtfertigen* und damit legitimieren können" (120 f.). Z. weist dem konstruktiven Element eine politische und eine ethische Dimension zu. Die erste untersucht, warum und inwiefern sich ein solcher Ansatz der liberalen politischen Theorie zuordnen lässt; die zweite Dimension fragt nach dem Objektivitätsanspruch von Urteilen dieses Ansatzes.

Teil II. Wegfall der komfortablen dialektischen Ausgangslage für Perfektionistische Liberale; J. Quong entzieht mit seinem Werk *Liberalism without perfection* dem Asymmetrievorwurf sein Fundament. So lässt sich plakativ zusammenfassen, was Z. detailliert und mit fundierter Kenntnis des Werkes von Quong in Kap. 3 beschreibt. Quong gelingt es, durch die Unterscheidung zwischen Gewichtungs- und Relevanzuneinigkeiten gewissermaßen ein Demarkationskriterium zu setzen, dass perfektionistische Argumente aus dem Diskurs der öffentlichen Rechtfertigung ausschließt, während Argumente, die auf kontroversen Gerechtigkeitskonzeptionen beruhen, legitimer Teil dieses Diskurses bleiben. Auf diese Entkräftung des Asymmetrievorwurfes müssen Perfektionistische Liberale reagieren, da sie nun eine eigene Lösung für das Problem der öffentlichen Rechtfertigung liefern müssen. Überzeugend kann Z. darlegen, warum dies weder dem sektiererischen Modell von S. Wall noch dem quasi-naturrechtlichen Ansatz von G. Sher gelingt. Die Lösungsstrategie Walls (Kap. 4), welche am defensiven Element ansetzt und das Problem der öffentlichen Rechtfertigung mittels einer Uminterpretation des Rechtfertigungsbegriffs zu lösen versucht, scheitert an den liberalen Grundüberzeugungen, die durch die Uminterpretation verlassen werden (u. a. durch die Aufgabe der *presumption of liberty*). Das quasi-naturrechtliche Modell Shers (Kap. 5) verfehlt in Z.s Augen hingegen die inhaltliche Ausgestaltung des konstruktiven Elements, da sein Versuch, den Objektivitätsanspruch einer Theorie des guten Lebens in einer quasi-naturrechtlichen und somit anti-essentialistischen Weise zu rechtfertigen, misslingt.

Im letzten, aber gleichwohl zentralen Teil III seiner Arbeit entfaltet Z. nun seinen eigenen Ansatz eines umfassend begründeten Perfektionistischen Liberalismus und erhebt den Anspruch, mit jenem auf die neue dialektische Situation eingehen und die aufgeworfenen Probleme lösen zu können. Das konstruktive Element seines Ansatzes reagiert auf die Forderung nach Objektivität (Kap. 6). Z. argumentiert beweiskräftig, „dass es mit der Akzeptanz eines [neoaristotelischen] Essentialismus […] und mit Hilfe des Konzepts der ‚natürlichen Gutheit' […] möglich ist, das Problem des Objektivitätsanspruchs einer Theorie eines guten Lebens zu lösen" (303 f.). Unter Berücksichtigung relevanter Autoren (u. a. G. E. M. Anscombe, P. Foot, R. Hursthouse, A. MacIntyre,) führt er vor, warum seine „essentialistische Konzeption eines naturalistischen Realismus sich der anti-essentialistischen Konzeption von Sher als rational überlegen erweist" (304). Weil es Z. hinsichtlich seines konstruktiven Elements jedoch nicht zugleich gelingt, das Problem der öffentlichen Rechtfertigung zu lösen, muss er dies über das defensive Element seines Ansatzes regeln (Kap. 7). Die Schlüsselrolle für dieses Vorhaben bildet die in den jüngeren Arbeiten von G. F. Gaus und K. Vallier herausgearbeitete Differenzierung zwischen einer Konsens- und einer Konvergenzkonzeption öffentlicher Rechtfertigung.

Da die Konvergenzkonzeption im Gegensatz zu einer Konsenskonzeption den Gebrauch von Argumenten, die von kontroversen Annahmen darüber abhängig sind, was ein gutes Leben ist und ausmacht, für die öffentliche Rechtfertigung staatlicher Zwangsgewalt als legitim erachtet, kann Z. nachweisen, wie sich seine essentialistische Konzeption eines naturalistischen Realismus mit der Verpflichtung zur öffentlichen Rechtfertigung des Gebrauchs staatlicher Zwangsgewalt widerspruchsfrei verbinden lässt. Mit dieser inhaltlichen Ausgestaltung des defensiven und des konstruktiven Elements kann er nicht nur die Forderung nach der Akzeptanz des Neutralitätsprinzips zurückzuweisen, sondern zugleich den Objektivitätsanspruch seiner perfektionistischen Theorie erfüllen. Es ist daher durchaus angemessen, wenn er seinen Ansatz als kohärente und attraktive Alternative zu einem Anti-Perfektionistischen Liberalismus beschreibt.

Alles in allem hat der Autor ein beeindruckendes Werk vorgelegt, das sich m. E. neben der aufgezeigten analytischen Schärfe durch mindestens zwei weitere Eigenschaften auszeichnet. Z. gelingt es, seinen Ansatz in umfassender und differenzierter Weise zu präsentieren. Dies drückt sich insbesondere darin aus, dass er mögliche Kritikpunkte an seinen Thesen bereits in die Argumentation einzubauen weiß und Strategien entwickelt, wie diese einzuordnen oder gar zu entkräften sind. Des Weiteren zeichnet sich die vorliegende Dissertation durch eine gelungene Leserlenkung aus. Sowohl die drei Teile der Arbeit als auch die einzelnen Kapitel enthalten leserfreundliche Zwischenresultate, welche die jeweilige Argumentation nicht nur zusammenfassen, sondern auch in die Gesamtargumentation der Arbeit einordnen. Erklärende und die einschlägige Literatur berücksichtigende Fußnoten sowie das ausführliche Sach- und Personenregister erleichtern dem interessierten Leser zudem die Einordnung der Argumentation in einen größeren Kontext. Der Begründung der Jury des Karl Alber Preises ist daher voll und ganz zuzustimmen, wenn sie die vorliegende Dissertation als einen innovativen Beitrag zur zeitgenössischen Philosophie beschreibt, der m. E. auch für die Frage nach religiösen Überzeugungen im öffentlichen Diskurs sehr interessant erscheint. Es bleibt abzuwarten, welche Reaktionen durch diese Arbeit, die „das bisherige dominant anti-perfektionistische Selbstverständnis der jüngeren Tradition des Liberalismus provozierend in Frage stellt" (472), hervorgerufen werden. Ch. Reich

Ott, Konrad: *Zuwanderung und Moral* (Universal-Bibliothek; 19376). Stuttgart [Ditzingen]: Reclam 2016. 94 S., ISBN 978–3–15–019376–1 (Paperback); 978–3–15–960887–7 (EPUB).

„Zuwanderung und Moral", mit diesen Worten überschreibt der Philosoph und Umweltethiker Konrad Ott sein Vorhaben, das er in das literarische Gewand eines Essays kleidet. Auf weniger als 100 Seiten, im gewohnten Reclam-Format gehalten, setzt er sich mit dem gesellschaftlich höchst relevanten Thema der Zuwanderung auseinander, um „Grundlagen der Flüchtlings- und Migrationsethik" (7) aufzuzeigen. Dafür stellt er die „miteinander konkurrierenden Moralauffassungen" (ebd.) der Gesinnungs- und Verantwortungsethik – im Anschluss an die klassische und idealtypische Distinktion Max Webers in dessen Schrift „Politik als Beruf" (1919) – (bisweilen in ihren Extremen) gegenüber. Während sich die Gesinnungsethik vor allem an Grundsätzen orientiere und unliebsame Konsequenzen ausblende, richte sich die Verantwortungsethik entschieden an den Folgen des Handelns aus.

Nach einigen einleitenden Vorbemerkungen zu den Begriffen Flucht/Flüchtling, Migrant/Migration und Wanderung (Kap. 2) gibt Ott in Kap. 3 die gesinnungsethische Position in Fragen der Zuwanderung wieder. Sie zeichne sich v. a. durch das Bemühen um (tendenziell uferlose) Ausweitung aus. So sprächen Gesinnungsethiker nicht mehr von Flüchtlingen, sondern von „Menschen in Not" (26), die in (fast) unbegrenzter Zahl aufzunehmen seien, und lösten damit die klare Unterscheidung von Migration und Flucht auf. Durch diese begriffliche Verschiebung von Flucht zu Not weiteten sie die Zahl potenzieller Fluchtgründe aus. Ferner forderten sie globale Freizügigkeit sowie offene Grenzen und unternähmen den Versuch, das völkerrechtlich fixierte non-refoulement-Prinzip – gemeint ist das Verbot der Aus- und Zurückweisung von Flüchtlingen in ein Land, in dem Folter und schwere Menschenrechtsverletzungen drohen – soweit auszudehnen (z. B.

auf „drohende Menschenrechtsverletzungen"), dass Abschiebungen faktisch unmöglich würden (36). Ott kritisiert hier nicht nur das Entstehen neuer Anreize, sondern auch den ambiguen Umgang der Gesinnungsethik mit der vorgegebenen Rechtsstaatlichkeit, die im Zuge einer Rechtsweggarantie für Flüchtlinge nur solange als „taugliches Mittel" erachtet werde, bis sie dort, wo sie zu konkreten Abschiebungen durch Rechtszwang führe, als zu „überwindendes Hindernis" erscheine (39). Das „ethische Fundament" (32) der gesinnungsethischen Moralauffassung bildeten ein normativer Individualismus, universelle Hilfspflichten und die *overridingness* moralischer Gründe über andere Gründe, z. B. wirtschaftlicher Natur. Daher liefen Gesinnungsethiker Gefahr, auf eine schiefe Ebene zu gelangen und den verpflichtenden „Schritt in ein moralisches Heldentum" (23) zu fordern. Im Zuge dieser Darstellungen entwickelt Ott fortlaufend eine Definition der gesinnungsethischen Position zur Zuwanderungsfrage. In Kap. 4, das sich der verantwortungsethischen Positionierung widmet, führt er dies nicht fort. Dort kontrastiert Ott wiederholt die differierenden Standpunkte der Gesinnungs- und Verantwortungsethik. Viele Schlussfolgerungen, die in Kap. 3 bereits durchklangen, werden nun ausformuliert: Armut sei nicht als Fluchtgrund anzuerkennen, Täuschungsversuche dürften nicht gelten, das Argument für offene Grenzen gehe fehl. Verantwortungsethiker müssten diese Schlüsse ziehen, da sie sich an völkerrechtliche Standards und nicht an Ideale gebunden sähen. Daneben werden noch weitere Themen angesprochen: politische Ökonomie der Migration, Finanzierungsfragen, Familiennachzug oder das *ius solis* (automatische Einbürgerung bei Geburt). Als übergeordneten verantwortungsethischen Leitsatz formuliert der Autor: „Es geht darum, wirksame Abreize gegen Migration in den Grenzen der Menschenwürde zu setzen und Fluchtgründe im Rahmen des Völkerrechts zu reduzieren" (74, im Original kursiv). Den darin erneut greifbaren Gegensatz von Gesinnungs- und Verantwortungsethik hält Ott auch in seinem bilanzierenden Ausblick (Kap. 5) durch, wo er von einem „*clash of morals*" (87) spricht: „Die Gesinnungsethik lässt sich aus verantwortungsethischer Sicht politisch nicht durchhalten, wohingegen sich die Verantwortungsethik aus gesinnungsethischer Perspektive moralisch nicht durchhalten lässt" (88, im Original kursiv). Unerlässlich sei daher eine Grundsatzdebatte darüber, „ob die Politik ihre Entscheidungen auf gesinnungs- oder verantwortungsethischer Grundlage treffen soll" (91). Während diese Fragestellung kaum Freiraum für mögliche (gemäßigte) Zwischenpositionen lässt, dürfte die Antwort des Autors selbst vor dem Hintergrund der vorangegangenen Schilderungen klar ersichtlich sein.

In der Zusammenschau eröffnet „Zuwanderung und Moral" sicherlich die Möglichkeit zu konstruktiver Auseinandersetzung. Einfache Bejahung oder kritische Verneinung des Dargebrachten reichen oftmals nicht aus. Dabei werden v. a. in Kap. 4 einige wichtige Anregungen gegeben. Die deutlichen Überzeichnungen, insbesondere in Kap. 3, vermögen (positiv gewendet) für moralische Problemstellungen zu sensibilisieren. Die wiederholte Integration ethischer Grundfiguren und Argumentationen ist für philosophisch-ethische Laien gewiss gewinnbringend, obgleich bisweilen durchaus voraussetzungsreich. Zu befragen bleibt dagegen, ob es – ungeachtet möglicher Vorgaben für den quantitativen Umfang und die zeitliche Fertigstellung des Werkes – nicht empfehlenswert gewesen wäre, die methodischen Vorannahmen zu Beginn des Essays in einem separaten Kapitel eigens näher zu erläutern. Denn gerade hier werden Nachfragen laut. Wäre eine noch stärker integrative Behandlung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik deren isolierter Gegenüberstellung (Kap. 3 und 4) nicht vorzuziehen gewesen? Warum erfolgt die Skizzierung der gesinnungsethischen Position derart radikal, dass die Grenze zwischen Überzeichnung (als bewusst gewähltes Mittel?; auch das muss offenbleiben) und Diskreditierung bisweilen verschwimmt. Exemplarisch greifbar wird dies auf S. 40, wo eine moralische Anerkennung von Schleuserbanden durch Gesinnungsethiker zumindest nicht ausgeschlossen wird, oder auf S. 35/36, wonach eine gesinnungsethische Position Strategien wie die Verschleierung von Identität, unkooperatives Verhalten oder dauerhaftes Untertauchen durchaus als legitim ansähe. Einschränkende Zusätze wie „manche" (36) oder „in vielen Fällen" (37), die ohnehin sehr unvermittelt auftreten, können die Radikalität der Thesen, die der Gesinnungsethik die Begünstigung unethischen Verhaltens zu unterstellen scheinen, nicht abfangen. Gerade hier, aber auch im Gesamt betrachtet, wäre es um der Anschaulichkeit willen wünschenswert gewesen, mehr Ver-

weise (auf Vertreter der geschilderten Ansicht) einzuflechten. Auf S. 18 geschieht das nur sehr pauschal, auf S. 43 beispielhaft mit Joseph Carens. Insgesamt verfestigt sich ein einseitig negatives Bild der gesinnungsethischen Moralauffassung als „Hypermoral" (88). Möglichkeiten der Verständigung beider moralischer Perspektiven, die Ott wenigstens eingangs (10) nicht ausschließt, werden, da „nur schwer vorstellbar" (87), nicht weiter aufgezeigt. Lediglich der Hinweis bleibt: „Die Verantwortungsethik muss sich vor der Hartherzigkeit ebenso hüten wie die Gesinnungsethik vor der Willfährigkeit" (ebd.). Vor diesem Horizont darf zumindest angefragt werden, ob die methodische Vorentscheidung, zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik einen (entschiedenen) Gegensatz aufzubauen, grundsätzlich geeignet und förderlich ist, um dem komplexen Thema Zuwanderung ethisch (umfassend) gerecht zu werden.

Im Sinne einer abschließenden Würdigung ist der Mut des Autors zu honorieren, der eine hochemotionsgeladene und kontroverse Zeitfrage in moralischer Absicht aufnimmt und kompakt zu bearbeiten versucht. Dass sich hieraus Rückfragen ergeben, ist fast zwangsläufig. Im Grundsatz darf konstatiert werden, dass Otts lesenswerter Essay die ethische Diskussion auf die ihm eigene Art anregt, wenngleich von formalen, methodischen und inhaltlichen Anfragen (auch über das Genannte hinaus) nicht abgesehen werden kann. A. Merkl

Aristoteles und die heutige Biologie: Vergleichende Studien. Herausgegeben von *Gottfried Heinemann* und *Rainer Timme* (Lebenswissenschaften im Dialog; 17). Freiburg i. Br. / München: Karl Alber 2016. 351 S., ISBN 978–3–495–48692–4.

Die zehn Beiträge dieses Bandes gehen zurück auf fünf Kolloquien an der Universität Kassel im Februar 2009. Sie sind ein Beitrag zur Aristoteles-Forschung und zur Philosophie der Biologie; die Themen werden jeweils einerseits aus der Sicht der Aristoteles-Forschung und andererseits aus der Sicht der heutigen Philosophie der Biologie und mit Blick auf die heutige Biologie erörtert. Aristoteles gilt als Begründer einer wissenschaftlichen Biologie. „Mehr als ein Viertel der unter seinem Namen überlieferten Textmenge fällt in dieses Fach. Abgesehen von wenigen Texten, die sich als allgemeine Einführung in die Biologie verstehen lassen, sind dies Beiträge zur Zoologie, einschließlich Humanbiologie" (9). Seit den 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts ist die Biologie ein Schwerpunkt der Aristoteles-Forschung. Dieses Interesse ist kein bloß wissenschaftshistorisches. Im Mittelpunkt der aristotelischen Metaphysik steht der Begriff der Substanz *(ousia)*, und das Lebewesen *(zôon)* ist die wahrnehmbare veränderliche Substanz. Die aristotelische Biologie enthält deshalb Stellungnahmen zu kontrovers diskutierten wissenschaftstheoretischen und metaphysischen Fragen.

Um den Abstand der heutigen Biologie von Aristoteles zu illustrieren, bringt *Gottfried Heinemann* (= H.) in der Einleitung Beispiele dafür, was in der Biologie erst nach Aristoteles entdeckt wurde: Anatomie und Funktion des Nervensystems, Blutkreislauf, zellulärer Aufbau organischer Gewebe, Chemie der Verbrennungsvorgänge, Artenwandel durch Variation und Selektion, Biochemie der Vererbungsvorgänge. Aristotelische und moderne Biologie treffen sich „in der Anerkennung eines Moments von unhintergehbarer Faktizität. In der heutigen Biologie ist das […] der faktische Verlauf der Evolution. Bei Aristoteles ist es die Existenz der Arten, d. h. eben derjenigen biologischen Arten, die es tatsächlich gibt. Zu der Frage, warum diese und keine andere Arten existieren, hat Aristoteles keine wissenschaftliche Erklärung" (14). Die der biologischen Theoriebildung des Aristoteles zugrundeliegende Ontologie fasst H. unter zwei Stichwörtern zusammen: „a) Irreduzibilität kausaler Eigenschaften; Humesche und aristotelische Supervenienz". Kausale Zusammenhänge werden bei Aristoteles auf kausale Eigenschaften der beteiligten Dinge zurückgeführt. Die von Hume vertretene Gegenposition lautet in der Zusammenfassung von David Lewis: „all there is to the world is a vast mosaic of local matters of particular fact […] we have an arrangement of qualities. And that is all. There is no difference without a difference in the arrangement of qualities. All else supervenes on that" (15). „b) Irreduzibilität komplexer Ganzheiten: Organismus und biologische Funktion". Lebewesen werden von Aristoteles beschrieben als Träger komplexer, ihr Wesen ausmachender kausaler Eigenschaften und demgemäß „als komplexe Ganzheiten,

und andererseits als fundamentale Entitäten. […] Für die Biologie ergibt sich ein ontologischer und wissenschaftstheoretischer Primat des Ganzen vor seinen Teilen" (18). Drei der fünf Kolloquien, in denen dieses Programm ausgeführt wird, seien kurz vorgestellt.

Kolloquium I. „Entwicklungslehre und Epigenetik". Thema von *Martin F. Meyer* (= M.) sind Aristoteles' Überlegungen zur somatisch-biologischen Entwicklung des Menschen. Sie gehören zu einem Gebiet, das Aristoteles gelegentlich als „Genetik" *(peri genêseôs)* bezeichnet; es geht um Fragen der Fortpflanzung und der Ontogenese; der Umfang der entsprechenden Texte belegt das Interesse des Aristoteles. M. bringt zunächst einige grundsätzliche Überlegungen zur Ontogenese, die alle Lebewesen betreffen; dann geht er ein auf die Entstehung der sog. gleichartigen Teile (z. B. Knochen, Fleisch, Blut) und schließlich der sog. ungleichartigen Teile (z. B. Hand, Nase, Herz) des Menschen. Das Ziel biologischer Entwicklungsprozesse ist durch den artspezifischen Bauplan der Eltern vorgegeben; die artspezifische Form „determiniert alle Nachkommen so, dass ihnen alle wesentlichen Merkmale und Eigenschaften der ‚Eltern' zukommen" (34). *Kirsten Schmidt* fragt, „wie die Form eines Lebwesens entsteht. Warum entwickelt es sich so und nicht anders? Wie entstehen seine charakteristischen Eigenschaften und Verhaltensweisen?" (53). Die metaphorische Rede von einem Programm, das in der DNA gespeichert ist und alle notwendigen Instruktionen für die Ontogenese enthält, wird dem aktuellen biologischen Erkenntnisstand nicht gerecht. Die Dichotomie zwischen Organismus und Umwelt muss aufgegeben werden. „Denn es entwickeln sich nicht die Organismen an sich, sondern Organismus-Umwelt-Systeme: Der sich entwickelnde Organismus in seinem spezifischen Kontext kann als Entwicklungssystem angesehen werden" (78).

Kolloquium III. „Was sind Lebewesen? – Biologie und Physik". Die Persistenz von Lebewesen, so die Antwort des Aristoteles *(Marianne Schark)*, darf nicht in Analogie zur Persistenz lebloser Dinge als das Fortbestehen „einer bestimmten Materie-Konfiguration" definiert werden. Die Form der Persistenz, durch die Lebewesen sich von allen leblosen Dingen unterscheiden, ist: „Kontinuität der Organisation des Körpers *gerade durch* ständigen Wechsel des Stoffs" (141). Dagegen vertritt *Martin Norwig* „die These von der fruchtbaren ‚Physikalisierung' der Biologie". Die physikalistische Weltauffassung ist auch in den modernen Biowissenschaften eine zentrale metaphysische Hintergrundannahme und der Physikalismus avanciert gegenwärtig „speziell in diesem Bereich als eine durchaus erfolgreiche Forschungsheuristik" (142).

Kolloquium V. „Teleologie". *Georg Toepfer* (= T.) betrachtet die Teleologie des Organischen bei Aristoteles aus der Perspektive der Philosophie der Biologie und deren Diskussionsstandes der letzten Jahrzehnte. Seit der Antike ist die Teleologie, die naturwissenschaftliche Erklärung mittels Zwecken, dem Vorwurf der „Rückwärtsverursachung" ausgesetzt. Lukrez spricht von einer *ratio perversa*. Es ergibt „keinen Sinn anzunehmen, das Auge sei zum Sehen gemacht oder das Bein zum Gehen, wenn die von diesen Körperteilen ausgeübten Funktionen doch immer erst nach deren Entstehung wirksam werden können. Nach einer besonders in der Frühen Neuzeit sich verfestigenden Auffassung ist eine Erklärung darauf eingeengt, die zeitlich früheren, wirkenden Ursachen eines Ereignisses anzugeben. In einer teleologischen Verknüpfung liegt demnach eine Verkehrung der realen Verhältnisse vor" (280). Als Antwort auf diesen Vorwurf unterscheidet T. vier Teleologiemodelle. 1. Das mentalistische Modell. Im zielsetzenden Handeln des Menschen ist das Ziel gedanklich vorweggenommen, aber erst nach dem Vollzug der Handlung ist es verwirklicht. 2. Das ontogenetische Modell. Danach „hat ein Lebewesen das Prinzip seiner gerichteten Veränderung, d. h. die *Entelechie* als Ziel seiner Entwicklung, quasi in sich selbst" (282). 3. Das selektionstheoretische Modell. Zweckmäßige Prozesse sind Anpassungen. Wird „ein Merkmal als eine Anpassung ausgezeichnet, dann ist seine Verbreitung als Folge seines vergangenen Auftretens gedeutet"; dieses Merkmal hat „einen Beitrag zum Überleben und zur Fortpflanzung seiner Träger geleistet" (284). 4. Das organisationstheoretische Modell. „Die Funktion eines Teils wird an seinen gegenwärtigen Beitrag für das System gebunden, nicht an den Beitrag, den er früher einmal geleistet hat und aufgrund dessen er selektiert wurde" (286). Dieses Modell findet sich in Kants „Kritik der Urteilskraft". „Die kausale Struktur der Organismen als ‚Naturzwecke' ist nach Kant dadurch gegeben, dass ihre Teile ‚von einander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind'" (286). T. fragt, in welchem Verhältnis

diese verschiedenen Typen, die in der aktuellen Diskussion unterschieden werden, zur Teleologie bei Aristoteles stehen. Er zeigt, in welcher Form die drei zuerst genannten Modelle sich bei ihm finden. Sein Schwerpunkt liegt jedoch auf einer negativen These. Er wendet sich gegen die verbreitete Auffassung, „dass die Teleologie des Aristoteles auf eine Theorie des Lebewesens als Organismus hinweist" (289). „Aristoteles verfügt nicht über einen Organismusbegriff." Die Grundfunktionen der Lebewesen sind durch das „zentrale Einheitsprinzip der Seele" miteinander verbunden. „Ein Organismus ist aber ein dezentriertes System, dessen Einheit allein auf dem Verhältnis der Interaktion und Interdependenz, der Wechselseitigkeit, seiner Teile beruht" (298). F. Ricken SJ

Formen und Nebenformen des Platonismus in der Spätantike. Herausgegeben von *Helmut Seng*, *Luciana Gabriela Soares Santoprete* und *Chiara O. Tommasi*. (Bibliotheca chaldaica; 6). Heidelberg: Winter 2016. 424 S., ISBN 978–3–8253–6696–4.

Die hier vorgelegten Aufsätze sind hervorgegangen aus dem von den Herausgebern geleiteten Forschungsprojekt „Il lato oscuro della Tarda Antichità. Marginalità e integrazione delle correnti esoteriche nella spiritualità filosofica dei secoli II–VI". Ihr Anliegen ist im ersten Beitrag *(Chiara Ombretta Tommasi)* umrissen. Thema ist die westliche Esoterik. Esoterik ist „a bulk of ideas excluded or marginalized by mainstream culture […] or ‚waste-basket', which functioned as a negative recipient for what mainstream culture perceived as unacceptable or illegitimate and was therefore to be rejected" (13 f.). 1964 wird in Paris der erste Lehrstuhl für „Histoire de l'ésotérisme chrétien" errichtet. Die Forscher, die sich in den 60er Jahren in Frankreich und Italien der Esoterik widmen, sind Spezialisten für die Renaissance. Die Wurzeln der westlichen Esoterik finden sich jedoch in der griechisch-römischen Antike; dort begegnen wir vielen Strömungen, die Alternativen zu den institutionalisierten religiösen Traditionen darstellen. Grund für ihre Marginalisierung ist ihr innovativer Charakter, der oft in neuen religiösen Praxen seinen Ausdruck findet, traditionelle Lehre neu formuliert und auf dem Einfluss fremder Riten beruht. Oft umgeben sie sich mit dem Schleier des Geheimnisvollen; ihre abergläubischen Praxen können, wie im Fall der Magie, die Grenzen des Erlaubten überschreiten.

Die hermetischen Schriften verstehen unter Mystik eine Belehrung über das Göttliche, die wenigen vorbehalten ist; die, denen sie geschenkt wird, können ihren tiefen Sinn entschlüsseln *(Anna Van den Kerchove)*. – *Jean-Daniel Dubois* unterscheidet eine östliche und eine westliche Richtung der valentinianischen Gnosis. Welche Konsequenzen ergeben sich aus dieser Unterscheidung für die Interpretation der Christologie und der Soteriologie? – Epikur, so Plotin in seiner Schrift gegen die Gnostiker (II 9 [33] 15), leugnet die Vorsehung und ruft dazu auf, die Lust zu suchen, die dann freilich allein übrigbleibt; der Tadel der Gnostiker an der Vorsehung sei frecher als der Epikurs. Die Interpretation von *Angela Longo* zieht Parallelen bei Attikos, Alexander von Aphrodisias, Kelsos und in der *Refutatio omnium haeresium* (Hippolyt?) heran; sie, wie auch Plotin, werfen den Gnostikern u. a. vor, nach ihrer Lehre kümmere Gottes Vorsehung sich nur um die Auserwählten. – Die These von Richard Harder, dass Plotins Schriften III 8 (30), V 8 (31), V 5 (32) zusammen mit der Schrift II 9 (33) ein einziges gegen die Gnostiker gerichtetes Werk bilden, hat in der Forschung breite Zustimmung gefunden. *Luciana Gabriela Soares Santoprete* legt eine detaillierte Analyse der Schrift V 5 (32) vor, die zeigen soll, dass diese Schrift nicht nur ein integraler Teil der gegen die Gnostiker gerichteten Tetralogie, sondern deren „centrepiece" ist, „without which any understanding of the polemic explicitly undertaken in *Treatise* 33 [„Gegen die Gnostiker"] would be deficient" (157). – *„doctissimus philosophorum quamvis christianorum acerrimus inimicus Porphyrius"*. *Giulia Sfameni Gasparro* schreibt diesen Satz des hl. Augustinus als Motto über ihre Interpretation der Schrift des Porphyrios *De philosophia ex oraculis haurienda*. Sie hat zwei Gesichter. Porphyrios sucht in den Orakeln nach der *theosophia*, den theologischen Werten der hellenischen Tradition, und er wendet sich gegen die „‚neuen Barbaren'" (164), die die Fundamente der Gesellschaft gefährden. – Porphyrios und Iamblichos streiten über das Gebet *(Andrei Timotin)*. Beide suchen nach einem religiösen Ethos, das die Dogmen des Platonismus mit der bürgerlichen Religion in Einklang bringt. Die beiden möglichen, aber einander entgegengesetzten Wege sind

die Ritualisierung des Platonismus und die Platonisierung des Ritus. Das einzige einer gereinigten Seele angemessene Gebet ist für Porphyrios das Gebet des Schweigens, „la contemplation intellectuelle de Dieu" (203). Dagegen steht für Iamblichos der heilige Ritus *(hierourgia)* über dem menschlichen Intellekt. – *Matteo Agnosini* fragt nach den philosophischen Begriffen, die Iamblichos benutzt, um die Hydromantie (die Weissagung mithilfe von Wasser, in dem der Fragende magisch beschworene Dämonen erblickt) zu erklären. – In *De principiis* III 66–68 handelt Damaskios von der Beseelung der Körper im Allgemeinen und von der menschlichen Seele im Besonderen. Dass es sich hier um einen Text des Iamblichos handelt, lässt sich nicht mit Sicherheit nachweisen, aber die dargelegten Lehren stimmen offensichtlich mit dessen Denken überein *(José Molina Ayala)*. – Im Anschluss an Platons *Timaios* wird in den nachhellenistischen Schulen das Wesen der Materie diskutiert. Ist sie entstanden oder nicht entstanden, und wie sind diese Termini zu verstehen? Iamblichos geht in verschiedenen Kontexten auf diese Fragen ein. Ändert er, so fragt *Daniela Patrizia Taormina*, seine Position je nach Kontext, oder bleibt sie unverändert? Welcher Methode bedient er sich bei der Interpretation dieser verschiedenen Quellen und zu welchem Zweck? Iamblichos verbindet Platon mit den Chaldäischen Orakeln und dem Corpus Hermeticum und entwickelt so eine geschlossene Lehre von großer Originalität: Die Materie hat auf jeder Stufe der Wirklichkeit einen jeweils verschiedenen Charakter. – In der Metaphysik des Proklos „ist der Bereich des Geistigen in vielfältige Ebenen differenziert. […] unterschieden sind drei Diakosmoi, zuoberst der noetisch/intelligible, in der Mitte der zugleich noetische und noerisch/intelligible und intellektuale, sowie schließlich der noerisch/intellektuale" (293). Proklos versucht hier, die Lehren Platons, der Orphik und der Chaldäischen Orakel zu harmonisieren. *Helmut Seng* fragt nach der Entwicklung des noetisch-noerischen Bereichs aus der Vorlage in den Chaldäischen Orakeln. „Die innere Kohärenz bzw. der zugrundeliegende Orakelbezug", so das Ergebnis, „ist nicht zu ersehen" (295). Einige methodische Bemerkungen, die sich bei Damaskios finden, „lassen nicht nur erkennen, dass ein exegetisches Problembewusstsein vorliegt, sondern bestätigen auch, dass die neuplatonische Exegese tatsächlich problematisch ist; bei Proklos lässt es sich im Vollzug erkennen" (313). – In dem Beitrag von *Oliver Schelske*, „Neuplatonische Identität in literarischer Form: Die Orpheus-Figur zwischen christlichem und paganem Anspruch", geht es um zwei Texte und um zwei Identitätsbegriffe: die Angriffe auf Orpheus im „Protreptikos" des Clemens von Alexandrien und die Reaktion auf sie in den „Argonautica des Orpheus", um den Begriff des „kulturellen Gedächtnisses" (Jan Assmann, 319) und den „psychologisch-medizinischen" Identitätsbegriff (Erik Erikson). Es sei sinnvoll, für die Spätantike „Fragestellungen aus der psychologischen Identitätsforschung aufzugreifen und das bekannte Modell des kulturellen Gedächtnisses im Sinne eines kulturellen Identitätsbegriffs zu erweitern". Die „Argonautica des Orpheus" seien ein „ergiebiges Beispiel für die Vitalisierung oder sogar Erweiterung eben dieses kulturellen Gedächtnisses für ein neuplatonisches Publikum" (330). – *Mariangela Monaca* stellt in drei Punkten die Kritik des Theodoret von Kyrrhos an Porphyrios dar: Die Hebräer sind älter als die Griechen; Kritik der Dämonologie und der blutigen Opfer; Kritik der Weissagung mit Hilfe der Dämonen. – *Ilinca Tanaseanu-Döbler* vergleicht den Begriff des ersten Prinzips bei Damaskios, dem letzten Scholarchen der athenischen Schule, mit dem des Proklos. Beide teilen die Grundzüge des Systems und die Referenzschriften. Der Vergleich soll zeigen, „wie unterschiedlich die philosophische Spiritualität innerhalb desselben metaphysischen Rahmens jeweils gelagert sein kann" (391). Während Proklos das Eine als göttlichen Ursprung der Wirklichkeit ansieht, der sich fortwährend mitteilt und alles mit sich verbindet, ist das höchste Prinzip bei Damaskios absolut unzugänglich; es ist das Unaussprechliche *(arrêton)*. Daraus ergibt sich eine Relativierung des Göttlichen; es gibt Götter, aber sie entstammen nicht dem Höchsten. „Die Negierung des Kontaktes zwischen dem Absoluten und dem Göttlichen könnte ein Faktor gewesen sein, der das Auseinanderfallen von religiöser Praxis und philosophischem Aufstieg bei Damaskios begünstigt" (394). Die Christen sind für Damaskios ein Fall „grundlegender religiöser Devianz" (396), aber seine Betonung der ontologischen Diskontinuität zwischen Prinzip und übriger Wirklichkeit könnte eine Möglichkeit für die *creatio ex nihilo* eröffnen. – Die neuplatonischen Schulen von Athen und Alexandria unterscheiden sich

durch ihr Verhältnis zum Christentum *(Rainer Thiel)*. Proklos (Athen) verfolgte „eine deutlich gegen das Christentum gerichtete Religionspolitik"; Ammonios (Alexandrien) „dagegen öffnete seine Lehre für Christen" (405 f.). Er hat darauf verzichtet, „die aristotelisch-proklische Lehre von der Ewigkeit der Welt offensiv zu vertreten", und er hat „gegenüber der Weise, in der die Theurgie zu seiner Zeit mit Proklos verbunden wurde, Akzente gesetzt, die geeignet waren, das Verhältnis zum alexandrinischen Christentum zu entschärfen" (407). – Hingewiesen sei auf die hilfreichen nach 1. Ausgaben, Übersetzungen, Kommentaren und 2. Sekundärliteratur gegliederten Bibliographien am Ende eines jeden Beitrags. Vermisst werden die in Sammelbänden weithin üblichen kurzen Curricula Vitae der Autorinnen und Autoren. F. Ricken SJ

Knappik, Franz: *Im Reich der Freiheit*. Hegels Theorie autonomer Vernunft (Quellen und Studien zur Philosophie; 114). Berlin / Boston: De Gruyter 2013. XII/534 S., ISBN 978–3–11–029892–5 (Hardback); 978–3–11–029921–2 (PDF).

Spätestens seit der Studie von Robert Pippin über „Hegel's Idealism" von 1989 kann von einer Hegel-Renaissance gesprochen werden, die maßgeblich durch Forschungen aus dem angelsächsischen Raum beflügelt worden ist. Hegel wird als ein Autor (wieder-) entdeckt, dessen Texte man verstehen kann und der einen bedenkenswerten Beitrag zu den aktuellen systematischen Diskursen leistet. Ein Schwerpunkt liegt dabei in der praktischen Philosophie: Hegels Theorien zum gesellschaftlichen Zusammenleben, zu wechselseitiger Anerkennung und zu einer Freiheit, die sich in Institutionen manifestiert und durch diese eingehegt wird, erscheinen dabei als attraktiv. Weniger attraktiv wirken demgegenüber Hegels Systemanspruch und die starken metaphysischen Thesen, die man lange Zeit bei ihm zu finden meinte. Oftmals wird daher versucht, diese metaphysische Seite zu „deflationieren", so auch schon bei Pippin. Es gibt freilich auch die Auffassung, dass man bei Hegel um Metaphysik nicht umhin kommt; so klingt neuerdings z. B. der Grundtenor des Sammelbandes „Hegel and Metaphysics" von Allegra De Laurentiis. Die hier besprochene Münchener Dissertation von Franz Knappik (= K.) fügt sich markant in diese Debattenlage ein und schlägt sich dabei auf die zweite Seite. Sie überzeugt durch die souveräne Rekonstruktion wichtiger Argumente Hegels und ebenfalls dadurch, dass sie einen der Autoren, der gemeinhin zu den Deflationisten gezählt wird, für die eigene metaphysische Sache mit ins Boot holt. Die Rede ist von Robert Brandom. K. nimmt ihn sowohl systematisch als auch als Hegel-Interpreten ernst, und das macht den eigentlichen Motor für die Entwicklung der besprochenen Arbeit aus. Dabei wird der Dissens, der zwischen Hegel und Brandom bzw. zwischen K. und Brandom bestehen bleibt, keinesfalls kaschiert.

K. versteht seine Arbeit in erster Linie als eine systematische Studie, die ein Sachproblem lösen soll: das Problem des Zusammenhangs von Freiheit und Welt. Brandom und John McDowell hätten dieses große Thema, bei dem es um weit mehr gehe als um die Frage nach der Vereinbarkeit von Determinismus und Willensfreiheit, endlich wieder auf die Tagesordnung gesetzt. Denn sie fragen danach, „welche metaphysische Verfasstheit die Wirklichkeit als ganze haben muss, damit wir uns in ihr als vernünftige und freie Wesen bewegen und uns auf sie beziehen können. Teil ihrer Antwort ist, dass die natürliche Wirklichkeit selbst eine Struktur besitzt, die in rein naturwissenschaftlichen Beschreibungen nicht restlos aufgeht; vielmehr ist diese Struktur *begrifflicher* Art und erklärt, warum die Natur unserem rationalen Zugang, und damit unserer Ausübung von Freiheit, offensteht" (6). McDowell habe die Rede von Metaphysik freilich abgelehnt und den deflationistischen Pfad beschritten; Brandom habe sie bis zu einem gewissen Grad zugelassen. K. möchte mit Hegel noch weiter gehen, um ein konsistentes und umfassendes „*Freiheits-basiertes Selbst- und Weltverständnis*" (3) zu erarbeiten.

Der erste Schritt in diese Richtung besteht in der Ablösung des Freiheitsbegriffs von der alltäglichen Vorstellung, Freiheit bestehe vor allem in der willentlichen Wahl zwischen Alternativen. Als Einwand gegen diese Vorstellung bringt K. im einleitenden Kapitel 1 das Problem der epistemischen Freiheit in Stellung (41–59): Gegen den doxastischen Voluntarismus, der davon ausgeht, dass wir uns entscheiden können, welche Überzeugungen wir bilden und welche wir verwerfen, betont K. die Bindung an rationale

Gesetzmäßigkeiten als das Konstituens für das Bilden von Überzeugungen. Willentliche Wahl könne „lediglich ein *spezifisches* Kennzeichen *praktischer* Freiheit sein, statt zum eigentlichen *Wesen* von Freiheit zu gehören" (18). Dieses Wesen bestehe indes in einem vertieften Verständnis von Autonomie als Selbstgesetzgebung im Sinne der Konstitution eines Selbst mittels der Ausrichtung an Gründen. In den Kapiteln 2 bis 4 führt K. diesen grundlegenden Gedanken weiter aus. Er diskutiert den häufig gegen das Autonomie-Konzept vorgebrachten Formalismus-Vorwurf bezüglich der Bestimmung begrifflichen Gehalts sowie Brandoms Versuch, diesem Einwand durch die Einbettung der Begriffsbestimmung in intersubjektive Praktiken – von Brandom gern erläutert anhand des angelsächsischen *case law* – zu begegnen (105–132). Für Brandom besteht in der Weiterentwicklung der Autonomie zur wechselseitigen Anerkennung der entscheidende systematische Schritt von einem kantianischen zu einem hegelianischen Modell. Daran kritisiert K. jedoch zweierlei (132–135): Erstens bietet auch das Anerkennungsmodell keine vollständige Bestimmung aller Begriffe. Es ist auf eine offene Zukunft hin entworfen, und es spielen, nimmt man die Analogie zum *case law* ernst, immer auch willkürliche Setzungen eine Rolle, in den Bereichen nämlich, in denen es keine Präzedenzfälle gibt. Auf diese Weise werde aber der begrifflichen Unbestimmtheit, die Brandom ja gerade ausschließen wollte, Tür und Tor geöffnet. In der Weigerung, einen einzigen Begriffsrahmen gegenüber jener Offenheit zu privilegieren, entdeckt K. bei Brandom einen letzten aus der Tradition des Pragmatismus stammenden antimetaphysischen Affekt. Diesen systematischen Kritikpunkt verknüpft K. mit einem zweiten, der philologischer Natur ist: Brandom ist der Auffassung, dass er mit seinem Modell sowohl Hegels „Phänomenologie des Geistes" als auch dessen „Wissenschaft der Logik" für heutige Zwecke fruchtbar gemacht habe. K. betont hingegen den Unterschied zwischen diesen beiden Schriften – und deutet damit an, worin sein Lösungsvorschlag bestehen wird: nicht bei der Anerkennungstheorie, die in der Phänomenologie im Vordergrund steht, Halt zu machen, sondern die Logik als jenes privilegierte Begriffssystem aufzufassen und zu verteidigen, das Bestimmtheit garantieren kann.

Damit sind wir beim Titel dieser Dissertation angelangt. Denn das „Reich der Freiheit", von dem dort die Rede ist, referiert nicht etwa nur auf Brandoms zunächst kantianischen Einsatz dieser Wendung (z. B. in „Making It Explicit", 30), sondern vor allem auf eine wichtige Gelenkstelle von Hegels Logik: In der Passage „Vom Begriff im allgemeinen" zu Beginn der subjektiven Logik sagt Hegel, dass sich „im *Begriffe* […] das Reich der *Freyheit* eröffnet" habe (GW 12, 15). Und im Folgenden setzt Hegel zu einer Inanspruchnahme von Kants Lehre von der Integration der vielfältigen Vorstellungen in die transzendentale Einheit des Selbstbewusstseins an. Dies ist der Punkt, an dem wiederum K. einhakt und sein Verständnis logischer Freiheit verankert sieht. Eine perfekte Zusammenfassung findet sich auf S. 155: „Kants Transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe bietet aus Hegels Sicht ein geeignetes Strukturmodell dafür, wie Freiheit als rationale Persistenz möglich ist – nämlich durch die regelgeleitete Transformation (Synthesis) von Mannigfaltigem, das sowohl in eine *subjektive* Einheit (Selbstidentität) als auch in eine *objektive* Einheit (Gegenstandsbezug) gebracht wird. Diese Synthesis setzt aber ihrerseits eine ursprüngliche *Produktivität* der synthetischen Einheit der Apperzeption voraus […]. Die Entfaltung jener synthetischen Produktion bestimmten begrifflichen Gehalts *ohne* Rekurs auf gegebene Anschauung bildet eine eigene Form von *logischer* Freiheit, die die Voraussetzung realer Freiheit darstellt: Wir müssen notwendig über die durch sie erzeugten Gehalte verfügen, um reale Freiheit zu erarbeiten; und der explizite Vollzug der logischen Freiheit muss zumindest möglich sein, wenn der ‚reale' Vernunftgebrauch nicht letztlich doch auf Gegebenem oder auf Willkür beruhen und somit durch unauflösliche Formen von Unfreiheit geprägt sein soll." Im Folgenden erläutert K., wie Hegels Logik von ihrer gesamten Anlage her als Vollzug von Freiheit bzw. Befreiung verstanden werden kann (160–171), um daraufhin nochmals die Abgrenzung zwischen diesem logischen Vollzug und realphilosophischen, intersubjektiven Verhältnissen und Prozessen zu unterstreichen.

Nachdem dieses Niveau erreicht worden ist, soll Kapitel 4 erarbeiten, *auf welche Weise* logische Freiheit die Grundlage für reale Freiheit sein kann. Dazu folgt K. dem Hinweis, den Hegel in der Anmerkung zu § 24 der „Grundlinien der Philosophie des Rechts" gibt.

Dort wird auf den Begriff der Allgemeinheit verwiesen, wie er in der Logik des Urteils entwickelt wird. K. entdeckt in dieser Sequenz der Logik „eine innovative Auffassung der semantischen Natur und des metaphysischen Gehalts von Urteilen und Schlüssen" (192). Denn für Hegel sind Urteile und Schlüsse nicht etwas, das sich in einer separaten mentalen Welt abspielen würde, sondern sie sagen etwas über die Struktur der Wirklichkeit aus. In diesem Zusammenhang erfolgt eine erste Diskussion von Brandoms ebenfalls an Hegel orientierter nicht-psychologischer Konzeption des Begrifflichen, die in einen Begriffsrealismus führt, d. h. zu der These, dass die objektive Wirklichkeit begrifflich verfasst ist (210–213). In der Interpretation Hegels über Brandom hinausgehend arbeitet K. darauf die „teleologische Struktur des Urteils des Begriffs" als die verbindende „kategoriale Struktur sowohl von ‚logischer' als auch von ‚realer' Freiheit" heraus (268).

Die weiteren Kapitel ziehen die Konsequenzen aus der bis hierher erfolgten Grundlegung. In den Kapiteln 6 bis 8 geht es um die speziellen Konsequenzen in der Verhältnisbestimmung von Logik und Realphilosophie, mit Bezug auf Hegels Lehre vom „Geist", von epistemischer und von praktischer Freiheit. Ich möchte den Fokus hier vor allem auf die allgemeineren metaphysischen Konsequenzen einstellen, die K. in Kapitel 5 und wieder im Schlusskapitel 9 zur Diskussion stellt. In ihnen sehe ich nämlich die besondere Stärke, freilich auch das Riskante dieser Arbeit. Es handelt sich um die Frage, wieweit Brandoms hegelianischer Begriffsrealismus gelangt bzw. bis zu welchem Punkt doch über ihn hinausgegangen werden sollte. K. schreibt Brandom, meines Erachtens zu Recht, die beiden folgenden Thesen zu: Erstens ist die natürliche Wirklichkeit nicht epistemisch unzugänglich, sie steht nicht in einer unüberbrückbaren Opposition zum Geistigen, beide Sphären sind strukturell miteinander verwandt; d. h. zweitens aber nicht etwa, dass das Geistige auf das Natürliche zu reduzieren wäre, sondern vielmehr andersherum, dass das Natürliche als „Teilbereich der Sphäre des *Begrifflichen*" zu verstehen sei (269). Allerdings sieht K. diesen Schritt hinein in eine idealistische Metaphysik dadurch eingeschränkt, dass Brandom davor zurückschrecke, ein bestimmtes Begriffssystem zu privilegieren und diese Metaphysik lediglich als ein offenes semantisches Verfahren betrachte – im Unterschied zu Hegels Logik. Darin offenbare sich jedoch ein unterschiedliches Verständnis von Freiheit: Brandom falle hier wiederum in ein Konzept zurück, das sich am Ende in Willkür und Beliebigkeit auflöse; damit aber kollabiere sein Begriffsrealismus (270–287). Demgegenüber bestimme Hegel den Freiheitsbegriff nicht im Gegensatz zur Notwendigkeit, sondern exponiere die logische Freiheit als einen alternativlosen Prozess begrifflicher Befreiung, was ihn in einen weitaus stärkeren ontologischen Holismus hineinführe (288–316). Im abschließenden Kapitel 9 kommt K. abermals auf die Grenzen von Brandoms und den Mehrwert von Hegels Metaphysik zu sprechen, nun zugespitzt auf das kritische Potenzial der letzteren. In gewisser Weise handelt es sich hierbei um einen eigenen theologisch-politischen Traktat über Brandom, Kant und Hegel, über die Realisierung von Freiheit in der Moderne sowie deren Pathologien, über die Philosophie als diejenige Instanz, die stets neu über das Schon und das Noch-Nicht gelebter Freiheit aufzuklären versucht (450–501). Verbunden damit ist eine Kritik an Brandom und anderen Autoren wie Lukács und Kojève, die die Lektüre der „Phänomenologie des Geistes" vor dem Religionskapitel abbrechen und deshalb nicht sehen können, dass gerade Hegels Theorie des *absoluten* Geistes die „*kritische Instanz* gegen ein philosophisches Welt- und Selbstverhältnis" darstellt, „das sich zu früh mit überkommenen, vertrauten Meinungen über Freiheit und verwandte Themen zufriedengibt" (451).

Auf diese Weise ist K. weit in Hegels religionsphilosophische Überlegungen hineingeraten. Während es mit Blick auf die Konzeptionen von epistemischer und praktischer Freiheit, die in den vorherigen Kapiteln thematisiert worden sind, nicht nötig sei, den aus der Logik gewonnenen starken ontologischen Holismus zum Einsatz zu bringen, sei dieser hier nun unerlässlich. Alles laufe auf die Figur hinaus, die Hegel in § 564 der dritten Auflage der „Enzyklopädie" ausgesprochen habe: auf das Sichwissen Gottes im Menschen und das Sichwissen des Menschen in Gott. Kann und sollte man eine solche Position nun aber vertreten oder lieber nicht? Diese Frage lässt K. in seinem Fazit (501–504) erstaunlicherweise offen. Erscheinen ihm die eingegangenen metaphysischen Verpflichtungen als doch zu exotisch? K. begnügt sich damit, darauf hinzuweisen, dass Brandom, der nicht soweit gehen wolle, Gefahr laufe, sich in Inkonsistenzen zu ver-

lieren. Im Verhältnis dazu sei eine hegelianische Metaphysik nicht-wahl-basierter Freiheit immerhin die konsequentere Variante.

Diese Zurückhaltung am Ende der gesamten Arbeit, die ansonsten mit der größten Zielstrebigkeit verfasst ist, mag verblüffen. Wenn man sie positiv wenden möchte, kann man darin eben das Riskante und auch die Größe des Unterfangens erblicken, auf das K. sich eingelassen hat. Problematisch scheint mir daran allerdings die angedeutete Entkopplung von Hegelianismus und Pragmatismus zu sein. Denn, wie K. ja zu Beginn festgestellt hatte, hat erst deren Verbindung die Bühne bereitet, auf der das metaphysische Drama nach Jahrzehnten der Vergessenheit neu aufgeführt werden kann. K. selbst hat es auf jeden Fall verstanden, darin eine neue und beeindruckende Rolle zu ergreifen. Die kostspielige Pointe ist, dass dafür Brandom wieder abzutreten hat. – Neben der inhaltlichen Leistung seien noch die Formalia hervorgehoben: die breite Textgrundlage bei Hegel wie bei Brandom, die stete Kombination von Sach- und Textarbeit, der prägnante Ausblick über die gesamte Arbeit (18–25) und die Zusammenfassungen, Querverweise und Regieanweisungen in den diversen Kapiteln. Und nicht zuletzt entfaltet der Impetus seine Wirkung, mit dem K. immer wieder betont, dass die Art der Metaphysik, die er vorträgt, einen Beitrag zum Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit des empiristisch-naturalistischen „Mythos des Gegebenen" zu leisten vermag. Th. Hanke

Stokes, Patrick: *The Naked Self*. Kierkegaard and Personal Identity. Oxford / New York: Oxford University Press 2015. XVIII/256 S., ISBN 978–0–19–873273–0 (Hardback); ISBN 978–0–19–179703–3 (E-Book).

Patrick Stokes hat mit seinem 2015 erschienenen *The Naked Self. Kierkegaard and Personal Identity* eine spannende und anregende Untersuchung über das wechselseitige Verhältnis der Philosophie des Selbst von Søren Kierkegaard und der aktuellen analytischen Debatte um die temporale Existenz von Personen vorgelegt. Er beginnt mit allgemeinen Überlegungen zur Philosophie des Selbst, oder der Philosophie der Person, sowie dem Verhältnis von metaphysischer und praktischer Identität und den soteriologischen Grundlagen der Philosophie Kierkegaards. Am Ende des ersten Abschnitts ordnet Stokes seine Vorüberlegungen explizit in Kierkegaards Philosophie des Selbst ein. Dabei ist zunächst eine grundlegende Spannung zu konstatieren. Kierkegaards Projekt ist einerseits ‚modern' zu nennen, weil es ihm explizit um eine Theorie des Selbst geht, die sich aus den Bezügen der Ersten-Person-Perspektive und aus den Kontexten praktischer Identität heraus speist. Andererseits sind jedoch die soteriologischen Elemente dieser Philosophie des Selbst als ‚anti-modern' zu bezeichnen. Grundlage dieser beiden Perspektiven ist dabei eine Theorie des Selbst, die Stokes folgendermaßen umreißt: „[…] a relational dynamic whereby a mass of psychological facts and dispositions relates to itself and its environment in an irreducibly first-personal way" (13). Stokes' Ziel in *The Naked Self* ist jedoch keine historische Einordnung; es geht ihm vielmehr darum, Kierkegaards Philosophie des Selbst in Kontakt mit der aktuellen analytischen Debatte um die synchronen und diachronen Identitätsbedingungen von Personen zu bringen. Dies scheint ihm ein echtes Desiderat zu sein. Zum Abschluss der Einleitung referiert Stokes verschiedene Bedenken gegen das vorgetragene Projekt: analytische Philosophinnen, die die Debatte um die narrativen Strukturen der Identität für überholt halten, analytische Philosophinnen, die die ‚literarische' Sprache Kierkegaards für ‚unphilosophisch' halten, Interpretinnen Kierkegaards, die argumentieren, dass sich Kierkegaard nicht rein ‚philosophisch' lesen lasse. Stokes Antwort besteht in einer zweifachen Strategie: im Versuch, einzelne Gedanken Kierkegaards für die aktuellen Debatten fruchtbar zu machen, einerseits und andererseits im Bemühen, die Gedanken Kierkegaards dabei nicht zu verdrehen. Dies erscheint ihm zu Recht ein Balanceakt zu sein. In diese Kerbe schlägt auch die Rezension von *The Naked Self* durch den Osloer Philosophen Alastair Hannay im *Notre Dame Philosophical Review* vom 3. März 2016: „*The Naked Self* mediates between two traditions. Rather than standing apart as separate sources of distinct sets of questions about personal identity, in matters of soteriology Locke and Kierkegaard are found embracing each other."

Im ersten Kapitel entwickelt Stokes eine Rekonstruktion der Behandlung des Problems personaler Identität durch John Locke. Stokes selbst gibt zu, dass eine solche Darstellung im Rahmen des gesetzten Textes nicht vollständig sein könne. Es geht ihm darum, aufzuzeigen, an welchen Stellen Locke'sches und Kierkegaard'sches Gedankengut übereinkommen. Dies sind die zentrale Bedeutung des Bewusstseinsbegriffs und des Begriffs der Sorge (engl. „concern" und dän. „bekymering") für die beiden Konzeptualisierungen. Stokes argumentiert, dass Kierkegaards Philosophie der Person jedoch noch weitere interessante Detaillierungen der Herangehensweise Lockes zulasse. Dies ist im Besonderen die Unterscheidung zwischen dem, was uns im Modus der Erinnerung unmittelbar, sozusagen als ‚Datenmaterial' gegeben ist, und dem, was wir uns in einem reflexiven Prozess der Vergegenwärtigung ins Bewusstsein rufen. Die Termini ‚Erinnerung' und ‚Vergegenwärtigung' entsprechen dabei den englischen Termini ‚memory' (dän. „hukommelsen") und ‚recollection' (dän. „erindringen"). Zuletzt hebt Stokes den verbindenden soteriologischen Anspruch der beiden Denker hervor: „For both Locke and Kierkegaard, the self that is constituted through this act of subjective appropriation is fundamentally soteriologically qualified; its concern is ‚fatal', concerned with ultimate happiness (*salighed* for Kierkegaard, ‚happiness' or ‚blessedness') and misery" (45).

Im zweiten Kapitel analysiert Stokes einen zentralen Begriff der Philosophie Kierkegaards – das Konzept der Gleichzeitigkeit (dän. „samtidighed"). Dieses Phänomen wird zunächst am Fall der Gleichzeitigkeit mit dem historischen Ereignis der Inkarnation Gottes in der Welt beschrieben. Nachdem gezeigt wurde, dass Gleichzeitigkeit keine Vorteile für den Gläubigen erzeugen kann, wird der Begriff der Gleichzeitigkeit spekulativ entwickelt. Wichtig ist dabei, dass Kierkegaard eine für ihn typische dialektische Formulierung wählt: Um gleichzeitig mit einem bestimmten Ereignis zu sein, muss man nicht gleichzeitig mit diesem Ereignis existiert haben. „Contemporaneity [Gleichzeitigkeit; L. J.], then, on an experiential level, plays out as an experience of ‚seeing-for-oneself', in a way that transcends the resources of immediate perception, yet nonetheless seems to be somehow perceptual in character" (52). Stokes untersucht dann, ob dieser Gedanke der Gleichzeitigkeit sich auf das Anwendungsgebiet der religiösen Erfahrung beschränke. Sich auf Gadamer beziehend plädiert er für eine Ausweitung. Es folgt eine kontrastierende Erläuterung des Begriffs einer inneren Distanz, die Kierkegaard als den Gegenpol zum Begriff der Gleichzeitigkeit versteht. Hier scheint es wichtig, zu bemerken, dass Stokes' Analyse deutlich macht, dass Kierkegaard gerade in der inneren Absetzung, die das betreffende Ereignis in einem existenziellen Sinne nicht an die Person heranlässt, das Gegenmodell des ‚Für-sich-selbst-Sehens' der Gleichzeitigkeit begreift. Man könnte nun zunächst der Meinung sein, dass diese spezielle Form der Gleichzeitigkeit durch die besondere Eindrücklichkeit der betreffenden Episode bezeichnet sei. Aber genau das wird von Stokes kritisiert, denn selbst in der klarsten, eindrücklichsten Vergegenwärtigung einer historischen Episode – zum Beispiel im Rahmen einer detaillierten Rekonstruktion – wird der spezifische Modus übergangen, dass *ich* es bin, der in der Relation der Gleichzeitigkeit zu der genannten Episode stehen soll. Seine Rekonstruktion des Begriffs der Gleichzeitigkeit liegt dann positiv in der Entfaltung des Begriffs der „selbst-reflexiven Imagination": „Contemporaneity, then, is crucially linked to the experience of an event as *normatively compelling*, and that in a specifically self-directed way. In contemporaneity, we experience events in the reconstructed past as directly implicating, involving, or obligating us in the here-and-now, ‚directly' here indicating that the experience claims us in exactly the same way as events with which we are temporally and spatially co-located" (64). Zum Abschluss des Kapitels diskutiert Stokes kritische Anfragen zu der Historizität von Erfahrungen, der soteriologischen Identität und der scheinbaren Unmöglichkeit von Gleichzeitigkeit im definierten Sinne.

Das dritte Kapitel beginnt mit einer kurzen Problemexposition. Wiewohl deutlich wurde, dass das Gedächtniskriterium personaler Identität kritisch zu beurteilen ist, muss auch konstatiert werden, dass personale Identität mit Erinnerungen zu tun hat. Im Besonderen stellt sich die Frage, wie der spezielle *reflexive* Modus von Erinnerungen zu erklären ist – also der Umstand, dass *ich mich* erinnere. Um dieses Problem zu lösen, diskutiert Stokes zunächst den Begriff der Visualisierung. Er argumentiert, dass sich Visualisierungen durch die Art und Weise auszeichnen, wie in ihnen vorgestellte, mentale

Gehalte auf einen Fokalpunkt hin angeordnet sind. Dies erklärt jedoch noch nicht die reflexive Struktur von Erinnerungen, weil sich im Modus der Visualisierung notionales und aktuales Subjekt unterscheiden können: Ich kann z. B. die Sichtweise Napoleons bei der Schlacht von Austerlitz visualisieren. Aus der Unterscheidung von notionalem und aktualem Subjekt ergeben sich aber zwei Probleme: Zunächst stellt diese Unterscheidung eine Anfrage an das Gedächtniskriterium personaler Identität. Darüber wird deutlich, dass es mehr braucht, um echte Erinnerungen von reinen Vorstellungen zu unterscheiden. Als mögliche Lösung bringt Stokes den sog. phänomenalen Ansatz in Anschlag. Er kritisiert diesen und stellt zunächst den wesentlichen Alternativvorschlag zum phänomenalen Ansatz vor: Der sog. „Non-Stipulation Account" argumentiert, dass ich ihm Fall einer reinen Vorstellung die Vorstellung *aktiv* herbeiführen muss. Mittels der Kritik dieser Alternative erfolgt dann eine Neubegründung des phänomenalen Ansatzes: „Yet while Velleman is absolutely right to draw our attention to the non-reflective, immediate character of our experience of identity with remembered past selves and anticipated future selves, it can be argued that there *is* nonetheless some key *experiential* property of these experiences that distinguishes them from mere imagination, rather than it being the *absence* of anything additional that marks them out in this way. I've taken us into this stand-off between Phenomenal Property Approach and Non-Stipulation Approach at some length, as I now hope to show, Kierkegaard comes down on the side of the Phenomenal Property Approach" (77 f.).

Kapitel 4 setzt sich mit einer der wesentlichen Kritiklinien für Theorien der phänomenalen, diachronen Selbstwahrnehmung von Personen auseinander. Sie leitet sich von Argumenten des britischen Philosophen Galen Strawson ab. Strawson hat an mehreren Stellen für eine Unterscheidung von diachronischen und episodischen Typen Stellung bezogen. Diachronische Typen nehmen sich selbst als wesentlich zeitlich ausgedehnt war, wohingegen episodische Typen dies nicht tun. Strawson argumentiert nun, dass die episodische Selbstwahrnehmung nicht defizitär sei. Stokes diskutiert zunächst Strawsons Argumente und macht deutlich, dass Strawson selbst nicht an einem reduktionistischen Modell interessiert sei, das diachronische Selbstwahrnehmung auf episodische Selbstwahrnehmung reduziere. Gegen Strawsons Überlegungen will er das Kierkegaard'sche Modell stark machen, dass in den vorhergehenden Kapiteln dargestellt wurde. Er kommt zu folgendem Schluss: „What Kierkegaard seems to be claiming is that these qualities of direct, first-personal appeal should be a feature of my exercises of memory […]. I can no longer rightly keep the remembered past at a phenomenal distance" (105). Zum Abschluss des Kapitels diskutiert Stokes die Fragen nach der Konsistenz einer „episodischen Ethik" und nach dem Zusammenhang episodischer Selbstwahrnehmung mit dem Faktum der menschlichen Sterblichkeit.

Kapitel 6 untersucht die Frage, welche Ressourcen Kierkegaards Philosophie des Selbst für das Projekt einer neo-Lockeanischen Ontologie der Person hat. Dies scheint ein Projekt zu sein, das Kierkegaards existenzialistischen Annahmen nur begrenzt entspricht. Stokes argumentiert aber, dass es bestimmte argumentative Stücke der Philosophie Kierkegaards gibt, die für das neo-Lockeanische Projekt sehr interessant sind. Dies wird zunächst an der *Krankheit zum Tode* deutlich: „So if *The Sickness unto Death* contains a genuine ontological claim about selfhood, it is one that is more closely aligned to the neo-Lockean, psychological side of the personal identity debate rather than the physicalist or animalist side. Human beings are both physical and mental entities, but selves are the outcome of a distinctively psychological form of self-relation on the human being's part" (147). Stokes verweist besonders auf den Zusammenhang, dass für Locke die Gleichheit des Bewusstseins identitätsanzeigend ist. Für Kierkegaard liegt im ausgedehnten Bewusstsein im Modus der Gleichzeitigkeit das Fundament des diachronen Selbst. Vor diesem Hintergrund diskutiert Stokes den möglichen ‚Verlust' des Selbst.

Ein wichtiges Unterkapitel sind Stokes abschließende Überlegungen zu Metaphysik und Existenzphilosophie. Er überschreibt dieses Kapitel „Metaphysics from the Inside". Er sagt darin klar, dass die Überlegungen des Anti-Climacus in der *Krankheit zum Tode* im Grunde als eine existenzielle Metaphysik gelesen werden müssen. Es werden Aussagen über das Selbst gemacht, die Stokes in gewisser Hinsicht als ontologische verstehen will.

Aber: „It is *this* self, the incorrigible locus of self-concern, that is at the heart of Anti-Climacus' account […]" (164).

Auf Basis allgemeiner Überlegungen zur Bedeutung narrativer Ansätze in der Debatte um die diachrone Existenz von Personen, entwickelt Stokes in Kapitel 7 eine Kierkegaard'sche Narrationsthese. Diese macht deutlich, dass die Person in einem Selbstkonstitutionsprozess beschrieben werden sollte. Sie legt aber auch Stokes' doppelte Interpretation des Begriffs des ‚naked self', der für Stokes' Buch titelgebend ist, Grund: „The seemingly paradoxical notion that the self must understand itself as separable from its history, dispositions, and social relationships, and yet relate to this concretion as that which it is, recurs several times in Kierkegaard's work […] the ‚naked' self appears, a self that is teleologically enjoined to take responsibility for the human that it is […]" (185).

In der vorliegenden Rezension habe ich mich mit der zentralen Argumentlinie von *The Naked Self* auseinandergesetzt. Das Kapitel 5 zur Frage der Selbstentfremdung, das Kapitel 8 zum Verhältnis von Identität und Eschatologie in Kierkegaards Denken sowie das Kapitel 9 zu weiteren Forschungsfragen, die sich aus Stokes' Projekt ergeben, habe ich hier übergangen, um der zentralen Argumentlinie größeren Raum einzuräumen.

Hier liegt ein überaus spannendes philosophisches Fachbuch vor, das kreativ, aber trotzdem mit dem Blick für das Detail, zwei verschiedene Denkrichtungen ins Gespräch bringen will. Schon allein deswegen möchte ich *The Naked Self* Philosophinnen und Theologinnen, die sich für die Philosophie der Person interessieren, ans Herz legen. In besonderer Weise glänzt dieses Buch jedoch darin, dass es nicht zwanghaft jeden Gedankenstrang zu Ende bringt, wo dies im Rahmen eines einzelnen Buches kaum möglich erscheint. Alastair Hannay nennt Stokes' Untersuchung aus diesem Grund „admirably open-ended". Dieser Einschätzung kann ich nur zustimmen. L. Jaskolla

## 2. Biblische und Historische Theologie

Outside the Bible: Ancient Jewish Writings Related to Scripture; Volumes I–III. Edited by *Louis H. Feldman*, *James L. Kugel* and *Lawrence H. Schiffman*. Lincoln: University of Nebraska Press / Philadelphia: The Jewish Publication Society 2013. XXVIII/3361 S., ISBN 978–0–82760–9334–X.

„Outside the Bible" ist ein umfangreiches dreibändiges Werk von stilvoller Erscheinung, das eine breite Auswahl jüdischer Texte aus der Zeit vom 3. Jhdt. vor bis zum 2. Jhdt. nach Christus enthält – Schriften, die vor allem von der politischen, religiösen und kulturellen Lebenswelt des damaligen Judentums in und außerhalb Judäas zeugen.

Die Auswahl und die Abfolge der Texte werden nach einem kurzen Abriss zum zeitgeschichtlichen Kontext ihrer Entstehung im Einführungskapitel begründet (XIII–XXVIII): Es wurden Texte ausgewählt, die eine repräsentative Relevanz sowohl für das antike Judentum als auch für die Hebräische Bibel haben sollen. Die Abfolge der Auswahl orientiert sich an der inhaltlichen und formalen Nähe zur Hebräischen Bibel. Das Einführungskapitel enthält darüber hinaus ein Abkürzungsverzeichnis der biblischen und außerbiblischen Schriften sowie eine Zeittafel, die die wichtigsten Ereignisse der jüdischen Geschichte vom Babylonischen Exil bis zum Byzantinischen Zeitalter vorstellt (6. Jhdt. vor bis 7. Jhdt. nach Christus).

Der Textauswahl gehen fünf allgemeine Abhandlungen zu den wichtigsten „Hauptgruppen" jüdischer Schriften jener Zeit voran (1–30): Die erste Abhandlung enthält Ausführungen zur sog. Septuaginta *(Emmanuel Tov)*, die zweite zu den sog. Apokryphen und Pseudepigraphen *(James L. Kugel)*, die dritte behandelt Schriften und das Leben des Philo von Alexandrien *(David T. Runia)*, die vierte die Werke und das Leben des Flavius Josephus *(Louis H. Feldmann)* und die fünfte gibt schließlich einen Überblick zu den Schriftrollen des Toten Meeres *(Lawrence H. Schiffman)*. Die Abhandlungen erörtern jeweils klassische Einleitungsfragen zu Entstehung, Eigenart und Inhalt der Texte.

Die Textauswahl wird sodann in insgesamt dreizehn (nicht durchnummerierten!) Hauptteilen präsentiert (31–3171). Diese und die Präsentation der darin enthaltenen

Texte sind jeweils ähnlich aufgebaut: Einige Hauptteile werden durch einleitende Worte eingeführt. Jeder Text bzw. jede Schrift wird kurz vorgestellt und eingeordnet. Darauf folgt eine englische Übersetzung des Textes, woran sich unmittelbar seine Kommentierung anschließt, die mehr oder weniger Vers für Vers bzw. Satz für Satz erfolgt. Die Kommentierungen enthalten philologische und religionsgeschichtliche bzw. umweltgeschichtliche Anmerkungen und Erläuterungen und weisen auf zahlreiche formale, inhaltliche und motivische Parallelen zu anderen jüdisch-antiken Schriften sowie zur rabbinischen, christlichen und paganen Literatur hin. Im Vordergrund steht aber vor allem das Verhältnis zur Hebräischen Bibel. Die Vorstellung und Kommentierung der Texte erfolgt jeweils durch unterschiedliche, international anerkannte Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler. Beteiligt haben sich neben den Herausgebern u. a. *Sara Japhet*, *Silvia Castelli*, *Pablo Torijano*, *Daniel K. Falk* und *Eileen Schuller*. Die allermeisten Übersetzungen wurden von bereits publizierten Übersetzungen adaptiert (z. B. Übersetzungen aus OTP oder *Parabiblical Texts*), für Philos Schrift *Fragen und Antworten zu Genesis und Exodus* und für die Schrift *Testament der zwölf Patriarchen* wurden neue Übersetzungen angefertigt (XVII).

Der erste Hauptteil präsentiert griechische Bibelübersetzungen (31–208). Es handelt sich hierbei meist um ausgewählte Kapitel einiger Schriften der sog. Septuaginta (Gen 11; Dtn 32; Jos 20 und 24; 1 Sam 1 und 2; 1 Kön 2, 5 und 11; Jer 10, 27 und 43; Spr 1 ; Est 1, 3 und 8; Zusätze zu Ester; Ijob 34; Dan 4; Zusätze zu Dan; 1 Esdras). Die Auswahl wird in einer Einführung zum ersten Hauptteil begründet: Es sind diejenigen Texte ausgewählt worden, die sich besonders dazu eignen sollen, die verschiedenen Typen von Differenzen zwischen der Griechischen und der Hebräischen Bibel zu illustrieren (33).

Der zweite, dritte und vierte Hauptteil enthalten unterschiedlich geartete Bibelkommentare (209–1327). Der zweite Hauptteil widmet sich Schriften, die in Form von Nacherzählungen biblische Literatur kommentieren (sog. *Retellings*) sowie die sog. *Pesharim*, eine bestimmte Form der Bibelkommentierung, die in Qumran bezeugt ist. Darunter finden sich u. a. das *Buch der Giganten*, das sog. *Genesis Apokryphon*, die *Pseudo Jubiläen*, der *Pesher Nahum* und der *Pesher Habakuk*. Der dritte Hauptteil stellt Bibelauslegungen griechisch-jüdischer Gelehrter vor, u. a. Schriften von Demetrius dem Chronographen, von Artapanus, Eupolemus oder Ezechiel, dem Tragiker. Der vierte Hauptteil ist den allegorischen Toraauslegungen des Philo von Alexandrien gewidmet. Es handelt sich hierbei um Auszüge aus *De opificio mundi*, *Legum allegoriae*, *De Abrahamo*, *De migratione Abrahami*, *De vita Mosis*, *De decalogo* und *De specialibus legibus*. Der fünfte Hauptteil, mit dem der zweite Band einsetzt, enthält Bibelauslegungen von Flavius Josephus. Es handelt sich hierbei um Textabschnitte, die aus dem Werk *Antiquitates Iudaicae* stammen – beispielsweise um Bibelauslegungen zu Gen 1–2 (Schöpfung) in Ant. 1.27–36, zu Gen 39 (Joseph und Potifars Frau) in Ant. 2.39–60, zu Dtn 34,1–8 (Tod des Mose) in Ant. 4.320–331, zu 2 Sam 11,2–12,14 (David und Batsheba) oder zum Buch Ester in Ant. 11.184–204, 209–243.

Die Hauptteile sechs bis dreizehn präsentieren Texte, die sowohl in formaler als auch in inhaltlicher Hinsicht vielfältige Bezüge zur Hebräischen Bibel aufweisen (1329–3171). Der sechste Hauptteil stellt Schriften vor, deren Inhalte sich auf biblische Erzählfiguren konzentrieren, darunter u. a. *De vita Adam et Eva*, *1 Enoch*, *11QMelchizedek*, *1–3 Baruch* und *4 Ezra*. Der siebte Hauptteil behandelt die sog. Testamentliteratur, z. B. *Testamentum Abrahae*, *Testamentum Mosis* und das sog. *Testament der zwölf Patriarchen* (TestXII). Der achte Hauptteil widmet sich Gebeten und Liedern (Psalmen), darunter die *Psalmen Salomos*, die *Hodayot* (1QH) und das *Gebet des Manasse*. Der dritte Band setzt mit dem neunten Hauptteil ein. Er enthält weisheitliche Literatur, z. B. die *Weisheit Salomos*, *Ben Sira*, *4 Makkabäer* und *4QBeatitudes* („Seligpreisungen"; 4Q525). Im zehnten Hauptteil schließen sich drei philosophische Texte Philos von Alexandrien an: *De virtutibus* 51–174, *De vita contemplativa* und *Apologia pro Iudaeis/Hypothetica*. Im elften Hauptteil werden lehrhafte Geschichtserzählungen präsentiert: *Josef und Asenet*, *Judit*, *Tobit*, *4 Baruch* und *3 Makkabäer*. Mit literarischen Geschichtsdarstellungen befasst sich der zwölfte Hauptteil: der *Brief des Aristeas*, *1–2 Makkabäer*, *De bello Iudaico* 2.119–166 und *Contra Apionem*. Der dreizehnte Hauptteil enthält Lebens- und Gemeinschaftsregeln sowie eschatologische Schriften, die in Qumran überliefert worden sind, darunter die

sog. *Gemeinderegel* (1QS), die *Damaskusschrift* (CD), die *Tempelrolle* (11QT) und die *Kriegsrolle* (1QM). Die Textauswahl als Ganzes wird durch die Präsentation von Textfragmenten, die das neue Jerusalem beschreiben, abgeschlossen.

Der Anhang enthält Listen zu den biblischen und außerbiblischen Schriften, ein bibliographisches Verzeichnis zu den Erstveröffentlichungen der jeweiligen Übersetzungen sowie ein Verzeichnis der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter. Ein sehr ausführliches Register von Namen, Sachen und Orten beschließt das dreibändige Werk.

Im Unterschied zu vielen anderen Ausgaben, die antik-jüdische Textsammlungen enthalten (vgl. z. B. Septuaginta Deutsch, JSHRZ, OTP, diverse Ausgaben zu den Schriften Philos, Ausgaben zu den Werken des Flavius Josephus und Textausgaben zu den Schriftrollen des Toten Meeres), beschränkt sich „Outside the Bible" nicht auf bestimmte „Hauptgruppen" von Textsammlungen, sondern präsentiert ein breitgestreutes Spektrum jüdischer Literatur zur Zeit des Zweiten Tempels. Ganz bewusst wollen die Herausgeber klassische Kategorien einer Schematisierung, wie sie in vielen anderen Textsammlungen vorgenommen wird, etwa die Unterteilung antik-jüdischer Schriften in Pseudepigraphen, Apokryphen, hellenistische Schriften und Schriftrollen vom Toten Meer, durchbrechen (XVI). Die kluge Textauswahl aus allen Bereichen der antik-jüdischen Schriften und deren Anordnung ermöglicht den Leserinnen und Lesern, sich einen guten Überblick über die inhaltlichen und formalen Eigenarten jener Literatur zu verschaffen – mehr noch, als das bei Textausgaben wie OTP und JSHRZ der Fall ist, da „Outside the Bible" über OTP und JSHRZ hinausgehend auch Texte präsentiert, die klassischerweise nicht zu den sog. Pseudepigraphen bzw. Apokryphen gerechnet werden, wie z. B. Texte vom Toten Meer, die Regeln für das Zusammenleben enthalten, oder die sog. *Pesharim*. Die Vorstellung der unterschiedlichsten Texte aus allen Bereichen in einem einzigen Werk führt den Rezipientinnen und Rezipienten die literarische Vielfalt, den inhaltlichen Reichtum, aber auch die Heterogenität jenes Schrifttums eindrücklich vor Augen. „Outside the Bible" vermittelt einen guten Eindruck von den diversen literarischen und inhaltlichen Eigenarten antik-jüdischer Schriften und führt zudem in die Grundlagen der Techniken dieser Literatur ein. Die Herausgeber werden ihrem im Einführungskapitel formulierten Anliegen, eine für das damalige Judentum repräsentative Auswahl von Texten darzubieten, zweifelsohne gerecht. Wie keiner anderen Textausgabe gelingt es „Outside the Bible", einen nahezu vollständigen Querschnitt antik-jüdischer Schriften zu präsentieren.

Als Auswahl von Texten kann „Outside the Bible" freilich andere Werkausgaben und Textsammlungen nicht ersetzen. Die Leser und die Leserinnen bleiben gegebenenfalls nach wie vor auf andere Ausgaben angewiesen, wie z. B. auf Werkausgaben, die die Schriften der Septuaginta, die Schriftstücke Philos oder die Werke des Flavius Josephus vollständig bzw. in der Länge, in der sie überliefert worden sind, enthalten. Der Charakter von „Outside the Bible" mutet als Querschnitt von Schriften aus allen Bereichen der antik-jüdischen Literatur demgegenüber eher exemplarisch an. Das gilt insbesondere für den ersten Hauptteil, der mitunter sogar nur einzelne Kapitel aus den Schriften der Septuaginta darbietet. Dieser auszugshafte Charakter, den die Herausgeber im Einführungskapitel selbst bedauern (XVII), ist freilich dem großen Umfang der antik-jüdischen Literatur geschuldet (XVII). Das vollständige Erfassen aller antik-jüdischen Schriften und deren Kommentierung in einem Werk ist ein wünschenswertes, wenn auch (vielleicht zu) ehrgeiziges Ziel. Die Veröffentlichung von „Outside the Bible" ist Höhepunkt eines über zwanzigjährigen Projektes der jüdischen Publikationsgesellschaft (Jewish Publication Society). Schon allein die Dauer des Projektes und der Umfang der Veröffentlichung zeugen von der Bedeutung dieses Unterfangens.

Ein Weiteres ist hervorzuheben: „Outside the Bible" gelingt es in hervorragender Weise, die dargebotenen Schriften in den Gesamtkontext der jüdischen Tradition einzubetten. Im Einführungskapitel weisen die Herausgeber darauf hin, dass jene antik-jüdischen Schriften im Judentum nach der Zerstörung des Tempels für lange Zeit in Vergessenheit geraten sind. Es ist der christlichen Tradition zu verdanken, dass diese Schriften überhaupt überliefert worden sind (XV f.). Dennoch bleibt, dass diese Schriften genuin jüdisch sind. Sie sind von Juden für Juden verfasst worden und konzentrieren sich insbesondere auf das Schrifttum, das später Bestandteil der jüdischen Bibel (= Hebräische Bibel) sein wird. „Outside the Bible" macht daher zu Recht jene im Judentum

„vergessenen“ Schriften primär und zuallererst zum Objekt jüdischer Studien, insofern nämlich, als die Einführungen und Kommentierungen vor allem die Bedeutung der antik-jüdischen Schriften sowohl untereinander als auch für die Hebräische (= jüdische) Bibel, aber auch für die rabbinische Literatur und Halacha hervorheben (vgl. z. B. die Betonung der Affinitäten der sog. *Retellings* und *Pesharim* zu den rabbinischen *Midrashim* [624] oder auch die motivischen Parallelen zwischen dem antik-jüdischen Werk *Exagoge* und der rabbinischen Midrasch- und Targumliteratur [735]). Dieser Fokus auf die jüdische Tradition begründet sodann auch die Struktur der Textabfolge, die sich eben an der stilistischen und inhaltlichen Nähe der Hebräischen (= jüdischen) Bibel orientiert (Bibelübersetzungen – Bibelkommentare – Schriften, die auf vielfältige Art und Weise auf biblische Literatur Bezug nehmen). Durch diese Anordnung wird eindrucksvoll deutlich, dass die dargebotenen antik-jüdischen Schriften bei aller Heterogenität doch eines gemeinsam haben: Ihre Auswahl beschränkt sich mehr oder weniger auf Texte, die später in die Hebräische Bibel eingehen werden. Durch dieses Augenmerk auf die jüdische Tradition, das sich sogar auf die Anordnung und Abfolge der Texte auswirkt, hebt sich „Outside the Bible“ von anderen Textsammlungen und Werkausgaben ab. Die klassische Einteilung in Pseudepigraphen, Apokryphen, Schriften Philos, Werke des Flavius Josephus usw. wird „überwunden“, indem die Texte hinsichtlich ihres Verhältnisses zur Hebräischen Bibel eingeordnet werden.

Die Bedeutung der antik-jüdischen Literatur für die Literatur und Geschichte des (späteren) Christentums sowie ihre Bedeutung für die pagane Umwelt der damaligen Zeit kommen dabei aber keineswegs zu kurz. Der Ausgabe gelingt es z. B., die Wechselwirkungen bzw. die Symbiose zwischen dem antiken Judentum und der griechisch-paganen Welt sowie deren Einfluss auf die christliche Literatur an konkreten Textstellen zu belegen. So weisen *Aram Topchyan* und *Gohar Muradyan* in ihrer Kommentierung einer allegorischen Auslegung der vier Flüsse aus Gen 2 als Tugenden in Philos *Fragen und Antworten zu Genesis und Exodus* darauf hin, dass die Beschäftigung mit den sog. vier Tugenden in der griechisch-römischen Literatur allgemein verbreitet war und diese dann von den Kirchenvätern adaptiert wurden und in die christliche Literatur als die sog. Kardinaltugenden eingegangen sind (vgl. 812). *Howard Jacobson* hebt hervor, dass die Fragmente des antik-jüdischen Werkes *Exagoge* die umfangreichsten Reste einer hellenistischen Tragödie bezeugen; folglich hat das Werk als Quelle für hellenistische Tragödien und damit für die hellenistische Epoche im Allgemeinen eine besondere Relevanz (vgl. 730).

Kritisch anzumerken ist, dass der Name des dreibändigen Werkes, „Outside the Bible“, etwas irritiert. Auf der einen Seite ist er sehr griffig, da er wohl tatsächlich bei den allermeisten Lesern und Leserinnen Assoziationen an die Fülle antik-jüdischer Schriften auslöst, die eben nicht zum Bestand der jüdischen Bibel gehören. Auf der anderen Seite trifft die Unterscheidung zwischen „inside“ und „outside“ frühestens 100 Jahre nach Christus zu, also erst in dem Moment, in dem der Kanon der jüdischen Bibel mehr oder weniger feststeht. Eine Bibel hat es dagegen zur Zeit der Entstehung der behandelten antik-jüdischen Schriften nicht gegeben. Es wäre wünschenswert gewesen, die Herausgeber hätten im Einführungskapitel auf diese Problematik wenigstens kurz aufmerksam gemacht.

Insgesamt ist festzuhalten: Fundierte Einführungen in die einzelnen Schriften der Epoche des Zweiten Tempels und deren ausführliche Kommentierung helfen bei der Erforschung und Rekonstruktion der politischen, religiösen und sozialen Lebenswelt des antiken Judentums. Sie erhellen zudem die Bedeutung jener Literatur für die jüdische und christliche Tradition und sind besonders aufschlussreich für die Erforschung der antiken Bibelauslegung. Insofern ist „Outside the Bible“ sowohl für jüdische Studien als auch für die Erforschung der Entstehung des Christentums gewinnbringend. Die detaillierten Kommentierungen und Anmerkungen zu den jeweiligen Schriften sowie das sehr ausführliche Namen-, Sach- und Ortsregister ermöglichen Spezialuntersuchungen in diesem Bereich. Das Einführungskapitel und die Abhandlungen zur Septuaginta, zu den Apokryphen und Pseudepigraphen, zu Philo, Flavius Josephus und zu den Schriften des Toten Meeres haben demgegenüber Lehrbuchcharakter und eignen sich daher auch für Studienanfänger bzw. erleichtern den Einstieg in eine komplexe Materie. Als eine Ausgabe, die eine repräsentative Auswahl von Schriften aus allen Bereichen der antik-

jüdischen Literatur enthält und dabei ein Augenmerk auf die Relevanz jener Schriften für die Hebräische Bibel und die rabbinische Tradition legt, ist „Outside the Bible" eine für die Forschung weiterführende, fabelhafte Ergänzung zu und Bereicherung gegenüber anderen bereits etablierten Werk- und Textausgaben. M. Peetz

Ortkemper, Franz-Josef: *Alles Windhauch*. Kohelet – ein Querdenker in der Bibel. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2016 [2017]. 157 S., ISBN 978–3–460–32150–2 (Hardback); 978–3–460–51004–3 (EPUB).

Der langjährige Direktor des Katholischen Bibelwerkes legt eine Erklärung des Buches Kohelet vor, die ihre Herkunft aus pastoraler Erfahrung nicht verleugnen kann. Sie hält sich deshalb nicht an die Leserichtung, sondern geht nach thematischen Schwerpunkten vor.

Das erste Kapitel befasst sich mit dem Buch als solchem (11–29). Es ist etwa um 250 v. Chr. unter der Herrschaft der ägyptischen Ptolemäer entstanden. Sowohl hellenistische Philosophenschulen forderten zur Auseinandersetzung auf als auch babylonische und ägyptische Lebensentwürfe und die traditionelle Weisheit Israels. Kohelet („Versammler") war ein Weisheitslehrer, wohl in Jerusalem. Sein Buch war lange umstritten, bevor es in die heiligen Schriften Israels/des Judentums Eingang fand. Es gehört unter die fünf „Festrollen" und wird am Laubhüttenfest gelesen. Die Zuschreibung an Salomo (1,1–2,26) ist fiktiv.

Das zweite Kapitel hat das Eingangsgedicht 1,4–11 zum Thema (30–41). Dieses kontrastiert der Vergänglichkeit des Menschen die Unvergänglichkeit der Welt. Trotz allen Mühens bleibt aber die Welt für den Menschen undurchschaubar und unverfügbar, und das gilt nicht zuletzt für sein Todesgeschick.

Das dritte Kapitel handelt von der (vergeblichen) Suche nach Glück (42–57). Kohelet schlüpft in die Rolle des Königs von Jerusalem und spielt einen ersten Versuch durch – mit dem Ergebnis: „All die selbst geschaffenen Herrlichkeiten bringen eine große Enttäuschung […]. Auf der einen Seite die Erfahrung der Freude […], auf der anderen Seite die von ‚Windhauch und Luftgespinst'": 1,12–2,11 (40 f.). Er startet einen zweiten Versuch mit dem Erwerb von Wissen und gelangt zu einer radikalen Relativierung von Bildung im Angesicht des Todes: 2,12–17. Was die Nachkommenschaft betrifft, kommt er zu dem Ergebnis, dass das Resultat eigener Mühe anderen zugutekommt, dass man sich also ein gutes Leben selbst erarbeiten müsse; darüber hinaus bestreitet er, „dass es ‚ewigen Nachruhm' gibt, denn das Gedenken hält sich nicht durch": 2,16–21 (54).

Das vierte Kapitel meditiert über das Phänomen der Zeit (58–66). In ihrem Verlauf treten die tiefen Gegensätze im menschlichen Leben zutage wie Leben und Tod, Krieg und Frieden: 3,1–8. Kohelet erinnert daran, dass wir über unser Leben nicht verfügen können, dass es Ereignisse gibt, die uns widerfahren, die wir nicht beeinflussen können. Das darf aber nicht zu einem müden Fatalismus führen: 3,10–15. „Hier und jetzt leben, das Leben in seinem Auf und Ab gelassen annehmen, die Gegenwart auskosten, das können wir in der Tat von Kohelet lernen" (65).

Das fünfte Kapitel findet sich vor den Grenzen der Erkennbarkeit Gottes (67–81). 3,10–14 zeigt, dass wir Menschen nicht in der Lage sind, „das Handeln Gottes in seiner Gesamtheit zu erfassen. Gott bleibt der Verborgene, der ganz andere, dessen Wirken dem begrenzten Menschen letztlich unverständlich bleibt". Die Rede von der „Ewigkeit" will sagen: „Gott hat dem Menschen die Aufgabe gegeben, über seine Gegenwart hinauszufragen. Darin sieht Kohelet die Besonderheit des Menschen." Die Mahnung zur „Gottesfurcht" ergeht in Zusammenhang mit dem Wissen um eine dem Menschen im Letzten verschlossene Welt, deren Geheimnis Gott allein kennt. Die Welt als schöne und vollkommene Schöpfung Gottes „hält Glückserfahrungen für den Menschen bereit, die er genießen darf; doch sind sie ihm nicht verfügbar […], sie sind Geschenk Gottes" (68 f.). „Es gilt, die jetzt geschenkte Möglichkeit von Glück und Freude wahrzunehmen" (70 f.). Vgl. weiter 8,16f.; 4,17–5,6.

Das sechste Kapitel widmet sich dem „Querdenker" Kohelet (82–94). Ihm hat sich die Wirklichkeit Gottes verdunkelt. „Es gibt zu viele Fragen, auf die er keine Antwort weiß. Die Welt ist voller Widersprüche" (82). In 8,12b–14 stellt er sich der Spannung

zwischen dem Leiden des Gerechten und dem Glück des Frevlers, eine Problematisierung des „Tun-Ergehen-Zusammenhangs" der traditionellen Weisheit. Kohelet steht in einem Konflikt zwischen Anpassung an die Welt des Hellenismus und kompromissloser Beobachtung des Gesetzes. Er sucht einen realistischen Mittelweg und empfiehlt, „sich von der Gottesfurcht leiten zu lassen […]. Jedem ist die mühselige Suche nach dem Richtigen aufgegeben" (87): 7,15–18. Die Fortsetzung in 7,19–22 kommt zu der Einsicht, dass die Weisheit das Leben der Menschen zuverlässig abzusichern scheint, jedoch mit der Einschränkung, dass es keinen fehler- und schuldfreien Menschen gibt. 3,18–21 behauptet, dass der Mensch keinen Vorteil gegenüber dem Tier habe, da beide das gleiche Todesschicksal erleiden – eine Provokation gegenüber der theologischen Tradition, die aufgrund von Gen 1,26f. einen Vorzug des Menschen vertritt.

Das siebte Kapitel zeigt Kohelet als Kritiker sozialer Ungerechtigkeit und des Missbrauchs von Macht (95–105). 4,1–3 spricht eine deutliche Sprache: Nicht nur die Unterdrücker sind für die Missstände verantwortlich, „sondern auch all jene, die Hilfe schaffen könnten, es aber nicht tun" (96). 5,7f. bringt eine nüchterne Bestandsaufnahme: Das System produziert die Missstände, die es zu beseitigen vorgibt. 4,13–16 zeigt eine skeptische Haltung gegenüber dem Königtum. Äußerste Distanz zum Treiben der Mächtigen übt 10,4–7; vgl. 8,2–4. Dass schwache Herrschaft zur Korruption führt, zeigt fast satirisch 10,16–20. Der Weg zur Resignation ist nicht weit: 9,13–16.

Das achte Kapitel befasst sich mit „pfiffigen Lebensweisheiten" Kohelets (106–114). Da ist zunächst eine nüchterne Realitätsnähe, in der auch ein wenig Sehnsucht nach einem weniger angestrengten Leben mitschwingt: 4,4; 5,9–11. Kohelet „sieht zwar die Vorteile des Besitzes, doch sieht er auch dessen Probleme und vor allem die Defizite nicht nur für das menschliche Miteinander, sondern vor allem für die Unbestechlichkeit des eigenen Lebens" (107 f.): 6,7; 8,10; 10,19. Er rät, die Freiräume für kritisches Denken und Reden zu nutzen, die man immer noch hat: 4,9–13; 7,10; 8,1; 10,20. Und schließlich entpuppt er sich als „Frauenfeind", zumindest auf den ersten Blick: 7,26. Das ist Zitat eines traditionellen Sprichworts, wie es für Männerkulturen üblich ist. In 7,29 korrigiert er diese negative Sicht vor dem Hintergrund von Gen 1,26f., von dem aus es völlig unsachgemäß wäre, die Frau als eine den Mann bedrohende Gefahr anzusehen.

Das neunte Kapitel betrachtet das Leben als Gabe Gottes (115–123). Kohelet fordert dazu auf, die eigenen Fähigkeiten zu nutzen: 9,10; 11,6–8. Auch die Freude ist ein Geschenk Gottes: 2,24f.; 3,12f.22; 5,17–19; 8,15; 9,7–10; 11,8. Sie begleitet den Menschen bei all seiner Mühe und macht sein Leben „erst sinnvoll, gibt ihm Glanz" (118).

Das zehnte Kapitel umfasst das Leben des Menschen von der Jugend bis zum Tod (124–140): 11,9–12,7; vgl. 9,8f.; 11,7f. Kohelet hat ein großes Vertrauen zu jungen Menschen, weshalb die Warnung in 11,9c eine sekundäre Einfügung sein dürfte. Denn sein Anliegen liegt doch darin, „jungen Menschen die Kostbarkeit und Einmaligkeit ihres Lebens eindringlich vor Augen zu stellen" (130 f.). Sie sollen sich aber ihrer Geschöpflichkeit und Vergänglichkeit bewusst sein und um die Brüchigkeit eines Lebensentwurfs wissen, in dem Gott nicht vorkommt. Die Klage um das Altern erscheint in bildhafter Rede verschlüsselt – ein Haus, in dem das Leben immer mehr erstirbt – bis „der Atem zu Gott zurückkehrt, der ihn gegeben hat" (Gen 2,7; 3,19). Kohelet deute jedoch „verhalten und zurückhaltend eine Hoffnung auf ein Leben bei Gott" zumindest an (137 f.).

Das elfte Kapitel stellt Kohelet als einen gläubigen Menschen mit vielen Zweifeln und offenen Fragen vor (141–155). Bei allem Skeptizismus ist Kohelet jedoch kein Prediger des „Absurden". Was ihn „bei der Erfahrung von Sinnlosigkeit im Einzelnen davor bewahrt, alles im Letzten als sinnlos anzusehen, ist der biblische Schöpfungsglaube" (141). Der Begriff der „Gottesfurcht" ist für ihn zentral, eine von Gott im Menschen grundgelegte Haltung, die am besten mit „Ehrfurcht" wiederzugeben ist: 3,1.14. Kritik an fragwürdigen religiösen Haltungen wird in 4,17–5,6 geübt. Die traditionelle Lehre vom Tun-Ergehen-Zusammenhang wird hinterfragt, insofern sie als Motivation für Ethik und Frömmigkeit missbraucht wird: 8,12b–13. So identifiziert Kohelet auch nicht die Gottesfurcht mit einem peinlich genauen Befolgen des Gesetzes: 7,15–18. „Es geht ihm um eine religiöse Grundhaltung, die Gott als den Schöpfer aller Dinge anerkennt und ganz ernst nimmt. Die Gottesfurcht wird ihm zum Kompass, der hilft, sich bei schwierigen ethischen Entscheidungen zurechtzufinden" (150). Gegenüber starken Tendenzen in

der hellenistischen Philosophie hält er daran fest, dass das Glück nicht machbar, sondern ein unverfügbares Geschenk Gottes ist: 2,24–26. „In der Erfahrung von Freude und Gelingen wird Gott selbst erfahren" (152 f.): 5,17–19. Aber auch der Unglückstag kommt von Gott: 7,14. Die Freude ist es, die menschliches Leben überhaupt erst lebenswert und sinnvoll macht: 8,15. Eine jenseitige Erfüllung ist höchstens „Gegenstand verhaltener, zweifelnder Hoffnung" (154): 3,22.

Dass das Anliegen des Verf.s in seiner auf wissenschaftlichem Niveau stehenden Auslegung des Kohelet vor allem ein pastorales ist, zeigt sein Schlusswort (155): „Wo Menschen fragen und suchen, ehrlich und voller Leidenschaft, da sind sie auf dem Weg zu Gott, auch wenn sie ihn noch nicht endgültig gefunden haben. Ist das nicht im Grund die Situation sehr vieler Menschen heute?" F. J. Stendebach OMI

Hieke, Thomas: *Der Tod und seine Überwindung*. Was die Bibel sagt. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk / Maria Laach: ars liturgica Buch- & Kunstverlag (Te Deum.wissen) 2016. 125 S., ISBN 978–3–460–23413–0; 978–3–86534–238–6.

Der Mainzer Alttestamentler legt eine instruktive und gut lesbare Untersuchung vor, die für eine breite Leserschaft bestimmt ist. Ihr erster Teil ist den „Sichtweisen des Todes im Alten Testament" gewidmet. In Gen 2–3 findet Hieke drei Deutungen des Todes: in 2,16f. als unmittelbare Folge einer Übertretung, in 3,19 als etwas Natürliches, das in der Beschaffenheit des Menschen grundgelegt ist, in 3,22f. als Differenz zwischen Mensch und Gott. Durch das Essen vom Baum der Erkenntnis hat der Mensch „eine sittliche Autonomie erworben, eine Erkenntnis des Lebensförderlichen und des Schädlichen, die die sittliche Entscheidung fordert" (19). In der Genealogie der Urväter Gen 5 wird der Zyklus des menschlichen Lebens aus Zeugung, Geburt, Zeugung von Kindern und Tod aufgezeigt, wobei der Tod als selbstverständlicher Teil der menschlichen Existenz gilt. – Das Buch der Weisheit (Ende 1. Jhdt. v. Chr.) zeigt eine Auseinandersetzung zwischen Gerechten und Frevlern. Gegen deren Denken (Weish 2,1–11) polemisiert der Verfasser (2,21f.) und greift dabei die hellenistische Vorstellung von der Unsterblichkeit, verbunden mit der jüdischen Aussage von der Gottesbildlichkeit des Menschen auf (2,23). Dies führt zu einer neuen Deutung des Todes als vom Teufel bewirkt (2,24). Da er nicht das letzte Wort haben darf, muss es die Hoffnung auf ein Leben nach dem irdischen Tod geben (15–29).

Auch für den Hebräer der ersten Hälfte des 1. Jahrtausends v. Chr. war jedoch mit dem Tod nicht „alles aus". Die Verstorbenen halten sich in der ‚Scheol' auf, einem Totenreich, Ort von Finsternis und Schweigen, an dem man ein Schattendasein führt, ohne Kontakt zueinander, zu den Lebenden und zu Gott (Ps 88,11). In der religionsgeschichtlichen Entwicklung des Monotheismus wurde JHWHs Machtbereich auf die Scheol ausgedehnt (Am 9,2f.; Ps 139,8). Totenbeschwörung ist in der Tora strikt verboten (Lev 19,31; Dtn 18,10–12; dagegen die Saul-Episode 1 Sam 28,3–25). Der monotheistische JHWH duldet keine anderen Mächte neben sich. Ein erster Schritt zur spirituellen Überwindung des Todes sind Erzählungen über die Erweckung von Toten bei Elija und Elischa (1 Kön 17,18–24; 2 Kön 4,32–37). Hier wird allerdings die Grenze des irdischen Lebens nur vorübergehend durchbrochen (29–43).

Für den Toten ist eine ehrenvolle und ordnungsgemäße Bestattung von großer Bedeutung (1 Kön 14,11–13). Dabei ist die Totenklage ein wesentliches Element (Gen 50,1–13; 2 Sam 1,19–27). In Sir 38,16–29 meldet sich eine realistische Sicht von Trauer und Tod zu Wort. Bei den Propheten wird das ‚Leichenlied' aufgegriffen, um das bevorstehende Gericht provokativ als bereits geschehen darzustellen (Am 5,1f.; Jer 6,26; Ez 26,17). – Trauerbräuche zeigen sich in gewissen „Selbstminderungsriten" (Gen 37,29.34; 1 Sam 31,13; Hos 9,4). – Bestattungsarten gehören in den Kompetenzbereich der Archäologie. Aus Gründen kultischer Reinheit (Num 19,11) wurden die Toten in Nekropolen am Rand der Siedlungen begraben. Seit der Frühbronzezeit ist das „Kammergrab" belegt, das als Familiengrab für den Zusammenhalt über den Tod hinaus geeignet war (Gen 47,30; 49,29–31). Bald entwickelte sich eine „Sekundärbestattung" nach dem Verwesen der Leiche. Ab dem 1. Jhdt. v. Chr. sind „Ossuarien" gebräuchlich, in denen die Knochen aufbewahrt wurden. Eine zweite Grabform ist das „Senkgrab" für einmalige Primärbestattung eines Einzelnen. – All diese Bräuche waren „wichtige Elemente, um

mit dem Tod als allgegenwärtiger, existenzieller und unausweichlicher Bedrohung allen Lebens umgehen zu können" (60). Der Tod wurde nie lediglich als Ende einer physischen Existenz angesehen, sondern war Chiffre für jede Bedrohung und Beeinträchtigung menschlichen Lebens, was sich vor allem in der Sprache der Psalmen zeigt (43–61).

Hier haben die Klagegebete ihren Ort (Ps 17,8–12; 18,5–7). Eine Krankheit wurde „als radikale Bedrohung des ganzen Menschen empfunden und dargestellt" (64). Weitere Krisen sind Anfeindungen der Umwelt, Gefühle der Gottverlassenheit und des Zornes Gottes. All das führt den Beter in die Nähe des Grabes (Ps 6,2–8; 88,4–7.11–13; 115,17). Eine ähnliche Begrifflichkeit findet sich im Danklied nach erfolgter Erlösung/Rettung (Ps 16,10; 30,2–5; 86,13; 116,3) (61–67). – Auch die ‚Weisheit' hat sich mit dem Phänomen des Todes beschäftigt. Im Buch Ijob hat der Tod das letzte Wort, ohne eine Hoffnung auf Rettung (Ijob 14,1–12). Eine andere Perspektive zeigt Kohelet. Für ihn erwartet das gleiche Todesschicksal Mensch und Tier (Koh 3,19–21). Für jedes Geschehen gibt es eine bestimmte Zeit (3,1f.). Aber er kann dem Tod auch einen positiven Wert abgewinnen (4,1–3; 7,1). Die guten Dinge des Lebens sollen freudig angenommen werden (9,4f.7–10). So hat der Tod seine Schrecken verloren (11,9–12,7); er ist der große Gleichmacher. – Jesus Sirach betrachtet den Tod realistisch: Man soll das Leben nutzen, um Gutes zu tun und sich des Guten zu erfreuen (Sir 14,11–16). Torheit ist schlimmer als der Tod (22,11f.), Furcht vor dem Tod sinnlos, weil er von Gott über alles Lebende verhängt ist (41,1–4). – Im Buch der Sprichwörter begegnet die Gegenüberstellung von ‚Unrecht/Frevel' und ‚Gerechtigkeit' in Verbindung mit dem Tod (Spr 10,2; 11,4.19). ‚Gerechtigkeit' bedeutet ein redliches Erwerben von Besitz und das barmherzige Abgeben von ihm (19,17) (68–78).

Erst in späten Texten ab der zweiten Hälfte des 4. Jhdts. v. Chr. werden Stimmen laut, die ausdrücklich von einem Überschreiten der Todesgrenze sprechen. Gottes Herrschaft wird auf die Totenwelt übergreifen und schließlich den Tod selbst überwinden (Ps 88,11–13), Konsequenz der Alleinverehrung JHWHs. In diese Richtung weisen bereits die Elija-Elischa-Erzählungen, die Vision Ezechiels von den wiederbelebten Totengebeinen (Ez 37) und einige Vertrauensaussagen in Ps 22,30; 49,16; 73,24. Erst in der Jesaja-Apokalypse (Jes 24–27; um 300 v. Chr.) wird für den Toten ein neues Leben erwartet (Jes 25,6–8; 26,19). Dan 12,2.13 zeigt, dass die Auferstehungshoffnung bereits ein fester Bestandteil der frühjüdischen Tradition geworden ist. Eine Gewissheit künftiger Auferstehung ist in der Erzählung vom Martyrium der sieben Brüder und ihrer Mutter bezeugt (2 Makk 7), Konsequenz der Erkenntnis, dass „Gott, der von Israel unbedingte Treue und Gehorsam fordert und keinen anderen Gott neben sich duldet", es nicht zulassen kann, „wenn die Frommen […] grundlos und ungerecht verurteilt und hingemetzelt werden" (89 f.). Damit stehen wir bereits im 1. Jhdt. v. Chr. – In dem etwas älteren, von griechisch-hellenistischem Denken beeinflussten Buch der Weisheit wird der Tod weithin seines Schreckens beraubt, denn „die Seelen der Gerechten sind in Gottes Hand" (Weish 3,1). Beim Endgericht werden die Gerechten endgültiges, ewiges Leben empfangen (Weish 5,15f.) (68–98).

Im Neuen Testament ist der Tod ein „in verschiedenen Facetten auftretendes Thema" (99). An die Stelle der Scheol tritt der Hades (Mt 11,23): Wie im frühen Judentum stellt sich auch hier die Frage, ob der Hades nur der Ort der Verdammten oder zunächst der Ort aller Verstorbenen ist. Das führt zu der Aussage, dass der Tod und der Hades alle Toten für das Endgericht herausgeben werden (Offb 20,13). Für die Hölle als Ort der Gottlosen wird der Begriff ‚Gehenna' verwendet (Mt 5,22), Folge des zweiten Todes (Offb 20,14). Schließlich wird der Untergang alles Widergöttlichen und Bösen einschließlich des Todes proklamiert (Offb 21,4) (32–34). – Zu der Auffassung des Todes als Strafe Gottes sagt Jesus ein kategorisches Nein. Für Lk 13,2–4 gilt, dass auch ein vorzeitiger, unglücklicher, gewaltsamer Tod nicht als Strafe für eine persönliche Schuld verstanden werden darf. Apg 5,1–11 (Hananias und Saphira) ist eine legendäre Beispielerzählung ohne sonstige Parallele im Neuen Testament. In 1 Kor 11,30 geht es vor der Negativfolie (Schwachheit, Krankheit, Tod) um die positive Mahnung zum würdigen Empfang des Herrenmahls. – Der Tod wird mit all seinem Schrecken ernst genommen, wie Jesu Todesangst am Ölberg zeigt (Mk 14,32–39 par). Aufgrund der Ostererfahrung wurden von Jesus Totenerweckungen erzählt, die ersichtlich von der Elija- und Elischaüberliefe-

rung beeinflusst sind (Mk 5,21–43 par; Lk 7,11–17). Der Erzählung von der Erweckung des Lazarus Joh 11,1–44 geht es nicht um ein vordergründiges Wunder, sondern um die Verherrlichung Gottes als Gott des Lebens, kulminierend in dem Ich-Wort Jesu Vers 25. – Der Auftrag an die zwölf Jünger bei ihrer Aussendung (Mt 10,8) meint, dass sie in der Nachfolge Elijas, Elischas und Jesu den Gott des Lebens verkündigen sollen. Von da aus führt eine Linie in die frühe Kirche (Apg 9,36–42; 20,7–12). Der Kontext zeigt, dass der Trost für die Gemeinde nicht durch sensationelle Wunder bewirkt wird, sondern durch die Predigt des Wortes Gottes und den Vollzug der Erinnerung an Jesus in der Feier der Eucharistie (99–107).

Der Tod Jesu in seiner historischen Perspektive wird nur kurz gestreift. Hinsichtlich der Bedeutung dieses Todes als Sühne und Erlösung ist vor allem das paulinische Schrifttum zu befragen: Röm 5,12 schildert die Situation der Welt in Sünde und Tod; Röm 7,24f. beklagt der Apostel diese Situation, dankt aber zugleich Gott für das neue Leben in Jesus Christus. Nur er kann aus Sünde und Tod erretten, „der als der einzige Gehorsame dem Todesverhängnis nicht untersteht. […] Jesus Christus trägt die Strafe für alle stellvertretend" (110; vgl. Röm 5,20f.; Gal 3,13). Durch die Taufe erhält der Christ Teilhabe an der Heilswirkung des Todes Jesu (Röm 6,18; 7,6; 8,1f.). Konkretisiert wird die Hoffnung auf Erlösung durch die Verbindung mit der frühjüdischen Erwartung einer allgemeinen, leiblichen Auferstehung der Toten (107–111).

Diese Hoffnung hat Jesus geteilt, in Auseinandersetzung mit den Sadduzäern (Mt 22,31 par). Sie wird bei ihm „in konkreter und personaler Weise Realität. Die Auferstehung Jesu ist jedoch ein Ereignis, in dem sich die menschliche Wirklichkeit des Todes und die Welt des göttlichen Lebens so berühren und durchdringen, dass auf menschliche Weise nur sehr unvollkommen darüber geschrieben werden kann" (112 f.). Dies führt zu den verschiedenen Ostertraditionen bei Paulus und in den Evangelien. – Von einer endzeitlichen Vernichtung des Todes für immer spricht Paulus in 1 Kor 15,54f. Angesichts der menschlichen Realität bleibt diese Hoffnung noch unerfüllt; ihre Erfüllung findet sie erst im Eschaton (Offb 21,1–4) (112–118).

Dem Autor gebührt Dank für dieses auf der Höhe der Forschung stehende und doch allgemein verständliche kleine Buch. Ich möchte es nicht nur exegetisch interessierten Leserinnen und Lesern empfehlen, sondern auch Frauen und Männern, die in Krankenhäusern und Seniorenheimen als Pflegerinnen und Pfleger täglich mit dem Tod konfrontiert sind.

F. J. Stendebach OMI

Didymus the Blind: *Commentary on Genesis*. Translated by † *Robert C. Hill* (The Fathers of the Church, a new translation; 132). Washington, D.C.: The Catholic University of America Press 2016. XII/235 S., ISBN 978–0–8132–2845–7.

Didymus der Blinde (um 313–398) gehört zu den bedeutenderen Exegeten unter den Kirchenvätern. Wie er haben mehrere von ihnen speziell auch das Buch Genesis kommentiert bzw. darüber gepredigt: auf griechischer Seite Origenes, Diodor von Tarsus, Johannes Chrysostomus, Theodor von Mopsuestia, Cyrill von Alexandrien, auf lateinischer Ambrosius, Augustinus, Marius Victorinus u. a. Als Anhänger des Origenes traf seine Auslegung der Genesis jedoch der Ostrazismus des Zweiten Konzils von Konstantinopel (553). Von Didymus' Genesiskommentar blieben nur die Fragmente erhalten, die Prokopius von Gaza in seinen Katenenkommentar aufgenommen hatte, bis 1941 eine Gruppe von Arbeitern in einer Baustelle in Tura, südlich von Kairo, zusammen mit Werken des Origenes große Teile dieses Kommentars auffanden (vgl. B. Altaner, Ein großer, Aufsehen erregender, patrologischer Papyrusfund, in: ThQ 127 [1947] 332 f.). Keine leichte Aufgabe war es, den sensationellen Fund zu veröffentlichen, denn den Weg in das ägyptische Museum von Kairo (SR 3728) fand nur ein Teil des Kommentars, andere Teile hatten die Entdecker an Privatleute verkauft und es war schwierig, deren Mitarbeit zur Publikation zu gewinnen. Der bekannte französische Patrologe Pierre Nautin konnte schließlich 1976 (SC 233) und 1978 (SC 244) den griechischen Text zusammen mit einer französischen Übersetzung publizieren. Die hier nun vorliegende englische Version dieses Genesiskommentars stammt aus der Feder des 2007 verstorbenen australischen Patrologen *Robert C. Hill*, der sich u. a. durch fast 30 Bände mit Übersetzungen von

Kirchenväterhomilien und -kommentaren einen Namen gemacht hat. Nautin beschreibt in seiner Ausgabe den Zustand des Tura-Papyrus: „Wenn auch einige Blätter gut erhalten sind, so hat doch die große Zahl gelitten. Vom ersten Heft […] sind nur Fragmente übrig. Der Anfang des zweiten Heftes und die letzten Blätter des Manuskripts […] sind schwer beschädigt, viele haben einen vertikalen Ausfall, der alle Zeilen in der Mitte beeinträchtigt. An anderen Stellen ist der Text durch Schmutz auf dem Papyrus oder durch Abnutzung und Reibung des Materials fast verschwunden. Auf einigen Seiten ist die Tinte so blass wie nach einem Aufenthalt im Wasser" (SC 233, 12). In der vorliegenden englischen Übersetzung kann man sich vom wirklichen Ausmaß der Textlücken am Anfang und am Ende nur dadurch ein anschauliches Bild machen, dass man sich den griechischen Text in Nautins Ausgabe anschaut: Wo in der englischen Übersetzung nur drei Pünktchen auf Lücken verweisen, dort fehlen im griechischen Original oft ganze Seiten. Wir haben es aber nicht nur mit einem stark beschädigten Text zu tun, sondern mit einem Kommentar nur zu den Kapiteln 1 bis 17,1 der Genesis, also zur Urgeschichte und zu einem Teil der Abrahamerzählung, d. h. bloß einem Viertel des gesamten Genesistextes. – Hills englischer Übersetzung geht eine relativ kurze Einleitung voraus. Sie situiert den Genesiskommentar des Didymus im Rahmen seines übrigen Schrifttums und nennt Anzeichen für eine Frühdatierung. Zweitens beschäftigt Hill die Frage, welchen Septuaginta-Text Didymus benutzt hat. Weiter sucht er Antworten auf folgende Fragen: Wie geht Didymus als Ausleger vor und in welchem Verhältnis steht er zu Origenes, seiner neben Philo hauptsächlichen Quelle? Welche theologischen Akzente setzt er? (Hill stellt in diesem Zusammenhang ein relatives Desinteresse an christologischen Fragen fest.) Schwerpunkt der Auslegung ist die Lebensführung, was mit dem Vorrang der allegorischen vor der wörtlichen Auslegung zusammenhängt. Daher legt sich auch nahe, dass es sich bei den Adressaten des Textes eher um Neophyten handelt. – Was die Textgestaltung angeht, so ist sehr zu bedauern, dass die jeweils kommentierten Verse nicht als Gliederungsprinzip verwendet und entsprechend sichtbar hervorgehoben sind. Dies hätte jedenfalls die Orientierung bei der Mitbenutzung des griechischen Originals der SC erheblich erleichtert. – Die relativ kurzen Anmerkungen, die den Text begleiten, scheinen teils von *Robert C. Hill* selbst zu stammen, teils gehen sie auf die Herausgeberin der „The Fathers of the Church"-Reihe, *Carole Monica C. Burnett*, zurück. Sie weist in ihrem Vorwort darauf hin, dass Hill krankheitshalber nicht mehr in der Lage war, sein Werk zu vollenden, und deswegen Teile der Einleitung und der Anmerkungen aus früheren Bänden des Übersetzers übernommen wurden. Die Anmerkungen fassen die oft längeren Fußnoten der Nautin-Ausgabe unter Hinweis auf den Franzosen zusammen. An einigen Stellen, an denen jener Didymus-Texte aus der Katenenüberlieferung in den Haupttext eingefügt hat, zitieren die Anmerkungen diese lediglich in einer Fußnote (vgl. 27 Anm. 12). – Die Bedeutung des jetzt auch auf Englisch vorliegenden Kommentars liegt darin, dass er uns einen Einblick in die allegorische Kommentierungsmethode und die Theologie des Didymus gibt und uns angesichts der Tatsache, dass die Kapitel 1 bis 5 der Genesisauslegung des Origenes verlorengegangen sind, die Möglichkeit bietet, deren Auslegung durch den Alexandriner zu eruieren. H. J. Sieben SJ

Fuchs, Rebecca Milena: *Zur Anschauung von „Leben" bei Hildegard von Bingen*. Ein Schnittpunkt von Poesie und Theologie (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie; 60). Berlin / Boston: De Gruyter 2016. XIII/396 S./Ill., ISBN 978–3–11–043955–7 (Hardback); 978–3–11–043283–1 (EPUB); 978–3–11–043263–3 (PDF).

Rebecca Milena Fuchs (= F.) will mit der vorliegenden Arbeit eine „Lebenstheologie" bei Hildegard aufzeigen und dabei die „Eigenart der theologischen Sichtweise Hildegards" (15) analysieren. Daher verpflichtet sie sich methodisch zu einer Untersuchung der verwendeten sprachlichen Mittel (25) sowie des sich hier zeigenden „Metapherngnetzes" (27). Ihr geht es um textimmanente Interpretation, um das „Aufspüren von Darstellungsstrategien" (73). F. vertritt den Anspruch, eine Lebenstheologie aus dem Gesamtwerk Hildegards zu entwickeln. Sie schränkt ihre Textauswahl jedoch erheblich ein: Am Anfang steht die Untersuchung solcher Texte, die etwas über Hildegards

Selbstverständnis verraten. Hier berücksichtigt die Autorin neben Hildegards visionärer Trilogie auch Briefe und Vita. Sodann beschränkt sie sich auf die visionäre Trilogie – aber hier lediglich auf den „Liber Scivias" (= Sc) und den „Liber divinorum operum" (= LDO), hier wiederum nur auf ausgewählte Visionen. Der „Liber vitae meritorum", der das Stichwort *vita* im Titel trägt, kommt nicht vor. Auch die Evangelienauslegungen, von denen viele Querverbindungen vor allem zu Hildegards von F. untersuchtem Kommentar zum Johannesprolog im LDO und zurück führen, spielen keine Rolle. Warum die getroffene Auswahl repräsentativ für die Anschauung von Leben im Gesamtwerk Hildegards sein soll, bleibt offen.

F. zeigt Unterschiede und Konstanten in der literarischen Selbst- und Fremdinszenierung Hildegards auf. Das Bild des Spiegels, das sich auch bei der späteren Analyse ausgewählter Visionen als „Vermittlungsinstanz" (53) zwischen Gott und Hildegard bzw. deren Rezipienten erweist, ist hier fundamentale Metapher (35). Hildegard sei keineswegs passive Empfängerin von Offenbarungen, sondern Interpretin (55) bzw. Übersetzerin im doppelten Sinne: zunächst für einen Übertrag von Gottes- in Menschensprache, sodann für die rhetorisch-künstlerische Ausgestaltung der empfangenen und übertragenen Offenbarung (59 f.; ähnlich 267). Gott selbst bilde die Autorin, indem er ihr *intellectus* in den Sinn der Schrift schenke, so dass sie selber zum Vorbild für ihre Rezipienten werde (65 f.).

Am Anfang von F.' Interpretation von Sc steht die Vision Sc III 10. Hier befinden wir uns mitten in Hildegards Allegorese vom Heilsgebäude, und zwar an dessen Ostecke, in der eine Christusfigur in Gesellschaft von fünf *virtutes* erscheint. F. untersucht die Bilder Acker, Herz, Hirsch und Fenster (78) und zeigt auf, dass sie insofern zur Tiefenperspektive der Vision beitragen, als Hildegard immer wieder ein „Bild im Bild" erscheinen lasse, wodurch eine „Erkenntnisvertiefung" (86) umschrieben werde, die sich in einem entsprechenden Leben des Menschen zeigen solle. Hildegard kenne keine strikte Abgrenzung von Himmel und Erde (90); vielmehr ermögliche Gott mit der *gratia praeveniens* (93) das Handeln des Menschen (80) und damit erfülltes Leben. Vom letzten Sc-Teil blendet F. sodann an den Anfang von Sc: Mit der Vision Sc I 2 sind wir im Garten Eden. Waren in der zuvor untersuchten Vision die fünf *virtutes* (*constantia*, *caelestis desiderium*, *compunctio cordis*, *contemptus mundi*, *concordia)* durch c-Alliteration verbunden (77), so bilde nun die Silbe *de-* mit *Deus* einerseits, *deiciantur* andererseits (99) den Rahmen für diese Vision. F. macht Garten, Ehe und Herz als Schlüsselthemen aus (ebd.), die auf den inneren Raum erfüllten Lebens verweisen. Was Hildegards Sicht der Ehe angehe, sei diese nicht nur *re-medium*, sondern schaffe Werte, die ewiges Leben vorbereiten (117). Mit der nächsten von F. untersuchten Vision III 8 sind wir wieder im letzten Teil von Sc, nämlich wieder im Heilsgebäude und bei der Säule des Erlösers mit auf- und absteigenden *virtutes*. F. macht im seelischen Innenraum des Menschen eine Miniatur des gesamten Heilsgebäudes aus (129). Das Heilsgebäude wiederum sei für den Menschen im Raum der Kirche erfahrbar (ebd.). Kenosis und Erhöhung Christi, *descensus* und *ascensus* der Gnade zielen auf das *opus* des Menschen. Die Gnade eilt nicht nur voraus (139), sondern ihr eignet auch Finalität (143). In diesem Rahmen können und sollen Gnade und Mensch zusammenwirken (ebd.; vgl. auch 131). Die vierte und letzte von F. untersuchte Sc-Vision stammt aus dem zweiten und mittleren Teil. Bei Sc II 2 handelt es sich um Hildegards berühmte Schau der Dreieinigkeit. Auch hier fällt F. eine Vielzahl von Verben mit *de-* auf (151), die Hildegards Denken einer „Einheit in Differenz" (147) ausdrücken. Auch in Sachen Trinitätstheologie mit heilsökonomischem Focus (148) gehe es Hildegard letztlich um die Praxis menschlichen Lebens (145). Hildegards Schau sei wie ein „Spiegelkabinett" (153) der Erkenntnistheorie; letztlich verfolge Hildegard jedoch ein katechetisches Anliegen (152).

Auf die Analyse von vier Visionen aus Sc folgen vier aus dem LDO. Am Anfang sowohl des LDO als auch von F.' Untersuchung steht die Selbstdarstellung der *rationalitas* im LDO I 1. F. macht Joh 14,6 als Mitte ihrer Rede aus (180). Sie identifiziert Hildegards *rationalitas* mit dem Gott-Menschen (167). Aufgrund der poetischen Rede der *rationalitas* hält Hildegard den von F. vorausgesetzten „Standards dogmatischer Präzision" nicht stand (182); F. vermisst randscharfe lehramtliche Positionen (vgl. 169 Anm. 13). Auf die Begegnung mit der *rationalitas* folgt die Untersuchung von LDO I 4. Hier legt Hildegard den Johannesprolog aus. Laut F. sind kräftigere Metaphern für die

Inkarnation möglich als Hildegards wiederholte Wendung vom *indumentum* (193). Sie wirft Hildegard vor, diese verfehle in ihren nicht akkuraten Aussagen das Ziel, Gott als jenseitigen Schöpfer zu verdeutlichen (198). F. sieht Hildegard im Gefolge Eriugenas und stellt sie unter verschärfte Pantheismus-Anklage (211; ähnlich 319 und 323). Sie spricht sich gegen die Vorstellung einer absoluten Prädestination bei Hildegard aus (192) und führt als deren Vertreter ausgerechnet den Medizinhistoriker Heinrich Schipperges an (192 Anm. 116, hier noch dazu in einer populärwissenschaftlichen Darstellung). An dieser Stelle sei angemerkt, dass F. zwar eine Vielzahl von Hildegard-Forschungsliteratur kurz nennt, um größtenteils deren methodischen Ansatz zu kritisieren (6–15; ähnlich 283–286). Sie diskutiert jedoch selten einzelne Forschungsergebnisse; dabei liegen durchaus zu vielen der von ihr untersuchten Texte auch andere Ergebnisse vor. So gibt es gerade angesichts Hildegards Auslegung zu Joh 1 und Gen 1 vielfach Konsens in Sachen absolute Prädestination, die F. weder erwähnt noch widerlegt. Auch ihr Pantheismus-Vorwurf ist solitär; die in der Forschung verbreitete pan-en-theistische Verortung Hildegards diskutiert F. nicht.

Nach dem Blick auf den Johannesprolog widmet sich F. Hildegards Kommentar zu Gen 1 im LDO II 1. Sie geht davon aus, dass es sich um einen ursprünglich eigenständigen Bibelkommentar handelt, der später in den LDO eingefügt wurde (213 f.). Angesichts des erklärten Zieles, mittels textimmanenter Sprachanalysen Darstellungsstrategien aufzuspüren (73), verwundert es, dass die Stellung von Hildegards Kommentaren zu Joh 1 und Gen 1 in dieser Reihenfolge (!) als Mitte des LDO für F. keine Rolle spielt. Hildegard vertrete einen Dualismus, der die Leiblichkeit mit dem Bösen gleichsetze (219). In den von F. als Beleg angeführten Zitaten ist jedoch differenzierter von der Konkupiszenz und von den (äußeren) Sinnen die Rede, in denen der Mensch sündige (ebd. Anm. 263). Hildegards Bildsymbolen eignet nach F. ein „weiter Aktionsradius", der für sie den Mangel der Unschärfe trägt (225; ähnlich 230). Auch angesichts von Hildegards Umgang mit Gen 1 hält sie an deren lebenspraktischem Interesse fest; denn der Mensch werde von der Schöpfung her auf die Kirche hin gedacht und seine Rolle in der Kirche aufgewertet (232); letztlich gehe es um „geistliches Leben" (236). Die letzte von F. untersuchte Vision ist LDO III 5. Hier sind wir mitten in der Endzeit. Auch bei F.' Untersuchung dieser Vision fällt ihre Kritik an Hildegard auf (243–245 u. ö.). Was die vier Visionen des LDO angeht, verlässt F. immer wieder die von ihr selbst gewählte Methode textimmanenter Interpretation und betritt Nebengleise, etwa in Spekulationen über Spiritualen-Bewegungen und Glaubensunsicherheiten im 12. Jhdt. (248) oder über Hildegards eigene biographische Erschöpfung (255). Mit dem Vernachlässigen ihrer selbstgewählten Methode korrespondiert F.' Urteil über ein „theologisches und stilistisches" Gefälle vom ersten zum letzten Werk der Visionstrilogie (256); F. attestiert Hildegard mangelnde Qualität des LDO gegenüber Sc.

Im letzten Teil ihrer Untersuchung unterzieht F. ihre Ergebnisse erst einem „linguistischen Fazit", sodann einem „theologiegeschichtlichen Fazit". Sie charakterisiert Hildegards Werk als Gottesrede, die mit Differenzen und Abbildungsstufen gestaltet werde (264) – bis hin zu Hildegards *lingua ignota* als Umsetzungsversuch (265). Sie bescheinigt Hildegard ein „eigenes Sprachdesign", das sich durch ihr ganzes Lebenswerk ziehe (266). In diesem Kontext kann sie das „Sowohl-als-auch", das sich durch Hildegards Sprache ergibt, würdigend stehen lassen (274). Ja Hildegards Verfahren sei originell (286); sie spiele in der von ihr selbst zumeist als *visio* bezeichneten Gattung (290) mit verschiedenen Stilformen und entwickle einen ausgeprägten Eigenkosmos an religiöser Begrifflichkeit (287; ähnlich 293). Die theologische Grammatik eines Alanus von Lille führe Hildegard in literarischer Ausgestaltung praktisch durch (299). Insgesamt überwiegt jedoch F.' Kritik: Hildegards Œuvre mangele es an expliziten Ausführungen, so dass der Leser alleingelassen werde (278; ähnlich 300). Die Autorin meint sogar, Hildegard – wörtlich – „anmahnen" zu müssen (280), und schlägt vor, ihre Schwächen in heutigen Ausgaben durch ein lehramtliches Gutachten zu erhellen (169 Anm. 13). Sie hält es da eher mit Anselm, der meinte, bildtheologische Äußerungen bräuchten im Dienste der Wahrheit Begriffe wie Farbe den Untergrund (278). F. sieht Metaphern als Brücke von Denken und Sprache (277). Wird sie Hildegard damit gerecht? Hildegard denkt eher Wahres in Bildern, als dass sie Wahres mit Bildern übersetzt.

Insgesamt hat F. einen adäquaten Ansatz gewählt, auf Hildegard zuzugehen: die textimmanente Sprachanalyse. Wo sie ihrer selbstgewählten Methode treu bleibt, überzeugen ihre Untersuchungen. Dies ist vor allem für die vier Sc-Visionen festzuhalten. Leider lässt sich F. mehr als einmal von ihrem selbstgewählten Ziel abbringen: Auf Seite 29 verheißt sie Zurückhaltung bei der Deutung Hildegards für heute, bemüht dann aber angesichts einer „Theologie des Lebens" die Gesundheitsdefinition der WHO (3), angesichts von Hildegards Lichtsymbolik die Photosynthese (197) und angesichts von Hildegards Bildern zum Leiden in der Endzeit die interdisziplinäre Schmerzforschung (249). Aufhorchen lässt ihre Formulierung von der Schöpfung als „Design geschaffener Wesen" (176). F. beeindruckt auf Nebenpfaden durch große Belesenheit, etwa zu unterschiedlichen Perspektiven auf die *causae primordiales* Eriugenas bei Gangolf Schrimpf und Werner Beierwaltes (328–332) oder zu redaktions- oder liturgiegeschichtlichen Überlegungen für die johanneische Gemeinde (346 und 353). Zwar ist es guter Brauch, am Ende eigener Forschungsarbeit weitere Forschungsdesiderata zu formulieren – wie jedoch allgemeine Ratschläge wie E-Books oder die Einbeziehung von Hobbyforschern (361 f.) hier weiterbringen, bleibt vage.

Fragezeichen ergeben sich auch grundsätzlich zum Projekt „Theologie des Lebens" bei Hildegard. Dass es eine solche gibt, dass sie sich aufweisen lässt und dass Verbindungslinien zu Johannes und zurück führen, ist unbestritten. Aber auch hier fällt auf: F. beginnt ihre Arbeit im ersten Satz mit Joh 14,6 (1) – nicht mit Hildegard, die sie ja eigentlich zu untersuchen antritt. So stellt sich die Frage, ob nicht auch eine Lebenstheologie nach Johannes mehr Voraussetzung als Ergebnis von F.' Blick auf Hildegard ist. Auch bei F.' weiteren Perspektiven für eine heutige Lebenstheologie ist Johannes konstitutiv (363). Für Hildegard gibt es auch andere biblische Inspirationsquellen für eine Anschauung von Leben als nur die johanneische, was aufzuweisen wäre. So ist für Teile der Untersuchung festzuhalten, was F. selbst einmal ausdrücklich formuliert: Manche Kategorien gehen „auf die Sichtweise der Interpretin zurück" (356). Spürbar ist vor allem ihr Ringen mit der Ernennung Hildegards zur Kirchenlehrerin (169 Anm. 13 u. ö.). F.' Kritik an Hildegard wurzelt in Erwartungen an das Schrifttum einer Kirchenlehrerin, mit denen sie von außen auf Hildegard zugeht. Von einer Kirchenlehrerin erwartet F. mehr begriffliche Präzision als von einer Sprachkünstlerin, als die sie Hildegard – ihrer eigenen Methode adäquat (111 u. ö.) – bezeichnet. Aber: Könnte die Ernennung Hildegards zur Kirchenlehrerin nicht Anlass sein, eine poetische Dogmatik neu zu wagen, die ihrerseits in biblischer, d. h. bildlicher und vielschichtiger Gottesrede wurzelt und in der das von F. selbst formulierte „Sowohl-als-auch" (274, s. o.) eher Mehrwert als Manko wäre? H. Gosebrink

Archa Verbi: Yearbook for the Study of Medieval Theology; Volume 11 (2014). Edited by the *International Society for the Study of Medieval Theology*. Münster: Aschendorff 2015. 224 S./Ill., ISBN 978–3–402–10232–9; ISSN 1612–3964.

Vier „Dissertationes" enthält Band 11 von *Archa Verbi*, davon zwei umfangreichere mit Verzeichnissen und Texteditionen. Die Themenbereiche sind Trinitätstheologie, Prädestinationslehre und Predigtliteratur.

*Andrea Riedl*, „Der Heilige Geist als Weltseele. Die Kontroverse zwischen Wilhelm von St. Thierry und Wilhelm von Conches" (9–34), befasst sich mit den Vorwürfen, die der Zisterzienser Wilhelm von St. Thierry gegen Wilhelm von Conches, einen bedeutenden Vertreter der Schule von Chartres, erhebt. Sie erklärt die Bedeutung von Platons *Timaios* für die Theologie der Schule von Chartres (10) und geht auf die konkreten Bedenken ein, die andere Theologen dagegen anführen. Während der Fall Abaelards und seine Verurteilung 1141 auf dem Konzil von Sens wegen der Verbindung von Weltseelenlehre und Pneumatologie („involucrum-Theorie", vgl. 13 Anm. 20) und wegen des Vorwurfs, ein *novus Platonicus* zu sein, gut dokumentiert ist, bleiben die Auseinandersetzungen um Wilhelm von Conches teilweise im Dunkeln, und es ist nicht nachweisbar, ob es einen Häresieprozess gegen ihn gegeben hat. Die Abhängigkeit Wilhelms von Abaelard ist bisher erst in Ansätzen erforscht. – Wilhelm war überwiegend an naturwissenschaftlichen Fragestellungen innerhalb eines christlichen Weltbildes interessiert. Riedl fasst die Aussagen Wilhelms über den Heiligen Geist (20) und die Anklagepunkte gegen ihn

(23) zusammen und stellt dar, wie er in seinem Dragmaticon auf die Anschuldigungen reagierte.

„Qui *(Deus)* omnes homines vult salvos fieri": Am Beispiel der einen Schriftstelle, die die Frage der Prädestination anreißt, geht *Franklin T. Harkins*, „Contingency and Causality in Predestination: 1 Tim. 2:4 in the *Sentences* Commentaries of Albert the Great, Thomas Aquinas, and John Duns Scotus" (35–72), der Frage nach, wie theologische Probleme die Philosophie beeinflussen und welche Rolle die Philosophie spielt. Das alte Problem, wer auserwählt sei und ob menschliches Tun und Handeln das beeinflussen könne (vgl. auch die Ansätze bei Robert von Melun, besonders aber Johannes Damaszenus und Augustinus; 38), stellt die Theologie vor ungelöste und unlösbare Fragen (46). Der *doctor subtilis* Johannes Duns Scotus geht mithilfe der Logik einen Schritt weiter, indem er unterscheidet zwischen dem Wollen Gottes in positiven Entscheidungen und dem distanzierten (Voraus-)Wissen Gottes, was sündige Handlungen der Menschen betrifft. Eine Beobachtung en passant, die allgemein für Studentenmitschriften von Vorlesungen gelten mag: Fehlerhafte Quellenangaben dürften vielfach auf Missverständnisse in den *reportationes* zurückzuführen sein (50 Anm. 62).

*John T. Slotemaker*, „Robert Holcot the Homilist: A Sermon Index for Cambridge, Peterhouse 210" (73–123), versucht eine revidierte Annäherung an die Theologie des von William von Ockham beeinflussten Dominikaners Robert Holcot (ca. 1290–1349), des *doctor firmus et infatigabilis*. Sein Predigtwerk ist noch weitgehend unediert. Im Rahmen der Vorbereitung zur Edition (vgl. 75 Anm. 15) stellt Slotemaker die Cambridger Sermones-Handschrift vor (119 Nummern). Er kann auf Vorarbeiten von Siegfried Wenzel zurückgreifen.

„In vita ista per nos talia explicari […] in textu reputo impossibile", schreibt im 14. Jhdt. der Zisterzienser und Theologe Gottschalk von Pomuk (zitiert 168 § 14; vgl. 137) zur Frage des „Filioque". *Christopher Schabel*, „Cistercian University Theologians on the *Filioque*" (124–189), skizziert die Behandlung dieser Frage in Sentenzensammlungen von sieben zisterziensischen Universitätslehrern zwischen 1240 und 1370, vor allem in der zweiten Hälfte des 14. Jhdts. vor dem großen Schisma. Für die Diskussion bedeutsam war das Vierte Laterankonzil (1215) und vor allem das Zweite Konzil von Lyon (1274; Union mit der griechischen Kirche am 6.7.). Die Rolle der Zisterzienser im Lehrbetrieb, speziell im 14. Jhdt., verdient in der Tat Beachtung und wissenschaftliche Aufarbeitung. Neben den großen Schulen der Dominikaner und Franziskaner und etwas später der Augustinereremiten machten sich auch Gelehrte aus dem Zisterzienserorden einen Namen. Am Anfang steht der in Stegmüllers Repertorium nicht erfasste und immer noch wenig bekannte Guy de l'Aumône, der griechische Autoritäten heranzieht und sich durch eine unpolemische Auseinandersetzung mit den griechischen Standpunkten auszeichnet. Er lehrte zwischen 1245 und 1253 in Paris und rezipierte den Sentenzenkommentar Alberts des Großen (vgl. 127). Humbert de Preuilly, der in den 1290er Jahren ebenfalls in Paris wirkte, stand unter dem Einfluss des Augustinereremiten Aegidius Romanus und erreichte eine weit höhere Bekanntheit als Guy; von seinem Kommentar sind etwa 50 Abschriften erhalten. Der Kommentar des Jean de Mirecourt, tätig in Paris 1344–1345, ist der Schule von Oxford verpflichtet und in einem guten Dutzend Handschriften erhalten. Fast gleichzeitig legt Pierre Ceffons seinen Kommentar in Dialogform an. Seine speziellen Quellen sind Bonaventura und der Augustiner Gregor von Rimini. Gottschalk von Pomuk, Conrad von Ebrach und Jakob von Eltville sind zwischen 1367 und 1370 tätig und zeigen die Wechselbeziehungen mit den Augustinern. Gottschalk, der 1367 in Paris lehrt, zeichnet sich durch seine Mäßigung aus. Jakob von Eltville, ebenfalls in Paris 1369/70, ist von zahlreichen zeitgenössischen Theologen beeinflusst. Er bringt den neuen Aspekt des *naturaliter* ins Spiel (139). Conrad von Ebrach († 1399 in Wien), ein Gefolgsmann Hugolinos von Orvieto und mehr den Standpunkten der Franziskaner als der Dominikaner zugeneigt, ist in Bologna, Prag und Wien tätig. Sie alle suchen eher die Gemeinsamkeiten mit den Griechen: „The common Cistercian doctrinal approach to the Greeks was the most conciliatory in the West" (142). – Über das theologische Problem hinaus nehmen Verbindungen zwischen Gelehrten und Strömungen der Universitätsgeschichte in diesem zugleich gehaltvollen und fast vergnüglich und spannend zu lesenden Aufsatz Gestalt an. Das Studium von Texten und Handschriften führt zu neuen

Erkenntnissen und räumt mit manchen alten Vor- oder Fehlurteilen auf. Der Aufsatz zeigt die theologisch-wissenschaftliche Entwicklung der Frage des *Filioque* in der Trinitätslehre in der Auseinandersetzung mit der griechischen Welt, eine Verschiebung der Problematik von der *oppositio* zur einfachen oder doppelten *spiratio*, von der Logik zur Metaphysik (140), zugleich das Bewusstsein, gewisse Probleme im irdischen Leben nicht lösen zu können, und die Bereitschaft, Andersdenkende zu verstehen. Im Anhang bietet Schabel die einschlägigen Passagen aus bisher nicht edierten Kommentaren, nämlich von Guy de l'Aumône (Guido de Elemosina), Pierre Ceffons (Petrus de Ceffons), Gottschalk von Pomuk (Godescalcus de Pomuk) und Conrad von Ebrach (Conradus de Ebrach) kritisch nach den bekannten Textzeugen ediert und mit Quellenapparat.

Die „Nuntii" enthalten zum einen einen Bericht von *Peter Gemeinhardt* über die Jahrestagung der IGTM 2014 in Göttingen zum Thema „Theologie und Bildung im Mittelalter" (190–193), zum anderen zwei Beiträge zur Erinnerung an Riccardo Quinto, nämlich *Massimiliano d'Alessandro*, „*Breves dies hominis*. Giornata Internazionale di Studio in Memoria di Riccardo Quinto" (194–198), und *Pavel Blažek*, „In memoriam Riccardo Quinto (1961–2014)" (199–201). Acht „Recensiones" (202–221) stellen Neuerscheinungen aus verschiedenen Bereichen der Theologie vor, die erkennen lassen, wie vielfältig die wissenschaftlichen Bemühungen zwischen Tagungen, Editionsprojekten, Übersetzungen und neuen Buchreihen gegenwärtig sind. M. Pörnbacher

Kaufmann, Thomas: *Luthers Juden*. Stuttgart: Reclam 2., durchgesehene Aufl. 2015. 203 S., ISBN 978–3–15–010998–4.

Derzeit richtet sich die Aufmerksamkeit vieler Theologen, vieler Historiker, vieler Publizisten noch mehr als zu anderen Zeiten auf Martin Luther. Er war ja die Hauptfigur der Ereignisse, die man als Reformation bezeichnet und die nun ein halbes Jahrtausend zurückliegen. Sie weisen viele Dimensionen auf, und es gilt, sie noch einmal mit unvoreingenommenen Augen anzuschauen; denn ein „healing of memories" ist theologisch und historisch und in der Folge auch ökumenisch möglich und notwendig. Wer sich auf solche Auseinandersetzungen einlässt, stößt, wie man wohl weiß, auch auf das Thema „Martin Luther und die Juden". Gewöhnlich beschränkt sich die Wahrnehmung dieser Beziehung auf Luthers antijüdische Einstellungen und Aufrufe. Es gibt sie, das ist nicht zu leugnen. Aber das Gesamtbild von Luthers Beziehungen zum Judentum ist doch vielschichtiger und lässt sich auf eine bloße Gegnerschaft nicht begrenzen. Im vorliegenden Buch hat der Verf. ein historisch und theologisch hochdifferenziertes Bild der Einstellung Luthers zum Judentum gezeichnet – zum Judentum, wie es in den Schriften des Alten Testaments zur Sprache kam, und auch zum Judentum seiner Zeit. Was der Leser hier vorfindet, ist ein in jeder Hinsicht eindrucksvolles Werk. Die historischen Informationen und Interpretationen sind ebenso zutreffend und eindringlich wie die theologischen Reflexionen, die sie begleiten und vertiefen. Ich zögere nicht, dieses Buch als ein Meisterwerk der Aufarbeitung und Darbietung eines vielgesichtigen und nach wie vor herausfordernden Themas zu bezeichnen. Die Qualität der Information und der Reflexion hat ihre Entsprechung in der gedanklichen und sprachlichen Entfaltung der historischen und theologischen Inhalte. Was der Verf. darbietet, stammt aus einer umfassenden und gründlichen Kenntnis und Auswertung der Quellen.

In einer ausführlichen „Einleitung" (7–17) bietet der Verf. einen Überblick über die Formen der Auseinandersetzung, die es im Laufe der Jahrhunderte und bis in die neuere Zeit hinein mit Luthers Äußerungen zum Judentum gegeben hat. Ihr Spektrum ist weit. Sein eigener Ansatz besteht darin, „Luthers Wertung der Juden im Horizont seiner Zeit zu verstehen, d. h. auch im Lichte dessen zu betrachten, was damals üblich war" (15). In einem ersten Kapitel – „Die nahen Fremden – Juden an den Rändern von Luthers Lebenswelt" (18–47) – erinnert der Verf. zunächst an die Formen, wie Juden in der Welt des späten Mittelalters zu existieren hatten: bisweilen an den Rändern. Nur ausnahmsweise konnten sie sich frei entfalten und ihren jüdischen Lebensregeln folgen. Luther ist in seinen frühen Lebensjahren einzelnen Juden begegnet. In seinen Briefen und in anderen Schriften finden sich entsprechende Berichte. Sie belegen, dass Luther um die engen Grenzen wusste, die den Juden in seiner Zeit auferlegt waren. Sein eigenes Ver-

halten entsprach weitgehend dem, was in seinem Lebensumfeld gang und gäbe war. Der Verf. zeichnet nach, was Luther über seine Begegnungen mit Juden festgehalten hatte. In alldem zeigt sich, dass in Luther schon früh ein tiefes Misstrauen den Juden gegenüber wirksam geworden war.

In den dann folgenden Kapiteln geht der Verf. auf die verschiedenen Stationen des Weges ein, den Luther in seiner Beziehung zum Judentum durchlaufen hat. Dabei zeigt sich, dass die aufeinanderfolgenden Phasen recht unterschiedliche Akzente aufwiesen. In den frühen Vorlesungen, in denen Luther biblische Texte auslegte, stellte er heraus, dass die Juden sich dem Messias Christus nicht geöffnet haben und an ihrer Gesetzesfrömmigkeit festgehalten haben. Sie haben den ans Kreuz gebracht, der auch ihnen die Quellen der rechtfertigenden Gnade erschlossen hatte. Gleichwohl verzichtete Luther in den frühen Äußerungen auf allzu starke Abgrenzungen den Juden gegenüber, ja er ging in einer bemerkenswerten, oft zu wenig wahrgenommenen und gewürdigten Weise auf die Juden zu. In diesem Zusammenhang ist eine Schrift besonders beachtenswert, die Luther 1523 verfasst hat – „Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei". Hier ging es Luther darum, zu zeigen, dass der im Judentum erwartete Messias in Jesus von Nazareth erschienen sei. Die Schrift fand eine starke Verbreitung. Luther verband mit den hier entfalteten Äußerungen die Erwartung, dass sich Juden verstärkt der christlichen Botschaft öffneten, ja der Kirche Jesu Christi anschlössen. Er sprach sich für eine Erleichterung der Lebensbedingungen für die Juden aus. So sollte es ihnen leichter sein, sich der christlichen Welt zuzuwenden. Luthers neue Position bezüglich der Judenfrage wurde nicht wenig wahrgenommen und fand dann auch bald ein Echo in Veröffentlichungen, die auf andere Autoren zurückgingen.

Die von Luther in den 1520er Jahren vertretene Öffnung den Juden gegenüber führte nicht zu dem Erfolg, den er und seine Anhänger sich erwartet hatten. Enttäuschung begann sich auszubreiten. Die sich abzeichnende Vielfalt in der frühreformatorischen Welt ließ ein koordiniertes Verhalten gegenüber den Juden nicht zu. So neigte sich die Phase der Zuwendung zu den Juden schon in den bald folgenden Jahren einem Ende zu. Ende der 1530er Jahre veröffentlichte Luther dann eine Schrift „Wider die Sabbather", in der er sich von jüdischen Gruppen distanzierte, denen er Proselytenmacherei vorwarf. Hier war der Ton weniger versöhnlich als in den Äußerungen der vorhergehenden Jahre. Eine neue Distanzierung den Juden gegenüber begann deutlich zu werden.

Sie nahm eine neue, maßlose Qualität an, als sich Luther Anfang der 1540er Jahre sehr starken persönlichen Belastungen ausgesetzt erlebte. Die damit verbundenen Verunsicherungen und Enttäuschungen fanden dann bei ihm ein Echo in einer bisher nicht gekannten Verurteilung alles Jüdischen. Er brachte sie zu öffentlichem Ausdruck in seiner Schrift „Von den Juden und ihren Lügen". In dieser Schrift verstieg sich Luther in extremer Weise und forderte schließlich, dass die Synagogen der Juden zerstört würden, dass die Gottesdienste der Juden verboten würden, dass die Juden aus ihren Behausungen vertrieben würden. Luthers Schrift, die 1543 gedruckt veröffentlicht wurde, erhielt eine Ergänzung, ja Verschärfung in zwei weiteren Schriften – „Vom Schem Hamphoras" und „Von den letzten Worten Davids". Die antijüdischen Texte Luthers fanden eine rasche Verbreitung und hatten eine bis ins 20. Jhdt. reichende und phasenweise zerstörerische Nachgeschichte. Der Verf. zeichnet ihre wesentlichen Linien in einem eigenen Kapitel nach: „Wechselvolle Wirkungen – Die Rezeptionsgeschichte von Luthers Haltung gegenüber den Juden vom 16. bis ins 20. Jahrhundert" (141–170). Er lässt seine Darlegungen schließlich in einem Schlusswort ausklingen: „Ein fehlbarer Mensch" (171–180).

Angesichts der Gefahr, dass das vielgesichtige und von hochproblematischen Aspekten nicht freie Thema des Beitrags Luthers zur Beziehung nicht nur der Kirche, sondern auch der weiteren Gesellschaft zum Judentum auch im Jahr des Reformationsgedenkens noch einmal verdrängt oder verharmlost wird, ist es sehr zu begrüßen, dass der Verf. dieses Buch verfasst und vorgelegt hat. Es trägt zu der weiterhin fälligen Auseinandersetzung mit der genannten Thematik bei und verleiht der Erinnerung an den ja gleichwohl und zweifellos bedeutenden Reformator Martin Luther eine wirklichkeitsnahe Dimension.

W. Löser SJ

## 3. Systematische Theologie

Wiedenhofer, Siegfried: *Die Theologie Joseph Ratzingers/Papst Benedikts XVI.* Ein Blick auf das Ganze (Ratzinger-Studien; 10). Regensburg: Friedrich Pustet 2016. 861 S., ISBN 978–3–7917–2839–1 (Hardback); 978–3–7917–7128–1 (PDF).

Siegfried Wiedenhofer, der Verfasser dieses Riesenopus, war über Jahrzehnte hin ein enger Vertrauter von Joseph Ratzinger, der bekanntlich ein hochangesehener akademischer Lehrer der Fundamentaltheologie und der Dogmatik war, bevor er das Bischofsamt in München übernahm und schließlich in Rom in höchste kirchliche Ämter gerufen wurde. Wiedenhofer hat in den frühen 1960er Jahren die theologischen Vorlesungen J. Ratzingers in Bonn gehört. Von 1967–1977 war er dessen Assistent, zunächst in Tübingen, dann in Regensburg. Später war er viele Jahre hindurch Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik an der Goethe-Universität in Frankfurt am Main. 2015 ist er gestorben.

Der Verf. hat sich zeit seines Lebens als Schüler J. Ratzingers verstanden. Er hat dessen Werke studiert, seine Anliegen und Einsichten reflektiert, über weite Strecken hin assimiliert, bisweilen freilich dann auch kritisiert. Er hatte seinen Lehrer als jemanden erlebt, der ihn als seinen Schüler zu einer mündigen Selbstverantwortung zu führen beabsichtigt hatte. Und eben sie hat den Verf. dann auch in seinem Wahrnehmen und Urteilen bestimmt. Das vorliegende Werk ist als Zeugnis sowohl der großen Dankbarkeit als auch der in Anspruch genommenen Freiheit gegenüber J. Ratzinger, seinem Lehrer, zu lesen. Dies hat die Art und Weise, wie der Verf. das Gesamtwerk seines Lehrers darzustellen beabsichtigt hat, bestimmt. Auf der einen Seite zeichnet er die theologischen Auffassungen J. Ratzingers sorgfältig nach, auf der anderen Seite tritt er immer wieder einen Schritt zurück, um sie zeitsensibel zu prüfen und zu werten. So realisiert der Verf. in respektabler Weise, was eine Lehrer-Schüler-Beziehung kennzeichnen kann, ja soll: das Annehmen und Übernehmen einerseits, das Weiterdenken und freie Vergegenwärtigen andererseits.

Es war die Absicht des Verf.s, das Ganze des theologischen Denkens J. Ratzingers in den Blick zu nehmen und darzustellen. Dies konnte nur ein immenses Unterfangen werden; denn das in Büchern, Aufsätzen, Beiträgen vorliegende Werk J. Ratzingers hat enorme Dimensionen. Die Zahl der im Anhang zu diesem Buch aufgelisteten Schriften beträgt nicht weniger als 336. Und was der Verf. selbst in früheren Zeiten zu Ratzingers Theologie schon zu Papier gebracht hatte und worauf er nun auch bei der Abfassung seines jetzt vorliegenden Buches zurückgreifen konnte, hat ebenfalls einen beachtlichen Umfang. Die Liste führt 55 Titel auf. Der Ordnungsansatz, den der Verf. für seine Darlegungen gewählt hat, ist ein doppelter. Zum einen ging es ihm darum, die vielen theologischen Themen, mit denen sich J. Ratzinger in seinen Texten befasst hatte, wenigstens schwerpunktmäßig vorzustellen und nachzuvollziehen. Zum anderen hatte er die Absicht, innerhalb des Gesamtwerkes J. Ratzingers, wie er es wahrgenommen hat, eine Wende nachzuzeichnen. Diese ergibt sich aus einer Neuakzentuierung in den Positionen, die J. Ratzinger in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil vollzogen hat. Gehörte er in der vorkonziliaren und konziliaren Zeit zu den Theologen, die einen kirchlichen Neuaufbruch wünschten und entwarfen, so zählte er danach zu denen, die vor Fehldeutungen der konziliaren Entscheidungen warnten und die Kontinuität der neuen Wege zu dem zuvor Geltenden betonten. Die Differenz zwischen der früheren und der späteren Schwerpunktsetzung im Wirken J. Ratzingers besteht in der Tat, sie wird aber in ihrem Umfang und in ihrem Gewicht gewöhnlich unterschiedlich bewertet. Der Verf. gehört zu denen, die sie als moderat einschätzen. Gleichzeitig stellt er sich in seinen Wertungen nicht selten an die Seite derer, die J. Ratzingers nachkonziliare und dann auch in der Wahrnehmung seiner hohen kirchlichen Ämter vertretene Positionen hier und da für zu unsensibel für die neuen Anfragen und Anforderungen an die Kirche und ihre Lehre halten. Das sich so ergebende differenzierte Miteinander von Darstellung und Wertung bestimmt atmosphärisch das Konzept des vorliegenden Buches. Gleichzeitig spürt der Leser, dass der Verf. sich J. Ratzinger in großer Dankbarkeit verbunden fühlt, selbst dann, wenn er, der Schüler, nicht blindlings seinem Lehrer in allen von ihm vertretenen Auffassungen folgen kann und will und dies auch erkennen lässt.

Der Verf. tut recht daran, wenn er bei der Sichtung und Deutung des Werkes J. Ratzingers nachdrücklich herausarbeitet, dass es im Kontext einer kirchlichen und weltlichen Umbruchszeit erarbeitet wurde. Für die Kirche ging und geht es darum, sich in einer weltweiten Perspektive auf das Zerbrechen volkskirchlich stabiler Strukturen und auf das Vorherrschen säkularistischer Deutungen aller Wirklichkeit einzustellen. Gleichzeitig hatte sie auf die Unausweichlichkeit der Begegnungen mit Menschen anderer christlicher Konfession oder anderer religiöser Tradition zu reagieren. Und die moderne Welt mit ihren globalen Problemen ist in neuer Dringlichkeit zum Ort geworden, an dem die Christen ihr Christsein zu bewähren haben. Der Verf. macht deutlich, dass es J. Ratzinger in dieser Zeit und als Antwort auf sie in allen seinen Schriften und Reden darum ging, das Profil des Christlichen in seiner kirchlichen und geistlichen Potenz herauszustellen.

Das Buch ist in drei unterschiedlich umfangreiche Abschnitte gegliedert. In einem ersten Abschnitt – „Der Handlungskontext der Theologie" (23–105) – erinnert der Verf. an den Weg, den J. Ratzinger als Theologe, als akademischer Lehrer, als Träger hoher, ja höchster kirchlicher Ämter gegangen ist. Dieser Weg führte durch konkrete kirchliche und gesellschaftliche Felder und war dort immer neu zu entdecken und dann auch zu gehen. Dabei orientierte er sich immer auch an Wegweisungen, die er bei seinen Lehrern und Freunden (z. B. R. Guardini, H. U. von Balthasar, G. Söhngen und anderen) und bei einigen großen Gestalten der Kirchen- und Theologiegeschichte (einige Kirchenväter, dann Bonaventura und viele andere) gefunden hatte. Der zweite Abschnitt ist sehr umfangreich. Er ist überschrieben „Grundbegriffe, Methode und Form" (106–454). Hier beleuchtet der Verf. alle denkbaren Dimensionen des Theologiekonzepts, das J. Ratzinger realisiert hat. Er zeichnet alle Linien nach. Und gleichzeitig verortet er dieses Konzept in der neueren Philosophie- und Theologieszene, die durch viele Bewegungen, ja Auseinandersetzungen bestimmt ist. Er analysiert den Wissenschaftscharakter der Ratzinger'schen Theologie. Er untersucht gleichzeitig die Art ihrer Kirchlichkeit. Er beleuchtet ihre religionstheologischen und ökumenischen Implikationen. Bei alldem beschränkt sich der Verf. nicht auf eine bloße Wiedergabe dessen, was er im Werk seines Lehrers entdeckt hat, sondern setzt es seinen eigenen, der gegenwärtigen Philosophie- und Theologiesituation verpflichteten Anliegen und Einsichten aus. Und dann folgt ein sich wiederum über viele Seiten hinziehender dritter Abschnitt – „Das Verständnis von Inhalt und Praxis des christlichen Glaubens" (455–757). Er gilt dem detaillierten und hochreflektierten Nachvollzug der konkreten theologischen Themenbearbeitungen, die J. Ratzinger besonders wichtig waren. Da geht es zunächst um die Gotteslehre, konkret um das Bekenntnis der Christen zu Gott, dem Dreifaltigen – Vater, Sohn, Heiliger Geist. Ihr entspricht eine Kosmologie und eine Anthropologie. Sodann befasst sich der Verf. mit J. Ratzingers Kirchenlehre und in ihrem Rahmen auch mit der Mariologie und der Lehre von den Sakramenten. Ein wichtiges Thema war in Ratzingers Denken die Eschatologie. Der Verf. stellt sie dar und setzt sich mit der Fassung, wie J. Ratzinger sie vorgelegt hat, auseinander. Und schließlich geht der Verf. auf J. Ratzingers Auffassungen zur christlichen Glaubenspraxis ein.

Blickt man noch einmal auf den ganzen Weg zurück, auf den der Verf. den Leser dieses Werkes mitzunehmen beabsichtigt, so zeigt sich, dass die gewissenhafte, detaillierte Wiedergabe der theologischen Darlegungen J. Ratzingers den wichtigsten roten Faden ausmacht. Und diese Linie erscheint gleichzeitig eingewoben in das mehrdimensionale Geflecht, das sich aus den in das Werk eingehenden theologischen Standpunkten des Verf.s und aus den theologischen Reflexionen repräsentativer theologischer Zeitgenossen ergibt. Das Werk gibt Einblick in die Art und Weise, wie ein begabter Schüler – S. Wiedenhofer – im Laufe vieler Jahre die Einsichten und Anliegen eines überragenden theologischen Lehrers – J. Ratzinger, Theologe, Bischof, Kardinal, Papst – wahrgenommen und in Freiheit übernommen hat. Und indem der Verf. dieses Werk am Ende seines Lebensweges verfasst und veröffentlicht hat, lässt er den Leser an dem, was ihm wichtig geworden war und was er als Summe seines eigenen Denkens hinterlassen wollte, Anteil nehmen. Das Ergebnis ist ein anspruchsvolles Opus magnum, das zu lesen freilich nicht immer einfach ist – nicht zuletzt wegen der (bisweilen recht ermüdenden) Längen in den Ausführungen und wegen der Feinheit der Nuancen, die sie kennzeichnen. W. Löser SJ

Unabhängige Theologie: Gefahr für Glaube und Kirche? (Theologie kontrovers). Herausgegeben von *Benjamin Leven*. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2016. 236 S., ISBN 978–3–451–37609–2 (Paperback); 978–3–451–82609–2 (PDF).

Im Dezember 2015 fand in München ein Internationaler Kongress katholischer Theologen statt. Er stand unter dem Leitwort „Das Konzil ‚eröffnen'" und galt der Erinnerung an das Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils, das seine Arbeit vor genau 50 Jahren abgeschlossen hatte. Der Kongress begnügte sich nicht mit einer Rückschau auf das, was sich damals ereignet hatte und in die Beschlüsse und Dokumente des Konzils eingegangen war. Es lag ihm an einer kreativen Aufnahme von Impulsen, durch die das Konzil auf den verschiedensten Gebieten neue Entwicklungen eingeleitet hatte. Er ging von der Beobachtung aus, dass das Potenzial, das in ihnen lag, noch nicht ausgeschöpft ist. Dies sei aber heute und in Zukunft nicht nur möglich, sondern auch dringlich. Neue gesellschaftliche Situationen riefen nach neuen Antworten auch der Kirche. Sie zu erkennen und zu formulieren sei in eigener Weise Aufgabe der Theologen, zumal derer, die sie im akademischen Raum wahrzunehmen haben. Der Kongress hat sein Plädoyer in einer „Gemeinsamen Schlusserklärung" zusammengefasst und dann veröffentlicht. Die Zahl der Kongressteilnehmer, die sie unterzeichnet haben, ist beträchtlich, so dass man mutmaßen kann, dass das dort Gesagte einen Mainstream der in der heutigen Theologengeneration vertretenen Erfahrungen und Erwartungen repräsentiert. Der rote Faden, der sich durch die in der Schlusserklärung aufgereihten Appelle hindurchzieht, ist der Ruf nach mehr Freiheit von Grenzziehungen, die sich aus eingespielten Lehrtraditionen einerseits und aus Weisungen der Bischöfe, die auch im Bereich der Lehre eine amtliche Autorität haben, andererseits ergeben. In der Schlusserklärung wird an zwölf Bereiche erinnert, in denen das Zweite Vatikanische Konzil schon Deutungs- und Handlungsbedarf formuliert hatte. Dieser Bedarf ist durch die heute gegebene Situation noch einmal gewachsen. Und so appellieren die Kongressteilnehmer an die Theologen, dass sie in aller Freiheit nach vorn schauen und ihren Beitrag zur Lösung der anstehenden Fragen erbringen, und an die Bischöfe, dass sie ihnen, den Theologen, die Freiräume zugestehen, ohne die sie ihre Aufgaben nicht kreativ wahrnehmen könnten. Ja, sie plädieren für eine Begrenzung der lehramtlichen Kompetenzen, die bislang mit dem Bischofsamt verbunden sind, und für eine Ausweitung der Felder, auf denen die Theologen in Freiheit tätig werden können. Da, wo diese Felder im Anschluss an die im Konzil erfolgten Weichenstellungen dargestellt werden, dominiert eine zeitsensible, eher liberale Akzentuierung.

Der Text des vom Münchener Kongress beschlossenen Schlussdokuments eröffnet den von *Benjamin Leven* herausgegebenen und eingeleiteten Band. Er hatte nach seiner Veröffentlichung eine lebhafte, nicht einlinig verlaufende Diskussion ausgelöst. Die wichtigsten Wortmeldungen sind in den Band aufgenommen worden. Sie decken ein breites Spektrum an Reaktionen ab. In ihrer Summe zeigen sie ein recht realistisches Bild der aktuellen Situation, die durch unübersehbare Spannungen bestimmt ist. Es gibt sie zwischen den Bischöfen mit ihrem Lehramt und den Theologen mit ihren Wissenschaftsidealen, es gibt sie aber auch zwischen den Theologen, die im Blick auf ihre akademische Aufgabe die Prämissen ihres Arbeitens unterschiedlich ansetzen. In der Sache geht es um die Frage, auf welchen Wegen eine heutigen Wissenschaftsstandards verpflichtete Theologie gehen kann und soll, da sie ja in wesentlicher Weise von der alle ihre denkerischen Schritte bestimmenden Vorgabe der göttlichen Selbstmitteilung, die in der Menschwerdung des Sohnes Gottes in Jesus Christus gipfelt, ausgeht. Die Verkündigung und Auslegung des Evangeliums, in dem Gottes Offenbarung zur Sprache kommt, sind ursprünglich der Gemeinschaft, die aus dem Glauben daran lebt, und in ihr denen, die das bischöfliche Amt innehaben, anvertraut. So kann es christliche Theologie nur geben, wenn die, die sie treiben, auch persönlich ein Ja zum Evangelium, wie es in der Kirche verkündet wird, leben und sagen.

Einige Beiträge zu der durch die Veröffentlichung der Münchener Verlautbarung angestoßenen, auch in der Öffentlichkeit geführten Diskussion sind besonders profiliert. Auf der einen Seite stehen die Stellungnahmen derer, die die Glaubensbasis allen theologischen Arbeitens und auch die unabtretbare Rolle der Bischöfe, denen das Lehr-

amt in der Kirche anvertraut ist, betonen. Sie stammen von den beiden Bischöfen, die selbst auch in der theologischen Forschung und Lehre engagiert waren und sind: Bischof *Rudolf Voderholzer* („Die Verantwortung der Bischöfe und die Freiheit der Theologie nach dem Konzil", 125–139) und Bischof *Stefan Oster* („Zeugen oder Schriftgelehrte? Über Anspruch und Grenze der akademischen Theologie als ‚wissenschaftliches Lehramt'", 75–100). Auf der anderen Seite finden sich die Äußerungen der Theologen, die die Freiheit des akademischen Betriebs auch im Bereich der Theologie und eine dadurch gewährleistete Offenheit für zukunftsfähige und gesellschaftskonforme Perspektiven herausstellen. Besonders deutlich hat sich hier der Freiburger Fundamentaltheologe *Magnus Striet* geäußert („Zu wem sollen wir gehen? Über die prekäre Situation wissenschaftlicher Theologie", 223–233). In vielem berühren sich die Überlegungen *Eberhard Schockenhoff*s („Dienst am Glauben des Volkes Gottes. Die Freiheit der Theologie in Gesellschaft und Kirche", 213–222) mit Striets Plädoyer. Die Reflexionen der anderen Autoren, deren Texte in den Dokumentationsband aufgenommen wurden, bewegen sich auf dem weiten Feld, das zwischen den beiden genannten Positionen liegt. Dies sind ihre Namen: *Winfried Aymans*, *Christoph Böttigheimer*, *Rainer Bucher*, *René Dausner*, *Hans-Joachim Höhn*, *Helmut Hoping*, *Thomas Marschler*, Bischof *Franz-Josef Overbeck*, *Joachim Schmiedl* und *Ludger Schwienhorst-Schönberger*. Als Fazit der Reflexionen, die in allen diesen Texten zur Sprache kommen, kann man festhalten: Es gibt eine eigene, in der Kirche unentbehrliche, mit dem Bischofsamt verbundene Zuständigkeit für die Vorstellung und Entfaltung der Lehre. Es gibt gleichzeitig eine eigene, im offenen akademischen Wissenschaftsbetrieb zu bewährende Aufgabe der Theologen, die in besonderer Weise auch den freien Dialog mit anderen Wissenschaftszweigen in ihr Arbeiten einbeziehen können und sollen. So stellt sich das Lehren in der Kirche zweipolig dar. Ganz wesentlich ist, dass seine Repräsentanten miteinander im Gespräch bleiben und sich auf je ihre Weise der einen Aufgabe stellen: die Lehre des Glaubens und den Weg der Kirche für unsere und die zukünftige Zeit zu durchdenken und zur kirchlich-gesellschaftlichen Anerkennung zu bringen. Dass die konkrete Gestaltung dieses Miteinanders heute und in der überschaubaren Zukunft nicht einfach ist, ist unbestreitbar. Die Gründe dafür zeigen sich in aller Deutlichkeit in den in Spannung zueinander stehenden Positionen, die in den Beiträgen dieses Buches zur Sprache kommen. So tragen alle, die es betrifft, eine erhebliche Verantwortung, sich an dem immer wieder zu leistenden Brückenbau zu beteiligen.

Der Band bietet viele sehr interessante und relevante Reflexionen und ist der aufmerksamen Lektüre wert. W. Löser SJ

Fischer, Klaus P. / Hübner, Siegfried: *Gott als Geheimnis des Menschen*. Anregungen von Karl Rahner. Wiesmoor: Adlerstein 2. Aufl. 2015. 370 S., ISBN 978–3–945462–28–7.

Mit seiner am Institut Catholique de Paris eingereichten Dissertation „Der Mensch als Geheimnis" (1974) hat Klaus P. Fischer (* 1941) seinerzeit Geschichte geschrieben, war er doch einer der ersten überhaupt, der auf eine übersehene Quelle in der Rahner-Rezeption hingewiesen hat, die bis dahin, in Fixierung auf Motive von Rahners Transzendentaltheologie, völlig ausgeblendet worden war. Siegfried Hübner (1923–2017) promovierte, nach Studien in Paderborn, München und Innsbruck, im Jahr 1962, über die abgeriegelte Grenze hinweg, bei Karl Rahner, gab als federführender Herausgeber des „Theologischen Jahrbuchs" (St. Benno-Verlag, Leipzig) den Sammelband „Beiträge zur Christologie" heraus, scheiterte nach Veröffentlichung von Rahners Programmschrift „Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance" (1972) an kirchlichen, nicht an regimetreuen Amtsträgern mit einem zweiten Sammelband, konnte aber „für die Leser in der DDR" noch „Das große Kirchenjahr" bearbeiten und einleiten. Hier legen diese zwei Rahner-Schüler aus der Innsbrucker Zeit – Oratorianer in Heidelberg der eine, in Leipzig der andere – in einem gemeinsamen Band zehn Studien vor, die im Lauf der letzten Jahrzehnte weitverstreut erschienen waren und heute nur noch schwer greifbar sind: größtenteils „[…] – mit geringfügigen Ausnahmen – mitsamt Anmerkungen unverändert und ungekürzt dargeboten" (Vorwort, 7).

Sechs der hier versammelten Artikel stammen von Fischer (1976, 1979, 1998, 2004, 2004, 2008), die anderen vier von Hübner (1991, 2004, 2004, 2011), der am 24. Dezember 2017 verstorben ist. Zwei Artikel von Fischer („Der Mensch vor dem Geheimnis", in: ZKTh, und „Der Tod – ‚Trennung von Seele und Leib'"?, in: „Wagnis Theologie", herausgegeben von H. Vorgrimler) hat Rahner noch zur Kenntnis nehmen können.

Rahner-Insider werden die meisten Beiträge kennen, können aber froh sein, dass sie nun hier an einem Ort kompakt und als Kombination zweier Autoren wieder zur Verfügung stehen. Andere Leserinnen und Leser werden sehen, wie stark Rahner zwei Theologen inspiriert hat: wie er ein Lebens-, nicht nur ein theologischer Glaubensbegleiter war, wie er auch zum Einspruch oder zum Widerspruch anregte. Besonders berührend zum Ausdruck kommt das, um zwei Artikel von Hübner herauszugreifen, in „Karl Rahner – Rufer und Helfer zum Glauben" (293–327) und in „Gesegnetes Altern im Glauben" (341–365, eine Erstveröffentlichung) aus den Jahren 2004 und 2011. Der Sammelband dokumentiert damit einerseits die Wissenschaftsbiographie zweier Autoren, ist aber andererseits auch ein Stück Kirchen- und Theologiegeschichte, die sich darin widerspiegelt. A. R. Batlogg SJ

Markschies, Christoph: *Aufbruch oder Katerstimmung?* Zur Lage nach dem Reformationsjubiläum. Hamburg: Kreuz 2017. 159 S., ISBN 978–3–946905–09–7.

Der 31. Oktober 2017 liegt nun hinter uns. An diesem Tag jährte sich zum 500. Mal das Ereignis, das Martin Luther in besonderer Weise bekannt gemacht und dem Gedächtnis der Nachwelt eingeprägt hat: die Veröffentlichung der Ablassthesen. Dieser Tag war auf den verschiedensten, vor allem aber kirchlichen Ebenen der Höhe- und Zielpunkt der vielfältigen Formen, in denen dieses Ereignisses gedacht wurde. Schon 2008 hatte eine Dekade zur Erinnerung an den Thesenanschlag in Wittenberg begonnen. Seitdem hat es auf dem Feld der wissenschaftlichen Theologie und anderer Disziplinen viele Forschungen und Veröffentlichungen, die der Erinnerung an Martin Luther und die mit seinem Namen verbundene Reformation der Kirche galten, gegeben. Innerprotestantisch und auch ökumenisch gab es in den verschiedensten Formen Begegnungen, die das Reformationsgedenken thematisierten.

Im vorliegenden Buch hält Christoph Markschies, der selbst bei der Planung und Durchführung vieler Gedenkbemühungen beteiligt war, Rückschau auf die Dekade und das Jubiläum. Er informiert über die sehr zahlreichen Aktivitäten, die es zur Erinnerung an die Ereignisse des 16. Jhdts. und zu ihrer Auswertung für die Gegenwart und die in die Zukunft weisenden Wege gegeben hat. Er tut es in einer bemerkenswert umfassenden und sprachlich lebendigen, ja unterhaltsamen Weise. Er ist nicht nur an der Vergangenheit interessiert, sondern reflektiert auch die Perspektiven, die sich für heute und morgen aus dem reformatorischen Erbe ergeben. Dabei lenkt er die Aufmerksamkeit ausführlich auf die Entwicklungen, die es im Bereich sowohl der verfassten Kirchen und ihrer Leitungen als auch der wissenschaftlichen Theologie gibt oder geben könnte. Aber er bleibt nicht dabei stehen, sondern zeigt sich nachdrücklich auch daran interessiert, die Wege zu zeigen, ja zu bahnen, auf denen das bleibend aktuelle Programm der Reformation auch bei dem heutigen Menschen überhaupt ankommen kann. Eine die Darlegungen und Überlegungen durchgehend mitprägende Linie betrifft die ökumenische Bedeutung, die das Erbe Martin Luthers heute schon hat und weiter entfalten kann, ja sollte. Der Verf. würdigt mehrfach ausdrücklich, dass katholischerseits eine neue Offenheit für das reformatorische Anliegen erkennbar ist. Gleichzeitig verschweigt er nicht, dass protestantischerseits einige ökumenisch anstehende, auch mögliche Schritte noch zu setzen wären. Dazu gehört beispielsweise der Hinweis darauf, dass das „sola scriptura", das ein Programmwort der reformatorischen Theologie ist, auf die ganze Bibel, also auf das Miteinander des Alten und des Neuen Testaments hin verstanden werden sollte.

Der Verf. bietet eine vielschichtige, sehr wirklichkeitsnahe Bilanz der Formen, in denen die Erinnerung an die vor 500 Jahren anhebende lutherische Reformation verlaufen ist und weiter verläuft. Gleichzeitig werfen die Darlegungen des Verf.s ein Licht auf die gegenwärtige Situation nicht nur der protestantischen, sondern auch der katholischen Kirche, die ihren Weg in ihre Zukunft angesichts großer gesellschaftlicher Entwicklungen

zu finden und zu gehen haben. Besonders nachdenklich lässt das Schlusskapitel des Buches seinen Leser zurück – „Reformatorische Aufbrüche nach dem Jubiläum … oder: Orientierung gefunden“ (123–150). In acht Punkten deutet der Verf. dort an, welche Herausforderungen das protestantische Programmwort „Ecclesia semper reformanda“ für die christliche Welt und Kirche heute beinhaltet. Der Titel des Buches enthält eine Frage: Ist die Lage nach dem Reformationsjubiläum eine Zeit des Aufbruchs oder der Ermattung, der Katerstimmung? Die für die beiden Seiten der Alternative gewählten Buchstabengrößen sind unterschiedlich gestaltet. Das Wort „Aufbruch“ zeigt sich in großen und starken Buchstaben, das Wort „Katerstimmung“ in schwächeren und kleineren Buchstaben. Der Verf. will durch dieses graphische Detail sicherlich ausdrücken, dass die hoffnungsvoll stimmenden Gehalte der Reformationsjahrbilanz leicht überwiegen. Hoffen wir, dass er damit recht behält. W. Löser SJ

Vom wahrhaft Unendlichen: Metaphysik und Theologie bei Wolfhart Pannenberg. Herausgegeben von *Gunther Wenz* (Pannenberg-Studien; 2). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016. 448 S., ISBN 978–3–525–56027–3 (Hardback); 978–3–647–56027–4 (PDF).

Bereits in dem frühen Aufsatz „Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie“ (1959) lässt Pannenberg (= P.) ein positiv-kritisches Interesse für eine theologische Rezeption der philosophischen Gotteslehre erkennen. Er widerspricht damit der pauschalen These von einer hellenistischen Überfremdung des Christentums ebenso wie der zeitdiagnostischen Annahme, philosophisches Denken müsse sich in unserer fortgeschrittenen Moderne als nachmetaphysisch verstehen und auf Letztbegründungen verzichten. P.s Urteil zufolge ist konsequentes Denken, das den Namen einer Philosophie verdient, bleibend auf Metaphysik angewiesen. Folglich muss sich Theologie als christliche Wissenschaft von Gott selbst in den Streit um die Metaphysik einmischen und ihr Verhältnis zu letzterer neu bestimmen. Ihrer ureigensten Aufgabe, Gottes „in der Kraft des Heiligen Geistes erschlossene Selbstoffenbarung zu bedenken“ (13), kann Theologie nur dann nachkommen, wenn sie darin zugleich den Bezug zur philosophischen Gotteslehre offenhält und kritisch reflektiert. Vor dem Hintergrund dieser Fragestellung sind die nur lose geordneten Beiträge des vorliegenden Sammelbandes zu lesen.

Ausgehend von P.s kritischer Auseinandersetzung mit Heidegger (vgl. 16–24 und 71–87) und dessen Kritik einer Ontotheologie arbeitet *G. Wenz* in einem ersten Schritt heraus, warum Metaphysik von Gott nicht schweigen darf, sondern geradezu im Gegenteil „in philosophischer Weise mit Bedacht“ (23) von ihm zu reden hätte. In einem problemgeschichtlich angelegten Panorama (vgl. 15–70), das einen Bogen von Descartes über Kant und Hegel bis hin zu Schelling spannt, werden die Konturen eines philosophisch tragfähigen Begriffs von Unendlichkeit herausgearbeitet und mit Blick auf P. systematisch ausgewertet (vgl. 53; 55). Hegels Konzept des wahrhaft Unendlichen komme zwar „eine kriteriologische Funktion für die Rede von Gott“ (56) zu, ohne dabei mit der christlichen Trinitätslehre gleichgesetzt werden zu können. Zugleich lässt sich Hegels Erneuerung der Gottesbeweise als Vollendung der kantischen Anthropologisierung von Kosmologie und Theologie deuten (vgl. 60), ohne letztere deshalb auf Anthropologie reduzieren zu dürfen. P.s Kritik der Hegel’schen Reformulierung des ontologischen Gottesbeweises und der damit einhergehenden Aufhebung der religiösen Vorstellung in den absoluten Begriff (vgl. 61–63) zielt auf ein spezifisches Verständnis des philosophischen Begriffs des Absoluten im Sinne eines „proleptischen Vorgriffs“ (62). Damit wird letzterer anschlussfähig für die Wahrheit christlicher Lehre, die nicht vorab festgestellt werden kann, sondern im Durchgang durch ihre Gehalte zur Geltung gebracht werden muss – weshalb theologische Aussagen assertorisch und hypothetisch sind (vgl. 65). Das mit dem Namen Jesu Christi bezeichnete Faktum der Offenbarung widersetzt sich zwar jeder Form einer subjektthermeneutischen oder vernunftspekulativen Vereinnahmung, nicht aber einer recht verstandenen philosophischen Gotteslehre, die nach P.s Urteil eine unverzichtbare Minimalbedingung jeder konsistenten Rede von Gott (vgl. 69) bleibt.

Die vier folgenden Artikel falten den breiten Bogen von P.s Rezeption der Philosophie von Descartes über Kant und Hegel bis hin zu Schelling weiter aus. In ihrem werkgeschichtlich angelegten Beitrag skizziert *F. Nüssel* (89–104) die Eckpunkte von P.s kritischer Auseinandersetzung mit R. Descartes, dessen Denken in der neuzeitlichen Philosophie eine Schlüsselposition (vgl. 93) einnimmt. Neben dem Dualismus, der zur zentralen Herausforderung für Theologie und Anthropologie wird, führt die Wende hin zu menschlicher Subjektivität und Erkenntnis zu einer Änderung der Perspektive, die auch für die grundlegende Frage nach Gott nicht folgenlos bleiben kann. Wenn Gott in jedem Akt menschlichen Daseins unumgänglich vorausgesetzt werden muss, so hätte sich folgerichtig auch die Theologie mit der „Intuition des Unendlichen" (96) – die weder mit der Gottesidee gleichgesetzt werden darf noch einfach als Gottesbewusstsein gelten kann (vgl. 99) – auseinanderzusetzen. Letztere zeigt nicht nur einen „Primat des Unendlichen vor aller Erfahrung des Endlichen" (99) an, sondern kann mit Rückverweis auf K. Rahner auch „als unthematisches Wissen" (100) gedeutet werden, das als „Ausgangspunkt der Erörterung der Frage des Wesens Gottes" (101) mithilfe des Hegel'schen Begriffes wahrer Unendlichkeit weiter bestimmt werden kann. Theologisch wäre letztere als „in der Weltwirklichkeit wirksame, wahre Unendlichkeit Gottes" (102) zu fassen, die im schöpferischen, im versöhnenden und im vollendenden Wirken von Vater, Sohn und Geist Gestalt gewinnt. Die Gottesfrage ist nach Meinung *G. Zigriadis'* (105–121) auch der zentrale und systematisch fruchtbarste Anknüpfungspunkt für P.s fortwährendes Gespräch mit Kant, in dem dieser zuweilen bewusst auf das vorkritische Werk zurückgreift (vgl. 107; 108 f.; 113). Thesen zum *vere ens infinitum* bei Descartes, Hegel und Pannenberg (vgl. *W. Dietz*, 123–140) sowie eine explorative Skizze zum Verhältnis von Schellings Spätphilosophie und P.s Geschichtstheologie (vgl. *M. D. Krüger*, 141–161) schließen den historischen Bogen ab.

Mit *J. Schmidt*s Skizzen (163–168) zur wahren Unendlichkeit und zum Geheimnis bei Hegel, Rahner und Pannenberg rückt erstmals eine deutlich ökumenisch akzentuierte Perspektive in den Blickpunkt, die auch *H. Schöndorf*s Überlegungen (169–195) zu einem im Anschluss an Schleiermacher und Rahner konzipierten bewusstseinstheoretischen Gottesbeweis (vgl. 192–195) durchzieht. Eine eingehendere Analyse der jeweiligen Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Religion bei Rahner und Pannenberg bringt, wie *G. Sans* (197–211) in seinem Beitrag aufzeigt, interessante systematische Parallelen zwischen dem Rahner'schen Vorgriff auf das Absolute und dem Pannenberg'schen Konzept der Antizipation des Endes der Geschichte (vgl. 197; 208 f.) zutage. Ohne grundlegende Unterschiede und mögliche Einwände leugnen zu wollen, verbindet beide Theologen die keineswegs selbstverständliche Überzeugung, „dass die religiöse Rede von Gott zu ihrer rationalen Rechtfertigung auf eine philosophische Vorklärung des Gottesgedankens angewiesen ist" (197; vgl. 209) und bleibt. Ebenso wie das implizite Bewusstsein der Sinntotalität bei P. erst in der konkreten Religion zu einem expliziten Bewusstsein Gottes wird, gewinnt auch für Rahner das im Vorgriff auf das Sein Erahnte erst in der Begegnung mit Gott seine volle Gestalt (vgl. 210). Trotz ihrer bescheidenen Rolle behält die Philosophie nach Überzeugung beider aber gerade in Ausübung ihrer kritischen Funktion, die der Offenbarung und damit dem historischen Auftreten der Religion nicht vorgreifen kann, ein entscheidendes Gewicht für jede wissenschaftlich reflektierte und verantwortete Theologie (vgl. 211). *G. Brüntrup* und *L. Jaskolla* (213–231) rekonstruieren in ihrem Beitrag die von W. L. Craig vorgetragene Kritik an P.s angeblichem ontologischen Monismus (vgl. 215 f.), der jede Eigenständigkeit der Geschöpfe (vgl. 217) untergraben würde. Auf Basis einer metaphilosophischen Explikation der Strukturelemente von Craigs Kritik werden in einem weiteren Schritt die Voraussetzungen für einen konsistenten, begrifflich stabil modellierten Panentheismus erarbeitet und abschließend mit Blick auf P. (vgl. 229) evaluiert.

Die im Anschluss an P.s Hegelkritik zutage tretende theologische Insuffizienz des Begriffs geht weit über die Probleme einer theologischen Begriffsgeschichte hinaus und zielt nach *Th. Oehl* (233–263) letztlich auf etwas Externes, das nicht selbst wieder auf den Begriff gebracht werden kann. Der theologische Begriff muss konsequenterweise über sich selbst hinausweisen, auf etwas – in diesem Falle Gott –, das selbst weder begrifflich ist noch im Begriff aufgehoben werden kann. Nichtbegrifflich bzw. begriffstranszendent

ist etwas nach P. nicht etwa dann, wenn es kein Wort dafür gibt oder jeder Begriff überflüssig wäre, sondern genau dann, „wenn es einem im Modus des reinen Begreifens nicht vollends aufgeht und sich zudem begreiflich machen lässt, dass (und warum) dies so ist" (239). Die Sprache der Vorstellung würde demnach, theologisch gesprochen, gerade dadurch ins Recht gesetzt, dass sie sich dem Zugriff des Begriffes widersetzt und darin auf „die noch-nicht-Abgeschlossenheit der geschichtlichen Offenbarung" (242) verweist. Die Liebe als höchster Ausdruck des begriffstranszendenten Grundes wäre somit als „Einheit von Unveränderlichkeit des Wesens Gottes und seiner geschichtlichen Offenbarung" (246; vgl. 235) auszufalten und als konkret erfahrbare Treue Gottes auszubuchstabieren. *T. Müller* (265–284) stellt seine kritische Rekonstruktion der metaphysischen Gotteserkenntnis bei P. bewusst in den breiteren Rahmen aktueller Debatten. Auf dieser Basis soll im Rückgriff auf W. Cramers Transzendentalontologie (vgl. 274–283) gezeigt werden, wie „eine begründete metaphysische Thematisierung des Absoluten" (268) auch angesichts moderner Metaphysikkritik noch gelingen könnte, ohne dass dabei die theologische Perspektive obsolet würde. Gestützt auf eine moderne philosophische Wahrheitstheorie, die ihre Wurzeln in der analytischen Philosophie offen eingesteht, geht *Th. A. Leppek* (285–307) in seinem Beitrag auf drei zentrale Fragekomplexe (vgl. 288; 306 f.) ein: (1.) die metaphysische Dimension von P.s Wahrheitskonzeption, (2.) inwiefern sein Wirklichkeitsverständnis als metaphysisch bezeichnet werden kann und schließlich (3.) worin die elementaren metaphysischen Konturen seines Gottesbegriffs bestehen.

Wenn *F. Körner* (327–353) der Frage nach der Einheit Gottes in der klassischen islamischen Theologie nachgeht und sie mit dem Denken P.s in Dialog bringt, wird unsere Perspektive nochmals geweitet – allerdings ohne eine Auflösung der Spannung zwischen einem erstaunlich dinghaften Verständnis von Gottes Einheit im Islam und P.s personalem Gottesverständnis anzubieten (vgl. 353). Auch die beiden abschließenden Beiträge können auf dieser Linie gleichermaßen als Weitung der Perspektive und als Vertiefung der Fragestellung gelesen werden. Anhand des unveröffentlichten Münchener Vorlesungsmanuskripts „Theologie der Vernunft" (1969) umreißt *G. Wenz* (355–377) P.s offensive Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft. Letzterer will damit nicht bloß theologische Immunisierungsversuche gegenüber legitimen Ansprüchen der Vernunft hintanhalten, sondern auch kritisch-konstruktiv auf theologische Implikationen der Vernunft in ihren unterschiedlichen Typen hinweisen und „damit die Vernunft selbst zum theologischen Thema" (357) machen. Der geraffte Überblick zu W. Cramers Transzendentalontologie (*G. Wenz*, 379–442) kann – wie schon weiter oben angeklungen ist – als Anstoß und Anregung dazu verstanden werden, die Frage nach dem Absoluten auch angesichts gegenwärtiger Metaphysikkritik nicht aus den Augen zu verlieren.

Der vorliegende Sammelband vermittelt einen breitangelegten Überblick über P.s Ringen um eine kritisch-konstruktive Bestimmung des Verhältnisses von Metaphysik und Theologie. Dass die damit verbundenen Fragestellungen und Herausforderungen nicht bloß von historischem, sondern von eminent systematischem Interesse sind, lässt sich nicht nur an P.s Explikation der Metaphysik als Minimalbedingung jeder konsistenten Rede von Gott ablesen, sie wird darüber hinaus in einer Reihe von Beiträgen auch konsequent an aktuelle Debatten zurückgebunden und in ihnen fruchtbar gemacht. Der Band kann somit über den engen Kreis der an P.s Theologie unmittelbar interessierten Leserschaft hinaus zu einem wichtigen Anstoß und Referenzpunkt in den Diskussionen um das Selbstverständnis der Theologie werden – insbesondere dort, wo ihre spezifische Stellung im Kreis der Wissenschaften kritisch angefragt wird. P. Schroffner SJ

Frieling, Gudula: *Christliche Ethik oder Ethik für Christen?* Die Universalität christlicher Ethik auf dem Prüfstand. Regensburg: Friedrich Pustet 2016. 596 S., ISBN 978–3–7917–2834–6 (Paperback); 978–3–7917–7091–8 (PDF).

Es ist „Empörung" (21) über das als unzureichend wahrgenommene Engagement der westlichen Christen und Kirchen gegen die Klimaerwärmung, die F. in ihrer Studie zu grundsätzlichen Fragen der Fundamentalmoral führt: „Was versteht christliche Ethik unter dem universal Guten? Ist dieses universal Gute für alle Menschen […] im gleichen Maße zu erkennen? […] Was leistet die christlich-universale Ethik […] angesichts

des Zerwürfnisses der Weltgemeinschaft, wie es in Kopenhagen [auf der UN-Klimakonferenz] zu Tage trat?" (28). „Können oder müssen wir sogar trotz des Auseinanderdriftens der Menschheit an dem Konzept einer christlich-universalen Ethik festhalten oder brauchen wir eine christlich-positionale Ethik, eine Ethik für Christen?" (29). In den genannten Fragen drückt sich der Verdacht der Autorin aus, dass die Schwäche des christlichen Widerstands gegen die aktuelle Klimapolitik nicht nur ein „Umsetzungsproblem einer an sich guten und zielführenden Lösungsstrategie" (65) ist, sondern mit der grundsätzlichen „Bestimmung dessen [zu tun hat], was rational und gut ist" (ebd.). Es ist die jeweilige Konzeption des „universal Guten und Rationalen", die christliche Ethik nach F. in unterschiedlicher Weise für ihre subtile Unterwanderung durch eine „ökonomische Logik" (78) anfällig sein lässt, deren Vorherrschaft den Kern der Klimaproblematik ausmacht.

Um diesen Verdacht zu erhärten sowie um begründungstheoretische Alternativen zu entwickeln, untersucht F. im Hauptteil ihrer Studie vier paradigmatische Begründungsfiguren christlicher (katholischer) Ethik. Drei Entwürfen aus dem deutschsprachigen Raum – „Anruf und Antwort. Handbuch der katholischen Moraltheologie" (dt. 1993) von Anselm Günthör, „Fundamentalmoral" (1977) von Franz Böckle und „Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung" (2009) von Stefan Ernst – wird dabei mit der zweibändigen Christologie Jon Sobrinos (SJ) – „Christologie der Befreiung" (dt. 1998), „Der Glaube an Jesus Christus. Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer" (dt. 2008) – auf überraschende Weise ein dogmatischer Traktat aus dem lateinamerikanischen Raum zur Seite gestellt. Diese ungewöhnliche Konstellation eröffnet zwei interessante Achsen: Auf der ersten werden Entwürfe deutschsprachiger Ethiker mit einer lateinamerikanischen Perspektive kontrastiert und somit in einen interkulturellen Gesprächszusammenhang gestellt, der es F. erlaubt, die jeweils erhobenen Universalitätsansprüche angesichts der sozialen Verwerfungslinien innerhalb der globalen Moderne kritisch zu überprüfen. Auf der zweiten steht die Position einer „autonomen Moral" (Böckle, Ernst) einem Ansatz gegenüber, der der Offenbarung Gottes in Christus eine für die Ethik nicht bloß in motivationaler, sondern auch in *inhaltlicher* Hinsicht relevante normative Bedeutung zumisst. Auf beiden Achsen markiert der Ansatz Sobrinos für F. die konstitutive Bedeutung der Positionalität von Ethik, sowohl der geschichtlichen (sozialpolitisch-ökonomischen) wie der *christlichen* Positionalität, wohingegen in den Ansätzen der ausgewählten deutschsprachigen Autoren die Betonung der universalen, d. h. der sowohl transkulturellen wie konfessions- und religionsübergreifenden Gültigkeit von ethischen Normen im Mittelpunkt steht.

Die einzelnen Kapitel bieten detaillierte Einzelstudien der verschiedenen Ansätze, wobei die Widerstandsfähigkeit der jeweiligen Begründungsversuche gegen das Eindringen einer ökonomischen Logik im Zentrum steht. An der Konzeption Günthörs würdigt F. das Bemühen um eine konsequent theonome Bestimmung der Ethik (148), die zur Schärfung ihres christlichen Profils beitrage. Günthörs gegen die autonome Moral gerichtete Behauptung, dass sich aus „dem jeweiligen Bund […] spezifische sittliche Normen […] für das menschliche Zusammenleben" ergeben (Günthör 142), wird nach F. jedoch dadurch konterkariert, dass diese inhaltliche Spezifität von Günthör an keiner Stelle konkretisiert wird und der an anderen Stellen geäußerten Auffassung entgegensteht, wonach die universale Gültigkeit naturrechtlicher Normen prinzipiell von allen Vernunftwesen erkannt werden könne und lediglich durch die sündenbedingte (lehramtlich aufzuklärende) Trübung der Vernunft verdeckt werde. Besonders kritisch wendet sich F. gegen Günthörs Bestreben wesentliche Veränderungen innerhalb der katholischen Morallehre wie etwa das Verbot der Sklaverei, die Aufhebung des Zinsverbotes oder die Anerkennung der Gewissens- und Religionsfreiheit in einer die Härte der geschichtlichen Auseinandersetzungen verharmlosenden Weise als bloße Wandlung in der Anwendung eines sich im Kern gleichbleibenden natürlichen Sittengesetzes zu interpretieren. Die Affirmation des Zinssystems wird von F. gemeinsam mit dem Recht auf bzw. der Pflicht zum Selbsterhalt als Einfallstor der ökonomischen Logik ausgemacht: „Indem sie [die Moraltheologie Günthörs] ausdrücklich die ‚weltlichen' Institutionen vom Erlösungshandeln Gottes ausschließt und erklärt, dass in den wirtschaftlichen Handlungsfeldern vernünftig und ‚verantwortungsvoll' im

Sinne des Selbsterhalts, will sagen gewinnorientiert, agiert werden *muss*, unterstellt sie Gesellschaft, Wirtschaft und Politik zu weiten Teilen gerade programmatisch der ökonomischen Logik des Kapitalismus" (150 f.).

Auch der Entwurf Böckles erfährt eine ausdrückliche Würdigung. Die Befreiung von einem destruktiven Gehorsamsverständnis sowie das entschiedene Eintreten für einen verantwortungsvollen Gebrauch der eigenen Vernunft sind nach F. für eine heutige christliche Ethik unhintergehbar. Kritisch betrachtet F. jedoch Böckles Bestreben, jede inhaltliche Spezifität der biblischen Tradition (in ethischer Hinsicht) zu negieren, um die universale Gültigkeit ethischer Normen nachzuweisen. Dadurch dass das inhaltliche Spezifikum der Offenbarung allein in einer religiösen Sphäre festgemacht wird, werde nicht nur der Zusammenhang von Glaube und Ethik auf die Ebene der Motivation, Begründung und Deutung von – in ihrer Gültigkeit bereits feststehenden – Normen reduziert, auch das prophetische Widerstandspotenzial des Glaubens gehe verloren. Dies zeigt sich nach F. darin, dass (1.) der konkrete „materiale Gehalt" (194, Böckle 201) der Thora sowie der Verkündigung Jesu gegenüber ihrer theonomen Begründung in den Hintergrund rückt („was" verkündet wird, scheint *aus religiöser Perspektive* nicht so bedeutsam, wie „dass" es mit Bezug auf JHWH verkündet wird); (2.) die inhaltlichen Unterschiede verschiedener „rechtlich-normativer Ordnungen" in Bezug auf den entscheidenden Unterschied *jeder* dieser Ordnungen zur eschatologischen Erfüllung des Reiches Gottes verblassen (schließlich gilt für alle, dass diese Erfüllung „durch menschliches Handeln im Hier und Jetzt nicht zu erreichen ist" [205]); (3.) die ungebrochene Betonung von Gottes „universaler Menschenliebe" (Böckle 202) die präferenzielle Option der biblischen Schriften für die Armen verdeckt und somit „der Reich-Gottes-Botschaft […] ihren politisch-subversiven Charakter nimmt" (199).

Die an den Entwurf von Böckle gerichteten Anfragen macht F. auch gegenüber der Fundamentalethik von Ernst geltend. F. begrüßt zwar Ernsts Bestreben, „den prophetischen Anspruch oder das spirituelle Fundament christlicher Ethik stärker zu betonen" (Ernst 8), sieht dies jedoch in der konkreten Ausarbeitung nur unzureichend eingelöst. Insbesondere in den von Ernst vorgebrachten Argumenten gegen die (zu große) Erhöhung von Steuern (Ernst 212) und ein striktes Verbot von Gentechnik (Ernst 219) sowie in seiner Kritik am radikalen Pazifismus als einer „rein legalistische[n], ‚pharisäischen Befolgung' der Forderung der Antithesen" der Bergpredigt (Ernst 87) sieht F. ihren Verdacht bestätigt, dass sich hinter dem an sich begrüßenswerten Anspruch der autonomen Moral, die „Kommunikabilität und damit Akzeptanz" (Ernst 8) der christlichen Ethik zu bewahren, *de facto* bisweilen eine Anpassung an die jeweils vorherrschenden (ökonomischen, politischen und sozialen) Plausibilitäten westeuropäischer Gesellschaften vollzieht. Für F. führt das von Ernst propagierte Begründungsverfahren darüber hinaus dazu, dass „eine Fülle von Texten und die hinter ihnen stehenden Erfahrungen und Wahrheiten als Inspirationsquellen für ethisches Handeln ausgeschlossen" (305) werden, was sich exemplarisch etwa darin zeige, dass Ernst im Zusammenhang der Erörterung der „Unerfüllbarkeit" (Ernst 85) der Forderungen der Bergpredigt nicht die Tradition christlicher Märtyrer, sondern lediglich Helmut Schmidt zu Wort kommen lasse: „Was hätte es dem Frieden genützt, wenn ein ausländischer Staat Hitler oder Stalin auch noch die andere Backe hingehalten hätte?" (ebd.).

Die Christologie Sobrinos eröffnet demgegenüber nach F. eine Perspektive, die in mehrfacher Weise Korrekturen an einer bruchlosen Inanspruchnahme des „universal Guten" markiert, indem sie auf die konkrete Verortung, d. h. die Positionalität einer „christlichen Ethik" verweist. Diese artikuliert sich nach F. darin, dass Sobrino (1.) christliche Ethik primär als eine Lebensform der Nachfolge versteht, die dem martyrialen Beispiel Jesu auch in inhaltlicher Hinsicht verpflichtet bleibt; (2.) in der Charakterisierung der Theologie als „intellectus misericordiae" die konstitutive Verwiesenheit der noetischen Dimension des Glaubens auf seine affektiven und praktischen Momente geltend macht; (3.) einer „abstrakten" Universalität eine „geschichtliche", d. h. kontextuell vermittelte Universalität gegenüberstellt; und (4.) das „gekreuzigte Volk" als den in hermeneutischer Hinsicht zwar nicht exklusiven, sehr wohl aber privilegierten Ort für die Erkenntnis und das Verständnis des Willens Gottes, d. h. des „Guten" geltend macht. Insbesondere die reflexive Inkarnation in diesen Ort der jeweils Aus-

geschlossenen vermag nach F. den ideologischen Charakter jener universalistischen Systeme zu entlarven, die diesen Ausschluss jeweils produzieren. Die „positionale" Ethik Sobrinos entfaltet durch diese Verortung eine große Widerstandsfähigkeit gegen die Unterwanderung durch die ökonomische Logik, ohne den Anspruch auf Universalität aufzugeben.

Obwohl F. große Sympathien für die Position Sobrinos erkennen lässt, ist sie sich der Unmöglichkeit bewusst, dessen Theologie in *unmittelbarer Weise* in den weitgehend säkularen, weltanschaulich pluralen Kontext Europas zu implantieren. Die letzten beiden Kapitel ihrer Arbeit untersuchen daher zunächst unter Rekurs auf die Systemtheorie Luhmanns die „Möglichkeitsbedingungen einer christlich-positionalen Ethik in der Moderne" (435–448), um sodann mit Bezug auf die Kategorien „Thora", „Prophetie" und „Weisheit" Bausteine einer christlich-positionalen Ethik zu skizzieren (449–554), die einerseits ein klares theologisches Profil behalten, andererseits jedoch dadurch, dass sie auf konkrete, öffentlich sichtbare Praktiken und Haltungen verweisen, die sich auch vor dem Hintergrund anderer weltanschaulicher Überzeugungen begründen und interpretieren lassen, in einem säkularen Umfeld anschlussfähig bleiben.

F. nimmt sich in ihrer Studie viel vor und muss zur Beantwortung der aufgeworfenen Fragen insbesondere in den letzten beiden Kapiteln weite Bögen spannen. Darin scheint jedoch eine Komplexität angezeigt, in der sich die Begründung von Ethik in der heutigen globalen, weltanschaulich pluralen Welt notwendigerweise bewegt. F. legt mit großem Gespür die Tendenzen zur Selbstimmunisierung ethischer Konzepte gerade in ihren Ansprüchen auf Universalität und Vernünftigkeit frei. Innovativ sind darüber hinaus die Vorschläge für eine christlich-positionale Ethik in säkularen und weltanschaulich pluralen Kontexten.

Eine kritische Rückfrage ließe sich lediglich an F.s Tendenz zur Gleichsetzung von „universaler Vernunft" und unkritischer Anpassung an die gesellschaftlich jeweils vorherrschenden Plausibilitäten stellen. Nicht nur die Figur des Sokrates mag für eine „prophetische" Gesellschaftskritik stehen, die im Namen der (universalen) Vernunft bereit ist, sogar den eigenen Tod auf sich zu nehmen, auch der Mitbruder und Ideengeber Sobrinos, Ignacio Ellacuría, kritisierte das westliche Zivilisationsmodell mit Berufung auf den kategorischen Imperativ Kants gerade aufgrund seiner fehlenden (!) Universalisierbarkeit.

Der Kern in der Auseinandersetzung zwischen „universalistischen" und „positionalen" Ethikansätzen dürfte an einer anderen Stelle liegen, auf die etwa Hans Schelkshorn in seiner Studie zur Ethikbegründung bei Karl-Otto Apel und Enrique Dussel hingewiesen hat (vgl. H. Schelkshorn, Diskurs und Befreiung, Amsterdam 1997). Während jede positionale Ethik für die Begründung ihrer Positionalität zumindest implizit einen universalen Anspruch voraussetzen muss, gilt es umgekehrt auf den Unterschied zwischen diesen unhintergehbaren Universalitätsansprüchen und deren konkreter *Explikation* zu verweisen. Letztere ist stets eine geschichtlich situierte Deutung einer ursprünglichen Selbstgegebenheit der menschlichen Vernunft, die ausgehend von bestimmen Orten und Traditionen erfolgt und folglich einem geschichtlichen Lernprozess unterliegt. Hier waltet eine Dialektik zwischen einer ursprünglichen Selbstgegebenheit der Vernunft und einer ebenso ursprünglichen Entzogenheit, die das Begründungsprogramm universaler Ethik in konstitutiver Weise auf das interkulturelle Gespräch verweist. Begründungsversuche, die sich diesem Gespräch entziehen, fallen leicht in verdeckte Formen des Ethnozentrismus zurück. Die Arbeit von F. mahnt nachdrücklich an, in diesem interkulturellen Gespräch insbesondere die Stimmen derjenigen zu hören, die für gewöhnlich davon ausgeschlossen werden. Angesichts der aktuellen globalen Herausforderungssituation scheint dies für eine *christliche* Ethik heute notwendiger denn je zu sein. S. Pittl

## 4. Praktische Theologie und Theologie des geistlichen Lebens

Demel, Sabine: *Das Recht fließe wie Wasser*. Wie funktioniert und wem nützt Kirchenrecht? Regensburg: Friedrich Pustet 2017. 174 S., ISBN 978–3–7917–2871–1 (Paperback); 978–3–7917–6113–8 (EPUB).

Das vorliegende Buch, das wohl als Einleitung in das Kirchenrecht gedacht ist, hat sieben Kapitel bzw. Teile und einen Epilog. In Kap. 1 (Ein gewagtes Unternehmen von kurzem Erfolg. Der Codex Iuris Canonici von 1917 und die nachfolgenden Codices, 17–43) beschreibt Demel (= D.) die Kodifizierungen seit 1917. Mit dem Kodex hat die katholische Kirche ihre Rechtsordnung auf eine neue Grundlage gestellt, indem sie (1.) altes Recht, das außer Kraft getreten war, abgestoßen hat, (2.) Recht, das teilweise überholt war, umgestaltet und dadurch wieder lebensfähig gemacht hat sowie (3.) alles Recht, das sich bisher bewährt hatte, vollständig aufgenommen hat. In dieser Hinsicht folgte die Kirche den modernen Kodifikationen nach dem Vorbild der weltlichen Gesetzbücher, wie sie seit dem Code Napoléon von 1804 in Europa üblich geworden waren. „Wie Napoleon im Zeichen des neuen Absolutismus überzeugt war, mit dem Code civil ein Gesetzbuch zu schaffen, das so vernünftig ist, dass es für alle Völker und Zeiten unabänderlich gelten wird, so wollte auch Gasparri [dieser leitete die Kodifikationsarbeiten für den CIC/1917] auf der Grundlage eines göttlichen Rechts und eines ewigen Gesetzes ein für alle gleichermaßen geltendes und unabänderliches Kirchenrecht schaffen“ (22). – Eigentlich sollte schon der CIC/1917 kontinuierlich fortgeschrieben werden. Aber es kam nicht dazu. Wie der CIC/1917 so sind auch der CIC/1983 und der CCEO/1990 bisher kaum fortgeschrieben worden. Bis dato sind im CIC/1983 nur insgesamt drei Gesetzesänderungen vorgenommen worden, im CCEO/1990 sogar nur eine. „Angesichts der Tatsache, dass der CIC/1983 schon mehr als 30 Jahre und der CCEO/1990 bald 30 Jahre in Kraft sind, stimmt dieser Befund an kodikarischer Fortschreibung nicht sehr zuversichtlich. Die zunehmende Anzahl an außerkodikarischen Rechtsquellen dient weder der Rechtsübersichtlichkeit und -sicherheit noch der rechtlichen Handhabbarkeit. Sie führt dazu, dass über kurz oder lang ein neues kirchliches Gesetzbuch notwendig wird, um wieder von Neuem Rechtsklarheit, -sicherheit, und -einheitlichkeit zu gewährleisten“ (43). Der Rez. hofft, dass es nicht so schlimm kommt.

Kap. 2 (Das Gewissen als Zielgröße. Eigenarten des kirchlichen Rechts, 44–70) beschreibt die Funktion des Gewissens innerhalb der kirchlichen Rechtsordnung. Recht sichert die Freiheit, begrenzt aber auch diese Freiheit am Recht des Anderen und am Anspruch der Gemeinschaft. Im Unterschied zu einem weltlichen Gesetz verdankt sich der Inhalt eines Gesetzes der (katholischen) Kirche nicht nur der Vernunft, sondern primär der Offenbarung (Heilige Schrift und Tradition). Ein besonderes Kennzeichen der katholischen Kirche ist die Unterscheidung zwischen Gesetzen kraft göttlichen Rechts und Gesetzen kraft kirchlichen bzw. menschlichen Rechts. Die einen werden von ihrem Ursprung her auf den Willen Gottes zurückgeführt, die anderen auf den Willen der Menschen. Als göttliches Recht gilt sowohl das Naturrecht *(ius naturale)* wie auch das von Gott durch die Offenbarung gesetzte Recht, das sog. „positive göttliche Recht“ *(ius divinum positivum)*. Die allermeisten Rechtsvorschriften im CIC sind menschliches bzw. rein kirchliches Recht. Dazu zählen die Rechtsnormen, die allein auf den Rechtswillen der gesetzgebenden Organe der Kirche zurückgehen oder aus einer rechtserzeugenden Gewohnheit der Rechtsgemeinschaft resultieren (= Gewohnheitsrecht). Auf eine besondere Eigenschaft des kirchlichen Rechts sei noch eigens hingewiesen; es ist das Heil der Seelen, das in der Kirche immer das oberste Gesetz sein muss. So heißt es im letzten Kanon des CIC/1983 (c. 1752): „In causis translationis applicentur praescripta canonis 1747, servata aequitate canonica et prae oculis habita salute animarum, quae in Ecclesia suprema semper lex esse debet.“ Gestützt auf diese Vorschrift kann D. die folgende Summe ihrer Überlegungen ziehen: „Genau diese Ausrichtung allen kirchlichen Rechts auf das Seelenheil kann dann auch bedeuten und dazu führen, bei einem objektiv schuldig gewordenen Glied der kirchlichen Gemeinschaft ‚Gnade vor Recht‘ walten und ihm so Gerechtigkeit im christlichen Sinn widerfahren zu lassen“ (55).

In Kap. 3 des vorliegenden Buches (Kirchenrechtlich denken und forschen. Hermeneutische Schlüsselfragen, 71–87) geht es um einige wissenschaftstheoretische Probleme im Kirchenrecht. Die geschichtliche Entwicklung der Kanonistik, ihre spätere Integration in die juristische Fakultät und schließlich ihre Rückverpflanzung in die theologische Fakultät zeigen ihre Beziehung zu beiden Bereichen. Das Kirchenrecht ist ein „Brückenfach" (Rudolf Weigand). Gegenstand der Kanonistik ist die Kirche und ihr Recht, verstanden im Sinne einer Gemeinschaftsordnung für die Gläubigen und Amtsträger. Die Grundlagen und Quellen für das Kirchenrecht sind theologischer Art; Begrifflichkeit und Hilfsmittel des Kirchenrechts sind überwiegend juristischer Art. Die Kanonistik ist weder eine rein theologische noch eine rein juristische Disziplin. Mit Klaus Mörsdorf könnte man von einer theologischen Disziplin mit juristischer Methode sprechen. – Wie kirchenrechtlich gedacht und gehandelt wird, hängt natürlich auch von einer Vorentscheidung ab, welche die Ekklesiologie betrifft. Genauer lautet die Frage: Welches ekklesiologische Grundanliegen verfolgt das Zweite Vatikanische Konzil? Seit jeher behaupten die einen, dass es eine Communio-Ekklesiologie, die anderen dagegen, dass es eine „Hierarchie-Ekklesiologie" sei. Beide Richtungen meinen, auf entsprechende Konzilsbelege verweisen zu können. Diese Alternative ist kein akademisches Problem. Im einen Fall steht die Hierarchie über allem, im anderen bildet sie einen Teil des Ganzen. „Indem die Rechtsnormen im CIC von den einen in der Hermeneutik einer Hierarchie-Ekklesiologie, von den anderen in der Hermeneutik einer Communio-Ekklesiologie gelesen werden, führt dies zu grundsätzlich verschiedenen Rechtsauslegungen und dementsprechend Rechtsauffassungen" (79). – Noch eine weitere Vorentscheidung für das kirchenrechtliche Denken sei hier kurz vorgestellt. Die Frage lautet: Wer regiert die Auslegung? Wer ist Interpretationsrahmen für wen? Das Konzil für den CIC oder umgekehrt der CIC für das Konzil? D. ist an dieser Stelle nicht ganz deutlich. Der Rez. meint, die Autorin (vgl. 81) so verstehen zu sollen, dass der CIC im Licht der Ekklesiologie des Konzils interpretiert werden muss.

Kap. 4 (Mein Glaube und die Gesetze der Kirche. Die Beziehung von Spiritualität und Recht, 88–97) lotet die Beziehungen zwischen Recht und Spiritualität aus. Dass kirchliche Rechtsvorschriften das religiöse Leben der Gläubigen im Blick auf die Mitgläubigen im Auge haben, wird jeder mehr oder weniger akzeptieren. Problematisch wird es erst angesichts der Tatsache, dass es im kirchlichen Gesetzbuch auch etliche Bestimmungen gibt, die das persönliche Verhältnis des Einzelnen zu Gott betreffen. So heißt es etwa in c. 1247: „Am Sonntag und an den anderen gebotenen Feiertagen sind die Gläubigen zur Teilnahme an der Messfeier verpflichtet." Hier und an manchen anderen Stellen mischt sich der kirchliche Gesetzgeber in das persönliche Glaubensleben der Einzelnen ein. „Warum tut er das? Wird so nicht der persönliche Glaube verrechtlicht und das religiöse Leben vergesetzlicht? Ist das nicht eine Bankrotterklärung für ein religiöses Leben aus dem Wirken des Geistes?" (88 f.) Wo bleibt da noch Raum für das, was Spiritualität meint? D. antwortet auf diese Fragen mit der folgenden Doppelthese: „Keine Spiritualität ohne Recht und kein Recht ohne Spiritualität" (96). Spiritualität kommt ohne Recht nicht aus. Denn zum Leben, das aus dem Glauben, aus der Gottesbeziehung heraus gestaltet wird, gehört unabdingbar das Recht als der ständige Versuch der Gemeinschaft, die Beziehungen der Mitglieder zueinander so weit wie möglich von der Willkür und Macht des Stärkeren freizuhalten. „Recht leben in der Kirche und sich zugleich vom Geist Gottes umtreiben zu lassen, also spirituell kirchenrechtlich zu sein und kirchenrechtlich spirituell zu sein, heißt für den Einzelnen/die Einzelne wie auch für die Gemeinschaft, nie nur beim geltenden Recht stehen zu bleiben, sondern immer auch zugleich nach einem besseren Recht Ausschau zu halten" (97).

In Kap. 5 (Machtkontrolle und Beteiligung. Grundlagen und Probleme in der kirchlichen Gesetzgebung, 98–118) geht es um Macht und Machtkontrolle in der Kirche. Das ist ein altes Thema in der (katholischen) Kirche, das seit dem Konzil nicht mehr verstummen will. (Der Rez. erinnert sich, wie er als junger Dozent [1971] das damals klassische Buch „Hierarchie. Grund und Grenze einer umstrittenen Struktur" von Hans Adolf Dombois geradezu „verschlungen" hat.) Demel behandelt unser Thema unter den beiden Stichworten „Gewaltenteilung" und „Grundrechte". Zunächst zur *Gewaltenteilung*. Die katholische Kirche kennt in ihrem Recht zwar auch die drei Gewalten der

Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtsprechung (vgl. c. 135), betont aber, dass es sich hierbei nicht um drei getrennte Gewalten, sondern nur um drei verschiedene Funktionen der „einen heiligen Gewalt" *(sacra potestas)* handelt. Was diese „eine heilige Gewalt" allerdings beinhaltet, ist im CIC nicht genau entwickelt. Hier stehen zwei Konzepte nebeneinander. In dem einen Konzept umfasst die „eine heilige Gewalt" die drei Dienste des Heiligens, Lehrens und Leitens (vgl. Vat. II LG 19). In dem anderen Konzept besteht die eine heilige Gewalt aus den zwei Gewalten der Weihe und der Leitung (= Jurisdiktion). So heißt es in c. 129 § 1: „Zur Übernahme von Leitungsgewalt, die es aufgrund göttlicher Einsetzung in der Kirche gibt und die auch Jurisdiktionsgewalt genannt wird, sind nach Maßgabe der Rechtsvorschriften diejenigen befähigt, die die heilige Weihe empfangen haben." Nun zu den *Grundrechten*. Der CIC/1983 ist das erste kirchliche Gesetzbuch, das einen Katalog der „Pflichten und Rechte aller Gläubigen" (cc. 208–223) enthält. Hierdurch soll die theologische Lehre über das gemeinsame Priestertum bzw. über die „wahre Gleichheit" (c. 208) unter den Gliedern der Kirche in rechtlicher Hinsicht konkretisiert werden. Solche Rechte und Pflichten können als fundamental oder grundlegend bezeichnet werden, weil sie die kirchliche Grundstellung der Gläubigen umschreiben, und sind teils in der Würde der menschlichen Person, teils in der durch die Taufe bewirkten Zugehörigkeit zur Kirche verwurzelt. „Durch die Pflichten- und Rechtekataloge für alle Gläubigen sowie speziell für die Laien und speziell für die Kleriker wird zu Beginn des kirchlichen Verfassungsrechts nicht nur inhaltlich, sondern auch symbolträchtig zum Ausdruck gebracht, dass nicht (mehr) nur den Klerikern eine aktive Rolle in der Kirche zukommt, sondern auch den Laien, dass nicht (mehr) nur die Laien Pflichten gegenüber den Klerikern haben, sondern auch die Kleriker gegenüber den Laien, und dass auch nicht (mehr) nur die Kleriker Rechte gegenüber den Laien haben, sondern auch die Laien gegenüber den Klerikern" (110).

Kap. 6 (Laien, Wiederheirat nach ziviler Scheidung, Eucharistiegemeinschaft. Drei Beispiele für ausstehende Reformen in der kirchlichen Gesetzgebung, 119–144) behandelt anhand von drei Beispielen zukünftige Reformen im Kirchenrecht. Zunächst geht es um die *Laien*. D. stellt zwei Texte nebeneinander, die zeigen sollen, welche Entwicklung die Lehre über die Laien in den letzten hundert Jahren gemacht hat. Noch 1906 konnte Pius X. so schreiben: „Nur die Versammlung der Hirten hat das Recht und die Autorität, zu lenken und zu regieren. Die Masse hat kein anderes Recht, als sich regieren zu lassen, als eine gehorsame Herde, die ihren Hirten folgt" (vgl. 119). Ganz anders lautet die Botschaft auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (vgl. Vat. II LG 30). Die Laien werden nicht mehr als verlängerter Arm der kirchlichen Amtsträger gesehen, sondern als eigenständige Glieder der Kirche. Ihnen kommt kraft der Taufe eine eigene Berufung und Sendung zu (vgl. 120). Freilich muss diese Lehre erst noch in eine neue Praxis übersetzt werden. „Die katholische Kirche kann es sich nicht länger leisten, mit ihrem Recht in der ‚lähmenden Selbstwidersprüchlichkeit' zu verharren, die zwischen den Aussagen *über* die Kirche und den Strukturen *in* der Kirche herrscht" (129). – Entwicklungsbedarf sieht D. auch bei der *Wiederheirat nach ziviler Scheidung*. Nicht selten kann man die Meinung hören, die katholische Kirche sei die einzige Institution, die kompromisslos für die Unauflöslichkeit des Ehebandes eintrete. Diese Aussage ist, wenn man sie als absolut und allgemeingültig versteht, nicht richtig. Wirklich unauflöslich ist nämlich nur die gültige sakramentale Ehe, welche als solche vollzogen wurde (vgl. c. 1141). Alle anderen Arten der Ehe werden von der Kirche geschieden, also alle nichtsakramentalen Ehen und auch die sakramentalen, solange sie noch nicht vollzogen sind. Offenbar operiert das Kirchenrecht in seinen Normen mit einem doppelten Begriff von Unauflöslichkeit und ist nicht konsistent. – In einem dritten Beispiel geht es um die *Eucharistiegemeinschaft*. Die Autorin behandelt c. 844 § 4. Von dieser Bestimmung schreibt sie: „Diese gegenwärtige Regelung der eucharistischen Gastfreundschaft mit den evangelischen ChristInnen in c. 844 spiegelt den ökumenischen Stand zur Zeit des II. Vatikanischen Konzils wider, also sozusagen das Anfangsstadium der ökumenischen Dialoge des Jahres 1965. Seitdem […] sind im ökumenischen Dialog zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund etliche Annäherungen vollzogen worden, durch die zentrale, ehemals kirchentrennende Gegensätze überwunden worden sind" (138 f.). Zwischenfrage

des Rez.: Warum spielt in Kap. 6 das nachsynodale Schreiben „Amoris laetitia“ eine so geringe Rolle? Über Anm. 296 hinaus habe ich dazu nichts finden können.

In Kap. 7 (Kirchenrecht als Schutzmantel der Freiheit. Desiderate in der Rechtsordnung, ihrem Verständnis und ihrem Gebrauch, 145–156) geht es noch einmal um die Freiheit in der Kirche. D. umreißt dieses Thema mit vier Thesen. These 1 lautet: *Kirche ist Institution und Ereignis zugleich*. Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist sich die katholische Kirche bewusst geworden, dass sie über Jahrhunderte hinweg ihre pneumatologische und charismatische Struktur vernachlässigt und einseitig ihre christologische und amtliche Struktur profiliert hat. Sie hat erkannt, dass die Urkirche ganz selbstverständlich von beiden Dimensionen geprägt war. – These 2: *Alle Christen sind verantwortlich für eine Rechtsordnung der Freiheit*. Alle Glieder der Gemeinschaft haben die Aufgabe, sich für Räume einzusetzen, in denen sich das Wirken des Heiligen Geistes in Frauen und Männern gleichermaßen entfalten kann. – These 3: *Ein Grundfehler im geltenden kirchlichen Gesetzbuch ist der mangelnde Rechtsschutz*. Es ist zwar im kirchlichen Gesetzbuch von 1983 explizit festgelegt, dass die Gläubigen ihre Rechte geltend machen können (c. 221 § 1), doch gibt es bis heute in der katholischen Kirche keine kirchlichen Gerichte vor Ort, an die sich die Gläubigen bei einer Verletzung ihrer Rechte durch die jeweilige kirchliche Autorität wenden könnten. Fazit: Es fehlt eine echte kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit. – These 4: *Bei den (katholischen) Christen fehlt das Vertrauen auf das Wirken des Geistes*. Das gilt nicht zuletzt für den kirchlichen Gesetzgeber. Er kann sich auf den Beistand des Hl. Geistes nur dann berufen, wenn er ernst nimmt, dass dieser Geist in der ganzen Kirche am Werke ist.

Der Epilog (157–159) und die (leider erst am Schluss en bloc gedruckten) Anmerkungen (161–173) schließen das vorliegende Buch ab. Es ist flott geschrieben und leicht lesbar. Dabei vergisst D. die Probleme nicht, welche unser Kirchenrecht bedrängen. Ein Personenverzeichnis wäre wünschenswert gewesen. R. Sebott SJ

The Emerging Challenges to Christian Mission Today: Revisioning Mission from Religious, Cultural, Historical & Women Perspectives. Edited by *S. M. Michael SVD* and *Jose Joseph SVD*. Pune: Ishvani Kendra / New Delhi: Christian World Imprints 2016. IX/296 S., ISBN 978–93–5148–156–0.

Der vorliegende Band enthält die Beiträge einer Konferenz, die vom missionswissenschaftlichen Institut Ishvani Kendra, Pune (Indien), organisiert wurde und vom 5. bis zum 9. Oktober 2016 ebendort stattfand. Das Buch beschäftigt sich nicht mit traditionellen, d. h. die Konversion und das numerische Wachstum der Christen betreffenden Fragen zur Mission in Indien, sondern mit aktuellen Themen, die im Rahmen dieser Mission heute unbedingt in den Blick zu nehmen sind, so die Rolle der Frauen in der Kirche, die Herausforderung des radikalen Islam, die sich wandelnden innenpolitischen Verhältnisse, das digitale Zeitalter, biologische und medizinische Fragen, die veränderten Familienstrukturen, ökologische Fragen und einige theologische Herausforderungen. Die siebzehn Beiträge bieten eine erfrischende Sicht auf die Herausforderungen, denen sich die Kirche heute gegenübersieht und mit denen sie in den kommenden Jahrzehnten konfrontiert sein wird.

Die ersten drei Kapitel beschäftigen sich mit dem soziokulturellen und religiösen Szenario Indiens und den Herausforderungen, die es für die Religion im Allgemeinen und das Christentum im Besonderen stellt. Der erste Artikel „Emerging Challenges of Mission Today“ (1–20) von Erzbischof *Thomas Menamparampil SDB* markiert einen allgemeinen Rahmen für das ganze Buch, indem er eine Reihe von Faktoren nennt, die für den gegenwärtigen indischen Kontext besonders relevant sind, z. B. die Schwächung und der Bruch der kulturellen Kontinuität und der Fundamentalismus als Reaktion auf die Säkularisierung, die Notwendigkeit des Brückenbaus zwischen Fundamentalisten und Radikalen sowie Menschen, die gemeinsame ethische Lösungen für die globalen Probleme suchen, die Offenheit für den anderen, die Entscheidung für die Balance zwischen Vernunft und Glaube, Modernität und Tradition, Bereitschaft, sich an die konkreten Situationen der Menschen anzupassen, usw. Besonders ernst zu nehmen sind aus seiner Sicht die Probleme in den Familien und die digitale Revolution. Er betont auch

die Bedeutung, die das Engagement der in der Evangelisierung Tätigen für soziale Verbesserungen hat. *S. M. Michael* setzt diese Diskussion in seinem Artikel „The Emerging Cultural Challenges to Christian Mission Today" (21–38) fort und unterstreicht die Fragen der Globalisierung, der Schwächung kultureller Identität, des Individualismus, des Relativismus, des Konsumismus und zunehmender ökologischer Probleme. Er fordert das Zeugnis einer christlichen Gegenkultur. Bischof *Thomas Dabre* befasst sich in seinem Artikel „Religious and Cultural Pluralism" (39–50) mit der spezifisch indischen Ausprägung kultureller und religiöser Vielfalt und mit der Antwort, die der Kirche aufgegeben ist, nämlich authentische Religiosität und interreligiöser Dialog.

Das vierte Kapitel des Bandes bilden drei Artikel, die die Herausforderungen der christlichen Mission aus feministischer Perspektive darstellen: „Emerging Trends in Christian Mission. A Feminist Perspective" (*M. Surekha Lobo*, 51–60), „Emerging Challenges to Christian Mission. Women's Response" (*Melba Lopes*, 61–66) und „The Emerging Challenges to Christian Mission and Women's Responses" (*Sahaya Mary*, 67–70). Mit Blick auf den indischen Kontext befassen sich die Autorinnen vor allem mit der Situation von Frauen, sowohl generell als auch speziell in der Kirche. Ihre Anliegen sind, das zeitgenössische Szenario durch konkrete Beispiele und nicht durch theoretische Reflexionen zu präsentieren und gleichzeitig zu betonen, dass eine integrale Mission ohne eine aktivere und koordinierte Zusammenarbeit von Männern und Frauen in der Kirche unmöglich ist.

Kapitel 5 und 6 behandeln ein Thema, das heute sowohl im indischen als auch im weltweiten Kontext von großer Aktualität ist: der Aufstieg des militanten Islam. Der Artikel des Islamexperten der Römischen Kurie *Khaled B. Akasheh*, „The Emergence of Political Islam and the Persecution of Christians" (71–96), beschäftigt sich mit dem Aufstieg des politischen Islam und seinen Implikationen für das Christentum, bietet allerdings außer Zitaten von neutestamentlichen Versen über Liebe und Vergebung keine Lösungen für das Problem der zunehmenden Verfolgung von Christen. Eine kritischere Auseinandersetzung mit dem Islam wäre zu erwarten gewesen. *Victor Edwins* Artikel „Contemporary Islamism and Persecution of Christian Minorities. Challenges for Christian-Muslim Relations" (97–116) ist zunächst aufgrund der geschichtlichen Informationen, die er über den Islamismus bietet, sehr wertvoll. Darüber hinaus betont der Autor die Notwendigkeit eines Dialogs: Der Islamismus wird die Menschheit in den kommenden Zeiten weiterhin bluten lassen. Leider gibt es islamische Ideologen, so der Autor, die Gewalt unterstützen und sogar provozieren, aber sehr oft bestehe keine Klarheit darüber, wer Islamisten und wer gemäßigte Gläubige sind.

Die nächsten fünf Artikel (Kapitel 7 bis 11) beschäftigen sich mit zentralen Problemen der heutigen indischen Gesellschaft. *Louis D'Silva* befasst sich in seinem Artikel „The Challenging Political Scenario. Towards an Effective Response" (117–124) mit der Gefahr, die von der jüngsten politischen Entwicklung in Indien ausgeht. Der herrschende *majoritarianism* stelle eine existenzielle Bedrohung für die Vielfalt Indiens dar. Minderheiten und Meinungsvielfalt seien ernstlich gefährdet. Allerdings gebe es – von christlicher wie von nichtchristlicher Seite – auch eine positiv zu wertende heftige Opposition gegen erzwungene Vereinheitlichung. *Joachim Fernandes* versucht in seinem Artikel „The Emerging Challenges to Christian Mission Today. Digital World and Youth Culture in Christian Mission" (125–130) auf der Basis einer kritischen Analyse der durch zunehmende Digitalisierung des Lebens geprägten heutigen Jugendkultur aufzuzeigen, wie die Mission in ihr eine Chance sehen kann. Die Kirche müsse die Werte der ‚digital youth', ihre Perspektiven, ihre soziale Welt, ihre Beziehungen und ihr Verhalten analysieren. „As people involved with furthering the Christian mission, there is much to be desired on the interaction between the young and the older mentor as regards their digital religious outlook" (130). Ein weiteres wichtiges Thema wird von *Stephen Fernandes* in seinem Artikel „Emerging Biological and Medical Issues at the Beginning and End of Life Confronting the Mission of the Church" (131–147) diskutiert. Die moralischen Fragen der modernen Biomedizin werden in Indien, wo die Religionen ganz unterschiedliche Ansichten zu ihnen haben, kaum diskutiert. Derzeit scheint Profit das einzige Kriterium zu sein. Die Kirche mit ihren eher strengen Ansichten hat dagegen wenig Einfluss auf die Politik. Daher plädiert der Autor dafür, in allen Situationen die Würde des mensch-

lichen Lebens zu respektieren, auch wenn moderne therapeutische Mittel oft ethische Dilemmata mit sich bringen. *Shiju Joseph* präsentiert in seinem Artikel „Changing Family and Christian Mission" (147–166) das Ergebnis einer sehr umfassenden empirischen Studie über die veränderten Strukturen und Praktiken in der Familie in Indien heute, die er mit mehr als 55.000 Teilnehmern aus dem ganzen Land durchgeführt hat. Die ermittelten Aufgaben sind wichtig für das missionarische Wirken der Kirche: eine angemessene Vorbereitung auf die Ehe, ein neuer Blick auf die Familien-Spiritualität, Begleitung von Ehepaaren, Familienunterstützungssysteme und die Vorbereitung einer einheitlichen Datenbank über Familien in Indien. Die Kirche leidet nach Wahrnehmung des Autors an einer patriarchalischen Voreingenommenheit und dem Mangel an einer dem Volk nahen Sprache. In Kapitel 11 befasst sich *Mohan Doss* mit dem wichtigen Thema Ökologie („Ecological Concerns and the Mission of the Church", 165–190). Er bietet eine gut durchdachte Präsentation der verschiedenen ökologischen Themen, die von Papst Franziskus angesprochen werden. In der Ökologie sieht er insofern eine integrale Dimension christlicher Mission, als sie eine wesentliche Dimension des Glaubens selbst sei.

Die nächsten sechs Kapitel beschäftigen sich mit recht unterschiedlichen Themen wie „The Implications of the Call and Conversion of St. Paul. Dynamics of the Conversion Call of St. Paul and its Implications for the Indian Society" (*Wilson D'Souza*, 191–204), „The Renewal of Religious Life in an Age of Increasing Secularism" (*Philip Pinto*, 205–214), „The Vision of Pope Francis to Renew Church and Society" (*Francis Gonsalves*, 215–230), „The Khrist Bhakta Way. A New Way of Being the Church" (*Prem Antony*, 231–248), „The Universal Inclusiveness of the Christian Koinonia. First Moves by the Early Church" (*Thomas Malipurathu*, 249–268) und „The Role of Pastoral Centres in the Church's Mission to Evangelize" (*Paul B. Steffen*, 269–286).Während die frühe Kirche bereits fruchtbare Leitlinien für die Mission heute bietet (W. D'Souza und Th. Malipurathu), hat auch die Gegenwart sehr interessante Paradigmen zu präsentieren. In diesem Zusammenhang könnte P. Antonys Präsentation der „Khrist Bhakta"-Bewegung aus dem Kernland des Hinduismus, Banares, ein Augenöffner für alle sein. Mission muss heute kreativ sein, und eine einheimische katholische Ordensgemeinschaft in Indien, die „Indische Missionsgesellschaft" („Indian Missionary Society" – IMS), hat das Ziel der Mission kreativ neu definiert, nämlich christuszentrierte, menschliche Gemeinschaften, die auf den Werten der Evangelien basieren, zu schaffen. Das Experiment hat gezeigt, dass es möglich ist, das Evangelium Christi auf verschiedene Weise zu predigen, ohne dass dies immer zur Taufe führen müsste, die im spezifischen sozialen Kontext Indiens zahlreiche Konsequenzen hat. Der letzte Artikel (P. B. Steffen) liefert gute Informationen über die Rolle der pastoralen Zentren bei der Entwicklung von pastoralen und situationsbezogenen Ansätzen und einer kontextualisierten Praktischen Theologie. Er erwähnt Beispiele aus der ganzen Welt.

Das Buch enthält auf den letzten Seiten (287–290) einen „Report for Reflection and Creative Action" und die Teilnehmerliste. Während in den meisten Beiträgen des Bandes sehr treffende Analysen der Situation vorgelegt und wertvolle Lösungen vorgeschlagen werden, lassen einzelne (z. B. in den Kapiteln 4 und 13) Qualität vermissen. Dennoch muss, wie eingangs angedeutet, der Versuch gelobt werden, sich mit neuen Themen auseinanderzusetzen, die die Kirche in ihrer Evangelisierung heute kaum ignorieren kann. Einige von ihnen werden im vorliegenden Buch wirkungsvoll hervorgehoben. I. Padinjarekuttu

Cordes, Paul Josef Kardinal: *Dein Angesicht, Gott, suche ich*. Illertissen: Media Maria 2017. 284 S., ISBN 978–3–9454013–6–1.

Der Kardinal (= C.) eröffnet sein Buch mit einer „Hinführung: Von Kardinal Ratzinger angespornt" (9–18), den er bei der Synode 1980 kennengelernt hat (und der damals nicht schnell genug wieder nach Bayern zurückkonnte). „Er nahm mich für sich ein durch seine Aussagen zu Gottes Wort. Es waren die überraschenden, neuen Aspekte, die er in gewinnender, unverbrauchter Sprache darlegte" (11). Später hat er ihm zur Enzyklika *Deus Caritas est* zugearbeitet. Und hier stellt er sich, in dessen Sinn, der „moderne[n] Gottvergessenheit" (15). In sieben Kapiteln.

1. „Zeitdiagnose: Gottesdämmerung“ (19–26). Jean Pauls *Rede des toten Christus …*, H. Böll: *Dr. Murkes gesammeltes Schweigen*, Bischof J. Robinson: *Honest to God …*, schließlich der Kampf gegen Gottes Existenz, in Deutschland die Giordano-Bruno-Gesellschaft. – 2. „Der Notstand: Gottvergessenheit“ (27–37). „Sollte Religion heute wirklich überhaupt noch zumutbar sein […], dann aber bitte nicht die der christlichen Engführung!“ (27). C. bezieht sich auf die Befragung (2008) der Bertelsmann Stiftung: Ein Drittel der (West-)Deutschen konfessionslos, darunter 70 % ohne religiöse Überzeugung (30). Und die Christen? „[N]ur 12 Prozent der Evangelischen und 16,2 Prozent der Katholiken erfahren Gott als ein Du“ (31). Buber hat sich gegen den Vorschlag gewandt, das missbrauchte Wort „Gott“ eine Weile zu verschweigen, und Kardinal Döpfner („zu früh verbraucht“) sah keinen besseren Dienst an den Zeitgenossen als die Botschaft von Gottes Da-sein für uns (36 f.).

3. „Die authentische Quelle: Gottes geoffenbartes Wort“ (39–87). C. behandelt die „[a]ktuelle Ausblendung“ des AT, von der „Deutschchristlichen Bewegung“ (seit dem 19. Jhdt.) bis zu N. Slenczka. P. Stuhlmacher betont (2008 in Castel Gandolfo) die Pflicht der christlichen Lehrer und Verkünder zu unaufhörlicher Durchforschung und kirchlicher Verlebendigung des AT, um Jesus zu verstehen. „Wir werden dieser Verpflichtung aber in keiner Weise gerecht“ (43 f.). „Gottes Selbstbildnis“ skizziert C. nach Jes 45,6ff. und geht seiner „[d]ynamische[n] Präsenz“ für Israel nach: überwältigend (47), anwesend und entzogen (48), unfasslich (50), in helllichter Finsternis (51). Unüberbietbar bekundet sich dies Mit-sein (Emmanuel) „im Zeichen des Feuers“ (54, dazu [56] Pascals *Mémorial*). Unter dem Stichwort „Wesen“ bietet C. zunächst das Sach-Resultat: Macht (57, Schlachtensiege), Wort (59, Dtn 30,11–14), Heiligkeit (62: in Gnade und Gericht), Sichtbarkeit (65: Licht, entlarvend und erhellend). Angesichts dessen gilt es, Gottes Antlitz [zu] suchen (69 – wobei ich die Tödlichkeit des Anblicks [Ex 33,20] vermisse, was dem Psalmenruf danach seine umwerfende Dramatik verleiht). Sein Ziel erreicht das Kapitel im Blick auf die Geschichte: „Zeitenwende“ (71). Frühjudentum und junge Kirche, verwandte Anrufungen, schließlich: Jesus, der Weg (80), von seiner Kindheit in Nazareth zur Gebetslehre für die Jünger; entscheidend: der Sohn (84), „einschränkungslos vom Vater her“ lebend und handelnd. „Er hat Kunde gebracht“ (86) und damit „ein festes Fundament hinterlassen“, um „nun die Welt [zu] ergreifen“ (87). – Auf gut fünf Seiten (89–94) zieht C. das Fazit: 4. „Dringliche Lesehilfe: Das Neue nicht ohne das Alte Testament“.

5. „Gottbereites Leben: Garanten und Antipoden“ (95–237). – Als erste Zeugin ruft C. Teresa von Ávila auf (5.1, 96–116), unter der Überschrift „… ich bedürfe eines geistlichen Führers, der mich verstehe“. Auf ihre Rückblicke stützt sich eine Skizze ihres Lebens, vom geschwisterlichen Aufbruch des Kindes zu Mission und Martyrium über ihre Umwege zum Kloster und dann in ihm bis zum „Zugriff von oben“ (104) durch „Gott, de[n] Jäger“ (107). Auch ihr Disput mit Gott, wegen seiner Art, seine Freunde zu behandeln, wird dem Leser nicht vorenthalten (111). Der Überschrift entspricht der Schlussabschnitt: „Verlässliche Wegbegleiter“ (115 f.). Glauben kann „nur als ‚Mit-Glauben‘ recht gelingen“ (116). – Dem stellt C. Luther gegenüber (5.2, 117–131), den er als „allein gelassen“ (118) vorstellt, von seiner Kindheit an, auch im Orden, in seiner Suche nach einem gnädigen Gott, und, im Kontrast zu Teresas Gehorsam, misstrauisch im Verhältnis zu Autoritäten (121 f. begegnet Jesu Vorwurf an den „ungläubigen Thomas“). „Sola scriptura“ (123 f.): Eigentumsanspruch statt Treuhandeinsatz? „Ohne Mariens und der Heiligen Beistand“ (126); „Ein wundes Gott-Bild“ (127 f.). Statt Liebe der Glaube („[m]aledicta caritas“: WA 40/I, 642). „Bei nicht wenigen Epigonen verschwinden dann zusätzlich alle Transzendenzbezüge im Christsein; es wird horizontalisiert, und vom Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe bleibt nur der zweite Teil“ (129). – Als zweiter Zeuge begegnet John Henry Newman (5.3, 132–156). Er „liest die Bibel im Licht des reichen kirchlichen Erbes und öffnet sich der Theologie der frühen Kirche mit ihren wegweisenden Lehrern […]. Gerade wegen seines klugen Weitblicks und seine[s] seelischen Hunger[s] nach Gott bleibt die präzise Genauigkeit seiner Prüfung bewundernswert und beispielhaft“ (133). Hier heißt es (152): „‚Wir glauben, weil wir lieben.‘“ C. schildert sein Leben, vom Kinderglauben über Krisen und Probleme zur Heimat in seiner Kirche, entschieden antirömisch, Professor und angesehener Prediger. Dann gibt es Probleme; er vertieft sich in Forschungsarbeit, die ihn schließlich zur Konversion

führt. „Gottinnige Hingabe“ (ebd.). 154 f. zitiert C. aus einer Predigt zum Dreifaltigkeitssonntag: „[…] heute feiern wir kein Werk der Barmherzigkeit Gottes uns gegenüber. […] Vielmehr vergessen wir uns selbst und schauen lediglich auf Ihn in Ehrfurcht und Schauer, und preisen […] die Wunder – nicht Seiner Werke, sondern die Seiner eigenen Natur.“ Selbstvergessenheit stehe heute nicht hoch im Kurs. – Darum wird auch hier ein Antipode einbezogen: Goethe (5.4, 157–171). Ihm ist der Kosmos „von einem *Divinum* durchzogen“; doch anerkennt er „keinen die Schöpfung überragenden, jenseitigen Gott“ (159). Er sieht sich als Dichter berufen. „Schwerer Dienste tägliche Bewahrung / Sonst bedarf es keiner Offenbarung“ (163). Und natürlich begegnet auch (165) der bekannte Vers (auf den K. Kraus schlagend geantwortet hat): „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, / Hat auch Religion […]“. Kurz ist von Lavaters „Prüfstand“ die Rede (168–170) – bis zum Schlussabschnitt (170 f.) „Unfähig zur Selbstvergessenheit“. – Schärfer wird der Ton in der Auseinandersetzung mit K. Flaschs Buch „Warum ich kein Christ bin“ (5.5, 172–179; von mir rezensiert in: ThPh 89 [2014] 143–145). „Versachlichung im Prokrustes-Bett“ (174). Der Kernpunkt: „Bei all seinem Scharfsinn entgeht ihm der personale Ansatz der Offenbarung, der eben in einer Ich-Du-Beziehung liegt“ (178). – So beschließt die Zeugen-Reihe Charles de Foucauld (5.6, 179–221). Quälend für den Leser seine Lebensgeschichte bis zur Umkehr, vom verwöhnten Waisenkind über die Jahre als Playboy in Trägheit und Lebensekel – bis aus „einem sturen, in sich verkrümmten Egomanen ein Du-bezogener Liebender wurde“ (183). Mit einem Zwischenschritt zum hochanerkannten Afrika-Forscher. Wichtig seine Dienstjahre in Nazareth, seine eucharistische Frömmigkeit. – Zusammenfassung: „Gegen diffuse ‚Gottesfinsternis‘ – Das Licht seiner Zeugen“ (5.7, 221–228) und „Die zeitkritische Gabe: Selbstvergessenheit“ (5.8, 229–237). Die Zwischenüberschriften zeigen, worum es C. zu tun ist: „Geistliche Führer“ (223), „Nicht verschlossen“ (224 – insbesondere vor dem Tabernakel), „Gott als Du des Menschen“ (227), „Philosophisch aufgewiesen“ (230 – H.-G. Gadamer), „Durch den Apostel Paulus bestätigt“ (231), „Von der kirchlichen Tradition aufgenommen“ (231), „Dichterisch angeregt“ (232 – G. Bernanos), „Nicht als Ich-Auslöschung“ (234), „Im Dienst am Nächsten“ (235).

6. „Eine pastorale Antwort: Geistliche Bewegungen“ (239–280). Sich um sie zu kümmern war ja C.’ jahrelange Aufgabe in Rom. Zuerst orientiert C. über die Situation ihres Entstehens und die Weise gemeinschaftlicher Antwort in Gott-Verwiesenheit. Dann stellt er die Gründer einzelner „bewährte[r] Glaubensschulen“ vor: Josef Kentenich (250 – Schönstatt-Bewegung), Josemaría Escrivá (254 – Opus Dei), Chiara Lubich (261 – Focolare), Luigi Giussani (266 – Communione e Liberazione), Kiko Argüello (270 – Neokatechumenat), schließlich, für den größten Aufbruch, die Charismatische Erneuerung, Moysés Azevedo Filho (274 – Gemeinschaft Shalom [Brasilien]). – 7. „Vom Wort ‚Gott‘ zum ‚gegenwärtigen Gott‘“ (281–284). Als Schlusswort ein Zitat aus dem Römerbrief, seinerseits Jesaja zitierend: Willkommen der Freudenbote, „der zu Zion sagt: ‚Dein Gott ist König.‘“

Was dies Referat nicht angesprochen hat: 137 Fußnoten mit Literaturangaben. Wie hat der ständig tätige Kardinal sich die Zeit für dieses Studium nehmen können? Den Rez. drängt der eigene Gewinn zu Dank und Empfehlung. J. Splett

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

## Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

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

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

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

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

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

ThPh 93 (2018) 161–189

# Analytischer Panpsychismus und transzendentaler Panentheismus

## Zur Symbiose der Philosophie des Geistes mit der Religionsphilosophie

Von Benedikt Paul Göcke

Im Folgenden wird zunächst eine plausible Variante der panpsychistischen These erarbeitet, bevor im Anschluss daran zwei Argumente für den Panpsychismus auf ihre Tragfähigkeit untersucht werden. In einem nächsten Schritt werden zwei Argumente gegen die entwickelte These des Panpsychismus besprochen, die ihn vor *prima facie* unüberwindbare theoretische Aporien stellen. In einem letzten Schritt werden diese Schwierigkeiten aufgenommen und es wird dafür argumentiert, dass der Panpsychismus als in der analytischen Philosophie angesiedelter Theorierahmen sein volles Potenzial als metaphysische Theorie nur dann entfalten kann, wenn er in den größeren transzendentalphilosophischen Theorierahmen des Panentheismus eingeordnet wird, wie er paradigmatisch in der klassischen deutschen Philosophie vom Panentheisten Karl Christian Friedrich Krause und seinem Meisterschüler Arthur Schopenhauer vorgelegt worden ist.[1]

### 1. Der Panpsychismus in der analytischen Philosophie des Geistes

Der Panpsychismus ist eine metaphysische Theorie über die fundamentale Struktur der Wirklichkeit und die diese konstituierenden ontologischen Kategorien, die davon ausgeht, dass wir über einen epistemologisch verlässlichen Zugang zu den Grundstrukturen der Wirklichkeit verfügen, der sich sowohl durch unseren naturwissenschaftlichen als auch durch unseren genuin transzendentalen Wirklichkeitsbezug begründen lässt.[2] In einer ersten Näherung lässt sich die hinter dem Panpsychismus liegende Intuition wie folgt formulieren: *Sowohl physikalische als auch mentale Eigenschaften sind fundamentale Merkmale der Wirklichkeit.* Da diese Formulierung nur einen meta-theoretischen Rahmen panpsychistischer Theoriebildung vorgibt und

[1] Vgl. *B. P. Göcke*, Karl Christian Friedrich Krause's Influence on Arthur Schopenhauer's Philosophy, in: *R. Wicks* (Hg.), The Oxford Handbook of Schopenhauer, Oxford (im Erscheinen), für eine Analyse des Einflusses Krauses auf die Philosophie Arthur Schopenhauers. Vgl. *B. P. Göcke*, Alles in Gott? Zur Aktualität des Panentheismus Karl Christian Friedrich Krauses, Regensburg 2012, für eine Übersicht über die theoretische Philosophie Krauses.

[2] Der Panpsychismus wurde in der Geschichte der Philosophie seit der Antike von vielen Philosophen mit unterschiedlicher Nuancierung vertreten. Vgl. *D. Skrbina*, Panpsychism in the West, Cambridge (Mass.) 2007, 1 f.: „Panpsychism, roughly speaking, is the view that all things have a mind or a mind-like quality. It is an ancient concept, dating back to the earliest days of both Eastern and Western civilisations. […] For most of humanity, panpsychism has been an accepted and respected view of the world. […] It is a matter of fact that many of the greatest Western thinkers advocated some form of panpsychism."

die zentralen Begriffe nicht spezifiziert, muss die panpsychistische Intuition in mehrfacher Hinsicht expliziert werden, um eine eindeutige These des Panpsychismus zu entwickeln.[3]

### *1.1 Die fundamentale Allgegenwart physikalischer und mentaler Eigenschaften*

Dass physikalische und mentale Eigenschaften fundamentale Merkmale der Wirklichkeit sind, bedeutet sowohl, dass mentale Eigenschaften weder semantisch noch ontologisch auf nicht-mentale Eigenschaften reduziert werden können, als auch, dass physikalische Eigenschaften weder ontologisch noch semantisch auf nicht-physikalische Eigenschaften reduziert werden können.[4] Sowohl mentale als auch physikalische Eigenschaften bilden im Panpsychismus jeweils eine ontologische Kategorie der die Wirklichkeit konstituierenden Entitäten.[5]

Mit der Annahme der Fundamentalität physikalischer Eigenschaften grenzt sich der Panpsychismus vom Idealismus ab, der davon ausgeht, dass physikalische Eigenschaften auf mentale Eigenschaften reduziert werden können. Schwieriger ist die Abgrenzung des Panpsychismus vom klassischen Eigenschaftsdualismus. Dieser geht mit der Intuition des Panpsychismus übereinstimmend davon aus, dass mentale und physikalische Eigenschaften grundlegende Eigenschaften sind. Während aber der klassische Eigenschaftsdualismus davon ausgeht, dass mentale Eigenschaften nur Eigenschaften von höheren Lebewesen und Menschen sind, die über ein komplexes Nervensystem verfügen, und es konkrete Einzeldinge gibt, die nur über physikalische Eigenschaften verfügen, geht der Panpsychist im Allgemeinen davon aus, dass die Klasse derjenigen Entitäten, die über mentale Eigenschaften verfügt, weitaus größer ist als die Klasse der höheren Lebewesen und Menschen.

---

[3] Vgl. ebd. 2: „Panpsychism is […] a unique kind of theory of mind. More correctly, it is a meta-theory of mind. It is a statement about theories, not a theory in itself. As a meta-theory, it simply holds that, however one conceives of mind, such mind applies to all things."

[4] Vgl. die Sammelbände von *B. P. Göcke* (Hg.), After Physicalism, Notre Dame (Ind.) 2012, und *R. C. Koons/G. Bealer* (Hgg.), The Waning of Materialism, Oxford 2010, für kritische Analysen des Physikalismus sowie *J. Kim*, Physicalism, or something near enough, Princeton 2005, für ein Argument gegen den nicht-reduktiven Physikalismus, das die einzige Chance des Physikalismus darin sieht, dass er die Existenz phänomenalen Erlebens leugnet. Vgl. *B. P. Göcke*, Introduction: After Physicalism, in: *Ders.* (Hg.), After Physicalism, 1–24, für ein Argument dafür, dass phänomenales Erleben zum ontologischen Grundbestand der Wirklichkeit gehört und dessen Leugnung absurd ist.

[5] Vgl. *D. J. Chalmers*, The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory, Oxford 1996, 126, zum Begriff der semantischen Fundamentalität: „Fundamental Features cannot be explained in terms of more basic features, and fundamental laws cannot be explained in terms of more basic laws, they must simply be taken as primitive." Ontologische Irreduzibilität lässt sich wie folgt beschreiben: „If the mental is to be understood as fundamental in this sense, then it is not ontologically dependent on something more fundamental" (*M. Blamauer*, Introduction: The Mental as Fundamental, in: *Ders.* [Hg.], The Mental as Fundamental. New Perspectives on Panpsychism, Frankfurt am Main 2011, 7–13, hier 9).

Allerdings gibt es innerhalb der panpsychistischen Debatte keine Einigkeit darüber, wie genau diese Klasse zu bestimmen ist. Als minimaler Konsens und Demarkationslinie gegenüber dem klassischen Eigenschaftsdualismus ist den verschiedenen Ausprägungen des Panpsychismus nur die Annahme gemein, dass neben Menschen und höheren Lebewesen auch die grundlegenden physikalischen Bausteine des Universums über mentale Eigenschaften verfügen: Der Panpsychist nimmt also an, dass zwischen der Exemplifizierung mentaler und physikalischer Eigenschaften auf der fundamentalen ontologischen Ebene der Wirklichkeit eine faktische Äquivalenz besteht, die aufgrund der semantischen und ontologischen Irreduzibilität mentaler auf physikalische Eigenschaften (und vice versa) nicht *a priori*, sondern nur *a posteriori* erkannt werden kann. Mentalität ist dem Panpsychismus zufolge daher ein auf der fundamentalen Ebene der Wirklichkeit allgegenwärtiges und grundlegendes Merkmal der Wirklichkeit.

Die Frage, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit auch anderen Entitäten die Exemplifizierung mentaler und physikalischer Eigenschaften zugesprochen werden kann, wird von Panpsychisten unterschiedlich beantwortet. Einige Panpsychisten nehmen an, dass eine notwendige und hinreichende Bedingung für die Exemplifizierung mentaler Eigenschaften in der Struktur komplexer physikalischer Gegenstände liegt, und argumentieren, dass zwar Organismen auf jeder Entwicklungsstufe mentale Eigenschaften exemplifizieren, reine Konglomerate physikalischer Entitäten wie Tische oder Steine aber ausgenommen werden müssen, da in ihnen die physikalischen Bausteine nicht ein wohlgeordnetes Ganzes bilden, in dem jeder Teil mit jedem anderen Teil und dem Ganzen in für das Ganze konstitutiver Wechselwirkung steht.[6] Um der explanatorischen Schwierigkeit zu entkommen, dass in jeder Version des Panpsychismus den fundamentalen und daher einfachen Bausteinen der Wirklichkeit Mentalität zugeschrieben wird, obwohl diese nicht notwendigerweise Teil einer komplexen physikalischen Struktur sind, argumentieren andere Panpsychisten wiederum für die These, dass jede Entität auf jeder Ebene physikalischer Komplexität sowohl physikalische als auch mentale Eigenschaften exemplifiziert.[7] Hier besteht die

[6] Vgl. für diese Spielart des Panpsychismus *D. S. Clarke*, Introduction, in: *Ders.* (Hg.), Panpsychism. Past and Recent Selected Readings, Albany 2004, 1–24, hier 5: „Mentality as the having of a qualitative perspective on an environment is present in all natural bodies with unity of organization and the capacity to maintain themselves against the potentially destructive environmental forces." Vgl. auch *G. Brüntrup/L. Jaskolla*, Introduction, in: *Dies*. (Hgg.), Panpsychism. Contemporary Perspectives, Oxford 2016, 1–16, hier 2: „Most forms of panpsychism, however, distinguish between mere conglomerates like a rock formation and genuine individuals like animals and possibly elementary particles. Mental properties can only be attributed directly to genuine individuals."

[7] Vgl. für diese Variante panpsychistischen Denken *M. Blamauer*, Wie viele Subjekte bin ich? Überlegungen zu einem Grundproblem des Panpsychismus, in: *T. Müller/H. Watzka* (Hgg.), Ein Universum voller „Geiststaub"? Der Panpsychismus in der aktuellen Geist-Gehirn-Debatte, Paderborn 2011, 337–356, hier 338: „Panpsychismus wird gemeinhin als Doktrin verstanden, die besagt, dass alles, was in der Welt vorkommt, in sich selbst eine Form von Bewusstsein besitzt. D. h. Bewusstsein ist nicht nur eine partikular menschliche Eigenschaft, sondern eine, die auf allen

Schwierigkeit darin, dass nicht klar ist, wie genau physikalische Entitäten, die nicht grundlegende Bausteine der Wirklichkeit sind, ontologisch individuiert werden können.

Ich klammere diese Schwierigkeiten zunächst ein und gehe von der Minimalformulierung der panpsychistischen These aus, die mentale und physikalische Eigenschaften nur den fundamentalen Bausteinen der Wirklichkeit und höheren Lebewesen und Menschen zuschreibt, da diese These die wesentlichen Elemente panpsychistischen Denkens hinreichend präzisiert und zur Diskussion stellt. Wir erhalten die folgende Spezifizierung der panpsychistischen Minimalthese: *Sowohl mentale als auch physikalische Eigenschaften sind ontologisch grundlegende und faktisch in ihrer Exemplifizierung äquivalente Eigenschaften sowohl der fundamentalen die Wirklichkeit konstituierenden Entitäten als auch der höheren Lebewesen und Menschen.*

### *1.2 Die fundamentale Allgegenwart physikalischer Strukturen und subjektiven Erlebens*

Die panpsychistische Minimalthese bleibt unklar, bis die Begriffe der physikalischen und mentalen Eigenschaften spezifiziert werden. Ich blende abstrakte Eigenschaften aus und nehme an, dass mentale und physikalische Eigenschaften die metaphysisch einzig relevanten Eigenschaftstypen sind. Basierend auf dieser Prämisse können mentale Eigenschaften in einem ersten Schritt als diejenigen Eigenschaften klassifiziert werden, die die Existenz eines Erfahrungssubjekts logisch implizieren.[8] Der Begriff des Erfahrungssubjekts wird dabei ontologisch minimal interpretiert und besagt nur, dass wir aus logisch-begrifflichen Gründen keine mentale Eigenschaft denken können, deren Exemplifizierung nicht die Existenz eines Subjektes impliziert, welches der ontologische Träger dieser Eigenschaft ist.[9]

---

Ebenen unseres Universums zu finden ist. Mentale Eigenschaften (bewusstes Erleben, Subjektivität etc.) und physikalische Eigenschaften (Masse, Ladung, Spin etc.) sind gleichermaßen fundamental und universell." Vgl. *A. Buck*, Historische Wurzeln und Entwicklung des Panpsychismus, in: Ebd. 59–78, hier 60: „Panpsychisten nehmen darüber hinaus an, dass diese Geisthaftigkeit nicht nur basal, sondern auch ubiquitär aufzufassen ist: Jeder Entität der natürlichen Welt (vom Menschen bis zum Elektron) kommt Geisthaftigkeit in der einen oder anderen Weise zu."

[8] Vgl. *J. Foster*, The Immaterial Self. A Defence of the Cartesian Dualist Conception of the Mind, London 1991, 205: „If P is a pain-sensation occurring at a certain time t […], we should ultimately represent the occurrence of P as the event of a certain subject's being in pain at t. And if D is a decision occurring at t, […] we should ultimately represent the occurrence of D as the event of a certain subject's taking a decision at t. Quite generally, […] we must represent each episode of mentality as the event of a subject's being in a certain mental state at a certain time, or performing a certain act at a certain time, or engaging in a certain mental activity over a certain period of time." Vgl. auch *S. Shoemaker*, Introspection and the Self, in: *Ders.*, The First-Person Perspective and Other Essays, Cambridge 1986, 3–24, hier 10: „[It is] an obvious conceptual truth that an experiencing is necessarily an experiencing by a subject of experience, and involves that subject as intimately as a branch-bending involves a branch."

[9] *G. Strawson*, Panpsychism? Reply to Commentators with a Celebration of Descartes, in: *A. Freeman* (Hg.), Consciousness and its Place in Nature. Does Physicalism Entail Panpsychism?, Exeter/Charlottesville 2006, 184–280, hier 192, umschreibt die ontologische Minimalanforderung

Mentale Eigenschaften können des Weiteren als intentionale und qualitative Eigenschaften aufgefasst werden: Jede mentale Eigenschaft impliziert sowohl Elemente des Bezogenseins auf einen intentionalen Gegenstand als auch Elemente des phänomenalen Gegebenseins.[10] Mentale Eigenschaften sind also genau die Eigenschaften, die die Existenz eines ontologisch minimal verstandenen Erfahrungssubjekts implizieren, das intentional auf einen Gegenstand bezogen ist, der ihm in einer bestimmten Art und Weise phänomenal erscheint und mit sich bringt, dass es irgendwie ist, das Erfahrungssubjekt dieses Zustandes zu sein. Mentale Eigenschaften sind daher intrinsisch-kategoriale Eigenschaften eines Erfahrungssubjekts.[11]

Basierend auf diesem Verständnis mentaler Eigenschaften können physikalische Eigenschaften in einem ersten Schritt *ex negativo* definiert werden: Physikalische Eigenschaften sind genau die Eigenschaften, die nicht mentale Eigenschaften sind, das heißt, die Exemplifizierung physikalischer Eigenschaften impliziert begrifflich nicht die Existenz eines Erfahrungssubjektes, das phänomenal auf einen intentionalen Gehalt gerichtet ist.

Um zu einer diesen Aspekt ergänzenden, positiven Auffassung physikalischer Eigenschaften zu gelangen, gibt es zwei Möglichkeiten: die theoriebasierte und die objektbasierte Auffassung des Begriffs physikalischer Eigenschaften. Der objektbasierte Zugang zum Begriff physikalischer Eigenschaften geht davon aus, dass genau die Eigenschaften physikalisch sind, die von paradigmatischen physikalischen Objekten exemplifiziert werden oder lokal über diesen supervenieren. Der theoriebasierte Zugang geht davon aus, dass genau die Eigenschaften physikalisch sind, die eine vollständige und adäquate physikalische Theorie direkt oder per lokaler Supervenienz in ihr ontologisches Inventar aufnimmt.[12] Beide Ansätze sind mit Schwierigkeiten konfrontiert.

---

an Erfahrungssubjekte wie folgt als „thin conception": „The thin conception according to which a subject of experience, a true and actual subject of experience, does not and cannot exist without experience also existing, experience which it is having itself."

[10] Vgl. ebd. 189: „Experience necessarily involves experiential ‚what-it-is-likeness', and experiential what-it-is-likeness is necessarily what-it-is-likeness *for* someone-or-something. Whatever the correct account of the substantial nature of this experiencing something, its existence cannot be denied" (Hervorhebung im Original). Vgl. dazu *M. Blamauer*, Taking the Hard Problem of Consciousness Seriously: Dualism, Panpsychism and the Origin of the Combination Problem, in: *Ders.* (Hg.), The Mental as Fundamental, 99–116, hier 103: „Consciousness as a dimension of subjectivity is primarily intentional, and characterized by some basic form of selfhood and experiential feeling."

[11] Vgl. zur Schwierigkeit der Bestimmung des Begriffs intrinsischer Eigenschaften *W. Seager*, The „Intrinsic Nature" Argument for Panpsychism, in: *Freeman* (Hg.), Consciousness and its Place in Nature, 129–145, hier 129 f.: „The philosophical literature on the distinction between intrinsic and extrinsic properties (or relational properties) is vexed and very far from settled. The core intuition would seem to be the idea that the intrinsic properties of X are the properties that all duplicates of X would have […]. That is, the intrinsics are the properties X has ‚all by itself' or ‚of its own nature'."

[12] Vgl. *D. Stoljar*, Two Conceptions of the Physical, in: *D. J. Chalmers* (Hg.), Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings, Oxford 2002, 311–328, hier 313: „A physical property is a property which either is the sort of property required by a complete account of the

Die Schwierigkeit des objektbasierten Zugangs besteht darin, dass zum einen nicht klar ist, was genau ein paradigmatisches physikalisches Objekt ist und wie darüber Einigkeit erzielt werden könnte, und dass es zum anderen nicht ausgeschlossen ist, dass paradigmatische physikalische Objekte mentale Eigenschaften exemplifizieren. Wenn also alle Eigenschaften eines paradigmatischen physikalischen Objekts als physikalische Eigenschaften klassifiziert würden, dann könnte es passieren, dass die begriffliche Dichotomie zwischen mentalen und physikalischen Eigenschaften in sich kollabiert.

Die Schwierigkeit des theoriebasierten Ansatzes besteht darin, dass nicht klar ist, welche Eigenschaften eine vollständige und wahre physikalische Theorie impliziert, da sich die gegenwärtigen physikalischen Theorien häufig ändern und als falsch herausstellen. Basierend auf pessimistischer Metainduktion ist damit zu rechnen, dass auch unsere gegenwärtig besten physikalischen Theorien verworfen werden und neue physikalische Theorien entwickelt werden, die neue oder andere physikalische Eigenschaften in ihr ontologisches Inventar aufnehmen.[13] Ähnlich wie beim objektbasierten Ansatz kann es daher auch beim theoriebasierten Ansatz passieren, dass genuin mentale Eigenschaften in das theoretische Gerüst der Physik aufgenommen und dann, aus metaphysischer Sicht fälschlicherweise, als physikalische Eigenschaften klassifiziert werden.[14]

Dennoch ist der theoriebasierte Ansatz der gewinnversprechendere Ansatz, da er eine größtmögliche Nähe zu den Erkenntnissen der Physik sicherstellt. Um zu einer positiven Bestimmung physikalischer Eigenschaften zu gelangen, muss er allerdings in einer Hinsicht spezifiziert und in einer anderen eingeschränkt werden. Um den Fall zu vermeiden, dass mentale Eigenschaften als physikalische Eigenschaften klassifiziert werden, falls sie im Rahmen einer möglichen zukünftigen Erweiterung in den Grundbestand physikalischer Theorien aufgenommen werden sollten, muss der theoriebasierte Ansatz dahingehend eingeschränkt werden, dass physikali-

---

intrinsic nature of paradigmatic physical objects and their constituents or else is a property which metaphysically or logically supervenes on the sort of property required by a complete account of the intrinsic nature of paradigmatic physical objects and their constituents." Vgl. auch ebd.: „A physical property is a property which either is the sort of property that physical theory tells us about or else is a property which metaphysically (logically) supervenes on the sort of property that physical theory tells us about."

[13] Vgl. *A. Melnyk*, How to Keep the „Physical" in Physicalism, in: JPh 94 (1997) 622–637, hier 623 f.: „Past theories in physics, when judged from the standpoint of current physics, have usually turned out to be both false and incomplete; it is therefore very likely (though not, of course, absolutely certain) that current physics is both false and incomplete."

[14] Vgl. *S. Crook/C. Gillett*, Why Physics Alone Cannot Define the „Physical": Materialism, Metaphysics, and the Formulation of Physicalism, in: CJP 31 (2001) 333–359, hier 349: „The history of research in physics in this century continues to be one in which new fundamental entities, such as particles and their associated properties, have been, and continue to be, discovered on a regular basis and added to the ontology of physical theories." Vgl. auch *B. P. Göcke*, What is Physicalism?, in: Ratio 22 (2009) 291–307, und *ders.*, A Theory of the Absolute, Basingstoke 2014, für eine vertiefte Analyse der Natur mentaler und physikalischer Einzeldinge in Begriffen individueller Essenzen.

sche Eigenschaften genau die Eigenschaften sind, die von einer vollständigen und adäquaten physikalischen Theorie angenommen werden – solange es sich nicht um eine Erweiterung der derzeit bekannten physikalischen Theorien handelt, die Elemente impliziert, die im Vergleich zum bisherigen ontologischen Inventar der Physik über kategorial verschiedene Eigenschaften verfügen und in diesem Sinne als ontologisch überraschende Erweiterungen der Physik verstanden werden können. Im Sinne dieser Restriktion wären mentale Eigenschaften, auch wenn sie Bestandteile physikalischer Theorien sein sollten, aufgrund ihrer kategorialen Verschiedenheit im Vergleich mit den Elementen des bisherigen Inventars der Physik nicht als physikalische Eigenschaften zu klassifizieren.

Basierend auf dieser Einschränkung geht die Spezifizierung des theoriebasierten Zugangs davon aus, dass ein entscheidendes Merkmal der in den physikalischen Theorien zu findenden Eigenschaften, sowohl in der Vergangenheit wie in der Gegenwart als auch in jeder nicht ontologisch überraschenden physikalischen Theorie, darin besteht, dass physikalische Eigenschaften ausschließlich als Dispositionen, das heißt als strukturelle oder extrinsische Eigenschaften aufgefasst werden: Jede grundlegende physikalische Eigenschaft ist definiert durch ihre Relation zu anderen physikalischen Eigenschaften und ihr dispositionales Verhalten in bestimmten Situationen.[15]

Dies verwundert wenig, da der Zugang der empirisch arbeitenden Physik, abgesehen von ihren wissenschaftstheoretischen und epistemologischen Vorbedingungen, die durchaus auch *a priori*-Elemente enthalten können, wesentlich ein auf Experimenten und Versuchen basierender ist. Experimenteller Wirklichkeitsbezug wiederum ist in seiner Tiefengrammatik ein auf Dispositionen und Strukturen angelegter: Im Experiment befragt der Forscher die empirische Wirklichkeit, um herauszufinden, wie sie sich unter bestimmten kontextvarianten Bedingungen verhält, das heißt, das Experiment als Grundlage naturwissenschaftlichen Weltbezuges ist seiner Sache nach auf Dispositionen gerichtet und daher in der ausgezeichneten Lage, ausschließlich strukturelle, also extrinsische Eigenschaften der Bausteine der Wirklichkeit empirisch zu erforschen.[16]

---

[15] Vgl. *S. Blackburn*, Filling in Space, in: Analysis 50 (1990) 62–65, hier 63 f.: „Just as the molecular theory gives us only things with dispositions, so any conceivable improvement in science will give us only a better pattern of dispositions and powers. That's the way physics works." Vgl. *G. Brüntrup*, Panpsychism and Structural Realism, in: *Blamauer* (Hg.), The Mental as Fundamental, 15–34, hier 17: „The properties that science finds are all dispositional. […] Having a mass of m is a property such that something that has that property will play a certain functional role defined by a relation of force and acceleration: m=F/a. […] It seems as though, if only we dig deep enough, even physical concepts that looked prima facie like non-relational intrinsic properties, turn out to be defined relationally."

[16] Vgl. *B. Russell*, The Analysis of Matter, London 1927, 254: „It would seem that wherever we infer from perceptions it is only structure that we can validly infer; and structure is what can be expressed by mathematical logic."

Aufgrund dieser Bestimmung physikalischer Eigenschaften ergibt sich *eo ipso* die These des physikalischen Strukturalismus. Dieser besagt, dass das von der Physik gezeichnete Bild der fundamentalen Struktur der empirischen Wirklichkeit ein Bild struktureller Zusammenhänge ist, welches uns über die extrinsischen Relationen eines in sich kausal geschlossenen Systems Auskunft gibt und in mathematischen und logischen Termini beschreibt, wie sich physikalische Entitäten in bestimmten Situationen innerhalb dieser Struktur dispositional verhalten.[17] Die Eigenschaft der physikalischen Masse ist beispielsweise relational definiert in Bezug auf Kraft und Beschleunigung. Die Eigenschaft, ein Elektron zu sein, ist dadurch definiert, wie sich ein Elektron in bestimmten Situationen dispositional verhält. Alles dasjenige, das sich wie ein Elektron verhält, ist in der Physik ein Elektron. Dass es Elektronen gibt, besagt daher nicht mehr, als dass es bestimmte Entitäten x gibt, die sich in Situation y auf die Art und Weise Z verhalten, und alles, was sich in Situation y auf die Art und Weise Z verhält, wird in der Physik als Elektron identifiziert.[18] Im Unterschied zu mentalen Eigenschaften, deren Proprium ihr intrinsisch-kategoriales Gegebensein für ein Erfahrungssubjekt ist, sind physikalische Eigenschaften also extrinsisch-relational und damit dispositional bestimmt.

### *1.3 Eine Minimalthese des analytischen Panpsychismus*

Basierend auf der Annahme, dass mentale Eigenschaften einen intentionalen Gegenstand einem Erfahrungssubjekt phänomenal repräsentieren und damit intrinsisch-kategoriale Eigenschaften dieses Erfahrungssubjekts sind, und gegeben, dass physikalische Eigenschaften extrinsische Eigenschaften der die Wirklichkeit konstituierenden Entitäten sind, lässt sich die panpsychistische Minimalthese wie folgt spezifizieren: *Sowohl mentale als auch physikalische Eigenschaften sind ontologisch grundlegende, nicht aufeinander reduzierbare, aber faktisch in ihrer Exemplifizierung äquivalente Eigenschaften sowohl der fundamentalen die Wirklichkeit konstituierenden Entitäten als auch höherer Lebewesen und Menschen dergestalt, dass jede fundamentale Entität und höhere Lebewesen und Menschen genuine Erfahrungssubjekte*

[17] Vgl. zur kausalen Geschlossenheit der Struktur des physikalischen Universums *Ph. Clayton*, Adventures in the Spirit. God, World, Divine Action, Minneapolis (Minn.) 2008, 135: „A basic assumption of many modern physicists is that physical systems are closed to causal interventions from outside (the principle of the conservation of energy)."

[18] Vgl. *D. J. Chalmers*, Panpsychism and Panprotopsychism, in: *Brüntrup/Jaskolla* (Hgg.), Panpsychism, 19–47, hier 26: „According to this view, classical physics tells us a lot about what mass does – it resists acceleration, attracts other masses, and so on – but it tells us nothing about what mass intrinsically is." Vgl. *S. Mumford*, Dispositions, Oxford 2008, 234: „An electron is an electron solely in virtue of its dispositions to behave; hence anything that was not disposed to behave in this kind of way would not be an electron but some other kind of subatomic entity." *A. Bird*, Nature's metaphysics laws and properties, Oxford 2009, 189, argumentiert wie folgt: „The ultimate explanation of why what happens does happen, of the existence of regularities, of the possibility of science, is the existence and nature of essentially dispositional properties."

*sind, die über ein phänomenales Innenleben verfügen und in von der Physik beschriebenen Strukturen aufgrund ihrer extrinsischen Eigenschaften dispositional eingebunden sind*.[19]

So wie es aus phänomenaler Sicht irgendwie ist, Benedikt Paul Göcke zu sein und diesen Text zu schreiben, ist es auch irgendwie, ein Photon zu sein und durch das Universum zu fliegen. Allerdings ist der Panpsychist, auch wenn ihm dies gerne unterstellt wird, nicht auf die Annahme verpflichtet, den Grundbausteinen der Wirklichkeit ein am komplexen phänomenalen Leben des Menschen orientiertes Bewusstsein zuzusprechen.[20] Die entwickelte These des Panpsychismus besagt nur, *dass* es jeweils ein phänomenales Innenleben der Grundbausteine der Wirklichkeit gibt, welches die Existenz eines ontologisch minimal verstandenen Erfahrungssubjektes impliziert und nur in diesem Sinne unserem jeweiligen phänomenalen Erleben ähnlich ist. Die entwickelte These des Panpsychismus ist daher konsistent damit, dass das phänomenale Erleben der Grundbausteine der Wirklichkeit stark von unserem Erleben der Wirklichkeit variieren kann und uns, wie ja auch schon das subjektive Erleben anderer Menschen und höherer Lebewesen, epistemologisch *sensu stricto* verschlossen ist.[21]

---

[19] Laut Thomas Nagel ist der Panpsychismus die These, dass „the basic physical constituents of the universe have mental properties, whether or not they are part of living organism" (*Th. Nagel*, Panpsychism, in: *Ders.*, Mortal Questions, Cambridge [Mass.] 1979, 181–195, hier 181). Vgl. auch *Blamauer*, Taking the Hard Problem of Consciousness Seriously, 102: „Panpsychism is – in short – typically understood to be the view that consciousness experience is a fundamental as well as ubiquitous characteristic of our universe, equal to physical properties like mass, charge, and spin." Vgl. auch *Ph. Goff/W. Seager/S. Allen-Hermanson*, Panpsychism, in: Stanford Encyclopedia of Philosophy (2001/2017) (https://plato.stanford.edu/entries/panpsychism/; zuletzt abgerufen am 26.04.2018): „Panpsychism is the doctrine that mind is a fundamental feature of the world which exists throughout the universe."

[20] Vgl. für diesen Einwand *C. McGinn*, Hard Questions. Comments on Galen Strawson, in: *Freeman* (Hg.), Consciousness and its Place in Nature, 90–99, hier 95: „Is it really to be supposed that a particle can enjoy these kinds of experiences – say, feeling depressed at its monotonous life of orbiting a nucleus but occasionally cheered up by its experience of musical notes?" Vgl. auch *W. G. Lycan*, Resisting ?-ism, in: Ebd. 65–71, hier 70: „Finally, if every ultimate particle has mental properties, what sorts of mental properties in particular do the particles have? It seems ludicrous to think that a photon has either sensory experiences or intentional states. (It does not even have mass.) How could it see, hear or smell anything? And if it has experiential properties, then presumably it also has rudimentary propositional attitudes. What would be the contents of its beliefs or desires? Perhaps it wishes it were a **u** quark." Für ein gegenläufiges Argument siehe *K. Pfeifer*, Pantheism as Panpsychism, in: *A. A. Buckareff/Y. Nagasawa* (Hgg.), Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine, Oxford (Mass.) 2016, 41–49, hier 45: „[S]imilarities between intentional states and physical dispositional states will often be reflected in the language used to specify dispositional states. It will commonly be intensional […] in the same way that the language used to specify intentional (with a ‚t') states is commonly intensional (with an ‚s'). So to a significant degree, the behaviour of physical dispositional states mimics that of mental intentional states."

[21] Vgl. *Brüntrup/Jaskolla*, Introduction, 4: „But similarity is not a transitive relation. Mental properties at the fundamental level might well be wildly dissimilar from those found in living organisms. The highly speculative and abstract character of panpsychism has thus always to be kept in mind. Panpsychism is a possible move in the logical space of metaphysics, not a crude animalistic view of matter." Um das menschliche phänomenale Erleben vom phänomenalen Erleben der Grundbausteine der Wirklichkeit zu unterscheiden, führen einige Panspychisten den

## 2. Argumente für den Panpsychismus

Die panpsychistische These ruft aufgrund ihrer *prima facie*-Absurdität oft erheiterte Reaktionen hervor, da die Einstellung des natürlichen Lebens in der Regel nicht davon ausgeht, dass die physikalischen Grundbausteine der Wirklichkeit Erfahrungssubjekte sind, die über eine phänomenale Innenperspektive verfügen. Den amerikanischen Philosophen Colin McGinn beispielsweise erinnert der Panpsychismus an die 68er-Bewegung. Er wird von ihm wenig galant als „bekiffter Hippie-Mumpitz" bezeichnet.[22] Da es aber zum Wesen der Philosophie gehört, die Genese und die Geltung einer Theorie voneinander zu trennen, und da die Entwicklung metaphysischer Theorien zwar von der natürlichen Einstellung ausgeht, aber durchaus auch zu *prima facie* kontraintuitiven Konsequenzen führen kann, muss nüchtern gefragt werden, welche Argumente für den Panpsychismus sprechen.[23] Obwohl es eine Reihe verschiedener Argumente für die Wahrheit des Panpsychismus gibt – in seiner Studie zum Thema zählt Skrbina insgesamt elf verschiedene Argumente auf[24] – stützt sich der Panpsychismus im Kern auf Überlegungen, die in zwei separaten, aber sich sekundierenden Argumenten formuliert werden können.

### *2.1 Das Argument der Homogenität kosmischer Evolution*

Das Argument der Homogenität kosmischer Evolution basiert auf der Annahme, dass sich sowohl auf kosmischer als auch auf biologischer Ebene evolutionäre Prozesse abspielen, deren Gemeinsamkeit dadurch gekennzeichnet ist, dass sich aus einfachen Entitäten und Strukturen komplexe

---

Begriff des Proto-Mentalen ein. Vgl. *M. Rugel*, Was ist im Panpsychismus proto-mental und wie entstehen höherstufige mentale Eigenschaften?, in: *Müller/Watzka* (Hgg.), Ein Universum voller „Geiststaub"?, 111–145, hier 115 f., und *L. Jaskolla*, „Mind Matters…" – Towards a concept of proto-mental causation, in: *Blamauer* (Hg.), The Mental as Fundamental, 57–78, hier 70.

[22] Vgl. *McGinn*, Hard Questions, 93: „Any reflective person must feel the pull of panpsychism once in a while. It's almost as good as pantheism! The trouble is that it's a complete myth, a comfortable piece of utter balderdash […] and isn't there something vaguely hippish, i.e. stoned, about the doctrine?"

[23] Bevor wir uns der Rechtfertigung der panpsychistischen These zuwenden, ist es hilfreich, erneut ins Bewusstsein zu rufen, dass der Panpsychismus eine metaphysische These über die Grundstrukturen und Kategorien der Wirklichkeit ist. Er hat nicht den Anspruch, eine empirisch überprüfbare These zu sein, sondern wie jede metaphysische Theorie nur das Begehren, eine mit den empirischen Befunden der Naturwissenschaften konsistente und im Idealfall kohärente Theorie zu sein, die uns hilft, ein holistisches Gesamtbild der Wirklichkeit zu zeichnen. Dies bedeutet im Umkehrschluss, dass es wie beim Idealismus oder Dualismus auch keine empirischen Experimente geben kann, die den Panpsychismus widerlegen können. Seine Plausibilität gewinnt oder verliert der Panpsychismus ausschließlich aufgrund epistemologisch verantworteter metaphysischer Argumente. Vgl. *T. Müller*, Begründungsstrategien und Probleme für panexperientialistische Ansätze in der gegenwärtigen Geist-Gehirn Debatte", in: *Ders./Watzka* (Hgg.), Ein Universum voller „Geiststaub"?, 79–110, hier 93; *B. P. Göcke*, Physicalism Quaerens Intellectum, in: The Philosophical Forum 39 (2008) 463–468, und *E. C. Banks*, The Realistic Empiricism of Mach, James, and Russell. Neutral Monism Reconceived, Cambridge 2014.

[24] Vgl. *Skrbina*, Panpsychism in the West, 250–254.

Entitäten und Strukturen entwickeln. Das Argument der Homogenität kosmischer Evolution geht vor diesem Hintergrund davon aus, dass das einzig plausible und mit den Naturwissenschaften konsistente Erklärungsmodell für die faktische Existenz komplexen phänomenalen Lebens voraussetzt, dass jede grundlegende physikalische Entität über mentale Eigenschaften verfügt. Es lässt sich wie folgt formulieren:

(1) Die kosmische Evolution hat zur Entwicklung physikalischer Lebewesen geführt, die ein komplexes phänomenal-intrinsisches Innenleben ihr Eigen nennen.
(2) Die kosmische Evolution kann nur dann zur Entwicklung physikalischer Lebewesen führen, die ein komplexes phänomenal-intrinsisches Innenleben ihr Eigen nennen, wenn mentale Eigenschaften entweder (a) durch göttliche Intervention an die Exemplifizierung physikalischer Eigenschaften gebunden sind oder (b) zufälligerweise über physikalischen Eigenschaften lokal supervenieren oder (c) mentale Eigenschaften naturgesetzlich von komplexen physikalischen Eigenschaften emergieren oder (d) jede grundlegende physikalische Entität über mentale Eigenschaften verfügt.
(3) Mentale Eigenschaften sind nicht durch göttliche Intervention an physikalische Eigenschaften gebunden.
(4) Mentale Eigenschaften supervenieren nicht zufällig lokal über physikalischen Eigenschaften.
(5) Mentale Eigenschaften emergieren nicht von physikalischen Eigenschaften.

Daher:

(6) Jede grundlegende physikalische Entität verfügt über mentale Eigenschaften.

Daher:

(7) Jede grundlegende physikalische Entität verfügt über mentale Eigenschaften und einige komplexe physikalische Lebewesen verfügen über mentale Eigenschaften.

Das Argument ist aussagenlogisch gültig: Wenn die Prämissen wahr sind, dann ist es nicht möglich, dass die Schlussfolgerung falsch ist. Die entscheidende Frage ist daher diejenige nach der Schlüssigkeit des Argumentes, also nach der Wahrheit der Prämissen. Die erste Prämisse scheint wahr zu sein: Dass die kosmische Evolution zur Entwicklung von Lebewesen geführt hat, die über ein komplexes phänomenales Innenleben verfügen, kann jeder durch sich selbst bestätigen. Die zweite Prämisse ist ebenfalls wahr, da sie alle relevanten Erklärungstypen der Entstehung und Existenz komplexen phänomenalen Lebens abdeckt, zumindest werden in der Diskussion meines Wissens keine weiteren Alternativen besprochen.

Die entscheidenden Prämissen sind also die Prämissen (3) bis (5). Die dritte Prämisse, also die Annahme, dass mentale Eigenschaften nicht durch göttlichen Willensentscheid an einem bestimmten Zeitpunkt kosmischer

Evolution in die Welt gekommen sind, um mit bestimmten physikalischen Eigenschaften zu korrelieren, wird in der gegenwärtigen Diskussion als Rahmen einer metaphysischen Erklärung der Entstehung des Bewusstseins aus zwei Gründen vertreten: Zum einen ist man sich bewusst, dass, obschon eine theologische Notwendigkeit für die Möglichkeit des signifikanten Handelns Gottes in der Welt besteht, wenn zentrale Elemente christlichen Denkens nicht im Rahmen des Deismus, sondern im Rahmen theistischer Gotteskonzeptionen verankert werden sollen, der Rekurs auf göttliches Handeln im Einzelnen nur schwer zu rechtfertigen ist und man Gefahr läuft, Gott nur als explanatorischen Lückenfüller in die angestrebte Letztbegründung zu integrieren. Zum anderen verweist eine theologische Erklärung der Existenz komplexen phänomenalen Lebens direkt auf die übrigen im Argument genannten Erklärungsmodelle, da sie spezifizieren müsste, durch welche metaphysischen oder naturgesetzlichen Optionen göttliches Handeln die Korrelation mentaler Zustände mit physikalischen Zuständen ermöglichen könnte.[25]

Die vierte Prämisse, also die Annahme, dass mentale Eigenschaften nicht zufälligerweise über physikalischen Eigenschaften supervenieren, kann wie folgt begründet werden: Supervenienz bezeichnet nicht die kausale, sondern die logische Varianzbeziehung zwischen Eigenschaften verschiedener Eigenschaftsklassen und besagt ganz allgemein, dass es keinen Unterschied auf der supervenienten Ebene ohne Unterschied auf der subvenienten Ebene, wohl aber einen Unterschied auf der subvenienten Ebene ohne Unterschied auf der supervenienten Ebene geben kann. Dass mentale Eigenschaften über physikalischen Eigenschaften supervenieren mag also durchaus zufälligerweise der Fall sein, allerdings erklärt die Supervenienzbeziehung nicht, wie mentale Eigenschaften in die Welt gekommen sind, sondern setzt deren Existenz bereits voraus.

Die fünfte Prämisse schließt aus, dass zwischen der Existenz physikalischer Eigenschaften und der Existenz mentaler Eigenschaften eine kausale Beziehung der starken Emergenz herrscht. Während der Begriff der schwachen Emergenz davon ausgeht, dass F genau dann eine schwach emergente Eigenschaft eines physikalischen Systems S mit einer bestimmten Mikrostruktur ($p_1$, ..., $p_n$) ist, wenn aus den Naturgesetzen logisch folgt, dass jedes physikalische System S mit Mikrostruktur ($p_1$, ..., $p_n$) die Eigenschaft F exemplifiziert, aber F nicht auf die Eigenschaften der die Mikrostruktur konstituierenden Entitäten reduziert werden kann, geht der Begriff der starken Emergenz davon aus, dass F genau dann eine stark emergente Eigenschaft eines physikalischen Systems S mit einer bestimmten Mikrostruktur ($p_1$, ..., $p_n$) ist, wenn zwar jedes System S mit Mikrostruktur ($p_1$, ..., $p_n$) die Eigen-

[25] Siehe aber *W. Hasker*, The Emergent Self, London 2001, und *R. Swinburne*, The Evolution of the Soul, Oxford 1997, für eine Analyse der explanatorischen Relevanz göttlichen Handelns für die Existenz mentaler Zustände.

schaft F exemplifiziert, aber diese Exemplifizierung von F nicht logisch aus den Naturgesetzen folgt, sondern ein *factum brutum* ist.[26]

Basierend auf diesem Verständnis der beiden Formen von Emergenz kann zunächst eine schwache Emergenz mentaler von physikalischen Eigenschaften ausgeschlossen werden. Während beispielsweise Flüssigkeit eine schwach emergente Eigenschaft von Ansammlungen von $H_2O$-Molekülen ist, die aus den Naturgesetzen erklärt werden kann, ist dies bei mentalen Eigenschaften nicht der Fall, da es nicht aus den Naturgesetzen logisch folgt, dass Systeme, die über eine bestimmte physikalische Mikrostruktur verfügen, auch über bestimmte mentale Eigenschaften verfügen.[27]

Wenn mentale Eigenschaften von physikalischen Eigenschaften emergieren, dann müssen sie also stark emergente Eigenschaften physikalischer Systeme sein. Genau diese Möglichkeit wird aber aufgrund der wesentlichen Unterschiede zwischen extrinsisch-relational physikalischen und intrinsisch-kategorial mentalen Eigenschaften ausgeschlossen, da es absurd ist, anzunehmen, dass eine rein extrinsisch bestimmte Struktur, die über keinerlei intrinsisch-phänomenale Eigenschaften verfügt, in der Lage ist, die Existenz intrinsisch-mentaler Eigenschaften hervorzubringen. Dies wäre ähnlich absurd wie die Annahme, dass aus einer Struktur abstrakter mathematischer Entitäten urplötzlich ein raumzeitliches Universum konstituiert wird.[28]

Da sowohl göttliches Eingreifen als auch Supervenienz und starke Emergenz die Existenz komplexen phänomenalen Lebens nicht erklären können, verbleibt dem Argument der Homogenität kosmischer Evolution zufolge nur

---

[26] Brüntrups Begriff der Emergenz wird hier als „schwache Emergenz" bezeichnet. Vgl. *G. Brüntrup*, Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung, Stuttgart 2012, 68: „F ist eine emergente Eigenschaft von S genau dann, wenn es (a) ein Gesetz gibt, nach dem alle Systeme mit dieser Mikrostruktur F haben, (b) die Eigenschaft aber nicht auf [$K_1$, … $K_n$; R] mikroreduzierbar ist. Emergente Eigenschaften werden als von den zugrundeliegenden Basiskomponenten bestimmt (mikrodeterminiert), sind aber nicht auf diese zurückführbar (nicht mikroreduzierbar)."

[27] Vgl. *G. Strawson*, Realistic Monism. Why Physicalism Entails Panpsychism, in: *Freeman* (Hg.), Consciousness and its Place in Nature, 3–31, hier 13: „Liquidity is often proposed as a translucent example of an emergent phenomenon, and the facts seem straightforward. Liquidity is not a characteristic of individual $H_2O$ molecules. Nor is it a characteristic of the ultimates of which $H_2O$ molecules are composed. Yet when you put many $H_2O$ molecules together they constitute a liquid (at certain temperatures, at least), they constitute something liquid. So liquidity is a truly emergent property of certain groups of $H_2O$ molecules. It is not there at the bottom of things, and then it is there."

[28] Vgl. *Strawson*, Realistic Monism, 15: „Suppose someone […] proposes that all ultimates, all real, concrete ultimates, are, in truth wholly unextended entities: that this is the truth about their being; that there is *no* sense in which they themselves are extended; that they are real concrete entities, but none the less true-mathematical point entities. And suppose [this someone; B. P. G.] goes on to say that when collections of these entities stand in certain […] relations, they give rise to or constitute truly, genuinely extended concrete entities; real, concrete extension being in this sense an emergent property of phenomena that are, although by hypothesis real and concrete, wholly unextended. Well, I think this suggestion should be rejected as absurd" (Hervorhebung im Original). Vgl. *C. McGinn*, The Mysterious Flame. Conscious Minds in a Material World, New York 2000, für ein Argument dafür, dass wir epistemisch schlicht zu limitiert sind, um zu verstehen, wie mentale Eigenschaften über physikalischen Eigenschaften supervenieren, dies aber dennoch im Rahmen einer materialistischen Ontologie angenommen werden muss.

die letzte Möglichkeit zur Erklärung der Existenz komplexen phänomenalen Erlebens: Mentalität ist kein neues Phänomen des Universums, sondern eines seiner wesentlichen Merkmale – auch die kleinsten Bausteine der Wirklichkeit haben phänomenale Eigenschaften, die zur selben ontologischen Kategorie gehören wie das menschliche phänomenale Erleben. Mentale Eigenschaften gehören daher *ab ovo* zum ontologischen Grundbestand der Wirklichkeit, da anders die Existenz mentaler Eigenschaften nicht zu erklären ist.[29]

### *2.2 Das Argument der intrinsischen Naturen*

Das Argument der intrinsischen Naturen sekundiert das genetische Argument, indem es das von diesem gezeichnete metaphysisch-horizontale Entwicklungsbild des Universums, welches Mentalität auf der zeitlichen Achse als vom Ursprung des Universums an anwesend betrachtet, um eine vertikale Tiefendimension ergänzt, die nach dem ontologischen Träger der von den physikalischen Wissenschaften erforschten dispositionalen Strukturen fragt und dafür argumentiert, dass mentale Eigenschaften der einzig plausible Kandidat sind, um diese für die metaphysische Erklärung der Existenz der empirischen Wirklichkeit entscheidende Rolle zu erfüllen. Es lässt sich wie folgt als Argument mit drei Prämissen und der panpsychistischen Schlussfolgerung darstellen:

(1) Wenn es ein intrinsisches Wesen fundamentaler physikalischer Entitäten gibt, dann können uns die physikalischen Wissenschaften keinen Aufschluss darüber geben.
(2) Es gibt ein intrinsisches Wesen fundamentaler physikalischer Entitäten.
(3) Wenn es ein intrinsisches Wesen fundamentaler physikalischer Entitäten gibt, dann ist der einzige plausible Kandidat für dieses intrinsische Wesen fundamentaler physikalischer Entitäten phänomenales Bewusstsein.

Daher:

(4) Fundamentale physikalische Entitäten verfügen über ein phänomenales Bewusstsein.
(5) Einige komplexe physikalische Lebewesen verfügen über mentale Eigenschaften.

Daher:

(6) Fundamentale physikalische Entitäten verfügen über ein phänomenales Bewusstsein und einige komplexe physikalische Lebewesen verfügen über mentale Eigenschaften.

[29] Vgl. *W. James*, The Principles of Psychology; Band 1, New York 1950, 149: „And Consciousness, however small, is an illegitimate birth in any philosophy that starts without it, and yet professes to explain all fact by continuous evolution. *If evolution is to work smoothly, consciousness in some shape must have been present at the very origin of things*. Accordingly we find that the more clear-sighted evolutionary philosophers are beginning to post it there. Each atom of the nebula, they suppose, must have had an aboriginal atom of consciousness linked with it" (Hervorhebung im Original).

Das Argument ist logisch gültig und die entscheidende Frage daher die Frage nach der Plausibilität der Prämissen. Die erste Prämisse ist wahr: Wir haben bereits gesehen, dass die physikalischen Wissenschaften nur das dispositionale Verhalten physikalischer Entitäten untersuchen und diese Herangehensweise zum physikalischen Strukturalismus führt, der über die intrinsisch-kategorialen Eigenschaften der physikalischen Entitäten, deren Dispositionen untersucht werden, keine ontologischen Aussagen impliziert.[30] Alle theoretischen Terme der physikalischen Beschreibung der Grundstrukturen des Universums, wie beispielsweise die Begriffe „Elektron", „Spin", oder „Photon", können daher durch die Methode der Ramseyfikation, die jeden dieser Terme durch eine existenziell gebundene Variable ersetzt, entfernt werden, ohne dass sich dadurch der physikalische Kenntnisstand ändern würde: Übrig bliebe die Behauptung, dass es Dinge gibt, die eine bestimmte dispositionale Funktion erfüllen und aufgrund dessen Teil einer größeren, mathematisch beschreibbaren Struktur sind.[31]

Die zweite Prämisse ist ebenfalls wahr und kann durch eine *reductio ad absurdum* ihrer Negation begründet werden. Wer annimmt, dass es keine intrinsisch-kategoriale Natur der grundlegenden physikalischen Entitäten gibt, der nimmt an, dass die erforschten dispositionalen Eigenschaften an sich bestehen können und nicht durch kategoriale Eigenschaften der grundlegenden physikalischen Entitäten ontologisch konstituiert werden.[32] Dadurch ergeben sich aber zwei Probleme:

Erstens wird in der Eigenschaftsontologie angenommen, dass es gerade die intrinsisch-kategorialen Eigenschaften der Dinge sind, die aus metaphysischer Sicht ihr dispositionales Verhalten dadurch erklären, dass eine Entität x sich in Situation S aufgrund ihrer intrinsisch-kategorialen Eigenschaften M auf die Art und Weise Z verhält.[33] Ohne eine kategoriale Basis,

---

[30] Vgl. *N. E. Williams*, Dispositions and the Argument from Science, in: Australasian Journal of Philosophy 89 (2011) 71–90, hier 74: „Physical theory describes the fundamental physical entities exclusively in dispositional terms." Vgl. *B. Russell*, Human Knowledge. Its Scope and Limits, London 1948, 240: „The physical world is only known as regards certain abstract features of its space-time structure – features which, because of their abstractness, do not suffice to show whether the world is, or is not, different in intrinsic character from the world of mind."

[31] Vgl. *Brüntrup*, Panpsychism and Structural Realism, 16: „The best way to characterize structural realism is the standard Ramsey method of eliminating theoretical terms. Each referring term in a given theory is replaced by an existentially bound variable. The result is a claim of the following general structure: There exist certain entities (represented by variables only) that are configured structurally in a certain way. It is still maintained that the theoretical entities exist; however, the theory does not refer to them directly but rather by means of bound variables and the relational structure that is (supposedly) known by observation."

[32] Vgl. *Seager*, The „Intrinsic Nature" Argument for Panpsychism, 138: „Why should matter have any intrinsic properties at all? An alternative view is that all there is to matter is the set of interrelationships which science reveals." Vgl. auch *Brüntrup*, Panpsychism and Structural Realism, 25: „Ontological structural realism [asserts the following; B. P. G.]: the system of relations all by itself is enough to underpin the reality of the entities at issue."

[33] Erstere Position ist auch unter dem Namen Dispositionalismus und letztere unter dem Namen Kategorialismus bekannt. Vgl. *Williams*, Dispositions and the Argument from Science, 71 f.: „One central thesis of dispositional essentialism – the metaphysic according to which at least some

das heißt ohne intrinsische Eigenschaften der grundlegenden physikalischen Entitäten, wäre es metaphysisch völlig unverständlich, wie ihr spezifisches dispositionales Verhalten überhaupt möglich ist.[34]

Zweitens führt die Annahme, dass es keine intrinsisch-kategoriale Natur der grundlegenden physikalischen Entitäten gibt, entweder zu der Schlussfolgerung, dass wir in einer abstrakten mathematischen Struktur leben, oder zu der Annahme, dass die empirische Wirklichkeit als konkrete Erfahrungswirklichkeit eine stark emergente Eigenschaft einer abstrakten mathematischen Struktur ist. Beide Annahmen sind absurd und bilden eine klassische Dilemmasituation: Auf der einen Seite führt die Leugnung der Existenz intrinsischer Naturen der grundlegenden physikalischen Entitäten zu der Schlussfolgerung, dass wir in einer abstrakten mathematischen Struktur leben. Sie impliziert, dass die in der Physik beschriebenen mathematischen Strukturen die letzte Wirklichkeit sind: Alles, was es gibt, sind Strukturen ohne eine kategoriale Basis in den Eigenschaften der Dinge, denn die Physik kann darüber hinaus nichts über die intrinsische Natur der Realität sagen.[35] Um diese absurde Schlussfolgerung zu vermeiden, könnte auf der anderen Seite nur angenommen werden, dass die Erfahrungswirklichkeit des Menschen eine stark emergente Eigenschaft einer speziellen mathematischen Struktur ist und damit ebenso ein absurdes *factum brutum*, das sich jeder

properties have dispositional essences – is that our world contains (or could contain) baseless dispositions. Baseless dispositions are dispositions not ultimately grounded by any categorical (i.e. nondispositional) properties, where to be ‚grounded' is to have some distinct causal basis that is responsible for the manifestation we initially credit the disposition with producing. Categoricalism (sometimes known as ‚Categorical Realism') is the thesis that all dispositions must ultimately have categorical properties that ground them; it is this thesis that the dispositional essentialist denies when she claims that some or all dispositions can be baseless."

[34] Vgl. *Seager*, The „Intrinsic Nature" Argument for Panpsychism, 141: „Dispositions require a categorical base. A good number, perhaps most or conceivably even all of the relational properties which science discovers about matter are causal dispositions. If dispositions require (metaphysically) a base of intrinsic properties which determines their powers then we have an argument from the relations structures revealed by science to the need for some intrinsic nature which subvenes these powers." Vgl. *Williams*, Dispositions and the Argument from Science, 72: „Categorical properties lack essential causal and modal features, so something must be added for a categorical property to properly ground a disposition. Nevertheless, as categoricalism concerns what is necessary for grounding dispositions, questions of what that additional something might be can be set aside." Für eine kritische Analyse der Annahme der Notwendigkeit einer kategorialen Basis vgl. *J. McKitrick*, The Bare Metaphysical Possibility of Bare Dispositions, in: PPR 66 (2003) 349–369.

[35] Vgl. auch *G. Brüntrup*, Emergent Panpsychism, in: *Ders./Jaskolla* (Hgg.), Panpsychism, 48–71, hier 54: „If only the structure is known, then beside what is logically deducible from the properties of the structure, the only thing that can be known is the number of its constituting objects. But if all we know about the objects is their cardinality, that is, if we do not know any properties of the objects that ground certain relations and exclude others, then – mathematically – any system of relations over these objects is as good as any other; all of them are instantiated. Relations are simply sets or ordered sequences of entities. Given the entities, all of those ordered sequences will exist, as a matter of pure mathematics. If Newman's argument is correct, then not only do we have no knowledge of the intrinsic properties of things, we do not even know the objective structure of the world in any realist sense of ‚objective'."

Intelligibilität entzieht.[36] Ohne intrinsisch-kategoriale Eigenschaften ist es daher nicht möglich, dass die von der Physik entdeckte und in mathematischen Begriffen beschriebene Struktur überhaupt über genuine Wirklichkeit verfügt, was bedeutet, dass physikalische Entitäten über intrinsische Naturen verfügen und somit die zweite Prämisse gerechtfertigt ist.[37]

Die dritte Prämisse ist entscheidend für die Schlüssigkeit des Arguments. Sie wird in einem ersten Schritt dadurch begründet, dass der einzige Fall, in dem wir einen epistemologisch unproblematischen, unmittelbar gewissen Zugang zu intrinsisch-kategorialen Eigenschaften einer physikalischen Entität vorweisen können, der Fall des eigenen phänomenalen Erlebens ist, da es unsere mentalen Eigenschaften sind, die sich durch ihr perspektivisch-phänomenales Gegebensein von den dispositional-extrinsischen Eigenschaften der Physik als intrinsisch-kategoriale Eigenschaften unterscheiden lassen.[38] Basierend auf der Annahme, dass es epistemologisch legitim ist, von der unmittelbar gewissen Erkenntnis des eigenen intrinsischen Wesens auf das intrinsische Wesen aller physikalischen Entitäten zu extrapolieren, folgt, dass wir dasjenige, als das wir uns selbst unmittelbar gewiss erkennen, als ontologischen Träger für die physikalische Wirklichkeit annehmen und auf diese übertragen können.[39] Da wir also, wie in der fünften Prämisse formuliert, wissen, dass es wahr ist, dass einige komplexe Lebewesen über mentale Eigenschaften verfügen, folgt, dass die These des Panpsychismus gerechtfertigt ist.

---

[36] Vgl. *Brüntrup*, Panpsychism and Structural Realism, 30: „How the concrete physical world as we know it emerges from this mathematical structure is a case of mysterious inter-attribute emergence, in this case the emergence of *concrete* physical objects from *abstract* mathematical structures“ (Hervorhebungen im Original).

[37] Vgl. *Brüntrup*, Emergent Panpsychism, 55: „We need ultimate intrinsic properties that carry the entire existing set of functional-relational properties.“

[38] Vgl. *Seager*, The „Intrinsic Nature“ Argument for Panpsychism, 136: „Matter must have an intrinsic nature to ground the relational or structural features revealed to us by physical science. We are aware of but one intrinsic property of things, and that is consciousness. […] We are physical beings and our consciousness is a feature of certain physical structures.“ Vgl. auch *G. Brüntrup*, Alter Wein in neuen Schläuchen. Die Renaissance des Panpsychismus in der gegenwärtigen Philosophie des Geistes, in: *Müller/Watzka* (Hgg.), Ein Universum voller „Geiststaub“?, 23–57, hier 44; *A. Eddington*, Space, Time and Gravitation. An Outline for the General Relativity Theory, Cambridge 1920, 200; und *Russell*, The Analysis of Matter, 402. Für *B. Russell*, An Outline of Philosophy, London 1927, 300, ist die Verbindung zwischen mentalen und physikalischen Eigenschaften „analogous to that between a postman's knowledge of letters and the knowledge of the recipient of letters. The postman knows the movements of many letters, the recipient knows the content of a few. We may regard the light and sound waves that go about the world as letters of which the physicist may know the destination, some few of them are addressed to human beings, and when read give psychological knowledge.“

[39] Vgl. *Chalmers*, Panpsychism and Protopsychism, 26: „The Russellian panpsychism addresses two metaphysical problems – what is the place of phenomenal properties in nature, and what are the intrinsic properties underlying physical structure? – and in effect answers both of them at once. Fundamental phenomenal properties play fundamental microphysical roles and underlie fundamental microphysical structure.“

## 3. Argumente gegen den Panpsychismus

Obwohl zwei gute Argumente für den Panpsychismus sprechen, lassen sich mindestens zwei gute Argumente gegen den Panpsychismus formulieren, die sich jeweils als Kehrseite der für ihn sprechenden Argumente verstehen lassen.[40]

### *3.1 Das Problem der absurden Multiplikation der Erfahrungssubjekte*

Das Argument der absurden Multiplikation der Erfahrungssubjekte konzentriert sich auf die panpsychistische Minimalthese, dass alle grundlegenden physikalischen Entitäten und nur einige komplexe physikalische Entitäten über mentale Eigenschaften verfügen. Es versucht zu zeigen, dass es keinen objektiven Begriff physikalischer Komplexität gibt, mithilfe dessen entschieden werden könnte, welche physikalischen Strukturen hinreichend und notwendig für die Entstehung komplexen phänomenalen Lebens sind. Dem Argument zufolge impliziert der Panpsychismus daher, dass jede physikalische Struktur mit der Existenz eines Erfahrungssubjekts korreliert und somit zu einer absurden Multiplikation der Anzahl existierender Erfahrungssubjekte führt. Das Argument lässt sich wie folgt formulieren:

(1) Die Einschränkungen der panpsychistischen Minimalthese in Bezug auf die Anzahl der existierenden Erfahrungssubjekte sind genau dann plausibel, wenn es objektiv notwendige und hinreichende Bedingungen dafür gibt, wann eine physikalische Struktur zur Entstehung komplexen phänomenalen Lebens und damit zur Existenz eines eigenständigen Erfahrungssubjekts führt.
(2) Es gibt keine objektiv notwendigen und hinreichenden Bedingungen dafür, wann eine physikalische Struktur zur Entstehung komplexen phänomenalen Lebens und damit zur Existenz eines eigenständigen Erfahrungssubjekts führt.
(3) Die Einschränkungen der panpsychistischen Minimalthese in Bezug auf die Anzahl der existierenden Erfahrungssubjekte sind nicht plausibel.
(4) Wenn die Einschränkungen der panpsychistischen Minimalthese in Bezug auf die Anzahl der existierenden Erfahrungssubjekte nicht plausibel sind, dann sollten sie aufgehoben werden.

[40] Beide Argumente versuchen zu zeigen, dass die von *D. Skrbina*, Mind Space: Toward a solution to the combination problem, in: *Blamauer* (Hg.), The Mental as Fundamental, 117–129, hier 120, aufgeworfenen Fragen nicht zufriedenstellend beantwortet werden können: „(1) How many levels of mind exist between the ultimates and ourselves? (Or for that matter, ‚above' ourselves?); and (2) What is the relation between these ultimate/intermediate minds, and our singular, higher-order self? These points need to be addressed by any adequate theory of panpsychism."

(5) Wenn die Einschränkungen aufgehoben werden, dann impliziert der Panpsychismus, dass jede physikalische Struktur mit der Existenz eines Erfahrungssubjekts korreliert.
(6) Es ist absurd, dass jede physikalische Struktur mit der Existenz eines Erfahrungssubjekts korreliert.
Daher:
(7) Der Panpsychismus ist falsch.

Da das Argument logisch gültig ist, muss gefragt werden, wie die Prämissen gerechtfertigt werden. Die erste Prämisse ist wahr: Die panpsychistische Minimalthese geht davon aus, dass zusätzlich zu den grundlegenden physikalischen Bausteinen nur einige komplexe physikalische Strukturen wie Menschen und höhere Lebewesen über mentale Eigenschaften verfügen und eigenständige Erfahrungssubjekte konstituieren. Dies setzt voraus, dass es objektiv notwendige und hinreichende Bedingungen dafür gibt, wann eine physikalische Struktur zur Entstehung komplexen phänomenalen Lebens und damit zur Existenz eines eigenständigen Erfahrungssubjekts führt.

Die zweite Prämisse besagt, dass es diese objektiven Kriterien nicht gibt, da die Annahme, dass es persistierende komplexe physikalische Objekte gibt, vor dem Hintergrund des physikalischen Strukturalismus nicht gerechtfertigt werden kann. Der Grund liegt darin, dass der Strukturalismus impliziert, dass es in gewisser Hinsicht nur die *eine* physikalische Struktur und die von ihr spezifizierten Relationen zwischen den physikalisch grundlegenden Entitäten gibt, und daher zu einem Nominalismus der Makrogegenstände führt. Was semantisch als komplexer persistierender physikalischer Gegenstand angesprochen wird, basiert demzufolge zum einen auf linguistischer Konvention und zum anderen gilt aufgrund der kausalen Geschlossenheit der physikalischen Wirklichkeit für alle beliebigen grundlegenden Entitäten, dass sie in einem kausalen Zusammenhang stehen, der es ermöglicht, sie als komplexe Struktur anzusprechen.[41] Jede Grenze der für die Entstehung reichhaltigen phänomenalen Lebens notwendigen und hinreichenden Bedingungen ist daher eine willkürliche semantische Festlegung.

Ohne notwendige und hinreichende Kriterien der für reichhaltiges phänomenales Erleben notwendigen physikalischen Komplexität müssen aber, wie die dritte Prämisse des Argumentes beinhaltet, die in der panpsychistischen Minimalthese festgelegten Restriktionen der Anzahl der Erfahrungssubjekte komplexen phänomenalen Lebens aufgegeben werden, denn es ist nicht ersichtlich, warum neben den grundlegenden physikalischen Entitäten nur einige weitere physikalische Strukturen als mit genuinen Erfahrungs-

[41] Vgl. *F. Mathews*, Panpsychism as Paradigm, in: *Blamauer* (Hg.), The Mental as Fundamental, 141–155, hier 144: „The individuation of objects, at the macro-level, at any rate, is not consistently objectively determined […]. Matter is not really, in any ontological sense, parceled up into convenient units or packages, despite the plethora of discrete artefacts in our own daily life that suggest that it is. Indeed, many of our individuations – of rocks and mountains, for instance – have basically nominal status." Vgl. auch *Skrbina*, Mind Space, 126 f.

gegenständen korreliert gedacht werden sollten. Um den Panpsychismus *prima facie* zu retten, so das Argument in der vierten Prämisse, muss daher angenommen werden, dass in der Tat jede beliebige physikalische Struktur mit der Existenz eines genuinen Erfahrungssubjektes korreliert.[42] Da diese Konsequenz aber impliziert, dass Tische und Planetensysteme und Wälder und die Summe des Tisches und der Stühle in diesem Raum, nennen wir sie „Staum" als genuine Erfahrungssubjekte klassifiziert werden müssten, sollte die panpsychistische These *secunda facie* aufgrund der absurden Multiplikation der Erfahrungssubjekte zurückgewiesen werden.

### *3.2 Das Kombinationsproblem des Panpsychismus*

Dass der Panpsychismus zu einer *prima facie* absurden Multiplikation der existierenden Erfahrungssubjekte führt, scheint ein starkes Argument gegen seine Plausibilität als metaphysische Theorie zu sein, zeigt aber eigentlich nicht die Inkonsistenz, sondern nur die epistemische Signifikanz des Panpsychismus vor dem Hintergrund unserer allgemeinen Annahmen über die Existenz von Erfahrungssubjekten. Das Argument wird daher von einem weiteren Argument flankiert, das zeigt, dass im Rahmen einer panpsychistischen Ontologie unerklärbar ist, wie aus den mentalen Eigenschaften der grundlegenden physikalischen Entitäten ungeachtet der Strukturen, die sie konstituieren, überhaupt neue Erfahrungssubjekte entstehen können. Das Kombinationsproblem lässt sich wie folgt formulieren:

(1) Alle grundlegenden physikalischen Entitäten sind Erfahrungssubjekte, und es gibt mindestens ein Erfahrungssubjekt S, das keine grundlegende, sondern eine komplexe physikalische Entität ist.
(2) Wenn alle grundlegenden physikalischen Entitäten Erfahrungssubjekte sind und es mindestens ein Erfahrungssubjekt S gibt, das keine grundlegende, sondern eine komplexe physikalische Entität ist, dann muss der Panpsychismus die Existenz von S unter Rekurs auf die physikalische Komplexität von S erklären können.
(3) Der Panpsychismus kann die Existenz von S unter Rekurs auf die physikalische Komplexität von S nicht erklären.
Daher:
(4) Der Panpsychismus ist falsch.

Für die Schlüssigkeit des Argumentes entscheidend ist die Wahrheit der Prämissen. Die erste Prämisse ist definitorisch wahr, da sie nur die panpsychistische Minimalthese zum Ausdruck bringt. Die zweite Prämisse ist ebenfalls wahr: Wir wissen durch das Argument der Homogenität kosmischer

[42] *Skrbina*, Mind Space, 121 f., geht genau diesen Weg: „[T]he body indeed has innumerable lesser selves: organs, cells, macromolecules, proteins, atoms, and so on. All of these (except the atomic ultimates) are themselves composed of lesser selves, and all participate in higher-order minds."

Evolution, dass der Panpsychist annimmt, dass den physikalischen Grundbausteinen des Universums Bewusstsein zukommt und im Zuge der kosmischen Evolution durch die Bildung von komplexen Strukturen höherstufige Erfahrungssubjekte durch die den Grundbausteinen zukommende Mentalität konstituiert werden. Wenn diese Konstitution höherstufiger Erfahrungssubjekte aber nicht per Implikation schlicht postuliert werden soll, dann muss der Panpsychist erklären, wie es möglich ist, dass neue, von den fundamentalen Erfahrungssubjekten verschiedene Subjekte existieren können.

Der springende Punkt des Kombinationsproblems greift diese explanatorische Forderung auf und attestiert dem Panpsychisten in der dritten Prämisse des Argumentes, dass er dieser für ihn notwendigen Aufgabe nicht nachkommen kann, da es nur unter Bezug auf starke Emergenz möglich sein könnte, die Entstehung und Existenz eines Erfahrungssubjekts komplexen phänomenalen Lebens mit der Existenz grundlegender Erfahrungssubjekte in Verbindung zu setzen.

Die Annahme, dass die Existenz von komplexen Erfahrungssubjekten nur unter Bezug auf starke Emergenz erklärt werden kann, lässt sich wie folgt rechtfertigen: Wenn m die geordnete Menge der grundlegenden physikalischen Erfahrungssubjekte ist, die *ex hypothesi* für die Konstitution eines nicht in m enthaltenen komplexen Erfahrungssubjekts S verantwortlich ist, dann implizieren keine Fakten über m die Existenz von S. Weder die physikalisch-extrinsischen noch die phänomenal-intrinsischen Fakten über die Relationen zwischen den grundlegenden Erfahrungssubjekten und ihre innere kategoriale Konstitution können erklären, wieso sie zur Existenz eines von ihnen verschiedenen Erfahrungssubjektes führen.

Im Unterschied beispielsweise zur vektoriellen Analyse einer physikalischen Kraft, die angibt, in welche Teilkräfte und Wirkungsrichtungen eine gegebene Kraft vektoriell zerlegt werden kann und wie diese jene konstituieren, ist es nicht ersichtlich, wie aus vielen kleinen Erfahrungssubjekten und ihren mentalen Zuständen überhaupt ein komplexer Erfahrungszustand generiert werden kann.[43] Die einzige Möglichkeit, die Existenz höherstufiger Erfahrungssubjekte zu erklären, ist daher der Rückgriff auf den Begriff emergenter Relationen. Da aber schwache Emergenz ausgeschlossen werden kann, ist eine Theorie der starken Emergenz die einzige Alternative.

[43] Vgl. auch *James*, The Principles of Psychology, 160: „Where the elemental units are supposed to be feelings, the case is in no wise altered. Take a hundred of them, shuffle them and pack them as close together as you can (whatever that may mean); still each remains the same feeling it always ways, shut in its own skin, windowless, ignorant of what the other feelings are and mean. There would be a hundred-and-first feeling there, if, when a group or series of such feelings were set up, a consciousness *belonging to the group as such* should emerge. And this 101st feeling would be a totally new fact, the 100 original feelings might, by a curious physical law, be a signal for its creation, when they came together; but they would have no substantial identity with it, nor it with them, and one could never deduce the one from the others, or (in any intelligible sense) say that they evolved it" (Hervorhebung im Original). Vgl. auch *Ph. Goff*, Experiences Don't Sum, in: *Freeman* (Hg.), Consciousness and its Place in Nature, 53–61, hier 58, und *Göcke*, Introduction.

Einige Panpsychisten argumentieren dementsprechend, dass die Existenz der Erfahrungssubjekte komplexen phänomenalen Lebens stark über grundlegenden Erfahrungssubjekten emergiert, auch wenn keine metaphysischen oder naturwissenschaftlichen Prinzipien angegeben werden können, die diese Relation erklären.[44] Da aber die starke Emergenz von komplexen Erfahrungssubjekten über der Existenz von grundlegenden Erfahrungssubjekten ebenso obskur ist wie die starke Emergenz von intrinsisch-kategorialen über extrinsisch-dispositionalen Eigenschaften, kann sich der Panpsychist nicht auf starke Emergenz berufen, ohne die Rechtfertigung für seine eigene Position zu unterminieren, die erst dazu geführt hat, den grundlegenden Bausteinen der Wirklichkeit phänomenales Leben zuzusprechen.[45] Der Panpsychismus sollte daher zurückgewiesen werden.

## 4. Analytischer Panpsychismus und transzendentaler Panentheismus

Es sprechen gute Argumente sowohl für als auch gegen den Panpsychismus. Ich möchte im Folgenden zeigen, dass die scheinbare Antinomie panpsychistischen Denkens aufgelöst werden kann, wenn der Panpsychismus, wie er in der analytischen Philosophie des Geistes diskutiert wird, in das metaphysische Paradigma des Panentheismus integriert wird, wie er in der kontinentalen Transzendentalphilosophie diskutiert wird. Um dies zu zeigen, eignet sich der exemplarische Rückgriff auf das panentheistische Denken Karl Christian Friedrich Krauses und seines Meisterschülers Arthur Schopenhauer, da die von beiden Denkern entwickelten philosophischen Systeme ihrer Stoßrichtung und Tiefengrammatik nach eng miteinander verzahnt und auf die Entwicklung eines philosophischen Systems angelegt sind, dass sich an der Synthese der Trias indisch-monistischen Seinsdenkens mit der transzendenten Metaphysik Platons und der kantischen Transzendentalphilosophie versucht.

### *4.1 Krause, Schopenhauer und die analytische Philosophie des Geistes*

Der Rekurs auf die monistischen Seinsdenker Krause und Schopenhauer als Leuchttürme der wilden Jahre der klassischen deutschen Philosophie im Zuge der Untersuchung des in der analytischen Philosophie diskutierten Panpsychismus ist systematisch naheliegend, obwohl Krause in dieser Diskussion meines Wissens gar nicht und Schopenhauer oft nur als historische

[44] Vgl. *Ph. Goff*, There is no combination problem, in: *Blamauer* (Hg.), The Mental as Fundamental, 131–140, hier 135 f.: „[The argument] has no concerns about the intelligibility of panpsychist emergentism, the view that fact about the existence and nature of high-level conscious subjects, as a matter of brute fact or natural law, arise from facts about the existence and nature of micro-physcial conscious subjects."

[45] Vgl. *Chalmers*, Panpsychism and Protopsychism, für eine Analyse des Kombinationsproblems, *Ph. Goff*, The Phenomenal Bonding Solution to the Combination Problem, in: *Brüntrup/Jaskolla* (Hgg.), Panpsychism, 283–302, *Skrbina*, Mind Space, und *Brüntrup*, Emergent Panpsychism, für verschiedene Lösungsansätze.

Randnotiz panpsychistischen Denkens vermerkt wird.[46] Dies ist erstaunlich, denn ein Blick in die Schriften Krauses und Schopenhauers, die ich im Folgenden als an einem Projekt arbeitend verstehe, zeigt schnell, dass ein Großteil der gegenwärtig in der analytischen Panpsychismusdebatte diskutierten Topoi, die dort in der Regel unter Rekurs auf die Erkenntnisse der englischsprachigen Diskussion um Eddington, Russell und James präsentiert werden, beinahe *verbatim*, zumindest aber der Sache nach, bei Krause und Schopenhauer zu finden sind und leicht in die Sprache der analytischen Diskussion übertragen werden können.

Erstens: Sowohl Krause als auch Schopenhauer vertreten die These des physikalischen Strukturalismus und gehen von der kausalen Geschlossenheit der physikalischen Welt aus, da beide annehmen, dass die von der Physik entwickelte Erkenntnis unter transzendentalen Vorzeichen die anhand des ausnahmslos gültigen Satzes vom Grunde etablierte Aufdeckung der dispositionalen Struktur der empirischen Wirklichkeit ist, die im Sinne der kausalen Geschlossenheit der physikalischen Welt nicht über das Feld der empirischen Erscheinungen hinausführen kann.[47] Damit stellen sie sich direkt auf den Boden der analytischen Panpsychismusdebatte.

Zweitens: Beide stimmen darin überein, dass der physikalische Strukturalismus nicht die vollständige Erkenntnis des Systems der Wissenschaften ermöglicht, da er nur die Struktur zwischen verschiedenen Entitäten der empirischen Wirklichkeit und deren dispositionale Eigenschaften erforscht, aber nicht deren intrinsisches Wesen. Die intrinsisch-kategoriale Natur des Dinges an sich können die empirischen Wissenschaften laut Krause und Schopenhauer aufgrund ihrer am Satz vom Grunde etablierten Methodik nicht erreichen, da sie, transzendental gesprochen, nur die Beziehungen zwischen Vorstellungen analysieren. Auch in dieser Hinsicht stimmen Krause und Schopenhauer also mit der gegenwärtig geführten Debatte überein, zu deren Kernbestand die Einsicht gehört, dass entscheidende Elemente einer vollständigen metaphysischen Erklärung des Seins der Welt vom Strukturalismus nicht erfasst werden können.[48]

---

[46] Siehe aber *Skrbina,* Panpsychism in the West, für eine kurze Analyse des Panpsychismus bei Schopenhauer.

[47] Vgl. *K. Ch. F. Krause*, Reine Allgemeine Vernunftwissenschaft oder Vorschule des Analytischen Hauptteiles des Wissenschaftgliedbaues, Leipzig 1886, 1: „Unter dem Systeme der Wissenschaft wird das Ganze der Erkenntnis gedacht, in welchem alle besonderen Erkenntnisse, als Teile, unter sich und mit dem Ganzen verbunden enthalten seien. Schon der Name: Wissenschaft deutet darauf hin. Und da Teile, welche in Einem Ganzen, unter sich und mit dem Ganzen verbunden sind, Glieder genannt werden, so wird die Wissenschaft als ein Gliedbau (Organismus) gedacht." Vgl. auch *A. Schopenhauer*, Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, in: *Ders.*, Sämtliche Werke; Band 3: Kleinere Schriften, Frankfurt am Main 2012, 6–189, hier 14: „Wissenschaft nämlich bedeutet ein System von Erkenntnissen, d. h. ein Ganzes von verknüpften Erkenntnissen im Gegensatz des bloßen Aggregats derselben. Was aber anderes als der Satz vom zureichenden Grund verbindet die Glieder eines Systems? Das eben zeichnet jede Wissenschaft vor dem bloßen Aggregat aus, dass ihre Erkenntnisse eine aus der andern, als ihrem Grunde, folgen."

[48] Vgl. *A. Schopenhauer*, Die Welt als Wille und Vorstellung I = Sämtliche Werke; Band 1, Frankfurt am Main 2015, 63 f.: „Daß nämlich alle Wissenschaft im eigentlichen Sinne, worunter

Drittens: Beide stimmen mit der panpsychistischen Debatte darin überein, dass es ein intrinsisch-kategoriales Sein hinter den strukturierten Erscheinungen geben muss, dessen Leugnung, mit Schopenhauer gesprochen, eine gute Empfehlung für einen Platz im Tollhaus ist. Für beide kann diese Erkenntnis der intrinsischen Natur der Wirklichkeit nicht als Schlussfolgerung einer Beweiskette erzwungen werden, sondern muss von jedem Erkenntnissubjekt selbst in Form unmittelbar gewisser Anschauung vollzogen werden. Wenn dies geschehen ist, dann kann sie als Element einer Letztbegründung verwendet werden, die den physikalischen Strukturalismus zu einer allumfassenden metaphysischen Theorie komplementiert.[49]

Viertens: Genau wie in der analytischen Debatte angenommen wird, dass unsere unmittelbar gewisse Erkenntnis des eigenen phänomenalen Erlebens als epistemisch legitime Begründung der Existenz eines ontologischen Trägers der dispositionalen Eigenschaften der physikalischen Wirklichkeit dient, gehen Krause und Schopenhauer also davon aus, dass eine unmittelbar gewisse Schau der eigenen intrinsisch-kategorialen Natur möglich ist und mit dieser unmittelbar gewissen Erkenntnis über den Selbststand des eigenen Seins auf das Sein hinter der Struktur der empirischen Wirklichkeit geschlossen werden kann. Ohne diese Schau bliebe der physikalische Strukturalismus nur metaphysisches Stückwerk.[50]

---

ich die systematische Erkenntnis am Leitfaden des Satzes vom Grunde verstehe, nie ein letztes Ziel erreichen [kann], noch eine völlig genügende Erklärung geben kann; weil sie das innerste Wesen der Welt nie trifft, nie über die Vorstellung hinaus kann, vielmehr im Grunde nichts weiter als das Verhältnis einer Vorstellung zur andern kennen lehrt." Vgl. ebd. 163: „Ob aber die dem Individuo nur als Vorstellungen bekannten Objekte dennoch gleich seinem eigenen Leibe Erscheinungen eines Willens sind; dies ist […] der eigentlich Sinn der Frage nach der Realität der Außenwelt; dasselbe zu leugnen ist der Sinn des theoretischen Egoismus, der ebendadurch alle Erscheinungen außer seinem eigenen Individuum für Phantome hält. […] Der theoretische Egoismus ist zwar durch Beweise nimmermehr zu widerlegen; dennoch ist er zuverlässig in der Philosophie nie anders denn als skeptisches Sophisma, d. h. zum Schein gebraucht worden. Als ernstliche Überzeugung hingegen könnte er allein im Tollhaus gefunden werden: als solche bedürfte es dann gegen ihn nicht sowohl eines Beweises als einer Kur."

[49] Vgl. *Krause*, Reine Allgemeine Vernunftwissenschaft, 9: „Giebt es also eine solche Erkenntnis [der eigenen intrinsisch-kategorialen Natur; B. P. G.], so muss sie unvermittelt durch irgend eine Erkenntniss im Bewusstsein sein; sie lässt sich aber nicht unmittelbar Jedem sogleich anmuthen, wie die Erkenntnis Ich bin Ich; aber sie müsste für jedes Vernunftwesen erlanglich sein, man müsste darauf hindeuten können." Vgl. auch *Schopenhauer*, Die Welt als Wille und Vorstellung I, 111–113: „Dieser den Wissenschaften eigentümliche Weg der Erkenntnis, vom Allgemeinen zum Besonderen, bringt es mit sich, dass in ihnen vieles durch Ableitung aus vorhergegangenen Sätzen, also durch Beweise begründet wird, und dies hat den alten Irrtum veranlasst, dass nur das Bewiesene vollkommen wahr sei und jede Wahrheit eines Beweises bedürfe; da vielmehr im Gegenteil jeder Beweis einer unbewiesenen Wahrheit bedarf, […] daher eine unmittelbar begründete Wahrheit der durch eine Beweis begründeten so vorzuziehn ist wie Wasser aus der Quelle dem aus dem Aquädukt. […] Durch und durch beweisbar kann keine Wissenschaft sein; so wenig als ein Gebäude in der Luft stehen kann: alle ihre Beweise müssen auf ein Anschauliches und daher nicht mehr Beweisbares zurückführen."

[50] Vgl. *Krause*, Reine Allgemeine Vernunftwissenschaft, 66: „Aus dem Vorigen erhellet, dass wir unmittelbar uns nur unser selbst inne werden können; ja, das wir uns inne werden können, dass wir uns unser selbst inne werden können; also auch, dass wir uns bewusst werden können unseres Selbstbewusstseins. Darauf folgt weiter: dass wir auch anderer Dinge nur in so weit inne werden können, als diese Dinge wir selbst, und wir diese Dinge selbst sind." Vgl. auch ebd. 75:

### *4.2 Panentheismus als Lösung der panpsychistischen Aporien*

Obwohl Krause und Schopenhauer mit den zentralen Einsichten der gegenwärtigen analytischen Philosophie des Geistes in Einklang stehen, bleiben sie – getrieben durch ihr Bestreben der Etablierung eines allumfassenden philosophischen Systems – nicht beim Panpsychismus stehen, sondern buchstabieren die panpsychistischen Einsichten unter panentheistischen Prämissen transzendental aus. Während sich der Panpsychismus allgemein als zwischen Physikalismus und Dualismus vermittelnde Position verstehen lässt, da er sowohl das physikalische als auch das mentale als untrennbare und grundlegende Merkmale der einen Wirklichkeit bestimmt, bemüht sich der Panentheismus allgemein um eine höhere Synthese zwischen einem atheistischen Pantheismus, der das Universums selbst als *causa sui* bestimmt, und dem ontologischen Dualismus von notwendigerweise existierendem Schöpfer und kontingenter Schöpfung.[51]

Um die Synthese von Pantheismus und klassischem Theismus zu erreichen, deutet der Panentheismus das Sein des endlichen Universums in monistischer Tradition als intrinsisch-konstitutiven Teil des als schlechthin unendlich gedachten All-Einen und verlegt die grundlegende Differenz zwischen Seinsgrund und Seinswirkung in das Absolute selbst. Die Welt ist somit als konstitutiver Teil der inneren Strukturen des Absoluten vom Absoluten an

„Wir [können] einen Schluss auf die ausser uns seienden Wesen machen, unter der Form: so wahr ich Ich bin, so wahr ich mir selbst inne werde, ist auch dies oder jenes Wesen da." Vgl. dazu auch *A. Schopenhauer*, Die Welt als Wille und Vorstellung II = Sämtliche Werke; Band 2, Frankfurt am Main 1986, 253 f.: „Hier also liegt das Datum, welches allein tauglich ist, der Schlüssel zu allem andern zu werden oder, wie ich gesagt habe, die einzige Pforte zur Wahrheit. Demzufolge müssen wir die Natur verstehn lernen aus uns selbst, nicht umgekehrt uns selbst aus der Natur. Das uns unmittelbar Bekannte muss uns die Auslegung zu dem nur mittelbar Bekannten geben; nicht umgekehrt." Vgl. auch *A. Schopenhauer*, Über den Willen in der Natur, in: *Ders.*, Sämtliche Werke; Band 3: Kleinere Schriften, Frankfurt am Main 2012, 299–479, hier 349: „Wenn wir zu jedem Naturphänomen dieselbe innere Relation hätten wie zu unserm eigenen Organismus[, dann würde] die Erklärung jedes Naturphänomens und aller Eigenschaften jedes Körpers zuletzt ebenso zurücklaufen auf einen sich darin manifestierenden Willen. Denn der Unterschied besteht nicht in der Sache, sondern nur in unserem Verhältnis zur Sache."

[51] *K. Müller*, Glauben, Fragen, Denken; Band 3: Selbstbeziehung und Gottesfrage, Münster 2010, 744, beschreibt den Panentheismus daher adäquat wie folgt: „In einem allerersten, noch ganz groben Umriss könnte man sagen: ‚Panentheismus' steht für die These ‚Alles ist in Gott' und unterscheidet sich damit vom Pantheismus im Sinn von ‚Alles ist Gott' als einer Gott-Welt-Identität einerseits, vom Theismus im Sinn einer radikalen Gott-Welt-Differenz andererseits […]. Panentheismus impliziert demgegenüber so etwas wie eine Nicht-Folgenlosigkeit der Welt und des Endlichen für Gott an sich selbst. Die welttranszendierende Selbstidentität Gottes schließt nicht ein Bestimmtwerden Gottes durch das Universum aus." Vgl. *K. Müller*, Gott – größer als der Monotheismus? Kosmologie, Neurologie und Atheismus als Anamnesen einer verdrängten Denkform, in: *F. Meier-Hamidi/K. Müller* (Hgg.), Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede, Regensburg 2010, 17: „Diese kosmologische Form von Einheitsdenken […] hat so etwas wie ein kongeniales Gegenstück in dem ausgeprägten, ungeheuer komplexen Strang religionsphilosophischen und genuin theologischen Einheitsdenkens, in dessen Zentrum die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Welt steht und ob denn dieses Verhältnis im Letzten nicht als intensive Einheit beider zu bestimmen sei oder zumindest so, dass die Unterscheidung ihrerseits nochmals von einer Hyper-Einheit umgriffen werden."

sich unterschieden, wie auch im $H_2O$-Molekül Wasserstoff und Sauerstoff konstitutiv für das Ganze sind und doch von diesem bestimmt und unterschieden werden können. Der Panentheist geht also davon aus, dass die Eigenschaften der in der Wirklichkeit existierenden Entitäten schwach über den Eigenschaften des Absoluten emergieren, dem ontologische Priorität vor jedem seiner Teile zugeschrieben wird. Dass die empirische Wirklichkeit ist, wie sie ist, folgt im Panentheismus metaphysisch daraus, dass das Absolute an und in sich ist, was es ist.

Ein Panentheismus unter transzendentalen Vorzeichen, wie er bei Krause und Schopenhauer vorliegt, versucht die Relation zwischen empirischer Wirklichkeit und Absolutem epistemologisch über den Weg der Analyse der unmittelbar gewiss geschauten Bedingungen der Möglichkeit der jemeinigen Subjektivität als metaphysische Theorie zu formulieren. Der entscheidende Schlüssel zur Möglichkeit dieser transzendentalphilosophischen Verortung der empirischen Wirklichkeit im Absoluten ist bei beiden Denkern die folgende Einsicht: Über das in unmittelbar gewisser Intuition geschaute intrinsisch-kategoriale Wesen des eigenen Selbst gelangt das Subjekt hinauf zur Erkenntnis der intrinsisch-kategorialen Bestimmung des Absoluten und dann wieder zurück zu der den physikalischen Strukturalismus tragenden intrinsisch-kategorialen Bestimmung der extrinsisch-relationalen empirischen Wirklichkeit.[52]

Krause nennt das in unmittelbar gewisser Erkenntnis geschaute Absolute schlicht „Wesen“ und Schopenhauer – ungenügend, wie er selbst eingesteht – „Willen“. Für beide ist das Absolute das eine Seins- und Erkenntnisprinzip der empirischen Wirklichkeit, das alle transzendenten und transzendentalen Bestimmungen in der Einheit seines Wesens vereint. Wer sich selbst erkennt, der erkennt diesem Gedanken zufolge, dass er in seinem Sein und Erkennen je immer schon in dem einen Sein und Erkennen des Absoluten verweisend eingebunden ist. Daher nennt Krause die Welt *expressis verbis* eine „in“ Wesen seiende und Schopenhauer spricht begrifflich äquivalent von der Existenz der empirischen Wirklichkeit als einer Manifestation des Willens. Für beide ist das Sein der Wirklichkeit daher nicht im Modus der *ad extra* gerichteten und *ex nihilo* zu verstehenden Schöpfung einer vom Absoluten verschiedenen Wirklichkeit zu verstehen, sondern als intrinsische Bestimmung des Absoluten selbst. Im Erkennen unserer selbst erkennt sich,

[52] Dem Gedanken der transzendentalphilosophisch erreichten All-Einheit kommt somit bei beiden Denkern die synthetisierende Funktion naturwissenschaftlicher und philosophischer Einsichten zu und nur unter seinem Mantel besteht die Möglichkeit eines allumfassenden philosophischen Systems. Vgl. *Müller*, Gott – größer als der Monotheismus?, 20: „Der physikalisch wie philosophisch-theologisch offenkundig ambitionierte Gedanke der All-Einheit könnte ein Diskursplateau sein, auf dem sich Naturwissenschaften und Theologie voraussetzungsfreier treffen können als anderswo.“

aus metaphysischer Sicht, eigentlich nur das Absolute in einer seiner mannigfaltigen Bestimmungen.[53]

Und genau hierin liegt der Schlüssel zur Lösung der panpsychistischen Aporien: Beide Argumente für den Panpsychismus zeigen, dass bewusstes Erleben eine notwendige Bedingung für die Existenz der Wirklichkeit ist. Das Argument der Homogenität kosmischer Evolution zeigt, dass bewusstes Erleben als intrinsisch-kategorialer Träger dispositionaler Seinsstrukturen an jedem Zeitpunkt der Existenz des Universums vorhanden sein muss, während das Argument der intrinsischen Naturen zur Schlussfolgerung führt, dass ohne bewusstes Erleben die von der Physik untersuchten dispositionalen Strukturen der mikrophysischen Wirklichkeit über keine Realität verfügen könnten und in diesem Sinne das Berkeley'sche Diktum *esse est percipi* gilt. Beide Argumente gegen den Panpsychismus zeigen, dass dieser trotz der Notwendigkeit phänomenalen Erlebens für eine metaphysische Fundierung des physikalischen Strukturalismus gravierende Probleme mit dem Begriff des Erfahrungssubjekts hat: Das Argument der absurden Multiplikation der Erfahrungssubjekte konnte zeigen, dass unter panpsychistischen Prämissen jede beliebige physikalische Struktur die Existenz eines von den diese Struktur konstituierenden grundlegenden Erfahrungssubjekten unabhängigen Subjektes impliziert, während das Kombinationsproblem gezeigt hat, dass der Panpsychist zwar eine bestimmte Menge grundlegender Erfahrungssubjekte konsistent annehmen kann, aber nicht über die explanatorischen Ressourcen verfügt, die Existenz darüber hinausgehender Subjekte komplexen phänomenalen Erlebens zu erklären. Obwohl im Panpsychismus auf der einen Seite bewusstes Erleben notwendig für die Existenz der Wirklichkeit ist, kann er auf der anderen Seite nicht erklären, wie die dafür notwendigen Erfahrungssubjekte individuiert werden und über die Anzahl fundamentaler Erfahrungssubjekte hinausgehen könnten.

Die vom transzendentalen Panentheismus nahegelegte Lösung dieser Antinomie besteht darin, an der prinzipiellen Validität der Argumente für den

[53] Vgl. *K. Ch. F. Krause*, Der Briefwechsel Karl Christian Friedrich Krauses, herausgegeben von *P. Hohlfeld* und *A. Wünsche*, Leipzig 1903, 362: „Mein Hauptprinzip ist: dass alle Wissenschaft auf der Anschauung Einer unendlichen Substanz beruhe, welche Anschauung nicht nach dem Satz des Grundes bewiesen, sondern als im menschlichen Geist vorhanden nur erwiesen werden kann. Alles, was ist, ist diese Substanz und in dieser Substanz, und alle wissenschaftliche Erkenntnis muss eben jene Uranschauung selbst und in ihr sein." Vgl. *Schopenhauer*, Über den Willen in der Natur, 321: „[Der] Kern und Hauptpunkt meiner Lehre, die eigentliche Metaphysik derselben [ist, dass] dieses Ding an sich, dieses Substrat aller Erscheinungen, mithin der ganzen Natur, nichts anderes ist als jenes uns unmittelbar Bekannte und sehr genau Vertraute, was wir im Innern unsers eigenen Selbst […] finden." Vgl. auch *S. Wollgast*, Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832). Anmerkungen zu Leben und Werk, Berlin 1990, 22, zum System Krauses: „Die menschliche Selbsterkenntnis und somit alles Wissen setzt also ein absolutes Prinzip ‚Wesen' voraus, das die Einheit von Denken und Sein erst ermöglicht. Das nach dem unbezweifelbaren Wissen suchende und dadurch sich auf sich selbst besinnende Subjekt setzt das Absolute voraus, erkennt, dass es sich schon immer innerhalb des Absoluten befindet, dass es sich selbst und das Absolute nur durch das Absolute erkennen kann."

Panpsychismus festzuhalten, diese aber einer panentheistischen Re-Lektüre zu unterziehen und die Annahme aufzugeben, dass es in metaphysischer Hinsicht numerisch verschiedene Erfahrungssubjekte gibt. Stattdessen sollte angenommen werden, dass der für den Panpsychismus konstitutive epistemologische Bezug auf das intrinsisch-kategoriale Wesen der eigenen Existenz, der innerhalb der gegenwärtigen analytischen Philosophie des Geistes dahingehend gedeutet wird, dass er nur das innere Wesen der je eigenen Existenz zu zeigen vermag, in Wahrheit schon über das innere Wesen der eigenen Existenz hinausweist in das Feld der Religionsphilosophie und der Sache nach als Selbstanzeige der intrinsisch-kategorialen Struktur des Absoluten verstanden werden kann: Die innere Schau des Selbst zeigt mehr als das innere Wesen der eigenen Existenz; sie zeigt die innere Struktur des Absoluten.

Wenn der analytische Panpsychismus dieser Argumentation folgt, dann lässt er die beiden Argumente gegen ihn auf Kosten seiner Aufhebung im transzendental motivierten Panentheismus ins Leere laufen, da er dann die Annahme aufgibt, dass es in metaphysischer Hinsicht mehr als ein Erfahrungssubjekt der empirischen Wirklichkeit gibt. Alle unterschiedlichen mentalen Eigenschaften wären der panentheistischen Interpretation des Panpsychismus folgend Eigenschaften des einzig existieren Erfahrungssubjekts – des Absoluten.[54]

Diese Schlussfolgerung mag *prima facie* zwar ähnlich erheiterte Reaktionen evozieren wie der Panpsychismus, ist aber *secunda facie* eine durchaus attraktive Theorieoption: Da uns die physikalischen Wissenschaften das Bild eines kausal geschlossenen Universums zeigen und da jede dispositionale Struktur eines intrinsisch-kategorialen Trägers bedarf, kann der Panpsychist zwar die Wirklichkeit der einzelnen Relata dieser Struktur erklären, aber nicht, warum sie zusammen eine kohärente und harmonische Wirklichkeit konstituieren. Der Panentheist kann dies in Analogie zu unserer vorkritischen Erfahrung diachroner Identität wie folgt erklären: Genau wie die Annahme, dass es einen Träger meines bewussten Lebens gibt, erst ermöglicht, dass mein Leben eine diachrone Einheit ist, bedarf die Wirklichkeit eines einzigen Trägers, um ihre ontologische Einheit zu erklären.[55]

---

[54] Wie *Brüntrup*, Alter Wein in neuen Schläuchen, 39 f., treffend formuliert: „Man kann die holistische Einheit als das Grundlegende und die Einzeldinge als das Abgeleitete betrachten. Statt eines Atomismus vertritt man dann einen Holismus. Aus Sicht des Panpsychismus heißt dies aber, dass es dann vermutlich auch einen korrespondierenden holistischen Zusammenhang aller mentalen Phänomene gibt. Das Kombinationsproblem wäre dann einfacher zu lösen, weil es bereits einen zugrundeliegenden fundamentalen Zusammenhang aller mentalen Phänomene gibt und sich die kleineren Einheiten erst sekundär daraus entwickeln."

[55] Ein zentrales Argument, das gegen die entwickelte These zu sprechen scheint, basiert auf der Prämisse, dass unser phänomenales Erleben ein individueller Bewusstseinsstrom ist und wir keinen epistemologischen Zugang zu phänomenalem Erleben haben können, das nicht unser eigenes phänomenales Erleben ist. Wir haben immer nur phänomenalen Zugang zu unserem eigenen Bewusstsein und keinerlei phänomenale Indizien dafür, dass dieses Bewusstsein Teil eines höheren Bewusstseins ist. Da dieses Argument aber ein rein epistemologisches Argument ist und nicht

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die gegenwärtige analytische Philosophie des Geistes und der in ihr prominent diskutierte Panpsychismus systematisch begründet zurückführen auf die in der klassischen deutschen Philosophie diskutierten religionsphilosophischen Fragestellungen einer auf das Absolute ausgerichteten Transzendentalphilosophie und zeigen, dass aus dieser Symbiose wertvolle Synergieeffekte erzielt werden können, die für die aktuellen metaphysischen Diskussionen und damit für eine Orientierung des Menschen im Sein von hoher Relevanz sind.

**Summary**

A plausible version of the panpsychist thesis is worked out before two arguments for panpsychism are examined for their soundness. In a next step, two arguments against the developed panpsychist thesis are discussed, which, *prima facie*, pose theoretically insurmountable aporia for it. It is then argued that panpsychism as located in analytic philosophy can overcome these problems when it is included in the wider theoretical framework of panentheism, as it is paradigmatically set out in the classical German philosophy of the panentheist Karl Christian Friedrich Krause and his pupil Arthur Schopenhauer.

zu einer metaphysischen Schlussfolgerung führt, die zeigt, dass es nicht der Fall ist, dass unser phänomenales Erleben gleichzeitig Teil eines umfassenderen phänomenalen Lebens ist – man denke hier an das augustinische Wort, dass Gott die Innerlichkeit meiner Innerlichkeit ist –, scheint es nur wenig überzeugend zu sein, gegen die auf Krause und Schopenhauer basierende Aufhebung des Panpsychismus im Panentheismus zu sprechen. Vgl. *T. L. S. Sprigge*, The God of Metaphysics, Oxford 2006, 485 f.: „So the existence of all things commonly recognized as conscious, together with everything supposedly non-conscious in their environment, consists in the existence of innumerable streams of consciousness or experience interacting with each other. And many or all of these streams include representations of what is around them which depict it as a world of physical things interacting in space and with all the essential properties pertaining to physical things as ordinarily conceived. […] All those streams of conscious which appears to us as the physical world, together with any other streams of experience there may be, are included […] within a single absolute all-embracing experience of consciousness which includes absolutely everything, itself apart, which exists." Vgl. auch *L. Jaskolla/A. J. Buck*, Does Panexperiential Holism Solve the Combination Problem?, in: Journal of Consciousness Studies 19 (2012) 190–199; *Göcke*, A Theory of the Absolute, und *L. Zagzebski*, Omnisubjectivity. A Defense of a Divine Attribute, Milwaukee (Wisc.) 2013, für Analysen des Holismus und des Begriffs der Omnisubjektivität.

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

## Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

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

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

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

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

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

ThPh 93 (2018) 190–210

# Postmoderne und immanente Theologie

## Das Konzept einer „Psychotheologie des Alltagslebens“ bei Eric Santner

Von Sarah Rosenhauer

### 1. Theologische Postmoderne?

Der Begriff der Postmoderne ist bekanntlich ein schillernder. Er findet quer über die Disziplingrenzen Verwendung und dient in feuilletonistischer Verkürzung gern zur Bezeichnung der Epoche nach der Moderne, einer Epoche, die sich von der normativen und regulativen Kraft der Vernunft verabschiedet hat und hedonistischer Beliebigkeit frönt. Dagegen gehen etwa Jean-François Lyotard[1], Jacques Derrida[2], Wolfgang Welsch[3] – um nur einige zu nennen – davon aus, dass die Bezeichnung „postmodern“ in der Philosophie weniger eine Epochenbezeichnung ist, sondern für ein bestimmtes und bestimmbares systematisches Anliegen steht, dessen Vorläufer und Vertreter Lyotard quer durch die Philosophiegeschichte ausmacht. Dieses Anliegen kann als das einer Radikalisierung der Moderne bestimmt werden,[4] der Moderne verstanden als Verbindung eines normativen Anliegens mit einer philosophischen Programmatik. Das normative Anliegen der Moderne ist – auf ein Schlagwort verkürzt – die Verbindung von Freiheit und Normativität, die einen nichtrepressiven Begriff des Wahren, Guten, Gerechten ermöglicht.[5]

---

[1] Zum Verhältnis von Moderne und Postmoderne vgl. etwa *J.-F. Lyotard*, Die Moderne redigieren, in: *W. Welsch* (Hg.), Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion, Weinheim 1988, 204–214. Zur Programmatik der Postmoderne vgl. etwa *J.-F. Lyotard*, Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, übersetzt von *O. Pfersmann*, Wien 1986.

[2] Vgl. etwa *J. Derrida*, Am Nullpunkt der Verrücktheit – Jetzt die Architektur, übersetzt von *M. Wetzel*, in: *Welsch* (Hg.), Wege aus der Moderne, 215–232, hier 216.

[3] Vgl. *W. Welsch*, Unsere postmoderne Moderne, Weinheim 1987, 1–43.

[4] Derrida etwa bezeichnet die Dekonstruktion als ein „ultra-transzendentales“ Denken. Das ultra-transzendentale Denken kann als Radikalisierung kritischen Denkens verstanden werden: Es ist kritisch, im kantischen Sinn von transzendental, insofern es nach den Möglichkeitsbedingungen von Diskursen, Aussagen usw. fragt. Es radikalisiert dieses kritische Denken, ist ultra-transzendental, insofern es aufzeigt, dass die Bedingung der Möglichkeit „gleichzeitig, noch einmal, die Bedingung der Unmöglichkeit, der Unmöglichkeit ihrer strengen Reinheit“ ist (*J. Derrida*, Signatur, Ereignis, Kontext, in: *Ders*., Randgänge der Philosophie, übersetzt von *G. Ahrens*, Wien 1988, 291–314, hier 313).

[5] Vgl. zu dieser autonomietheoretischen Bestimmung, die das normative Anliegen der Moderne von dem der Aufklärung her versteht, etwa *Ch. Menke*, Autonomie und Befreiung, in: *Th. Khurana/Ch. Menke* (Hgg.), Paradoxien der Autonomie, Berlin 2011, 149–184, hier 149 f.: „Mit der Einführung des Begriffs der Autonomie beginnt – zeitgleich mit der politischen Revolution – die moderne Philosophie. Die Grundidee des Autonomiebegriffs besteht darin, die Verbindlichkeit von Gesetzen mit der Freiheit des Subjekts zusammen zu denken, das den Gesetzen unterworfen ist. […] Autonomietheoretisch zu denken heißt, das Gesetz so zu verstehen (und, wenn nötig, zu verändern), dass man in der Unterwerfung unter es ‚nur sich selbst gehorcht und so frei bleibt wie zuvor‘, und umgekehrt die Freiheit so zu verstehen (und, wenn nötig, zu bilden), dass man,

Das Programm dazu ist das, was Welsch mit Lyotard als „Einheitsdenken" bezeichnet: der Versuch, den normativen Anspruch einzulösen, indem er von einem bestimmten, einheitlichen und einheitsstiftenden Prinzip, dem Prinzip universeller Vernunft oder des autonomen Subjekts, gedacht wird.[6] Was postmoderne Philosophie eint, ist die Kritik an diesem Totalitätsdenken als einem Denken, das durch ein einheitliches und einheitsstiftendes Prinzip organisiert ist und so notwendig exklusiv und repressiv gegen all das ist, worauf dieses Prinzip nicht reduzierbar ist und was ihm widerspricht. Worauf postmoderne Philosophie zielt, ist die Offenlegung des immanenten Widerspruchs so verfasster moderner Philosophie, ihrem eigenen normativen Anspruch – Freiheit, Wahrheit, Gerechtigkeit – nicht, weil nur exkludierend und repressiv, gerecht werden zu können. Im Rahmen eines totalisierenden Denkens gibt es kein Gelingen ohne Repression und Exklusion. So könnte man etwa mit Foucaults Kritik der Aufklärung sagen, dass es keinen Kant ohne Bentham gibt, also kein Denken autonomer Subjektivität, autonomer Fähigkeiten der Selbstführung, ohne das verinnerlichte Panoptikum sozialer Disziplin.[7] Und man könnte mit Derrida sagen, dass es kein Recht, keine

---

statt in der ‚Sklaverei' der ‚Begierde' zu verbleiben, zum ‚Herren seiner selbst' wird in ‚Gehorsam dem Gesetz gegenüber, das man sich selbst gegeben hat' [*J.-J. Rousseau*, Vom Gesellschaftsvertrag, in: *Ders.*, Politische Schriften; Band 1, Paderborn 1977, 73 und 79]. Frei zu sein, heißt, dem Gesetz zu folgen. Umgekehrt ist etwas nur dann ein Gesetz (im normativen, nicht im kausalen Sinn: ein Grund des Handelns), wenn es zu befolgen heißt, frei zu sein. In der Erläuterung des Verhältnisses von Freiheit und Gesetz durch den Begriff der Autonomie fallen freies Wollen und verpflichtendes Sollen in eins."

[6] Vgl. *Welsch*, Unsere postmoderne Moderne, 31–33. Welsch bezieht sich dabei auf Lyotards Begriff der Meta-Erzählung: „Modernes Wissen hatte je die Form der Einheit, und diese Einheit war durch den Rückgriff auf große Meta-Erzählungen zustande gekommen. Noch in den entlegensten Detailforschungen war ein solcher Rückbezug auf eine alles legitimierende Leitidee deutlich. Die Neuzeit bzw. Moderne hatte drei solcher Meta-Erzählungen hervorgebracht; die Emanzipation der Menschheit (in der Aufklärung), die Teleologie des Geistes (im Idealismus) und die Hermeneutik des Sinns (im Historismus)" (ebd. 32). Analog beschreiben auch Theodor W. Adorno und Max Horkheimer die Begründungs- und Legitimationsstruktur im Denken der Aufklärung: „‚Es ist der Mensch' wird als stereotype Auskunft der Aufklärung unterschiedslos wiederholt, gleichgültig ob dieser ein Stück objektiven Sinnes, die Umrisse einer Ordnung, die Angst vor bösen Mächten oder die Hoffnung auf Erlösung vor Augen steht. Als Sein und Geschehen wird von der Aufklärung vorweg nur anerkannt, was durch Einheit sich erfassen lässt; ihr Ideal ist das System, aus dem alles und jedes folgt" (*M. Horkheimer/Th. W. Adorno*, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, in: *M. Horkheimer*, Gesammelte Schriften; Band 5, Frankfurt am Main [3]2003, 11–290, hier 29). Und Derrida beschreibt das abendländische Denken als ein Denken, das die Struktur einer durch ein transzendentales Signifikat, „ein Zentrum", „einen Punkt der Präsenz", „einen festen Ursprung" organisierten Totalität hat. Vgl. *J. Derrida*, Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen, in: *Ders.*, Die Schrift und die Differenz, übersetzt von *R. Gasche*, Frankfurt am Main 1976, 422–442, bes. 422–425.

[7] Vgl. *M. Foucault*, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, übersetzt von *W. Steiner*, Frankfurt am Main [19]2014, 173–292, v. a. 175–177. „Die ‚Aufklärung', welche die Freiheiten entdeckt hat, hat auch die Disziplin erfunden" (ebd. 285). Foucaults Analyse der Disziplinargesellschaft des 18. Jahrhunderts und der ihr eigenen Form der Subjektivierung zeigt, dass Freiheit – Freiheit qua Autonomie – und Disziplin immanent verbunden sind. „Das Problem der Aufklärung ist die Verschlingung von Freiheit und Herrschaft; die Tatsache, dass – und wie – der Ausgang aus der Knechtschaft eine neue, ganz andere, aber globalere und dadurch unheilvollere hervorgebracht hat. Und dieses Problem hat seinen Grund in nichts anderem als im ungelösten Problem der Fähigkeit. […] Das Paradox der Fähigkeit, des Könnens ist: ohne Fähigkeit keine

normative Allgemeinheit ohne Gewalt gibt.[8] Es geht postmoderner Philosophie so nicht um eine Ersetzung von Einheit durch Beliebigkeit, sondern, im Gegenteil, um ein Zur-Geltung-Bringen der emphatischen Ansprüche der Moderne – der Ansprüche auf eine nichtrepressive Verbindung von Freiheit und Normativität – gegen ihre notwendige Verkürzung im Rahmen totalisierenden Einheitsdenkens, dem eine totalisierende Praxis korrespondiert.[9] Gegen das widersprüchliche Totalitätsdenken setzt sie ein Denken der Differenz – genauer: der différance (Derrida)[10], des Widerstreits (Lyotard)[11], des Widerspruchs (Adorno)[12], des Paradoxes (Foucault)[13] – als der einzigen Form, wie emphatische Gehalte gedacht und realisiert werden können. Die postmoderne Kritik einer Hypertrophie der Vernunft und des Subjekts wäre also völlig falsch verstanden, verstünde man sie im Sinne eines Relativismus, Irrationalismus, Ästhetizismus. Postmoderne Philosophie ist nicht Bruch mit der Moderne, nicht Anti-Moderne, sondern Radikalisierung der Moderne. Sie ist ein Zur-Geltung-Bringen ihrer emphatischen Gehalte gegen ihre eigene, systemimmanente Verkürzung.[14]

---

Freiheit – denn Freiheit ist die Macht der Selbstführung, die an den Erwerb von Fähigkeiten gebunden ist. Zugleich aber gilt: keine Fähigkeit ohne Disziplinierung und Normalisierung – ohne Unterwerfung unter die anonyme Macht sozial definierter Formen und Normen. […] Die Fähigkeit verklammert Freiheit und Knechtschaft; sie ist der dialektische Umschlagspunkt im Zentrum und am Grund der Aufklärung" (*Ch. Menke*, Das Paradox der Fähigkeit und der Wert des Schönen, in: *L. Emmerling*/*I. Kleesattel* [Hgg.], Politik der Kunst. Über die Möglichkeiten, das Ästhetische politisch zu denken, Bielefeld 2016, 85–100, hier 85 f.). Vgl. zur Dialektik von Befreiung und Unterwerfung in Denken und Praxis der Aufklärung auch *Adorno*/*Horkheimer*, Dialektik der Aufklärung, 26–66, v. a. 55: „Das Wesen der Aufklärung ist die Alternative, deren Unausweichlichkeit die der Herrschaft ist. Die Menschen hatten immer zu wählen zwischen ihrer Unterwerfung unter Natur oder der Natur unter das Selbst."

[8] Vgl. *J. Derrida*, Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität", übersetzt von *A. García Düttmann*, Frankfurt am Main [7]2014, 27: „Das Aufkommen des Rechts und der Gerechtigkeit […], das Moment der Stiftung, der (Be)gründung, der Rechtfertigung des Rechts impliziert eine performative Kraft (Gewalt), das heißt es impliziert regelmäßig eine deutende Kraft (Gewalt): jetzt nicht in dem Sinne, dass das Recht einer Macht dient, dass es ein folgsames, unterwürfiges und also äußerliches Instrument der herrschenden Mächte ist, sondern in dem, dass es mit der sogenannten Kraft, Gewalt, Macht, Gewalttätigkeit in einem Verhältnis steht, das tiefer ins Innere reicht und eine höhere Komplexität aufweist."

[9] Pointiert dazu Derrida: „Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit. […] Als Erfahrung des Unmöglichen ist sie, selbst wenn es sie (noch) oder nie gibt, dort möglich, wo es Gerechtigkeit gibt" (ebd. 30 f.). Und: „[…] die unendliche Forderung nach Gerechtigkeit […] verpflichtet bereits die/zur Dekonstruktion" (ebd. 40). Auch Lyotard sieht sein Denken des Widerstreits einem emphatischen Gerechtigkeitsbegriff verpflichtet, den er in Anlehnung an Emmanuel Levinas als unbedingtes Verpflichtetsein vor jeder autonomen Entscheidung oder diskursiven Begründung versteht. Vgl. dazu *J.-F. Lyotard*/*J.-L. Thébaud*, Politik des Urteils. Verhandlungen, übersetzt von *E. von der Osten*, Zürich 2011, 45–154.

[10] Vgl. *J. Derrida*, Die différance, in: *Ders*., Die différance. Ausgewählte Texte, Stuttgart 2004, 110–149.

[11] Vgl. *J.-F. Lyotard*, Der Widerstreit, übersetzt von *J. Vogl*, München 1987, 9 und 227–250.

[12] Vgl. *Th. W. Adorno*, Negative Dialektik, Frankfurt am Main 2003, v. a. 148–163.

[13] Vgl. dazu etwa *Menke*, Das Paradox der Fähigkeit.

[14] Zur Bestimmtheit postmoderner Philosophie durch ein grundliegend normatives Anliegen (wenn auch in abgrenzender Absicht) vgl. auch *S. Wendel*, Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von christlicher Theologie und postmoderner Philosophie, in: *K. Müller* (Hg.), Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 1998, 193–214, hier

Diese emphatischen Gehalte können aber nicht – wie in der Moderne – in eine einheitliche Ordnung integriert werden. Wahrheit und Gerechtigkeit im emphatischen Sinn sind das innerhalb einer einheitlichen Ordnung der Repräsentation Nichtdarstellbare[15], das begrifflich Nichtfixierbare[16], autonom Nichtleistbare[17]. Sie sind das, was sich der Totalisierung, der Integration in eine Ordnung epistemischer oder autonomer Verfügung prinzipiell entzieht. So spricht Derrida etwa von der Gerechtigkeit als etwas, was stets „im Kommen" bleibt.[18] Ihre epistemische Realisierungsform ist die der Differenz und der Aporie[19], ihre ontologische die der Unterbrechung[20] und des unableitbaren Ereignisses[21].

Um diese epistemische und ontologische Entzogenheit, diese prinzipielle Inkommensurabilität emphatischer Gehalte gegenüber jeder Ordnung auszudrücken, verwenden einige postmoderne Denker theologische Begriffe. So spricht etwa Alain Badiou von Gnade, um die Erscheinungsform von Wahrheit – im Unterschied zu bloßer Konvention – auszudrücken.[22] Und Derrida stellt sein dekonstruktives Denken in den Bedeutungsraum der negativen Theologie[23], Lyotard das seine in den jüdischer Mystik[24].

---

197. Ebenso, aber affirmativ, etwa *G. Scobel*, Postmoderne für Theologen? Hermeneutik des Widerstreits und Bildende Theologie, in: *H.-J. Höhn* (Hg.), Theologie, die an der Zeit ist. Entwicklungen – Positionen – Konsequenzen, Paderborn [u. a.] 1992, 175–229, und *J. Valentin*, Dekonstruktion. Theologie. Eine Anstiftung, in: *W. Lesch*/*G. Schwind* (Hgg.), Das Ende der alten Gewissheiten. Theologische Auseinandersetzung mit der Postmoderne, Mainz 1993, 13–26.

[15] Vgl. *J.-F. Lyotard*, Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?, in: *Welsch* (Hg.), Wege aus der Moderne, 193–203, hier 202 f., sowie *ders*., Postmoderne für Kinder. Briefe aus den Jahren 1982–1985, übersetzt von *D. Schmidt*, Wien 1985, 29: „Die Postmoderne wäre Dasjenige, das im Modernen in der Darstellung selbst auf ein Nicht-Darstellbares anspielt; das sich dem Trost der guten Form verweigert, dem Konsens eines Geschmacks, der ermöglicht, die Sehnsucht nach dem Unmöglichen gemeinsam zu empfinden und zu teilen; das sich auf die Suche nach neuen Darstellungen begibt, jedoch nicht, um sich an deren Genuss zu verzehren, sondern um das Gefühl dafür zu schärfen, dass es ein Undarstellbares gibt." Vgl. auch *J. Derrida*, Wie nicht sprechen? Verneinungen, übersetzt von *H.-D. Gondek*, Wien ²2006, 23.

[16] Vgl. *Adorno*, Negative Dialektik, v. a. 148–207, 397–400.

[17] Vgl. *Derrida*, Gesetzeskraft, v. a. 46–59. Zur autonomiekritischen Sinnspitze der dekonstruktiven Analyse normativer Vollzüge, insbesondere des Vollzugs rechtsförmigen Urteilens, vgl. *Ch. Menke*, Spiegelungen der Gleichheit. Politische Philosophie nach Adorno und Derrida, Berlin 2004, 123–141, hier 123: „Die Dekonstruktion gilt der philosophischen Voraussetzung, der Voraussetzung der philosophischen Untersuchung, es sei unser Können, wodurch das Gelingen der Praxis ermöglicht wird."

[18] Vgl. *Derrida*, Gesetzeskraft, 56.

[19] Vgl. etwa ebd. 33: „Ein Gerechtigkeitswille, ein Gerechtigkeitswunsch, ein Gerechtigkeitsanspruch, eine Gerechtigkeitsforderung, deren Struktur nicht in einer Erfahrung der Aporie bestünde, hätte keine Chance jenes zu sein, was sie sein wollen: ein gerechter, ein angemessener Ruf nach Gerechtigkeit."

[20] Zur Kategorie der Unterbrechung vgl. *W. Benjamin*, Gesammelte Schriften; Band I/3: Abhandlungen, Frankfurt am Main 1980, 1232.

[21] Vgl. zum Begriff des Ereignisses etwa *A. Badiou*, Das Sein und das Ereignis, übersetzt von *G. Kamecke*, Zürich 2005, 199–296. Zum Ereignis als ontologischer Realisierungsform emphatischer Gehalte: *Ders*., Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen, übersetzt von *J. Brankel*, Wien 2015, v. a. 61–65, sowie *ders*., Paulus. Die Begründung des Universalismus, übersetzt von *H. Jatho*, München 2002, 22 f.; 102.

[22] Vgl. *Badiou*, Paulus, 80; 98 f.

[23] Vgl. *Derrida*, Wie nicht sprechen?; diese Verortung ist freilich keine rein affirmative.

[24] Vgl. etwa *J.-F. Lyotard*, Heidegger und „die Juden", übersetzt von *C.-C. Härle*, herausgegeben von *P. Engelmann*, Wien 1988, 11–62; *J.-F. Lyotard*, Von einem Bindestrich, in: *Ders*./*E. Gruber*,

Man könnte also, bei oberflächlicher Betrachtung, von einer gewissen Theologieaffinität postmoderner Philosophie ausgehen. Das allerdings könnte vorschnell sein. Denn die Verwendung theologischer Begriffe impliziert nicht die Affirmation theologischer Gehalte. Sie können völlig säkularisiert und formal: als innerdiskursive Strukturbestimmungen zur Markierung einer immanenten Differenz, der Nichttotalität immanenter Ordnung, der radikalen Transzendenz, Entzogenheit, Unverfügbarkeit, verwendet werden – ohne Affirmation ihrer bekenntnisförmigen Referenz.[25] Die Frage nach der Bedeutung der Theologie für postmodernes Denken muss tiefer ansetzen als auf der Ebene des bloß Wörtlichen.

Es soll und kann hier aber nicht, so reizvoll es wäre, um eine integrale Verhältnisbestimmung von Theologie und postmoderner Philosophie gehen[26], sondern „lediglich" um einen ganz spezifischen Ansatz postmodernen und auf theologische Begriffe zurückgreifenden Denkens: um Eric Santners „Zur Psychotheologie des Alltagslebens"[27]. Santner kann als postmoderner Denker im gerade skizzierten Sinn verstanden werden. Denn das, worum es ihm geht, ist der Aufweis eines immanenten Über-sich-Hinausweisens der Wirklichkeit, das Denken eines Restes, der nicht in eine geordnete, symbolische oder begriffliche, Totalität integriert werden kann und gerade als solcher Manifestation eines nichtrelativierbaren emphatischen Gehalts, oder, wie Santner es ausdrückt, Moment des „Ewigen im Irdischen" ist. Sein Denken kann daher methodisch auch kein rein begriffliches sein. Santner ist ein Denker dessen, was Adorno als „Konstellation" bezeichnet:

> Konstellationen allein repräsentieren, von außen, was der Begriff im Inneren weggeschnitten hat, das Mehr, das er sein will so sehr, wie er es nicht sein kann. […] Als Konstellation umkreist der theoretische Gedanke den Begriff, den er öffnen möchte,

Ein Bindestrich. Zwischen „Jüdischem" und „Christlichem", übersetzt von *E. Gruber*, Düsseldorf 1995, 27–50.

[25] So etwa Derrida, der sich gegen eine Identifizierung der Negativität der différance, der Spur etc. mit der „Hyper-Essentialität", für die der Name Gott steht, also gegen eine „theologische Wiederaneignung […] im Element der onto-theologischen Logik" ausspricht (*Derrida*, Wie nicht sprechen?, 21–23). Auch Badiou verwendet den Begriff der Gnade nicht religiös, ihm geht es vielmehr darum, „das Vokabular der Gnade und der Begegnung aus seiner religiösen Umklammerung zu befreien", um sie als Größen zu denken, „für die man sich keineswegs einen Allmächtigen ausdenken muss" (*Badiou*, Paulus, 84). Es ist eine andere Frage, wie konsistent eine solche areligiöse – dekonstruktive oder materialistische – Aufnahme religiöser Begriffe und Metaphern ist oder ob der emphatische Gehalt, den sie markieren sollen, nicht aus sich heraus eine – nicht nur formal, sondern material – religiöse Dimension verlangt. Vgl. dazu *S. Rosenhauer*, Die Unverfügbarkeit der Kraft und die Kraft des Unverfügbaren. Subjekttheoretische und gnadentheologische Überlegungen im Anschluss an das Phänomen der Kontingenz, Paderborn 2018 (im Erscheinen). Zur Kritik einer theologischen Lektüre postmoderner Philosophie, insbesondere Lyotards und Derridas, vgl. auch *S. Wendel*, Postmoderne Theologie?, 199–214.

[26] Vgl. zur theologischen Debatte um das Verhältnis von Theologie und Postmoderne etwa: *H.-J. Höhn* (Hg.), Theologie, die an der Zeit ist. Entwicklungen – Positionen – Konsequenzen, Paderborn [u. a.] 1992; *W. Lesch/G. Schwind* (Hgg.), Das Ende der alten Gewissheiten. Theologische Auseinandersetzung mit der Postmoderne, Mainz 1993.

[27] *E. L. Santner*, Zur Psychotheologie des Alltagslebens. Betrachtungen zu Freud und Rosenzweig, übersetzt von *L. Banki*, Zürich 2010.

> hoffend, dass er aufspringe etwa wie die Schlösser wohlverwahrter Kassenschränke; nicht nur durch einen Einzelschlüssel oder eine Einzelnummer, sondern durch eine Nummernkombination.[28]

Ein solches konstellatives Denken ist nach Adorno die einzige Möglichkeit eines nichtreduktiven Denkens des Absoluten, das hier stellvertretend für die emphatischen Ansprüche postmodernen Denkens verwendet wird:

> Kein Absolutes ist anders auszudrücken als in Stoffen und Kategorien der Immanenz, während doch weder diese in ihrer Bedingtheit noch ihr totaler Inbegriff zu vergotten ist. Metaphysik [das Denken des Absoluten; S. R.] ist, dem eigenen Begriff nach, möglich nicht als ein deduktiver Zusammenhang von Urteilen über Seiendes. Genauso wenig kann sie nach dem Muster eines absolut Verschiedenen gedacht werden, das furchtbar des Denkens spottete. Danach wäre sie möglich allein als lesbare Konstellation von Seiendem. Von diesem empfinge sie ihren Stoff, ohne den sie nicht wäre, verklärte aber nicht das Dasein ihrer Elemente, sondern brächte sie zu einer Konfiguration, in der die Elemente zur Schrift zusammentreten.[29]

Dieser Methode bedient sich auch Santner, um dem emphatischen Anspruch der „Ethik des Singulären" Ausdruck zu verleihen. Er entwickelt seine Gedanken nicht durch definierende und ableitende Begriffsarbeit, sondern durch das konstellative Umkreisen einer Intuition, einer Sache, die nicht einfach auf den Begriff gebracht werden kann, sondern der man sich in der Durcharbeitung einer Vielzahl teils sehr heterogenen Theoriematerials immer neu vergewissern muss. Die verschiedenen theoretischen Materialien – psychoanalytische, philosophische, theologische und literarische Texte – stehen dabei nicht in einer begrifflich stringenten Beziehung, sondern in einer Verbindung der Homologie, einer spezifischen Verwandtschaftsbeziehung: Sie behandeln nicht denselben Begriff, sondern lassen dieselbe Sache in verschiedenen begrifflichen Konstellationen und von verschiedenen Seiten aufscheinen. Mittels Durchquerung und Vergewisserung verschiedener Theorien reichert Santner seine Intuition mit immer neuen, komplexer werdenden Bedeutungsschichten an und bringt sie so in einer Komplexität und Vielschichtigkeit zur Geltung, die auf der Ebene reiner Begriffsarbeit, die ja immer auf bestimmender, also vieldeutigkeitsbereinigender Festlegung beruht, nicht erreicht werden könnte. Ein zentraler Resonanzraum seiner Vergewisserung des immanenten „Zuviel" ist dabei auch der jüdisch-christliche Monotheismus. In welcher Weise und mit welcher Bedeutung für die Theologie – darum soll es im Folgenden gehen.

Nach einigen kurzen Bemerkungen zu Person und Werk Santners (2.) soll das, was Santner „Psychotheologie des Alltagslebens" nennt, dargestellt werden (3.), um in einem dritten Schritt nach dem spezifisch Theologischen dieser Psychotheologie zu fragen (4.) und einige Linien zu skizzieren, auf denen Santner binnentheologisch fruchtbar gemacht werden kann, ebenso wie Anfragen, die sich seitens der Theologie an ihn ergeben (5.).

---

[28] *Adorno*, Negative Dialektik, 164–166.
[29] Ebd. 399.

## 2. Eric Santner: Person und Werk

Eric Santner, geboren 1955, ist ein US-amerikanischer Literaturwissenschaftler, der an der Loyola-Universität Chicago lehrt. In seinem Arbeiten bewegt er sich an der Schnittstelle von Literatur, Philosophie, Psychoanalyse, Politischer Theorie und Theologie. In seinen letzten Büchern „The Weight of All Flesh. On the Subject-Matter of Political Economy“[30] und „The Royal Remains. The People's Two Bodies and the Endgames of Sovereignty“[31] etwa verbindet er Psychoanalyse und Politische Theorien zu einer Analyse von Herrschaft und ihren Legitimationsstrukturen ausgehend von der biopolitischen Kategorie des „Fleisches“. In „The Neighbor. Three Inquiries in Political Theology“,[32] das er zusammen mit Slavoj Žižek herausgegeben hat, setzt er sich mit Fragen der Politischen Theologie – vornehmlich anhand von Walter Benjamin und Franz Rosenzweig – auseinander. Auch die „Psychotheologie des Alltagslebens“ ist in diesem großen und vielstimmigen Theoriezwischenbereich angesiedelt, wobei Sigmund Freud und Franz Rosenzweig die Hauptreferenzen bilden.

## 3. Die „Psychotheologie des Alltagslebens“

Was Santner unter dem Titel einer „Psychotheologie des Alltagslebens“ entwickeln will, ist eine „Ethik der Singularität“[33], eine Theorie und Praxis, die dazu verhilft, das „Ewige im Irdischen“[34] zu erschließen. Die „Ethik der Singularität“ fußt auf dem für die oben skizzierte emphatische Postmoderne grundlegenden Anliegen, eine Form nichtrepressiver Normativität zu erschließen – den nichtrelativierbaren Wert des Singulären –, die, das verbindet Santner methodisch mit der emphatischen Postmoderne, nichts immanent Ableitbares oder Herstellbares ist, sondern ein „Ewiges im Irdischen“ meint. Dieser Dimension des „Ewigen im Irdischen“ versucht sich Santner durch eine Verbindung der Werke Freuds und Rosenzweigs zu nähern. Santners psychotheologische Grundthese, die er durch die wechselseitige Erhellung psychoanalytischer Trieb- und Subjekttheorie im Anschluss an Freud und des jüdisch-christlichen Gedankens der Offenbarung im Anschluss an Rosenzweig entwickelt, ist die, dass das Subjekt durch psychische und biopolitische Prozeduren und Mechanismen der Subjektivierung ein „Zuviel“ in sich trägt: ein Zuviel an Energie, ein Zuviel an Anrede und Anspruch, das es

[30] *E. L. Santner*, The Weight of All Flesh. On the Subject-Matter of Political Economy, mit *B. Honig*, *P. E. Gordon* und *H. de Vries* herausgegeben von *K. Goodman*, New York 2015.
[31] *E. L. Santner*, The Royal Remains. The People's Two Bodies and the Endgames of Sovereignty, Chicago (Ill.) 2011.
[32] *S. Žižek*/*E. L. Santner*/*K. Reinhard*, The Neighbor. Three Inquiries in Political Theology, Chicago (Ill.) 2005.
[33] *Santner*, Psychotheologie, 40.
[34] Ebd. 168. Santner übernimmt diesen Ausdruck von Hermann Cohen, vgl. *H. Cohen*, Briefe, Berlin 1939, 65.

nicht sinnvoll in eine Identität integrieren kann, das es ihm verunmöglicht, in den vorgegebenen Beziehungen und Strukturen aufzugehen. Santner stellt dann zwei Modelle, diesen Überschuss zu denken und zu leben, gegenüber: das Modell eines zirkulären Exzesses und das Modell der Offenbarung. Sie bezeichnen zwei unterschiedliche Weisen, wie der innere Überschuss produktiv werden kann: Er kann Anlass zur Anpassung an die gegebene Ordnung mit ihren symbolischen Anerkennungs- und Autorisierungsressourcen sein. Weil diese Ordnungen das innere Zuviel des Subjekts aber nicht aufnehmen können, sondern stets reproduzieren, nimmt es die Form einer unheimlichen Lebendigkeit an und führt zu dem, was Santner „Herrschaft des Untoten“[35] nennt: eine schlecht unendliche Reproduktion des Überschusses. Von dieser Reproduktion des Überschusses in der horizontalen Zeitlichkeit schlechter Unendlichkeit unterscheidet Santner unter Bezug auf offenbarungstheologische Überlegungen Rosenzweigs die Verwandlung des Zuviel in einen „Segen von mehr Leben“[36], der durch die Intervention der Offenbarung ermöglicht wird[37]. In der Offenbarung wird das Subjekt in seiner inneren Überschüssigkeit adressiert und anerkannt und so zu einer Praxis der Liebe befähigt, die Santner als Ort eines „Universelle[n]-im-Werden“[38] bezeichnet. Was die „Psychotheologie des Alltagslebens“ beschreiben will, ist die Möglichkeit eines Denkens und Lebens des inneren Überschusses, das seine Transgressionskraft anders als in einer zirkulären Bewegung schlechter Unendlichkeit produktiv werden lässt, die Möglichkeit eines Übergangs von der „Herrschaft des Untoten“ zum „Segen von mehr Leben“.

Drei Grundfragen sollen für die Rekonstruktion leitend sein: Zunächst (3.1): Wie ist der immanente Überschuss im Subjekt, das Zuviel an Druck und Anrede, zu verstehen? Dann (3.2): Was meint und wie entsteht daraus die „Herrschaft des Untoten“? Schließlich (3.3): Wie kann die „Herrschaft des Untoten“ in einen „Segen von mehr Leben“ verwandelt werden und welche Rolle spielt dabei der Begriff der Offenbarung? Daran schließt die spezifisch theologische Frage nach dem Status des Begriffs der Offenbarung und der Theologie in Santners Argumentation an.

### *3.1 Der Überschuss*

Santners subjekttheoretische Grundthese ist, dass das Subjekt von einem spezifischen Überschuss, einem Zuviel an Energie und Anrede bestimmt ist. Er erklärt diesen Überschuss und seine Dimensionen im Durchgang durch verschiedene Theorien: die Triebtheorie Freuds und deren strukturalobjektbeziehungstheoretische Weiterführung durch Jacques Lacan und Jean

[35] *Santner*, Psychotheologie, 37.
[36] Ebd.
[37] Vgl. ebd. 83.
[38] Ebd. 15.

Laplanche sowie politisch-philosophische Theorien der Souveränität. Was dadurch entsteht, ist das Bild eines Subjekts, das durch spezifische Mechanismen und Prozeduren der Subjektivierung einem Mangel oder einer Leere ausgesetzt ist, die zugleich eine unruhige Erregung im Subjekt auslösen, ein inneres Zuviel, das sich nicht in eine bestimmte Identität, Lebensform, Ordnung integrieren lässt.

Diesen Überschuss beschreibt Santner zunächst unter Rekurs auf die Freud'sche Triebtheorie. Was Freuds Lehre von den Trieben, von der Triebbestimmtheit des Subjekts zeigt, ist, dass es „in der Geistigkeit selbst etwas ‚Geistloses', etwas Nicht-Teleologisches, das mit unserem normalen Verständnis bedeutungsvollen und zweckgerichteten Verhaltens nicht erfasst werden kann" gibt.[39] Der Begriff des Triebes steht für die „Beharrlichkeit einer der Geistigkeit immanenten Geistlosigkeit"[40], für eine den Geist bestimmende, aber nie vollständig in Bedeutung übersetzbare und so vom Geist nie ganz beherrschbare Energie.[41] Daher spricht Santner vom Trieb als einem „Zuviel an Druck".[42]

Diese Energie darf aber nicht, darin folgt Santner der strukturalen Interpretation der Freud'schen Triebtheorie durch Jacques Lacan[43], naturalisiert werden, so als würde der Begriff des Triebes eine rein biologische Dimension menschlichen Lebens – seinen biologischen Drang nach Nutrition und Reproduktion etwa – kennzeichnen.[44] Er hat immer auch eine soziale Dimension, die aus der Konfrontation des Kindes mit der symbolischen Ordnung – der Sprache – entsteht. Diese Konfrontation hat eine expressive Dimension: Das Kind bedarf der symbolischen Ordnung, um seine Wünsche und Bedürfnisse verständlich zu machen. Es muss sie in die Kategorien der symbolischen Ordnung übersetzen, sich in diese Ordnung einschreiben, um sich verständlich zu machen. Weil die Ordnung immer allgemein ist, die Bedürfnisse des Kindes aber singulär sind, entsteht in diesem Vorgang immer ein symbolisch unverdaulicher Rest, der als nicht symbolisierbare Energie insistiert.

---

[39] Ebd. 41.

[40] Ebd.

[41] Vgl. zur Triebtheorie Freuds etwa: *S. Freud*, Triebe und Triebschicksale, in: *Ders.*, Psychologie des Unbewussten = Studienausgabe; Band 3, herausgegeben von *A. Mitscherlich*, Frankfurt am Main 2000, 75–102. Zur Bedeutung der Triebtheorie für den Begriff des Geistes vgl. auch *J. Lear*, Open minded. Working out the Logic of the Soul, Cambridge (Mass.) [u. a.] 1998, sowie *ders.*, Love and Its Place in Nature. A Philosophical Interpretation of Freudian Psychoanalysis, New Haven 1998.

[42] *Santner*, Psychotheologie, 17.

[43] Vgl. dazu u. a. *J. Lacan*, Das Symbolische, das Imaginäre und das Reale, in: *Ders.*, Namen-des-Vaters, übersetzt von *H.-D. Gondek*, Wien 2006, 11–61; *J. Lacan*, Struktur. Andersheit. Subjektkonstitution, übersetzt von *D. Finkelde*, Berlin 2015.

[44] „Man kann den starrsinnigen Psychologen, der insgesamt und *per se* im Dienst der technokratischen Ausbeutung steht, nicht genug daran erinnern, dass der Freud'sche Trieb nichts mit dem Instinkt [*l'instinct*] zu tun hat" (*J. Lacan*, Über den ‚Trieb' bei Freud und das Begehren des Psychoanalytikers, in: *Ch. Kupke* (Hg.), Lacan. Trieb und Begehren, Berlin 2007, 13–17, hier 13).

Die Konfrontation hat aber auch eine invasive Dimension. Die symbolische Ordnung ist nicht nur passives Artikulationsmaterial, sondern wirkt auf spezifische Weise auf und in das Kind ein. Das beschreibt Santner unter Rekurs auf Jean Laplanches Theorie der Urverführung.[45] In der Situation der Konfrontation des Kindes mit der Erwachsenenwelt wird das Kind mit einer Welt der Bedeutungen und Botschaften konfrontiert, die das Kind in Anspruch nehmen, die es aber nicht ganz verstehen kann. Die Unverständlichkeit, der Überschuss an Anspruch über Verständlichkeit, liegt zum einen daran, dass das Kind die Codes, die die Bedeutungswelt der Erwachsenen regeln, noch nicht beherrscht. Es liegt zum anderen und prinzipieller daran, dass die Bedeutungswelt der Erwachsenen diesen selbst in gewisser Weise unverständlich ist. Denn sie ist Ausdruck der Anwesenheit ihres Unbewussten – und das heißt einer auch ihnen unbewussten Sexualität. Die unbewusste Sexualität der Erwachsenen, die ihre Welt durchdringt, konfrontiert das Kind mit dem, was Laplanche „rätselhafte Signifikanten" nennt, mit Botschaften, die im Unbewussten der Erwachsenen gründen und einen Anspruch artikulieren, den das Kind prinzipiell nicht verstehen, nicht übersetzen, nicht symbolisieren kann. Die Mutterbrust etwa ist nicht nur ernährendes Stillorgan, sondern auch Träger einer unbewussten sexuellen Besetzung, einer (auch der Mutter unbekannten) sexuellen Lust. Das abhängige Kleinkind, noch ohne Unbewusstes, noch ohne ausgebildete Sexualität, ist in basalen biologischen Vollzügen konfrontiert mit Botschaften, die es nicht entschlüsseln, nicht in eine bestimmte Arbeitsanforderung übersetzen kann und zu denen es sich dennoch verhalten muss. Diese rätselhaften, nicht-symbolisierbaren Botschaften lösen das aus, was Santner das „Drama der Legitimität" nennt: die Frage, was die Mutter von einem will, welchen Platz man im Begehren der Mutter hat; den Versuch, der rätselhaften Anrede Herr zu werden, indem man den Platz, den sie einem zuweist, einnimmt, sich in der symbolischen Ordnung verortet und so legitimiert. Dieser Versuch der Legitimation ist ein Drama, weil die Botschaften nicht übersetzbar sind in einen festen Platz, jeder Versuch der Übersetzung vielmehr den inneren Mangel der Botschaft selbst neu erzeugt. Weil die Anrede prinzipiell nicht übersetzbar ist,

[45] *J. Laplanche*, Von der eingeschränkten zur allgemeinen Verführungstheorie, in: *Ders*., Die allgemeine Verführungstheorie und andere Aufsätze, übersetzt von *G. Gorham*, Frankfurt am Main [2]2017, 147–171. Laplanches Ziel ist es, der Gefahr einer biologistischen oder phylogenetisch-essentialistischen Konzeption des Triebbegriffs durch eine objektbeziehungstheoretische Reformulierung zu begegnen, der zufolge Triebe das Produkt von Einschreibungen sind. Den Prozess der Einschreibung, aus dem das Unbewusste als Quell-Objekt der Triebe hervorgeht, beschreibt Laplanche durch eine doppelte Modifikation der frühen Freud'schen Theorie zur Ätiologie der Neurosen, der Verführungstheorie. Gemäß dieser Theorie entstehen Neurosen durch frühe traumatische Verführungserlebnisse. Diese Theorie muss, so Laplanche, doppelt erweitert werden. Sie muss entpathologisiert werden in dem Sinn, dass Verführung nicht zu verstehen ist als punktueller, pathologischer Übergriff von Erwachsenen gegenüber Kindern, sondern als allgemeines Implikat der Konfrontation des Kindes mit der Erwachsenenwelt als einer Welt der Bedeutung. Sie muss außerdem und dementsprechend verallgemeinert werden. Nicht nur Neurotiker erleiden Verführung – sie ist ein grundlegendes Trauma, das alle erleiden und aus dem das Unbewusste erst entsteht.

sondern in ihrer Rätselhaftigkeit insistiert, befindet sich das Kind, so Santner, in einer Situation des „Banns“:[46] Es ist wie gebannt durch einen Anspruch, den es seitens der Eltern wahrnimmt, den es aber nicht verstehen kann, zu dem es sich nicht konstruktiv verhalten kann.

Eine analoge Situation des Banns lässt sich auf kollektiver Ebene ausmachen, die Santner als die des Gesetzes beschreibt. Das Gesetz steht dabei in einem weiten Sinn für regulative Strukturen und Institutionen sozio-politischer Ordnung. Die Funktionsweise des Gesetzes ist die der Souveränität, wie Carl Schmitt sie beschreibt.[47] Sie hat eine tautologische Legitimationsstruktur, weil sie konstitutiv in einem Moment der Ausnahme, der dezisionistischen Entscheidung ohne normative Begründung, gründet. Diese tautologische Legitimationsstruktur beschreibt Walter Benjamin mit dem Begriff der Gewalt.[48] Gesetz und Gewalt sind konstitutiv verbunden, in dem Sinn, „dass der die Herrschaft des Gesetzes ausmachende Raum juridischer Vernunft durch eine Dimension der Kraft und Gewalt errichtet und erhalten [wird], die gleichsam den Platz der fehlenden Fundierung [einnimmt]“.[49] Die Herrschaft des Gesetzes gründet in einer Dimension der rechtsetzenden Gewalt, durch die die Grenze zwischen Rechtmäßigem und Unrechtmäßigem zuallererst festgesetzt wird. Sie, diese Grenze, wird erhalten durch die Dimension rechtserhaltender Gewalt, die diese Grenze aufrechterhält. Die Leere am Ursprung des Gesetzes, sein Gründen in Gewalt, führt dazu, dass es generell „etwas Morsches im Recht“[50] gibt.

Dieser Leere und diesem Morschen – Santner spricht von der „metajuridischen Dimension der Souveränität“[51] – sieht das Subjekt sich ausgesetzt, wenn es in die durch das Gesetz regulierte symbolische Ordnung eingesetzt werden soll. In der Einsetzung – etwa in ein Amt oder einen Stand – wird dem Subjekt ein Platz in der Ordnung zugewiesen, der mit bestimmten Anerkennungs- und Legitimationsressourcen verbunden ist und die Ausbildung einer stabilen Identität ermöglicht. Wie die Einschreibung des Kindes in das Begehren der Eltern und in eins damit die symbolische Ordnung, die sie repräsentieren, hat der Akt der Einsetzung in das Gesetz aber zugleich etwas Invasives: Der Mangel an (Letzt-)Begründung des Gesetzes, sein Überschuss an Geltung aus Mangel an Legitimation, löst im Subjekt eine unheimliche Belebung aus. Santner spricht von einer inneren Erregung als Platzhalter für die mangelnde Fundierung souveräner Autorität.[52] Das Subjekt befindet sich

[46] *Santner*, Psychotheologie, 78.

[47] Vgl. *C. Schmitt*, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin [10]2015.

[48] Vgl. *W. Benjamin*, Zur Kritik der Gewalt, in: *Ders*., Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, Frankfurt am Main [13]2015, 29–65.

[49] *Santner*, Psychotheologie, 72.

[50] *Benjamin*, Kritik der Gewalt, 188 (zitiert nach: *Santner*, Psychotheologie, 75).

[51] *Santner*, Psychotheologie, 56.

[52] Diesen Zusammenhang von Einsetzung und Invasion, invasiver Belebung, beschreibt Santner am Beispiel Daniel Paul Schrebers, dessen „Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken“ auch Gegen-

auch hier in einer Situation des Banns: Es wird von einem Gesetz adressiert, dessen innerer und konstitutiver Mangel es ihm verunmöglicht, sich in einen kontrollier- und handhabbaren Bezug zu ihm zu setzen. Der Mangel des Gesetzes, der einem Zuviel an Anrede entspricht, löst vielmehr eine unruhige, erregende Energie im Subjekt aus, einen Drang, den Mangel zu beheben und dadurch einen sicheren Platz, eine sichere Identität zu finden.

Die Situation, in der sich das Subjekt durch das Zuviel an Anrede befindet, ist eine kafkaeske: Wie die Protagonisten aus Kafkas Romanen stehen sie einer Ordnung – dem Prozess, dem Schloss – gegenüber, die sie verpflichtet, ohne symbolisierbar, ohne verständlich zu sein. Sie sind, in den Worten Gershom Scholems, konfrontiert mit „einem Überschuss von Geltung über Bedeutung“[53] – einer Geltung, die insistiert, ohne angeeignet und handhabbar gemacht werden zu können.

Das Subjekt, so lassen sich die Ausführungen Santners zusammenfassen, ist im Laufe seiner Subjektivierung verschiedenen Konstellationen und Positionen der äußeren Leere ausgesetzt, denen zugleich die Erzeugung eines inneren Zuviel entspricht: der Leere im Begehren der Eltern, ihrer inneren Fremdheit, und der Leere im Gesetz, seinem inneren Mangel an Legitimität, die beide auf spezifische Weise invasiv sind. Sie lösen eine Belebung im Subjekt aus, ein inneres Zuviel an Energie und Anrede, weil das Subjekt versucht, versuchen muss, die Leere zu füllen, um eine stabile Identität, einen stabilen Platz in der Ordnung und so Legitimität zu erhalten. Das kindliche „Drama der Legitimität“ angesichts des Anspruchs der Eltern wiederholt sich auf kollektiver Ebene angesichts des Anspruchs des Gesetzes.

Dieses Zuviel an Energie und Anrede, dieser dem Subjekt immanente Überschuss, der dazu führt, dass das Subjekt nie ganz in der bestehenden Ordnung und ihren Identitätskonzepten aufgeht, kann nun auf zwei unterschiedliche Weisen produktiv werden, die Santner im Anschluss an eine Unterscheidung Harold Blooms als Bewegung der „Gründung und Mehrung von Institutionen“ und als Bewegung des „Segen[s] von mehr Leben“ beschreibt.[54] Ersterer korrespondiert die „Herrschaft des Untoten“ in der Zeitlichkeit schlechter Unendlichkeit.

---

stand einer Falldarstellung Freuds sind (vgl. *S. Freud*, Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia, in: *Ders*., Zwang, Paranoia und Perversion = Studienausgabe; Band 7, herausgegeben von *A. Mitscherlich*, Frankfurt am Main 2000, 133–203). Vgl. *E. L. Santner*, Mein ganz privates Deutschland. Daniel Paul Schrebers geheime Geschichte der Moderne, übersetzt von *U. Struve*, in: *J. Huber/A. M. Müller* (Hgg.), Die Wiederkehr des Anderen, Basel 1996, 169–196.

[53] Santner bezieht sich auf einen Brief Scholems an Benjamin: Gershom Scholem an Walter Benjamin, 20. September 1934, in: *G. Scholem* (Hg.), Walter Benjamin – Gershom Scholem. Briefwechsel 1933–1940, Frankfurt am Main 1985, 175 (zitiert nach: *Santner*, Psychotheologie, 52).

[54] Santner bezieht sich auf den Aufsatz „Freud und Jenseits von Freud“, in: *H. Bloom*, Die Heiligen Wahrheiten stürzen. Dichtung und Glauben von der Bibel bis zur Gegenwart, übersetzt von *A. Schweikhart*, Frankfurt am Main 1991, 146–207, hier 148 (zitiert nach: *Santner*, Psychotheologie, 37).

### *3.2 Die „Herrschaft des Untoten"*

Der Überschuss des Subjekts kann eine Bewegung horizontaler Verunendlichung produzieren, wenn das Subjekt versucht, das Drama seiner Legitimität zu lösen, indem es eine Identität, eine sichere Daseinsberechtigung, aus der Einschreibung in die sozio-symbolische Ordnung gewinnt. Das, was Santner „Herrschaft des Untoten" nennt, entsteht aus dem Versuch des gebannten Subjekts, seine innere, unheimliche Lebendigkeit zu binden, indem es sich phantasmatisch an die Ordnung – die Ordnung der Symbole, die Ordnung des Gesetzes – anpasst. Das Subjekt versucht, ganz in der symbolischen Ordnung und den in ihr vorgesehenen Identitätskonzepten aufzugehen, sich anzupassen, indem es die vorgegebenen Rollen erfüllt, sich ganz mit ihnen identifiziert – in der Hoffnung, die innere Fremdheit, die es empfindet, dadurch zu überwinden, einen sicheren Platz zu finden, durch den es für sich selbst und die anderen verständlich wird. Gerade durch diesen Versuch der vollständigen Identifizierung verstrickt sich das Subjekt aber in einen schlecht unendlichen Zirkel der Reproduktion der Ordnung und seiner inneren Fremdheit. Dieser Zirkel lässt sich in doppelter Perspektive beschreiben. Zum einen aus der Perspektive der inneren Überschüssigkeit des Subjekts gegenüber der Ordnung: Jeder Versuch der Identifizierung erzeugt aufs neue Überschuss und Fremdheit, weil das Subjekt in seiner Singularität nie aufgehen kann in der Allgemeinheit der Ordnung. Jede Identifizierung erzeugt ihren eigenen Exzess, der wiederum Anlass zu neuer Identifizierung ist und so weiter. Zum anderen gründet der schlecht unendliche Zirkel in der Legitimationsstruktur der Ordnung, von der sich das Subjekt Identität und Sicherheit erhofft. Die Ordnung kann nicht Matrix sicherer Identität sein, denn ihre normative Struktur ist, wie beschrieben, selbst grundlos. Um einen sicheren Platz, eine sichere Zusage der Daseinsberechtigung zu finden, versucht das Subjekt, den Mangel innerhalb der Ordnung zu füllen. Das ist aber nicht möglich. Vielmehr verlangt das Gesetz durch seinen immanenten Mangel anstelle eines Fundaments nach immer neuer Bestätigung durch das Subjekt. Der Versuch, sich selbst durch die Einschreibung in die Ordnung des Gesetzes zu legitimieren – seinen Platz zu finden, eine sichere Identität auszubilden –, verstrickt sich so in einen Zirkel: Die Bestätigung des Gesetzes reproduziert den Mangel an seinem Grund. Angesichts der Leere am Ursprung des Gesetzes verfällt das Subjekt in die schlecht unendliche Bewegung der immer neuen Hervorbringung und Bestätigung des Gesetzes, in das, was Santner mit Bloom als Bewegung der „Begründung, Bewahrung und Mehrung"[55] von Institutionen beschreibt: die Einsetzung und die bestätigende Wiederholung der Einsetzung von Ordnung, die Bindung des Exzesses, die zugleich Bedingung eines neuen

[55] *Santner*, Psychotheologie, 38.

Exzesses ist.[56] Aus beiden Perspektiven führt der Versuch, eine die innere Fremdheit für sich und andere verständlich machende und die unruhige Lebendigkeit beruhigende Daseinsberechtigung durch die Einschreibung in die symbolische Ordnung zu finden, zu einer Bewegung schlechter Unendlichkeit, in der der innere Mangel des Gesetzes und der ihm korrespondierende innere Überschuss des Subjekts in jedem Akt der verortenden Einschreibung neu erzeugt wird.

Die Frage, der Santner im Weiteren mit Rosenzweigs „Stern der Erlösung" nachgeht, ist die nach der Möglichkeit des Ausbruchs aus dem schlecht unendlichen Zirkel souveräner Beziehung und seiner „untoten" Lebendigkeit. Dieser Ausbruch besteht nicht, so seine These, in der Suspension des Gesetzes überhaupt, sondern in der Suspension seines „gespenstischen, ‚untoten' Supplements"[57] – der Gewalt, die sein mangelndes Fundament ausgleichen soll und sich im Subjekt als unheimliche Erregung niederschlägt beziehungsweise ausdrückt.

### *3.3 Der „Segen von mehr Leben"*

Was dieses Ausbrechen aus der schlechten Unendlichkeit souveräner Beziehung möglich macht, ist eine Form der Anrede, die den inneren Überschuss des Subjekts nicht leugnet und dadurch reproduziert, sondern das Subjekt in seiner überschüssigen Singularität adressiert und den Überschuss zum „Segen von mehr Leben" macht. Diese Szene beschreibt Santner mit Rosenzweig als Offenbarung:[58] das Eindringen göttlicher Anrufung in das menschliche Leben. Der Begriff der Offenbarung ermöglicht das

> Denken einer Differenz […] zwischen, einerseits, einer durch institutionelle Anerkennungs- und Autorisierungsressourcen vermittelten Identität, die uns verortet und unseren Anteil an einem gesellschaftlichen Ganzen bestimmt, und, andererseits, der Singularität, die wir dank dessen annehmen, was die biblischen Traditionen als den Segen von der göttlichen Liebe verstehen.[59]

Denn die Offenbarung stellt das Subjekt in eine neue, von der souveränen Anrede durch das Gesetz unterschiedene Situation der Anrede und Anrufung und ermöglicht dadurch eine von der Zeitlichkeit schlechter Unendlichkeit unterschiedene Zeitigung des inneren Überschusses im Subjekt. Mit dem Begriff der Offenbarung und der durch ihn ermöglichten Anredeszene wird ein Denken in völlig neuen Registern eingeführt: ein Denken der Singularität statt der Identität.

---

[56] Zur zirkulären Überschreitungsdynamik der Subjektivierung durch das Gesetz vgl. auch *S. Žižek*, Die Tücke des Subjekts, übersetzt von *E. Gilmer*, Frankfurt am Main 2001, 197–206, bes. 203.

[57] *Santner*, Psychotheologie, 81.

[58] Santner bezieht sich zur Darstellung des Offenbarungsbegriffs auf *F. Rosenzweig*, Stern der Erlösung, Frankfurt am Main 1988.

[59] *Santner*, Psychotheologie, 39.

Die Dimension der Singularität meint das, was Santner trieb- und souveränitätsökonomisch als Zuviel an Energie und Anspruch, als inneren Überschuss im Subjekt, der zugleich ein Mangel ist – ein Mangel an Symbolisierbarkeit, ein Mangel an Legitimierbarkeit –, bestimmt hat. Dem entspricht in Rosenzweigs Terminologie der Begriff des „metaethischen Selbst".[60] Das metaethische Selbst bezeichnet die irreduzible Singularität des Subjekts, das, was im Subjekt gegen seine Subsumierung unter ein Allgemeines insistiert, das, was übrig bleibt, „nachdem alle Besonderheiten in Rechnung gestellt worden sind".[61] Rosenzweig arbeitet die Bedeutung des Selbst heraus, indem er es von der Persönlichkeit unterscheidet. „Die Persönlichkeit bezeichnet das Generische einer Person, das heißt alles, was unter einen Begriff subsumiert, irgendeinem Allgemeinen oder einer Gattung untergeordnet werden kann".[62] Das metaethische Selbst bezeichnet nun nicht das „wahre Selbst" im Unterschied zur Persönlichkeit oder ein substanzielles Etwas, sondern die „Persönlichkeit am Nullpunkt ihres (prädikativen) Gehalts".[63] Es ist das, was vom Subjekt übrig bleibt, wenn man alle seine Besonderheiten streicht. Die Frage, ob das Subjekt auf die generischen Aspekte seiner Persönlichkeit reduziert wird oder ob es in seiner Singularität geöffnet wird, hängt ab von der Anredeszene, in die es gestellt ist.

Die souveräne Beziehung adressiert das Subjekt nur in seiner generischen Dimension der Persönlichkeit. Indem sie das Subjekt in die sozio-symbolische Ordnung einsetzt, identifiziert sie es als Teil eines Ganzen. Diese Anrede ist eine identifikatorische Anrufung: Sie zielt darauf ab, das Subjekt als Teil eines Ganzen zu identifizieren, als Mitglied des politisch-gesellschaftlichen Ganzen als der Sphäre, die durch symbolische Einsetzung konstituiert wird.[64] Als solches ist das Subjekt, wie skizziert, in den Zirkel der „Herrschaft des Untoten" verstrickt. Die Anrufung, die von der souveränen Beziehung ausgeht, ist die der Identifizierung, sie funktioniert nach einer subsumierenden Logik des „B=A", die das Besondere unter das Allgemeine subsumiert, es als Teil eines Allgemeinen bestimmt, und reproduziert den inneren Überschuss des Subjekts gegenüber dieser Identifizierung, sein Nichtaufgehen im Allgemeinen, so in schlechter Unendlichkeit.

Es ist die Intervention der Offenbarung, die das Subjekt in eine radikal andere Anredesituation stellt und auf diese Weise eine radikal andere Form der Zeitigung seines inneren Überschusses ermöglicht. In der Anrede der Offenbarung wird die schlechte Unendlichkeit immer neuer Selbst-

[60] Ebd. 90.
[61] Ebd. 89.
[62] Ebd. 90.
[63] Ebd. 91.
[64] Im Hintergrund dieses Konzepts der Subjektivierung qua Anrufung steht Louis Althussers Konzept ideologischer Anrufung. Vgl. dazu *L. Althusser*, Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie, Hamburg 1977.

legitimierung vermittels Einschreibung in eine prädikative Ordnung durch die Augenblicklichkeit von Erfüllung unterbrochen.

> Mit der Begegnung von Ruf und Antwort und der ihnen eigenen Art der Zeitigung […] wird diese komplexe Anpassung an die Matrix sozio-politischer Beziehung und Identifizierung, in und durch die wir ansonsten unseren Platz in der Welt finden, für die Ewigkeit eines Augenblicks suspendiert (dieser Ruf und diese Antwort sind, mit einem Wort, der Ort und das Medium, in dem die Ewigkeit in die Zeit tritt).[65]

In seinem Essay „Miracles Happen"[66] beschreibt Santner dieses Ereignis mit Badiou als Ereignis der Gnade, für das exemplarisch das Damaskuserlebnis des Paulus steht. Paulus, zunächst ein Verfolger der Christen, wird durch das Ereignis der Gnade in seinem Innersten getroffen und gewandelt zum Mitbegründer der christlichen Kirche. Die Anrufung der Offenbarung unterbricht die identitätskonstitutive Anrufung souveräner Autorität, indem sie das Subjekt – ereignishaft – im Modus der Liebe – statt im Modus der Identifizierung – adressiert. In der Anrufung der Offenbarung wird das Subjekt wie in der Liebe bei seinem Eigennamen gerufen und dadurch in seiner irreduziblen Singularität, die nie Teil eines allgemeinen Ganzen sein kann, anerkannt.

> Was einen eigenen Namen hat, kann nicht mehr Ding, nicht mehr jedermanns Sache sein; es ist unfähig, restlos in die Gattung einzugehen, denn es gibt keine Gattung, der es zugehörte, es ist seine eigene Gattung. […] wo es ist, ist ein Mittelpunkt, und wo es den Mund öffnet, ist ein Anfang.[67]

In der Szene der Offenbarung wird das Subjekt in seinem metaethischen Selbst, seinem tautologischen Selbstsein, das gegen seine prädikativ bestimmte Persönlichkeit insistiert, in seinem inneren Überschuss angesprochen.

Die Offenbarung adressiert eine andere Dimension des Subjekts und ermöglicht damit eine andere Antwort, der eine andere Form der Subjektivierung entspricht: An die Stelle der Legitimitätsfrage des Gesetzes, die das Subjekt zu einer identifizierenden Beschreibung seiner selbst, zu einem „Das bin ich." auffordert, tritt in der Offenbarung die Forderung der Liebe „Liebe mich!", auf die das Subjekt nicht mit einer Festlegung seiner selbst auf bestimmte Eigenschaften, sondern mit einem „Hier bin ich!" antworten kann.

> Die Antwort auf die Anrufung eines Liebenden […] entspricht […] der momenthaften Suspension der Kraft derjenigen Anrufungen […], die uns normalerweise gesellschaftlich verständliche Identitäten verleihen und uns in einem bestehenden Gefüge gesellschaftlicher Beziehungen der Produktion und des Austauschs verorten.[68]

Was dadurch ermöglicht wird, ist eine Unterbrechung der phantasmatischen Abwehr des Überschusses, eine Unterbrechung der schlechten Unendlichkeit untoter Lebendigkeit. Denn durch die Anrufung der Offenbarung kann das

---

[65] *Santner*, Psychotheologie, 106.

[66] *E. L. Santner*, Miracles Happen: Benjamin, Rosenzweig, Freud, and the Matter of the Neighbor, in: *Žižek/Santner/Reinhard*, The Neighbor, 76–133. Santner bezieht sich dabei auf *Badiou*, Paulus.

[67] *Rosenzweig*, Stern der Erlösung, 208 (zitiert nach: *Santner*, Psychotheologie, 148).

[68] *Santner*, Psychotheologie, 106.

Subjekt sich in dem finden, was seine Leere und sein Überschuss sind. Die Anrufung der Offenbarung eröffnet dadurch eine „Richtungsänderung“[69] im menschlichen Leben, in deren Folge der innere Überschuss von etwas, das Begegnung verhindert und abwehrt, zu etwas, das sie zuallererst ermöglicht, wird. Durch die Befreiung des Überschusses aus seiner Abwehr wird das Subjekt fähig zu einem Übergang von einem Leben im Modus der Beziehung nach der Logik des Gesetzes zu einem Leben im Modus der Begegnung nach der Logik der Liebe.

Die Sinnspitze des monotheistischen Offenbarungsbegriffs liegt für Santner so in der Ermöglichung einer spezifischen ethischen Praxis: Diese Praxis ist es, die Rosenzweig als „Erlösungsarbeit“ bezeichnet.[70] Der Begriff der Erlösung steht damit nicht mehr für die Öffnung eines Jenseits gegenüber der irdischen Wirklichkeit, sondern für das, was Santner als „absoluten Empirismus“ bezeichnet: eine „Öffnung zum Mehrwert des Realen in der Realität“,[71] und das bedeutet für Santner: zum inneren Überschuss meines Nächsten. Damit wird der Ort der Erlösung, das Reich Gottes, als Dimension nicht jenseits, sondern innerhalb menschlicher Wirklichkeit verortet.

> Das Reich Gottes darf also nicht als eine Art endgültiger Einschreibung oder Integration aller Subjekte in eine globale Tradition begriffen werden, sondern als die unendliche Beglaubigung der Dimension der Singularität, die sich der offenbarenden Liebe öffnet.[72]

Der Ort, an dem die Offenbarung göttlicher Liebe erfahrbar wird, ist die liebende Begegnung mit dem Nächsten, mit dem Nächsten nicht in seiner sozio-symbolischen Identität, sondern in seiner inneren Fremdheit und Überschüssigkeit. Das Reich Gottes wird dort real, wo Menschen sich in Liebe begegnen, einer Liebe, die sich nicht auf die feststellbare Identität des Anderen richtet, sondern ihn gerade in seiner inneren Fremdheit, in dem, worin er sich selbst nicht versteht, was ihn nicht aufgehen lässt in der vorfindlichen Ordnung und ihren Artikulationsmöglichkeiten, in seinem inneren Überschuss, meint und will. Das ethische Projekt einer „Psychotheologie des Alltagslebens“ besteht genau in diesem Registerwechsel und der durch ihn eröffneten Lebendigkeit als einem „Segen von mehr Leben“ statt einer „untoten“ Erregung. Dieser Registerwechsel ist es, der Santner zufolge einen nichtrepressiven Umgang mit dem emphatischen Wert des Singulären zu denken ermöglicht, indem er eine Anrede- und Adressierungssituation eröffnet, in der dessen Wert nicht abhängig gemacht wird von der Verortbarkeit innerhalb einer Ordnung allgemeiner Kategorien.

[69] Ebd. 117.
[70] Ebd. 147.
[71] Ebd. 92.
[72] Ebd. 147.

## 4. Die „Psychotheologie des Alltagslebens" – eine Theologie?

Die theologisch interessante Frage ist nun, wie der Status des Offenbarungs- und des Erlösungsbegriffs, die Santner von Rosenzweig entlehnt, für seine Argumentation zu verstehen ist. Handelt es sich um eine formale Strukturmarkierung ohne genuin theologischen Gehalt, wie es etwa in Derridas negativer Theologie und Badious Materialismus der Gnade der Fall ist? Dienen sie einer ontologischen Differenzmarkierung, die eine nur immanente Differenz ohne Referenz bezeichnet? Oder beansprucht Santner mehr?

Was den Status des Erlösungsbegriffs angeht, ist Santer sehr klar: Erlösung bezeichnet nicht ein Jenseits gegenüber dem irdischen Leben, sondern ein „mehr als Leben"[73] im Leben selbst, ist also gänzlich immanent verfasst. In diesem Sinn bezeichnet er die von Rosenzweig übernommene Theologie auch als eine Theologie im post-nietzscheanischen Sinn: „Was mehr als Leben ist, entpuppt sich aus der post-nietzscheanischen Perspektive als immanent im und konstitutiv für das Leben selbst."[74] Insofern es ihm so um eine „immanente Transzendenz" geht[75], ist sein Denken kein theologisches, sondern, wie er selbst sagt, ein „postsecular thinking"[76]. Wir brauchen den Begriff Gottes, so Santner, „for the sake of proper attentiveness to secular things".[77]

Weniger eindeutig ist die Frage nach dem Status des Offenbarungs- und damit zusammenhängend, weil die Instanz der Offenbarung bezeichnend, des Gottesbegriffs. Zwei Bestimmungen des Offenbarungsbegriffs sind für die Frage nach seinem theologischen Gehalt interessant: die Frage nach der Zeitlichkeit und der Instanz der Offenbarung in der Konzeption Santners.

Die Zeitlichkeit der Offenbarung ist die des Ereignisses. Die Anredeszene, die die Offenbarung eröffnet: die liebende Zuwendung und Anerkennung der inneren Unheimlichkeit in einem selbst und dem Anderen, ist nichts, was sich durch die Arbeit der Bildung oder eine Technik des Selbst herstellen, entwickeln ließe.[78] Bildung und Entwicklung verbleiben im Register der Persönlichkeit und seinem Beziehungsmodus der Identifizierung innerhalb einer Teil-Ganzes-Logik. Die Anrede ist etwas, was einem geschieht. Die Unableitbarkeit des Ereignisses aus der Ordnung des irgendwie Verfügbaren macht sein Eintreten, zumindest formal, zu einem theologischen Gedanken. Santner schreibt dazu: „[P]hilosophy needs theology, understood as the insistence on the nondialectical place of the grace-event."[79]

---

[73] *Santner*, Psychotheologie, 19.
[74] Ebd.
[75] Ebd.
[76] *Santner*, Miracles Happen, 133.
[77] Ebd.
[78] „Rosenzweigs entscheidende Einsicht ist, dass diese Fähigkeit der ethischen Begegnung nicht als eine Art spontane Entwicklungsleistung, als einfache und sozusagen organische Entfaltung einer wesentlichen menschlichen Begabung verstanden werden kann, sondern vielmehr als *Ereignis* begriffen werden muss" (ebd. 110; Hervorhebung im Original, Übersetzung hier und im Folgenden S. R.).
[79] *Santner*, Miracles Happen, 123.

Die Instanz der Anrufung in der Offenbarung ist eine personale, Offenbarung ist eine personal strukturierte Anredeszene. Denn, so nimmt Santer Rosenzweigs Kritik des spinozistischen Pantheismus auf, eine anonyme Kraft kann nie den Einzelnen in seiner Singularität adressieren. Was eine anonyme Kraft bewirken kann, ist immer nur

> Liebe in der dritten Person, Liebe verstanden als die Investition der eigenen Individualität in eine höhere Einheit, einen höheren Zweck, ein höheres Ideal oder eine höhere Totalität, Liebe als Eintauchen des Selbst in eine Art größerer, schönerer Ganzheit.[80]

Als solche verbleibt auch sie in der „untoten" Teil-Ganzes Logik. Die Instanz der Anrufung muss personal gedacht werden, um die irreduzible Singularität der Adresse denkbar zu machen. Nur so kann Offenbarung Befreiung des metaethischen Selbst und darin Eröffnung einer Praxis der Begegnung sein. Dazu zitiert Santner Rosenzweig:

> Nur dass vom Einen A=A das Wort ergangen ist, nur das führt B=B über sich selbst hinaus, und nur in diesem ihm geschehenen Ereignis kann es ein andres B=B denken, dem das gleiche geschehen ist, einen Nächsten, der ist wie Du.[81]

Wieder bedarf es – zumindest formaliter – der Theologie, hier in Form eines personalen Gottesbegriffs, um eine Instanz der „interpellation beyond (ideological) interpellation"[82] zu denken. Denn wenn die Anrufung keine sein kann, die das Subjekt leistet, und zugleich eine sein muss, die in einer personalen Instanz gründet, scheint der Gedanke eines personalen Gottes Santner sehr nahezuliegen: Offenbarung gründet in einer zugleich transzendenten und personalen Instanz.

Unabhängig davon, ob Santner selbst diesen Gottes- und Offenbarungsbegriff als nur immanente Strukturbestimmung ohne Referenz oder theologisch versteht, ergeben sich für die Theologie so doch zumindest Möglichkeiten des Anknüpfens. Inwiefern ein solches Anknüpfen fruchtbar sein kann, soll nun abschließend kurz skizziert und diskutiert werden.

---

[80] Ebd. 124.

[81] *F. Rosenzweig*, „Urzelle" des Stern der Erlösung, in: *Ders*., Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken = Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften; Band 3, herausgegeben von *R.* und *A. Mayer*, Dordrecht 1984, 125–138, hier 132 (zitiert nach: *Santner*, Miracles Happen, 125). Die Gleichungen A=A und B=B haben bei Rosenzweig eine spezifische Bedeutung, die hier nur sehr kursorisch wiedergegeben werden kann. B=B steht für die Eigenheit des nur mit sich selbst gleichen, nicht durch andere Prädikate bestimmbaren, Besonderen, das das Selbst des Menschen darstellt. Vgl. *Rosenzweig*, Stern der Erlösung (Anm. 58), 73–76. A=A steht für das Sein Gottes, dessen innere Lebendigkeit sich durch die Beziehung der unendlichen Macht seiner Freiheit (=A) auf das unendliche „So ist es" des göttlichen Wesens (A) konstituiert. Vgl. dazu ausführlicher ebd., bes. 28–36.

[82] *S. Žižek*, The Puppet and the Dwarf. The Perverse Core of Christianity, Cambridge (Mass.) 2003, 113 (zitiert nach: *Santner*, Miracles Happen, 131). Žižek bezieht sich auf Althussers Begriff ideologischer Anrufung. Vgl. dazu oben Anm. 64.

## 5. Diskussion

Fruchtbar ist Santners Ansatz einmal für dogmatische Fragestellungen hinsichtlich der Soteriologie und der Gnadentheologie. Zunächst ermöglicht die immanente Theologie Santners, die Erlösung dezidiert als Realität im Leben, im Alltagsleben des Menschen versteht, eine differenzierte und psychoanalytisch wie philosophisch informierte Beschreibung der Wirklichkeit und Wirksamkeit der Gnade in der Spannung von „schon" und „noch nicht". Zugleich liefert er durch die Bestimmung der Offenbarung als spezifische Szene der Anrufung nach dem Modell der Liebe ein gnadentheologisch relevantes Modell der Interaktion von Gott und Mensch, das die Verbindung göttlicher Wirksamkeit und menschlicher Freiheit im Gnadengeschehen denkbar macht. Indem Offenbarung als Ereignis analog zur Liebe verstanden wird, kann sie als sowohl notwendig – für die Erfüllung des Menschen – als auch frei gedacht werden.

Fruchtbar ist Santners Ansatz aber auch für die Fundamentaltheologie und die Frage nach einem philosophisch begründbaren wie in seiner Relevanz für den Menschen aufweisbaren Begriff der Offenbarung. Santner gibt der Offenbarung eine ethische Sinnspitze: Die Relevanz der Offenbarung, ihre auch rein philosophisch begründbare Relevanz, liegt nicht primär in der Erschließung eines theoretischen Prinzips, sondern in der Begründung und Verwirklichung des unbedingten und unvertretbaren Werts jedes Menschen in seiner Singularität. Um diesen unbedingten Wert des Singulären anders denn als schlecht unendlichen Überschuss denken (und leben) zu können, bedarf es der Offenbarung: der liebenden Zuwendung Gottes zum Menschen, die ihn zu einer Lebendigkeit befreit, die er sich aus eigener Kraft nicht geben kann. Aus Santners Gedanken zur Offenbarung ließe sich darüber hinaus für die religionsphilosophische Debatte um die Frage nach dem personalen Theismus ein Argument für das Festhalten an einem personalen Gottesbegriff ableiten. Denn nur eine als personal gedachte Instanz kann eine Anredeszene eröffnen, in der der Mensch in seiner unvertretbaren Singularität adressiert und affirmiert wird. Santners Verbindung von Offenbarung und Affirmation des Singulären wiese auch einen Weg der Vermittlung von Theologie und postmoderner Affirmation von Pluralität. Denn die Affirmation des unbedingten Wertes des Singulären, die, wie gesehen, eine theologische Sinnspitze hat, liegt der Affirmation von Pluralität zugrunde.[83]

[83] Vgl. zum theologischen Gedanken der unbedingten und unvertretbaren Würde des je singulären Menschen als Korrektiv zur schlechten Unendlichkeit bloß relativistischer postmoderner Pluralitätsaffirmation auch *K. Wenzel*, Die Endlichkeit würdigen, in: Zur Debatte 35 (2005) 14–16. Wenzel begründet die theologische Würdigung des Singulären inkarnationstheologisch: „In der Würdigung des Menschen Jesus durch Gott hat die menschliche Existenz in ihrer Endlichkeit insgesamt eine Würdigung erfahren: Der Mensch ist zum Ort des göttlichen Heils geworden, in Jesus verwirklicht, für uns alle zur Verheißung" (ebd. 15), und eschatologisch: „Der Gerichtsgedanke würdigt die Endlichkeit der menschlich-irdischen Leben gerade darin, dass er mit ihrer Unvollendetheit rechnet" (ebd.).

Eine Schwierigkeit sei abschließend noch benannt – zumal sie in gewisser Weise stellvertretend für allzu undialektische Singularitätsemphasen mancher postmodernen Philosophien steht. Was philosophisch wie theologisch wünschenswert wäre und den, etwa von Saskia Wendel geäußerten, Heteronomieverdacht gegenüber postmoderner Philosophie entkräften würde,[84] wäre eine systematische Verbindung der von Santner einander entgegengestellten Komponenten des Subjekts – des metaethischen Selbst und der Persönlichkeit beziehungsweise der Überschüssigkeit und der sozio-symbolischen Identität. Denn das metaethische Selbst als nicht-substanzielle Position reiner Selbstgleichheit ermöglicht zwar, die Freiheit des Subjekts gegenüber jeder Form der Verortung und Bestimmung zu denken – im Sinne der formalen Fähigkeit zur Distanzierung von Bestimmtheit –, nicht aber praktische Freiheit zu begreifen. Gerade praktische Freiheit ist jedoch die Bedingung dafür, dass aus der ereignishaften Begegnung – sei es der Offenbarung oder der Nächstenliebe – eine ethische Praxis entstehen kann.[85]

**Summary**

In postmodern philosophy, theological terms are often used in order to express the content of concepts, such as the concept of truth or justice, content that goes beyond what can be expressed in conceptual terms or arrived autonomously. In the same manner, this is what Eric Santner is doing in trying to develop a metaethics of singularity, that designates the place of the "eternal on earth" by combining psychoanalytical and biopolitical theories of subjectivation with the Rosenzweigian concept of revelation. Revelation stands for a scene/situation in which the subject is addressed and interpellated in its dimension of irreducible singularity, in its excessiveness to all forms of socio-symbolic identity, and thereby is freed from the vicious circle of self-legitimation by socio-symbolic identification. The article argues, that this immanent theology cannot be a purely immanent one, but is committed to a concept of revelation and of God, that is theological, at least on a formal level.

[84] Vgl. *S. Wendel*, Postmoderne Theologie?, 209: „An die Stelle der kritisierten Hypertrophie des Subjekts tritt […] lediglich die Hypertrophie des Anderen, für das ich empfänglich, gehorsam sein soll, dessen Geisel ich bin und dem ich mich bedingungslos zu unterwerfen habe. Schon allein die Wortwahl weist darauf hin, dass mit dem Herrschaftsverhältnis nicht gebrochen wird, sondern dass es unter dem Signet ‚wahre Freiheit' restauriert wird, diesmal nicht als Herrschaft des Subjekts, sondern als Herrschaft des Anderen."

[85] Den Zusammenhang von ereignishafter Begegnung und ethischer Praxis beschreibt etwa Alain Badiou durch die Begriffe Ereignis, Treue und Subjekt, vgl. *Badiou*, Ethik, 61–65. Eine dialektisch-prozessuale Bestimmung des Zusammenhangs der verschiedenen Freiheitsdimensionen, der Dimension von Freiheit als Vermögen der Negativität und der praktischen Freiheit als Vermögen der Selbstbestimmung, formuliert etwa Christoph Menke als Dialektik ästhetischer und praktischer Freiheit, vgl. *Ch. Menke*, Ästhetische Freiheit. Eine Auseinandersetzung, in: 31: Das Magazin des Instituts für Theorie 18/19 (2012) 126–135.

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

## Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

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

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

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

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

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

ThPh 93 (2018) 211–226

# Helfen denken

## Sozial-caritatives Handeln als philosophischer Gegenstand par excellence

Von Franziskus von Heereman

### 1. Hinführung[1]

Der Mensch ist aktiv wie passiv ein Wesen der Hilfe. Ohne die Hilfe anderer wäre er nicht und, würde er nicht anderen helfen, wäre sein ethischer Wert nahe nichts. Wenig erfüllt uns so mit Dankbarkeit wie die – freilich: angemessene, unaufdringliche, diskrete etc. – Hilfe eines Anderen, zugleich erfahren wir die Sinnhaftigkeit unserer eigenen Existenz selten so stark, wie wenn wir selbst helfen können. Der vorliegende Text will zeigen, dass dieses Phänomen es wert ist, die Zentralstellung, die es in unser aller Leben hat, auch in der Philosophie einzunehmen, weil sich in ihm fundamentale Themen der Philosophie überschneiden und in einer Verdichtung und Aussagekraft gegenwärtig sind wie in wenig anderen Phänomenen, ja weil sich Wahrheiten zeigen könnten, die überhaupt nur hier sichtbar werden, aber für das Ganze von höchstem Belang sind.

Das Folgende stellt also den Antrag, das Helfen von einem Randthema der Philosophie in deren Mitte zu holen. Es ist die Beanspruchung zwar nicht des Thrones im Reich der philosophischen Themen, aber doch eines Platzes im Kabinett. – Dabei geht es nicht in erster Linie darum, dass die Philosophie dem Helfen Vorgaben zu machen hat, sondern dass sie selbst im Phänomen der Hilfe eine ihrer zentralen Vorgaben entdeckt; nicht also primär darum, dass sie diese Region der Wirklichkeit zur Vernunft bringt, sondern dass sie sich von ihr zur Vernunft bringen lässt; nicht also um eine Bindestrich-Ethik, sondern um eine erste Philosophie, die ihren vorrangigen Gegenstand nicht am Mobiliar des Hörsaales oder der Materie, nicht an der Natur oder der Gesellschaft oder der Geschlechtlichkeit hat, sondern am Menschen, insofern er der Hilfe des Mitmenschen bedarf und Mitmensch derer ist, die seiner bedürfen.

So sehr eine solche Philosophie im Feld der vorherrschenden Zugänge exotisch erscheint, hat sie natürlich Vorgänger und Anknüpfungspunkte. Vorgänger findet sie darin, dass in der Ethik das Hilfsthema immer mitbedacht wurde und Ende des 18. Jahrhunderts auch die theoretische Philosophie begann, aus ihrem Autismus zu erwachen, und Interpersonalität als zen-

[1] Dem Artikel liegt meine Antrittsvorlesung zugrunde. Dabei ging nicht nur der Lehrstuhlinhaber an den Start, sondern zugleich mit ihm der Lehrstuhl; und mit dem Lehrstuhl ein Thema, das in der Philosophie bisher äußerst selten im Mittelpunkt gestanden hat: das Helfen. Es handelt sich um den Stiftungslehrstuhl für Philosophie sozial-caritativen Handelns (Anthropologie, Ethik, Religionsphilosophie) an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar.

trales Objekt entdeckte. Nicht dass damit schon die Hilfe zentral geworden wäre, aber das Für- und Voneinanderleben wurde nun zumindest potenziell ein theoretisch relevantes, statt bloß ethisches Thema. Damit liegen schon in der Philosophiegeschichte eine Fülle von Reflexionen zur Hilfe vor, die zwar eher am Rand erfolgt sind, aber in den Mittelpunkt gerückt werden können. Zeitgenössische Anknüpfungspunkte gibt es erst recht: etwa die Phänomenologie der Gabe und die Care-Ethik[2] sowie eine nun schon seit einigen Jahrzehnten andauernde, intensive Diskussion der Diakonie in der katholischen und evangelischen Theologie[3] beziehungsweise des helfenden Handelns innerhalb der einschlägigen Fächer der Ethik sozialer Berufe[4]. Vor allem aber ist das Werk Emmanuel Levinas' zu nennen, das wie kein anderes Not und Hilfsverantwortung zum Ausgang genommen hat. All dies dankbar eingeräumt (Was wäre auch eine Philosophie, die in einem solchen Sinne neu wäre, dass sie keine Lehrer und Gefährten hätte?), gilt zugleich, dass es aufs Ganze gesehen in Geschichte wie Gegenwart der Philosophie eine große Fremdheit mit dem Thema Hilfsbedürftigkeit und Hilfsverantwortung gibt, die zu überwinden ist, will die Philosophie nicht über irgendetwas, sondern über das Innerste unserer Menschenwirklichkeit nachdenken. Nicht weil Helfen schon das Innerste wäre, aber weil es das Nachdenken auf eine Weise dorthin treibt, wie es wenige andere Phänomene vermögen.

Das hier Versuchte hat programmatischen Charakter. Das bringt mit sich, dass nicht ein übersichtlicher Themenausschnitt bearbeitet, sondern ein An- und Aufriss dessen präsentiert wird, was erst in zukünftigen Veröffentlichungen und Diskussionen in der gebotenen Ausführlichkeit, Abgewogenheit und Bezugnahme auf die Arbeiten anderer entwickelt beziehungsweise korrigiert werden kann.[5] Dabei möchte ich die Grundlinien einer Philosophie der Hilfe in drei Disziplinen ausziehen: Anthropologie, Ethik und Religionsphilosophie.

---

[2] Einen guten Überblick zum Gabe-Diskurs bieten: *K. Wolf*, Philosophie der Gabe. Meditationen über die Liebe in der französischen Gegenwartsphilosophie, Stuttgart 2006; *V. Hoffmann/U. Link-Wieczorek/Ch. Mandry* (Hgg.), Die Gabe. Zum Stand der interdisziplinären Diskussion, Freiburg i. Br./München 2016. Zur Care-Ethik: *E. Conradi/F. Vosman* (Hgg.), Praxis der Achtsamkeit. Schlüsselbegriffe der Care-Ethik, Frankfurt am Main/New York 2016. Darin hilfreich der Überblick über Geschichte und Gegenwart der internationalen Forschung: *F. Vosman*, Kartographie einer Ethik der Achtsamkeit – Rezeption und Entwicklung in Europa (ebd. 33–51).

[3] Katholischerseits sind hervorzuheben: *H. Haslinger*, Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche, Paderborn/Wien 2009; *H. Pompey/P.-S. Roß*, Kirche für andere. Handbuch für eine diakonische Praxis, Mainz 1998. Eine Sammlung zentraler Texte aus der evangelischen Forschung: *V. Herrmann/M. Horstmann* (Hgg.), Studienbuch Diakonik; Band 1: Biblische, historische und theologische Zugänge zur Diakonie, Neukirchen-Vluyn 2006.

[4] Einführend: *R. Großmaß/G. Perko*, Ethik für soziale Berufe, Paderborn 2011.

[5] Meine bisherigen Veröffentlichungen hierzu sind Grundlagenforschungen am Begriff der Liebe – so in Auseinandersetzung mit J. G. Fichte die Promotionsschrift: *F. v. Heereman*, Selbst und Bild. Zur Person beim letzten Fichte (1810–1814), Amsterdam/New York 2010, 147–202, und 2018 bei Alber erscheinend die Habilitationsschrift: *Ders.*, Der Eine für den Anderen. Historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Liebe als Güte und Person als Bild, v. a.

## 2. Das Phänomen

Worum geht es? Setzen wir bei einer konkreten Situation an: Am 3. Oktober 2016 bricht ein 82-jähriger Mann im Foyer einer Essener Filiale der Deutschen Bank zusammen und bleibt reglos liegen. Wenig später betritt ein Kunde das Foyer. Er ignoriert den reglos daliegenden Mann, erledigt seine Aufgaben am Geldautomaten und verlässt das Lokal. Das Gleiche wiederholt sich bei mindestens drei weiteren Kunden. Erst der fünfte setzt einen Notruf ab. Zu diesem Zeitpunkt sind bereits 20 Minuten vergangen. Der Mann stirbt einige Wochen später, ohne noch einmal zu Bewusstsein gekommen zu sein.[6]

Ich wähle dieses Beispiel, weil es eine bestimmte Reinform hat, die uns ermöglicht, das Phänomen von Hilfsbedürftigkeit, Hilfsverpflichtung und Hilfsmöglichkeit in den Blick zu bekommen, ohne von Fragen abgelenkt zu werden, die das Eigentliche überdecken könnten – Fragen wie: Gibt es hier überhaupt eine Notsituation? Mache ich den anderen nicht zum Objekt, wenn ich ihm in dieser Situation helfe? Bin ich tatsächlich konkret derjenige, der hier verantwortlich ist? Wie sieht es aus mit Ressourcenknappheit und Pflichtenkollisionen? Kann ich das, was hier gefragt ist, und wie weit darf ich mich in Gefahr bringen? Muss ich mich abgrenzen, um nicht auszubrennen? – Das sind alles wichtige Fragen, mit denen eine Philosophie des Sozial-Caritativen zu tun haben muss, aber wir sehen, dass die hier gegebene Situation von diesen Fragen nicht berührt ist, ja, dass diese Fragen so fehl am Platz sind, dass sie offensichtlich Ausflüchte wären.

Die geschilderte Situation gibt vieles zu denken und am nächsten läge der Sprung in die Ethik, aber dem wollen wir uns zunächst verweigern, und dies aus folgendem Grund: Im Bereich professionell helfenden Handelns medizinischer, pflegerischer, sozialpädagogischer oder sonstiger Art treten Theologie und Philosophie meist genau dann auf den Plan, wenn es um ethische Fragestellungen geht. Das ist einerseits gut und andererseits zu spät. Prinzipielle Besinnung liegt nämlich nicht erst dann an, wenn wir nicht mehr wissen, was wir tun sollen, sondern schon zuvor, weil das Verständnis unseres Tuns, seiner Gründe und seines Sinnes, bestimmt, wie wir es tun. Die angewandte Ethik kommt oft erst in der drangvollen, weil unklaren, Entscheidungssituation zum Zuge. Im Sturm ist aber schlecht navigieren. Wir brauchen Muße, zu bedenken, was unser Tun ausmacht, um es dann auch in unruhigen Situationen zu wissen.

---

Kap. 5; vgl. auch *ders.*, Analogia Amoris – Gott und Mensch lieben, in: *Th. Möllenbeck/B. Wald* (Hgg.), Liebe und Glück. Annäherungen mit C. S. Lewis und Josef Pieper, Paderborn 2012, 72–86). Als konkreten Versuch zu einer Philosophie der Hilfe gibt es von mir bisher in veröffentlichter Form nur die Studie: *F. v. Heereman*, Home Run. Dankbare Reflexionen auf Begegnungen mit behinderten Menschen, in: ZfmE 60 (2014) 195–206.

[6] Vgl. http://www.faz.net/agenturmeldungen/dpa/82-jaehriger-bricht-vor-bankautomat-zusammen-und-keiner-hilft-14503640.html (zuletzt abgerufen am 16.05.2018).

Und ein weiteres: Es geht nicht bloß darum, zu wissen, was wir zu tun haben, sondern darum, zu *verstehen*, was uns begegnet. Unser Leben und unser Verstehen bilden eine Einheit. Unser Leben wird immer schon als irgendwie verstandenes gelebt, und Philosophie nimmt sich die Zeit zu fragen, ob das Verständnis dem Leben gerecht wird. Nicht bloß, weil sie wissen will, wie sie es zukünftig besser führen kann, sondern weil sie nach-denkend verstehen will, was sich gezeigt hat. Und es ist nicht zuletzt diese Aufgabe der Philosophie, die sie als unverzichtbare menschliche Tätigkeit ausweist. Der Mensch will verstehen, was ihm begegnet. Ja, weil wir ohne ein solches Verständnis prinzipiell nicht leben können (wir sehen etwas immer „als" etwas, und sei es „als" „nichts als"), ist die einzige Alternative zur Suche nach dem angemessenen Verständnis nicht etwa der Verzicht auf jegliches Verständnis, sondern ein Sich-Begnügen mit dem ersten Schein. Deshalb kann sich auch jemand, der im Helfen nichts mehr sehen will als einen Mechanismus der Evolution, nicht erlauben, dieses Verständnis ungeprüft zu lassen. Auch wenn sich jemand sicher ist, dass sich in den Fakten nichts weiter zeigt als dasjenige, was sich unmittelbar empirisch ablesen lässt, ist dies eine Deutung, die rational vertretbar sein muss, wenn sie nicht als rein willkürliche jeden theoretischen Stellenwert im Gespräch einbüßen soll. Auch wenn sich im Helfensollen, Helfen und Geholfenbekommen nicht etwas zeigen sollte, das darüber hinaus liegt, weil es, wie Platon vom Guten sagt, mehr ist als „Retten und Gerettetwerden" (Gorg. 512d–e), gehört es zur Würde des Menschen als Vernunftwesen, sich dessen einigermaßen sicher sein zu wollen. – Aber mit Letzterem greife ich schon weit vor in Richtung des religionsphilosophischen Fragens. Jetzt soll es zunächst darum gehen, auf die genannte Situation zu schauen und zu fragen, was sie uns über den Menschen sagt. Das erste ist also Anthropologie.

## 3. Anthropologie

Zunächst: Es zeigt sich, dass Menschen Wesen sind, die der Hilfe bedürfen. Keine besonders originelle Erkenntnis könnte man meinen, und doch eine, die man in Zeiten, in denen Abhängigkeit von anderen als Stigma empfunden wird, neu bedenken muss. Denn was sich hier in dieser Notsituation, in der jemand nicht mehr leben kann, wenn nicht geholfen wird, zeigt, gilt doch, so prinzipiell wie meist übersehen, ganz alltäglich: Wir leben voneinander. Es gelingt uns bisweilen, diesen Sachverhalt auszublenden, weil wir viele Hilfestellungen einkaufen können – aus Hilfe wird Dienstleistung und aus freier Zuwendung vertraglich garantierte Lieferung. Aber das Gefühl der Autarkie ist aus zwei Gründen bloßer Schein. Erstens: Wir sind überhaupt nur so weit gekommen, uns Leistungen einkaufen zu können, weil uns jemand unbezahlt neun Monate Quartier gegeben hat und weil uns Menschen, wieder unbezahlt, jahrelang gepflegt, gefördert, angenommen haben, um uns das Heranreifen zu einem Status zu ermöglichen, in dem wir frei

unsere eigenen Wege gehen können, welche geschenkte Freiheit, wir nun gerne gebrauchen, um uns ebenjenem Schein der Unabhängigkeit anheimzugeben. Kurz: Keiner von uns hat dafür bezahlt, hier zu sein und jene basale Zuwendung zu erhalten, ohne die ein Mensch kaum überleben, geschweige denn einigermaßen frei und sinnvoll handeln kann. Ein Zweites aber kommt hinzu, und dies gilt nun nicht bloß für die Kindheit – wenn es auch stimmt, dass es hier besonders sichtbar wird. Das, was wir kaufen können, hilft uns zu überleben, kann uns – im Rahmen des jeweils Möglichen – Genuss, Lust, Komfort, Bildung, ästhetische Erlebnisse und körperliche Gesundheit verschaffen, und doch könnte uns dies alles allenfalls zufrieden machen, nicht aber glücklich. Denn wir leben davon, dass es jemand gut mit uns meint und zwar um unseretwillen, davon also, dass es Menschen gibt, die nicht aufgrund wechselseitigen Gewinns, sondern weil mein Gewinn ihnen Gewinn ist, sich mir zuwenden. Dies aber kann ich mir gerade nicht kaufen.

Unser Nachdenken über die Notsituation hat uns nun schon anthropologisch so weit geführt, dass wir den Menschen als Wesen in den Blick bekommen haben, das von der freiwilligen Hilfe anderer so abhängig ist, dass es ohne sie weder überleben noch glücklich werden kann. Damit ist aber auch schon ein Zweites gesagt: Genauso wesentlich wie die prinzipielle Hilfsbedürftigkeit des Menschen ist seine Hilfsfähigkeit. Der Mensch ist ein Wesen, das helfen kann. Für einen Menschen, der von der Hilfsbedürftigkeit eines anderen getroffen wird, gibt es immer etwas, das er tun kann. Bis hin zu Senecas Wort zur Hilfe in der Schlacht: „Bleib auf Deinem Posten und hilf durch deinen Zuruf, und wenn man dir die Kehle zudrückt, dann bleib auf Deinem Posten und hilf durch dein Schweigen."[7]

Dem Mangel des einen entspricht irgendeine Hilfsmöglichkeit des anderen. Es ist nicht bloß so, dass mein Leben und sein Gelingen in der Hand des Tuns und Unterlassens anderer liegt, sondern es ist auch so, dass das Leben anderer und dessen Gelingen in meiner Hand liegt.

Diese anthropologische Reflexion auf unser prinzipielles und fundamentales Voneinanderleben lässt sich weiter fruchtbar machen, wenn wir fragen, wie sich dieses Mit- und Voneinander näherhin vollzieht. Wir kommen dann in die für jede Anthropologie zentrale Frage der Leiblichkeit. Der Mensch existiert leiblich, und alles Miteinander von Personen vollzieht sich durch den Leib. Wir wissen voneinander nur durch den Leib, und wir haben nur miteinander zu tun, weil und indem wir einen Leib haben. Die Leiblichkeit, also die andauernde Objektwerdung eines Subjekts als eines solchen für ein

[7] *Seneca*, De tranquillitate animi IV 6 (zitiert in der Übersetzung von *R. Kunze*, Zimmerlautstärke. Gedichte, Frankfurt am Main 2003, 7). Womit wir schon in die Religionsphilosophie gehen könnten und fragen, ob es ein Helfen geben kann, wenn der Hilfsbereite selbst die Notsituation in keiner Weise zum Besseren wenden kann, bzw. was Menschen meinen, wenn sie sagen „ich denke an dich", und inwiefern dies schon oder noch nicht Gebet ist; und was es für das Welt- und Menschverständnis bedeutet, ob jemand an diese Möglichkeit der „Hilfe über das Mögliche hinaus" glauben kann oder nicht. Aber wir bleiben zunächst in der Anthropologie.

anderes Subjekt, ist zugleich Möglichkeit der Aktion wie der Passion und beides noch einmal in aufbauender wie destruktiver Weise. Leib ist die Möglichkeit, personale Zuwendung zu empfangen, aber auch Wunden zugefügt zu bekommen, zugleich ist er die Möglichkeit, Wunden zu verbinden oder sie zu schlagen. Aufeinander angewiesen sind wir zugleich einander ausgeliefert, und jede Zuwendung ist zugleich ein Sich-Aussetzen.

Der Helfende eilt der Verletztheit des Anderen zu Hilfe, und zwar im Medium seiner eigenen Verletzlichkeit. Deshalb gehört zum Helfen – in welchem Maß auch immer – Tapferkeit (deren Mangel, dann zu solchen Situationen unterlassener Hilfeleistung führen kann, wie wir sie eingangs benannt haben – denn unsere Verletzlichkeit kann schon alleine darin liegen, dass wir – wider Willen – gesehen und vom Blick der Anderen gelähmt werden können, wenn wir helfen sollten).

Hier fehlt der Raum, diesen Denkweg entlang des Miteinanders in Leiblichkeit weiter auszuziehen. Dessen Skizzierung muss als Aufweis dafür genügen, wie reich der anthropologische Ertrag sein kann, wenn die Frage nach dem Menschen ihren Ausgang bei seiner Hilfsbedürftigkeit und -fähigkeit nimmt.

## 4. Ethik

Wir gehen einen Schritt weiter und nun tatsächlich in die Ethik. Das gewählte Beispiel war keines von gelungener, sondern von unterlassener Hilfeleistung. Ich habe dies gewählt, weil hier besonders deutlich wird, wie archetypisch die Situation des Helfens für ein Nachdenken über Ethik ist. So sehr wir uns vielleicht an die Menschen, die über den alten Mann hinwegsteigen, hineinfühlen können, so sehr sind wir doch andererseits über ihr Verhalten empört. Es ist uns nicht bloß unangenehm und unerfreulich, sondern wir empfinden und beurteilen es als falsches Handeln.

Bisweilen wird der Eindruck erweckt, dass Urteile, die Anspruch auf universale Geltung erheben, prinzipiell das Miteinander vergiften und Mitmenschlichkeit verunmöglichen. Ein Beispiel wie das hier angeführte zeigt uns dagegen, dass es Bereiche gibt, in denen wir falsch urteilen, wenn wir *nicht* allgemeingültig urteilen. Jeder, der hätte helfen können und dies nicht getan hat, hat falsch gehandelt. Das, was geschehen ist, hätte nie geschehen dürfen. Und dies nicht, weil hier ein Nutzen- oder Glückskalkül verletzt wurde, sondern eine Pflicht. Wird der Paradefall der ethischen Situation in der Notsituation des anderen Menschen gesehen, verschließen sich utilitaristische wie vertragstheoretische und eudaimonistische Argumentationswege der Ethikbegründung. Es entspricht einfach nicht unserem Erleben des sittlichen Anspruchs, dass er erst durch einen selbstbezüglichen Durchlauferhitzer gelenkt werden müsste, bevor er Gültigkeit erlangt. Wir erfahren den Imperativ nicht als hypothetisch – nach dem Muster: „Wenn du hier nicht hilfst, dann wird dir auch nicht geholfen werden." –, sondern als kategorische

Verantwortung – so dass die Frage Kains: „Bin ich denn der Hüter meines Bruders?“ immer schon zu spät kommt, immer schon ein Aufbegehren gegen eine unwiderruflich verfügte Verantwortlichkeit für den Mitmenschen ist.

Das einzige Wozu des sittlich Guten ist dieses selbst. Warum gut sein? Weil es gut ist, gut zu sein. Das Ziel des sittlich Guten ist das sittlich Gute. Wer außerethische Gründe für ethisches Handeln verlangt, ist schon nicht mehr auf dem Niveau der Ethik. Er fragt, noch einmal mit Seneca gesagt, „nach etwas oberhalb des Höchsten“.[8] Wer wissen will, warum er fair sein soll oder anständig, hat das Eigentümliche von Fairness und Anstand nicht in den Blick bekommen. Wer für seinen Anstand den Beweis fordert, dass ihm das Vorteile bringt, will schon gar nicht mehr Anstand, sondern seinen Vorteil, und Anstand bedeutet gerade, nicht immer nur so zu handeln, dass es für einen selbst von Vorteil ist. Die Frage nach dem Wozu des sittlich Guten ist schon unter dem Niveau des freien Menschen.[9]

Aber was ist das Gute? Platon verdanken wir das schon zitierte, große Wort, das Gute sei „mehr als Retten und Gerettetwerden“. Damit führt er eine Philosophie des Helfens über sich selbst hinaus. Wenn das Gute nicht Retten und Gerettetwerden ist, das Retten aber gleichwohl zum Guten gehört, dann stellt sich die Frage: Was ist denn dasjenige am Retten, dass das Retten gut macht, und ist es denkbar, dass dessen Ausbleiben das Retten sittlich indifferent macht?

Schauen wir dafür wieder auf eine konkrete Situation: Eine Frau müht sich mit einem viel zu schweren Koffer auf der Treppe zum Bahnsteig ab. Ein junger Mann bleibt stehen und bietet ihr freundlich an, den Koffer aufs Gleis zu tragen. Die Dame nimmt das Angebot an und ist dankbar. Nun dieselbe Situation, aber kein Passant bietet seine Hilfe an. Deshalb spricht die Dame einen Bahnangestellten an, der zwar pflichtgemäß, aber sehr unfreundlich und unter großem Murren ihren Koffer ans Gleis trägt. Die Dame ist froh, dass ihr Problem gelöst wurde, aber nicht dankbar.

Dankbarkeit ergibt nur Sinn, wenn sie sich auf einen freien und den Dankbaren um seinetwillen meinenden Willen bezieht. Sie anerkennt, dass der Andere das, was er zu meinem Wohl getan hat, nicht tun musste und dass die Motivation seines Tuns tatsächlich mein Wohl war. Deshalb ist Dankbarkeit verbunden mit Glück; sie ist das Bewusstsein, um seiner selbst willen bejaht zu sein. Das Erlebnis mit dem jungen Mann hat deshalb die Potenz, glücklich zu machen, die Begegnung mit dem Bahnbeamten nicht.[10] Hier zeigt sich

[8] *Seneca*, De vita beata IX 3 (zitiert nach: *Ders.*, Philosophische Schriften lateinisch und deutsch; Band 2: Dialoge vii–xii, herausgegeben von *M. Rosenbach*, Darmstadt [4]1993, 23).

[9] „Der eine fragt: Was kommt danach? // Der andere fragt nur: Ist es recht? // Und also unterscheidet sich // Der Freie von dem Knecht“ (*Th. Storm*, Sämtliche Werke; Band 1, herausgegeben von *D. Lohmeier*, Frankfurt am Main 1999, 82).

[10] Ein unermesslicher Unterschied: „Nimm an […] ein Bediensteter oder ein Mensch, dessen Arbeit und Ungelegenheit du bezahlen kannst, tue ganz genau das gleiche für dich wie der Liebende, so dass also in der Summe ihrer Leistungen und Dienste für den Verstand nicht der geringste Unterschied zu entdecken sei: dennoch, dennoch bleibt ein unendlicher Unterschied, ein

das Recht der platonischen Formel. So sehr wir ohne Hilfe nicht überleben können, Glück erleben wir nur in dem Maße, wie wir erfahren, dass andere uns wertschätzen, ungeschützt ausgedrückt: uns lieben.

Geht das zu weit? Ist das nicht eigentlich christliches Sondergut oder zumindest ein supererogatorisches Kann statt normatives Soll? Nein, die Pflicht zur Nächstenliebe ergibt sich mit Notwendigkeit aus der Menschenwürde, wenn sie nicht nebulös als irgendwie besonders hohe Wertigkeit, sondern streng als Selbstzwecklichkeit gefasst wird. Was nämlich als es selbst ein Zweck ist, ist als es selbst von jedem zu wollen. Deshalb greifen zwei Haltungen zu kurz: 1) Es geht nicht bloß darum, nicht zu behindern, sondern darum, zu befördern. Der Wille zum Sein des Anderen hat nicht bloß zu achten, was ist, sondern Sorge zu tragen, für die Möglichkeit dieses Seins. Und weil Sein bei Personen Freisein heißt[11]: Er hat der Ermöglichung seiner Freiheit zu dienen[12]. 2) Es geht nicht bloß um pflichtgemäßes Handeln, sondern um ein Handeln *aus* Pflicht. Ein Zweck wird als solcher nur dann anerkannt, wenn er nicht bloß dem äußeren Handeln nach berücksichtigt, sondern Aufnahme in den Willen des Handelnden findet – und zwar, denn das heißt eben ein Selbstzweck sein, um seiner selbst willen.

Damit ist aber die Haltung, die von der Menschenwürde gefordert wird, das tätige „volo, ut sis", das Hannah Arendt in Anknüpfung an Augustinus als den Inbegriff der Liebe herausgearbeitet hat.[13] Es ist also nicht christliche Übergebühr, wenn Paulus sagt, dass wir die Liebe einander *schulden*.[14]

---

unermesslicher Unterschied. Da ist nämlich in dem einen Fall ständig eine Zugabe, die, sonderbar genug, unendlich viel mehr wert ist als das, wozu sie sich als Zugabe verhält" (*S. Kierkegaard*, Der Liebe Tun. Etliche christliche Erwägungen in Form von Reden = Gesammelte Werke und Tagebücher; Band 14, übersetzt und mit wissenschaftlichen Anmerkungen und Einführungen versehen von *E. Hirsch*, *H. Gerdes* und *M. Junghans*, Simmerath 2003, 199).

[11] So wie bei Lebewesen Sein Leben ist (vgl. *Aristoteles*, De anima II 4, 415b13).

[12] Friedo Ricken formuliert als „Grundsatz der inhaltlichen Selbstzwecklichkeit": „Handle so, dass du durch dein Handeln die (positive) Entscheidungs- und Handlungsfreiheit der von deinem Handeln Betroffenen nicht grundlos einschränkst und dass du sie in dem Ausmaß, als die anderen auf dich angewiesen sind und es dir möglich ist, förderst" (*F. Ricken*, Allgemeine Ethik, Stuttgart $^{5}$2013, 235).

[13] *H. Arendt*, Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen, München/Zürich 1998, 338. Damit wird nun der Kant'schen Tradition keineswegs ein ihr fremder Begriff untergeschoben. Liebe als *amor complacentiae* (oder als „pathologische") lässt sich natürlich, weil gefühlsmäßige Neigung, nicht gebieten, wohl aber *amor benevolentiae* (vgl. *I. Kant*, Grundlegung der Metaphysik der Sitten, AA IV, 399; *ders*., Metaphysik der Sitten, AA VI, 402, 449 f.). Denn aus der Selbstzwecklichkeit resultiert nicht bloß die Pflicht zur Achtung der Rechte anderer, sondern zugleich „die Pflicht […] ihre Zwecke (so fern diese nur nicht unsittlich sind) zu den meinen zu machen" (ebd. 450). – Dabei ist erstere „nur negativ" und mithin „eng", die zweite „weit" (will sagen, es „ist unmöglich bestimmte Grenzen anzugeben: wie weit das gehen könne. […] Also ist diese Pflicht nur eine weite; sie hat einen Spielraum, mehr oder weniger hierin zu thun, ohne daß sich die Gränzen davon bestimmt angeben lassen" [ebd. 393]), welche Weite im „Wie" keinesfalls auf das „Ob überhaupt" auszudehnen ist. Dass man dies dann obendrein gerne tut, ist nicht verboten, sondern im Gegenteil zu erstreben (*I. Kant*, Kritik der praktischen Vernunft, AA V, 83). Solange also mit Lieben nicht bloß eine emotionale Hinneigung gemeint ist, sondern der Wille zu Sein, Leben und Freiheit des anderen Menschen um seinetwillen, ist sie die exakte Entsprechung zur Selbstzweckformel.

[14] Vgl. Röm 13,8.

Eine Liebe, die nicht hilft, liebt nicht. Aber eine Hilfe, die nicht liebt, hilft nicht – beziehungsweise und genauer: eine solche Hilfe hilft in den Dimensionen, ohne die wir nicht *über*leben können, aber nicht in der Dimension, *aus* der wir leben. Nur eine Hilfe, die wirklich liebt, hilft wirklich. Und dies ist nicht christlicher Zuckerguss auf notwendigen Sozialleistungen, sondern nüchterne Ethik, die den Begriff der Menschenwürde ernst nimmt. So wie im Licht der Hilfssituation das Sollen/die Pflicht als formales Fundament der Ethik ausgemacht wurde, zeigt sich nun als materiale Bestimmung: Das Gute ist die Güte.[15]

## 5. Religionsphilosophie

Dabei könnte man aufhören, aber man muss es keineswegs. Die Philosophie, will sie sich nicht aufgeben, darf es nicht. Denn das Sollen, das sich meldet, wo wir mit der Hilfsbedürftigkeit eines Mitmenschen konfrontiert sind, ist ja noch nicht zu Ende verstanden und gelesen, wenn man nur auf das schaut, was es gebietet. Freilich, dies ist dasjenige, das unmittelbar anliegt, und es wäre falsch, zu philosophieren, wenn es unmittelbar gilt, zu helfen. Aber in dieser unmittelbaren Situation sind wir nicht immer, und wären wir es immer, müssten wir etwas an unserem Leben ändern, das die Muße so braucht wie verdient. Erst wird gelebt und dann reflektiert. Was gäbe es auch sonst zu reflektieren? Deshalb denkt Philosophie nicht vor, sondern nach. Solches Nachdenken aber gerät vor die Frage, welcher Art diese Wirklichkeit sei, die sich im Gewissen als geltend meldet.[16] Dabei geht es nicht darum, den Anspruch in seiner Geltung zu begründen; dessen ist er, wie gezeigt, weder

[15] Ein Begriff, den ich von Levinas übernehme (vgl. *E. Levinas*, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Frankfurt am Main 1992 [siehe dort „bonté" im Register]) und der mir als strenger Begriff für das Gemeinte geeigneter scheint als der so vielfältig missbrauchte wie in sich schon ambivalente (siehe Kants Probleme) Begriff der „Liebe", aber auch jener der „Agape", der erstens als biblischer Begriff theologische Vorannahmen nahelegt, zweitens zu sehr von der Frontstellung gegen den Eros konturiert ist und drittens eine kenotische Steilheit evoziert, die die Alltäglichkeit der Güte hinter den Spitzenformen der Selbsthingabe zu verdecken droht.

[16] Ohne Anspruch auf Vollständigkeit und eingedenk ihrer großen konzeptionellen Unterschiede seien folgende Impulsgeber für den folgenden Gedankengang genannt: Anselm von Canterbury (diesbezüglich noch nicht genügend berücksichtigt, vgl. *E. Recktenwald*, Die ethische Struktur des Denkens von Anselm von Canterbury, Heidelberg 1998), auf eine freilich sehr verwickelte Weise Pflicht und Gott in Verbindung bringend: I. Kant (dazu *F. Ricken*, Ethik des Glaubens, Stuttgart 2013, Kap. VII und X), sodann in aller Klarheit J. G. Fichte, weiter S. Kierkegaard, besonders die Beweisstruktur herausarbeitend J. H. Newman, schließlich phänomenologisch und in zuvor nicht dagewesener Radikalität E. Levinas. Für die zeitgenössische angelsächsische Diskussion siehe den Überblick bei *C. S. Evans*, Moral Arguments for the Existence of God (2014), in: SEP (https://plato.stanford.edu/entries/moral-arguments-god/; zuletzt abgerufen am 16.05.2018), sowie seinen eigenen Entwurf: *ders.*, God and Moral Obligation, Oxford 2013. – Die hier skizzierte Durchführung eines Aufweises des Gewissens als Ort der Gegenwart Gottes verdankt sich v. a. Jörg Splett (vgl. *J. Splett*, Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheits-Liebe, Frankfurt am Main 1996, Kap. III und VI; *ders.*, Gott-ergriffen. Grundkapitel einer Religionsanthropologie, Köln 2001, Kap. II; *ders.*, Gottesbeweis?, in: *Th. M. Schmidt [u. a.]* [Hgg.], Herausforderungen der Modernität, Würzburg 2012, 303–326).

fähig noch bedürftig. Es geht vielmehr darum, ihn nach seiner Herkunft zu befragen. Dazu nun.

In rein theoretischer Erkenntnis kann ein Inhalt evident sein, ohne dass mir dadurch die Möglichkeit, ja vielleicht sogar die Pflicht genommen wäre, zu fragen, ob diese Evidenz nicht auf einem Missverständnis oder einer (möglicherweise unumgänglichen) Täuschung beruht. Mit der Geltung einer praktischen Erkenntnis ist es anders: Auch diese kann ich bezweifeln, aber der Unterschied liegt darin, dass die Geltung von der Art ist, dass sie mir den Zweifel verbietet beziehungsweise die Anerkennung gebietet. Es herrscht hier mithin nicht bloß Evidenz, sondern „Evidenz der Evidenz".[17] Das, was sich hier zeigt, bringt seine eigene Rechtfertigung mit.[18] Es richtet sich nicht an das Nicht-anders-denken-können meines Verstandes, sondern an das freie Nicht-anders-wollen-dürfen meiner Freiheit in einer Selbstbehauptung *(obligatio)*, die die Fraglosigkeit ihrer Autorität aus ihrer Einsichtigkeit nimmt *(attractio)*.[19]

Dies aber nun gerade so, dass die Freiheit nicht Herr darüber ist, ob sie gefragt wird oder nicht. Wer den Hilfsbedürftigen in seiner Bedürftigkeit gesehen hat, kann dahinter nicht mehr zurück. Er kann sich wünschen, einen anderen Weg eingeschlagen zu haben, aber nun, wo er an den Ort des Unglücks gekommen ist, kann er dem Ruf nicht mehr entgehen. Habe ich ihn gehört, ist es schon zu spät. Ich bin nicht dabei, wenn die Verträge unterzeichnet werden, sondern stehe immer schon in der Pflicht. Sie gilt „anarchisch"[20]: ohne Anfang, ewig.

Schließlich: Der im Gewissen erfahrene Anspruch befreit uns zu uns selbst. Ein Wille, der nur sich selbst unterworfen ist, dient den Launen. Erst ein Wille unter sittlichen Gesetzen ist frei. „Du kannst, denn Du sollst."[21] Und das zeigt uns noch einmal zwei Wesenszüge dieser Wirklichkeit.

Erstens: Sie ist allmächtig. Denn Allmacht heißt nicht „alles Mögliche können", sondern Möglichkeit zuallererst hervorbringen, also „können", dass jemand kann – Macht der Macht: Freiheit hervorbringen können.[22] Warum?

---

[17] *J. G. Fichte*, Nachschrift an Reinhold (1801), AA II/5, 460.

[18] Es stimmt, dass die Infragestellung des Anspruchs ihn voraussetzt und man ihm mithin nicht entkommen kann (vgl. *Ricken*, Allgemeine Ethik, 204–206). Dieser logischen Unmöglichkeit, ihn im Allgemeinen zu leugnen, entspricht positiv die Selbstrechtfertigung, mit der das Gute sich als gut erweist. Mit Reinhard Lauth gesagt: Es geht nicht bloß um faktische (es lässt sich nicht anders ansehen) oder apodiktische (man kann nicht anders folgern) Evidenz, sondern um eine „genetische Evidenz". Erstere sind unabweisbar in ihrem So-Scheinen; die Behauptung, dass ihr Scheinen ihrem Sein entspricht, wird dagegen vom Erkennenden geleistet. Anders ist es bei der genetischen Evidenz. Das hier Erscheinende selbst behauptet zugleich die Einheit von Schein und Sein: Das aber kann nur das Gute, dessen Sich-Behauptung seine Kraft aus seiner Selbstrechtfertigung nimmt. Vgl. *R. Lauth*, Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie, München/Salzburg 1967, 68–101.

[19] Sie ist deshalb streng zu unterscheiden von per Übermacht agierenden inneren Zwängen, die als entfremdend erfahren werden.

[20] Vgl. *Levinas*, Jenseits des Seins, 219–243.

[21] Vgl. *Kant*, Kritik der praktischen Vernunft, 30.

[22] „Das Höchste, das überhaupt für ein Wesen getan werden kann, höher als alles, wozu einer es machen kann, ist, es frei zu machen. Eben dazu gehört Allmacht […]. Die Allmacht bleibt nicht

A) Die einzige Kraft, der es gegeben ist, selbst ihren Vollzug zu initiieren, ist Freiheit. Jeder andere Kraftvollzug entspringt letztlich einem anderen Kraftvollzug (und sollte es auf der Quantenebene so etwas wie einen wirklichen Zufall geben, also Geschehnisse, die nicht aus vorhergehenden Geschehnissen resultieren, so wäre diese Art der Eigenursächlichkeit in Ermangelung von Selbstbewusstsein auch keine Selbstbewegung im Sinne einer Verfügung über sich). Freiheit ist also die Möglichkeit, etwas anzufangen (alles andere wird angefangen). Das aber, was Anfangskraft anfängt, ist unübersteigbar initiativ. B) Zu echter Freiheit gehört die Radikalität ihrer Selbstverfügung (dies nicht quantitativ verstanden, sondern qualitativ: Freiheit ist nur in Grenzen frei, innerhalb dieser aber tatsächlich ganz und gar). Wäre ihr Wovonher nicht restlos souverän und mithin unbedürftig, so wäre seine Bedürftigkeit mitbestimmend und die Freiheit ihr gegenüber nicht total frei. Mit anderen Worten: Die Freiheit ist nur dann frei, wenn es nichts gibt, das ihr Grund mit ihr beabsichtigen könnte als sie selbst. Das kann aber nur von einem Grund gelten, dem nichts fehlt.[23]

Und zweitens: Sie trifft uns ins Herz, in die Mitte unserer Identität, indem sie sagt: „Wer, wenn nicht du?" Damit zeugt sie jene letzte Unvertretbarkeit, jene einzige radikale Einzigkeit, die wir Person nennen. Was uns aber so meinen kann, kann selbst nicht weniger als personal sein. Der Versuch, bezüglich des Göttlichen die Kategorie des Personalen hinter sich zu lassen, um dem Anthropomorphismus zu entkommen, endet stets zwingend mit einem Rückfall ins bloß Naturale – denn außerhalb des Personalen gibt es kein Oberhalb seiner, sondern nur Subpersonales. Deshalb lässt sich in Bezug auf das Absolute nicht von einem „Mehr *als* Personsein" reden, hingegen freilich von einem „Mehr *an* Personsein".[24]

Kurz: Jenes in der Notsituation sich anfanglos, geltend, freimachend, allmächtig und selbsthaft in der zur Hilfe aufgerufenen Freiheit bezeugende Sein ist Gott. Die Weise, wie Gott ins Denken kommt, ist, mit Levinas gesagt, nicht: „Ich glaube an Gott", sondern das Getroffensein, dem nicht der Nomi-

---

liegen in einem Verhältnis zum andern, denn da ist nichts anderes, zu dem sie sich verhält, nein, sie kann geben, ohne doch das mindeste ihrer Macht aufzugeben, nämlich: sie kann unabhängig machen. Dieses ist das Unbegreifliche, dass die Allmacht nicht bloß das Imposanteste von allem hervorbringen kann: der Welt sichtbare Totalität, sondern das Gebrechlichste von allem hervorzubringen vermag: ein gegenüber der Allmacht unabhängiges Wesen. Dass also die Allmacht, die mit ihrer gewaltigen Hand so schwer auf der Welt liegen kann, zugleich so leicht sich machen kann, dass das Gewordene Unabhängigkeit erhält" (*S. Kierkegaard*, Eine Literarische Anzeige = Gesammelte Werke und Tagebücher; Band 12, übersetzt und mit wissenschaftlichen Anmerkungen und Einführungen versehen von *E. Hirsch*, *H. Gerdes* und *M. Junghans*, Simmerath 2003, 124 [Anhang]).

[23] „Ubi nulla indigentia, nulla necessitas; ubi nullus defectus, nulla indigentia. Nullus autem defectus in Deo: nulla ergo necessitas" (*Augustinus*, De diversis quaestionibus 83, 22 = PL 40, 16). Dazu immer noch höchst erhellend *W. Kern*, Theologische Auslegung des Schöpfungsglaubens, in: MySal II (1967) 464–544, Abs. 3, bes. 494–507 – mit der Spitzenformel: „Die freiste Freiheit ist die liebendste Liebe […]. Sie gibt frei (im Doppelsinn des Wortes)" (ebd. 497).

[24] Vgl. *J. Splett*, Person und Glaube. Der Wahrheit gewürdigt, München 2009, 11 Anm. 13.

nativ, sondern der Akkusativ entspricht: „me voici".[25] Jörg Splett hat diesen Gedankengang auf den Gottesbegriff „Wovonher-unseres-Gut-sein-sollens" gebracht.[26]

Allerdings ist die Formel so noch nicht vollständig wiedergegeben. Denn es ließe sich ja mit einigem Ernst fragen, ob der Mensch in der unbedingten Verpflichtung für den Anderen nicht nun doch zum Mittel gemacht werde – nicht zwar vom Mitmenschen, aber vom unbedingt Guten, das sagt: Du sollst.

Ist er damit nicht doch ein Knecht? Ja, wenn man die Antwort, die er zu geben gerufen ist, als Bezahlung versteht: Gott hat uns allerlei gegeben, jetzt besteht er auf die Gegengabe, ausgezahlt an den leidenden Mitmenschen. Ein solches göttliches *Do ut des* verfehlt jedoch den Kern der Sittlichkeit um eine ganze Dimension. Denn dass die absolute Güte uns zur Güte drängt, ist die höchste Tat ihrer Güte. Sie gönnt uns, von ihrer Art zu sein. „Er erfüllt mich nicht mit Gütern, sondern drängt mich zur Güte, die besser ist als alle Güter, die wir erhalten können."[27] Dieser Ruf ist gerade das höchste Geschenk, das an uns ergeht. „Pflicht! Du erhabener, großer Name",[28] bricht es aus dem trockenen Kant heraus, und die Tora ist der Stolz des rabbinischen Judentums. Dagegen wähnen manche Lesarten des Christentums dasselbe jenseits des Gesetzes in einer Religion der Liebe. Als wäre die Liebe kein Gesetz! – Aber eben ein durch und durch geschenktes. Deshalb lautet die vollständige Gottesformel: „Wovonher-unseres-Gut-sein-sollen-dürfens".[29]

So wie wir vom unbedingt Guten ungefragt beschenkt sind mit Sein, Leben und Freiheit, so erst recht mit dem Sollen und durch es mit der Möglichkeit, von seiner Art zu sein. Wenn absolute Güte nichts vorenthält, dann gerade nicht sich selbst, und dann kann das Streben nach dem eigenen Glück nicht unser Letztes und Höchstes sein – ist es doch auch nicht das ihre.

## 6. Mehr als Retten und Gerettetwerden

Zuletzt: Das Nachdenken über Helfen führt zwingend über seinen Gegenstand hinaus (deswegen hieß es eingangs, es gehöre an die Ministertafel der philosophischen Themen, aber nicht auf den Thron). Noch einmal: Das Gute ist mehr als Retten und Gerettetwerden. Helfen will die Abhängigkeit des

[25] *E. Levinas*, Gott und die Philosophie, in: *B. Casper* (Hg.), Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Freiburg i. Br./München 1981, 81–123, hier 118.

[26] *J. Splett*, Es gibt die Wahrheit! Profilierungen eines philosophisch-theologischen Grundbegriffs, in: *H.-G. Nissing* (Hg.), Was ist Wahrheit? Zur Kontroverse um die Diktatur des Relativismus, München 2011, 35–55, hier 48. Die jüngste Ausarbeitung des Gedankens findet sich in: *Splett*, Gottesbeweis? (Anm. 16).

[27] *Levinas*, Gott und die Philosophie, 107.

[28] *Kant*, Kritik der praktischen Vernunft, 86.

[29] Vgl. *Splett*, Wahrheit (Anm. 26), 48; *ders.*, Gottesbeweis? (Anm. 16).

Anderen beenden und ist deshalb auf die Aufhebung der Notwendigkeit seiner selbst aus.[30]

Aber, ließe sich einhaken, ist es denn wirklich unser Ziel, unabhängig voneinander zu sein? Gerieten wir damit nicht in ein Monadendasein, welches das Ende von erfüllendem Miteinander wäre? Es stimmt: Ohne Angewiesenheit keine Zugehörigkeit. Aber weil Zugehörigkeit wechselseitig ist, erhofft und erstrebt die Hilfe die Überwindung der einlinigen Abhängigkeit, wie sie durch die Notsituation des Anderen gegeben ist.

Zumindest sollte sie dies, und so groß die Gefahr des Ermüdens und Erkaltens in dieser Arbeit ist, so groß ist auch die entgegengesetzte Versuchung, auf solche Weise zu helfen, dass die Abhängigkeit vermehrt statt gemindert wird. Zum Helfen gehört immer auch die Möglichkeit des Machtmissbrauchs und die Versuchung, den Anderen zur Optimierung des eigenen Selbstwertes zu missbrauchen oder ihn unter der erdrückenden Schuld unendlicher Gaben zu ersticken. Wenn der Helfer sich über sein Helfen definiert, was ihm immer dann geschehen wird, wenn er nicht sieht, dass und wie er selbst jemand ist, der nur helfen kann, weil ihm immer schon geholfen wurde und wird, kann die Hilfsbedürftigkeit des Anderen zur vermeintlichen Daseinsberechtigung werden, und dann wird es ganz schlimm. Eine Philosophie des Helfens wird immer auch über dessen Unwesen nachzudenken haben: über das weite Feld der Syndrome fehlgeleiteten Helfens.[31]

Was hilft dagegen? Zunächst, ein Wiederentdecken des augustinischen *ordo amoris*. Die Berufung zu einem radikalen Für-den-Anderen-Sein zusammengenommen mit dem Faktor der Endlichkeit ergibt, dass nicht jeder dieser Andere sein kann. Es ist gerade der Ernst der Güte, der sie um ihres Realwerdens willen als tätige Handlung (was nicht heißen darf: als Haltung) begrenzt auf die und den Nächsten.[32] Nicht allen Menschen gegenüber habe

---

[30] Herbert Haslinger benennt als „Paradoxie des Helfens“: „In einer Situation der Ungleichverteilung von Lebensmöglichkeiten setzt die eine Person ihren Vorsprung an Lebensmöglichkeiten mit dem Ziel ein, die diesbezügliche Benachteiligung der anderen Person auszugleichen und Gleichstufigkeit herzustellen, wobei die ursprüngliche Bevorteilung der einen Person zur impliziten Möglichkeitsbedingung der angestrebten Gleichstufigkeit wird“ (*Haslinger*, Diakonie, 344).

[31] Klar dürfte nach dem Gesagten allerdings sein, dass damit dann eben Fehlformen und nicht das eigentliche Wesen der Hilfe untersucht werden. Anderenfalls hätte man „etwas pauschal pathologisiert, was im Grunde zum Existenzvollzug des Menschen gehört. […] Dass eine Hilfepraxis pathologische Züge im Sinne des ‚Helfer-Syndroms‘ aufweist, muss zwar durchaus in einer nicht unerheblichen Häufigkeit vermutet werden, ist aber immer noch ex post nachzuweisen und nicht von vornherein anzunehmen“ (*Haslinger*, Diakonie, 339; vgl. *G. Theißen*, Die Bibel diakonisch lesen. Die Legitimitätskrise des Helfens und der barmherzige Samariter, in: *V. Herrmann/M. Horstmann* [Hgg.], Studienbuch Diakonik; Band 1: Biblische, historische und theologische Zugänge zur Diakonie, Neukirchen-Vluyn 2006, 88–116).

[32] Vgl. *R. Spaemann*, Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik, Stuttgart 1989, 141–156. „Das Wohlwollen in seiner Universalität muss sich für endliche Lebewesen in eine Struktur gliedern, die der Endlichkeit ihrer Perspektive ebenso wie der Endlichkeit der Gegenstände des Wohlwollens entspricht“ (ebd. 145). Zum Nächsten: zentral diejenigen, die eine besondere Nähe zum eigenen Herzen haben (Lebenspartner, Kinder, Freunde), daneben die, die de facto in meiner räumlichen oder durch andere Umstände entstandenen Nähe mehr oder weniger dauerhaft leben und schon nicht mehr gewählt sind (Familie, Nachbarschaft, Kollegen), und schließlich jeder Beliebige, dessen

ich das gleiche Maß an Verantwortung, und zu den Menschen, denen gegenüber ich eine besondere Verantwortung trage, gehöre in einem sehr strengen Sinne ich selbst.[33]

Und ein zweiter, wichtiger Gedanke kommt hinzu. Der nämlich, dass auch bei größter Hilflosigkeit dessen, dem geholfen wird, die Gegenseitigkeit von Geben und Empfangen nicht aufgehoben ist. Der Helfende wird nur dann nicht an einer Überhöhung seiner Rolle kranken, wenn er sich das wieder und wieder bewusstmacht. Damit sind zum einen spezifische Gaben von Menschen mit starken geistigen oder physischen Limitationen gemeint, die nur kennt, wer sich auf wechselseitige und von Gleichrangigkeit geprägte Beziehungen mit ihnen einlässt, und die zu seinem Schaden niemals wird kennenlernen, wer meint, von außen beurteilen zu können, was jemand noch kann oder nicht.[34] Zum anderen ist damit noch grundlegender und auch all jene Fälle betreffend, die nicht mehr sichtbar zur Interaktion fähig sind, gemeint: Wenn Geben wirklich seliger ist als Nehmen, wo wäre der Mensch dann, würde nicht jemandes Not ihm das Herz erweichen? Begegneten wir nicht der Angewiesenheit mancher Mitmenschen, wir würden in unserer Selbstsucht ersticken. Insofern habe ich jedem, dem ich helfen darf, zu danken. Das, was er gibt, ist sein Empfangen und darin mir mein Geben.[35]

Natürlich gilt trotzdem, dass Not und Elend nicht bleiben sollen. Was immer sich über das Gute, das sich im Leid ereignen kann, sagen lässt – und das wäre nicht wenig, könnte man das Missverständnis ausschließen, damit eine Rechtfertigung des Leides behaupten zu wollen –, das Leid selbst ist nie gut. Wirklich mit ihm als solchen zu tun zu haben, heißt schon, ihm als zu Überwindendem oder zumindest zu Linderndem zu begegnen. Insofern gehört es konstitutiv zur Nothilfe, an dem Ast zu sägen, auf dem sie sitzt, ja, auf diesem Ast sitzt man nur, wenn man an ihm sägt.

---

physische Nähe mich unmittelbar zur Hilfe verpflichten kann (dies die Pointe der Geschichte vom barmherzigen Samariter: „Der Samariter ist ein Fremder, der durch Zufall zu einem Menschen, der der Hilfe bedarf, in die Situation der Nähe gerät. Diese Situation setzt nicht etwa den *ordo amoris* außer Kraft, sondern sie ist ein Fall seiner Anwendung“ [ebd. 148]). Welcher Ferne darüber hinaus Adressat tätiger Güte werden kann, lässt sich nicht kasuistisch beantworten. Entscheidend hierfür sind die persönlichen Möglichkeiten und Not-Erfahrungen, verbunden mit der Gewissenserfahrung eines nicht verallgemeinerbaren, konkreten, je eigenen Sollens.

[33] Zur Spannung zwischen Fürsorge und Selbstsorge hilfreich: *S. Pohlmann*, Altruismus und Fürsorge – Von der Schwierigkeit zu sorgen, ohne sich zu verlieren, in: *Conradi/Vosman* (Hgg.), Praxis der Achtsamkeit, 319–334.

[34] Dazu mein Versuch: *Heereman*, Home Run (Anm. 5).

[35] Ähnlich Robert Spaemann im Blick auf die gesellschaftliche Bedeutung von Menschen, deren intentionale Fähigkeiten nicht von außen wahrnehmbar sind: „Dass es in der Anerkennungsgemeinschaft der Menschheit wirklich um Anerkennung des Selbstseins und nicht in Wirklichkeit doch nur um die Schätzung nützlicher oder angenehmer Eigenschaften geht, wird exemplarisch sichtbar am Umgang mit denen, die solche Eigenschaften [„anscheinend“ wäre zwingend zu ergänzen; F. v. H.] gar nicht haben. Sie fordern das Beste im Menschen, sie fordern den eigentlichen Grund seiner Selbstachtung heraus. Was sie der Menschheit auf diese Weise durch ihr Nehmen [ich würde „Empfangen“ vorziehen; F. v. H.] geben, ist mehr als das, was sie bekommen“ (*R. Spaemann*, Personen. Versuche über den Unterschied von „etwas“ und „jemand“, Stuttgart 1996, 261).

Hilfe erstrebt also die Aufhebung der einseitigen Abhängigkeit damit der Andere befreit wird, seinerseits zu helfen. Diese Form der Hilfe aber, der *gegenseitige* Austausch, in dem wir voneinander leben, soll nicht aufhören.[36]

Das Gute ist mehr als Retten und Gererettetwerden. Wir retten uns aus der Not, aber nicht damit dann jeder als heile Monade sich in sich selbst rundet und schließt, sondern damit der einseitig Abhängige wieder in den Austausch kommen kann. Zuletzt geht es nicht um eine Hilfe, die rettet, sondern um eine Hilfe, die das Medium wechselseitiger Freundschaft ist. Wechselseitige Angewiesenheit, die als Möglichkeitsbedingung von Zugehörigkeit dankbar bejaht wird. „Wir haben, was wir haben, um es geben zu können. Wir haben nicht, was wir nicht haben, um es geschenkt bekommen zu können."[37]

Das allerdings macht eine allerletzte, eschatologische Besinnung nötig. Denn, wenn Hilfe immer Wege ersinnt, dem Anderen neue Möglichkeiten zu erschließen,[38] was wird dann aus ihr, wenn es mit diesen Möglichkeiten zu Ende geht? Wendet sie sich dann ab, weil es nichts mehr zu tun gibt? Selbstverständlich nicht; sie bleibt, und sie kann – die Zeugnisse aus den palliativen Bewegungen sind übervoll mit Beispielen – viel dazu beitragen, das Sterben als Teil des Lebens fruchtbar zu machen. Sie sieht also dort noch Möglichkeiten, wo – wieder – der Blick von außen nur noch sinnleer ablaufende Frist konstatiert. Dennoch: Der Endpunkt, auf den hin sie mitgeht, lässt sich nicht ignorieren; er will angenommen werden – und zwar von beiden. Aber als was? Als die Nacht, in der nun doch alles, was die Hilfe für den Bedürftigen erstrebt, den Nullpunkt erreicht, so dass sie auf ihre absolute Niederlage hin unterwegs ist und in diesem letzten Schritt den Erliegenden aufgeben muss? Dann wäre ihr Letztes die Kapitulation. Wenn sie aber nicht kapitulieren darf, sondern weiter auf die Möglichkeiten des Anderen aus sein soll, ohne doch selbst irgendetwas dafür tun zu können, dann ist die Erfahrung der Hilfe am Ende auch dieses: Zeichen einer Hoffnung über den Tod hinaus, gewoben nicht aus frommem Wunschdenken, sondern aus Pflicht. Dann ist ihre innerste Richtung eine absolute Zukunft in erfüllter Gegenseitigkeit.

---

[36] Den Kindern hilft man in den Mantel, damit sie ihn eines Tages selbst anziehen können. Einem Menschen, den man ehrt, obwohl er dies durchaus selbst kann. Diese Hilfe ist also keineswegs auf ihre Abschaffung aus – und vielleicht lehren wir die Kinder ja gar nicht primär, wie man einen Mantel anzieht, sondern wie man jemandem hineinhilft.

[37] *J. Splett*, Ein Wer ohne Was? Sex und Gender aus der Sicht christlicher Philosophie, in: *G. Augustin/I. Proft* (Hgg.), Ehe und Familie. Wege zum Gelingen aus katholischer Perspektive, Freiburg i. Br. 2014, 303–320, hier 320. Vgl. *H. Verweyen*, Kants Gottespostulat und das Problem sinnlosen Leidens, in: ThPh 62 (1987) 580–587.

[38] „Wenn ein Mensch ohnmächtig wird, dann ruft man nach Wasser, Eau de Cologne, Hoffmannstropfen; doch wenn jemand verzweifeln will, dann heißt es: Schaff Möglichkeit, schaff Möglichkeit, Möglichkeit ist das Einzige, was erlöst – eine Möglichkeit, dann schöpft der Verzweifelnde wieder Atem und lebt wieder auf; denn ohne Möglichkeit bekommt ein Mensch gleichsam keine Luft" (*S. Kierkegaard*, Die Krankheit zum Tode, übersetzt von *U. Eichler*, Stuttgart 1997, 43).

## 7. Schluss

Eine Philosophie, die sich vom Helfen denken helfen lässt, konnte hier nur in einem ersten Entwurf skizziert werden. Naturgemäß steht sie in diesem Stadium nicht schon fest gemauert in der Erde. Das macht sie angreifbar, aber gerade so eröffnet sie vielleicht eine Debatte. Das zumindest strebt dieser Text an. Denn letztlich geht es hier um die Frage nach dem Wesen der Philosophie. Ist sie das sich am Wissenschaftsideal der *sciences* orientierende neutrale Sezieren des Gegebenen oder eignet ihr in ihrem Ursprung eine humanisierende, und damit eben nicht neutrale, sondern radikal parteiische, weil für jeden Menschen engagierte Kraft?

Eine Philosophie, die ihren Untersuchungsbereich außerhalb der Mitmenschlichkeit hat, wird diese jedenfalls nicht deduzieren können; es sei denn in einer Instrumentalisierung ihrer, die gerade an ihrem Wesen vorbeigeht. Natürlich brauchen wir Mitmenschlichkeit, wenn wir eine Zukunft haben wollen. Aber wir lieben nicht, um zu leben, sondern wir leben, um zu lieben. Soll die Philosophie also ein Kulturvollzug sein, der den Menschen menschlicher macht, hat sie Mitmenschlichkeit zu bedenken. – Dass wir auf diesem Weg nicht sehr viel weiter sind, hat viele Faktoren, einer könnte sein, dass das philosophische Nachsinnen über *die* Situation, die der Stifter des Christentums im Gleichnis des barmherzigen Samariters als Archetyp von Mitmenschlichkeit etabliert hat, noch so vereinzelt wie anfänglich geschieht. Dabei muss und sollte es nicht bleiben.

**Summary**

This article seeks to show that 'helping' is a phenomenon of supreme philosophical relevance, since it involves a particularly dense intersection of topics related to anthropology, ethics and philosophy of religion. The existential seriousness of 'helping' forces the subject out of the field of mere reasoning and into that of actual deciding. Anthropologically speaking, it shows our fundamental need not just of the other's service, but of his or her goodness, as well as our responsibility as our "brothers' keepers". Both aspects are mediated by our corporeality as the place where wounds are both inflicted and cured. Ethically speaking, the phenomenon of 'helping' manifests that the essence of Good consists formally in duty and materially in love. From the viewpoint of philosophy of religion, it leads us to the divine "origin of our being privileged with the duty of being good" (Jörg Splett).

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

## Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

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

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

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

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

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

ThPh 93 (2018) 227–240

# Von nirgendwo zum Panpsychismus?

## Ein kritischer Blick auf Thomas Nagels „Geist und Kosmos“

Von Florian Baab

Thomas Nagels Monographie *Mind and Cosmos* sorgte im Jahr 2012 für einigen Aufruhr in der US-amerikanischen philosophischen Debatte; auch die ein Jahr später herausgegebene deutschsprachige Übersetzung *Geist und Kosmos* stieß bald auf rege Rezeption. Der verhältnismäßig schmale Band mit dem für sich sprechenden Untertitel „Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist“[1] wurde unter anderem gewertet als ein „wegweisender Beitrag“, der das „naturwissenschaftliche Weltbild […] grundsätzlich in Frage“ stelle[2], ein „fulminante[s] Buch“, das anstelle der Theorie einer „erklärungsbedürftigen Emergenz“ einen „objektiven Idealismus“ setze[3], „eine Art zeitgenössischer *discours de la méthode*“, dessen Anliegen die Frage sei, „wie unser Universum beschaffen sein muss, um Wesen wie uns hervorzubringen, die genau dieses Universum nach Metern und nach Werten bemessen“[4]. Auch erste Reaktionen seitens der Theologie, in der seriöse Kritiken des Szientismus und Naturalismus bekanntermaßen nie lange unbeachtet bleiben, erschienen bald in gedruckter Form.[5]

Was ist das Anliegen Nagels? Dieser betont am Beginn des Buches, dass sich seine Argumentation „gegen ein umfassendes, spekulatives Weltbild“ richte, das „durch Extrapolation aus einigen Entdeckungen der Biologie, Chemie und Physik erschlossen“ werden könne – eine „bestimmte naturalistische *Weltanschauung*“ (hier benutzt er im englischen Originaltext das deutsche Wort), die auf nicht weniger als eine „Erklärung für alles im Universum“ abziele.[6] Entgegen der Tendenz, dass diese Auffassung von einer Mehrzahl der Naturwissenschaftler und Philosophen gemeinhin als die „einzige ernsthafte Möglichkeit“ gesehen werde, sich zur „Natur als Ganze[r] zu äußern“, wolle er selbst die Meinung vertreten, dass die von der Naturforschung untersuchten Prozesse – die physikalische, chemische und biologische Evolution – „im Licht dessen, was sie hervorgebracht haben, neu überdacht werden müssen“.[7]

Ich möchte zunächst den Argumentationsgang von Nagels Monographie in knapper Form nachzeichnen, um seine Thesen im Anschluss einer kritischen Betrachtung unterziehen zu können.

---

[1] *Th. Nagel*, Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False, Oxford 2012. Die deutsche Übersetzung, aus der im Folgenden zitiert wird, erschien als: *Ders.*, Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist, Berlin 2013.

[2] *M. Gabriel*, Da schlug die Natur die Augen auf, in: FAZ online (07.10.2013) (http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezensionen/sachbuch/thomas-nagel-geist-und-kosmos-da-schlug-die-natur-die-augen-auf-12599621.html; zuletzt abgerufen am 01.03.2018).

[3] *Th. Assheuer*, Die neue Orthodoxie, in: Zeit Online (17.10.2013) (http://www.zeit.de/2013/43/sachbuch-philosophie-thomas-nagel-geist-und-kosmos; zuletzt abgerufen am 01.03.2018).

[4] *Th. Palzer*, Evolutionstheorie wird relativiert, in: Deutschlandfunk Online (26.03.2014) (http://www.deutschlandfunk.de/philosophie-evolutionstheorie-wird-relativiert.700.de.html?dram:article_id=281212; zuletzt abgerufen am 01.03.2018).

[5] Vgl. exemplarisch: *H. Deuser*, Religion: Kosmologie und Evolution. Sieben religionsphilosophische Essays, Tübingen 2014, VII–IX; *R. Langthaler*, Warum Dawkins unrecht hat. Eine Streitschrift, Freiburg i. Br. 2015, 170–242; *K. Ruhstorfer*, Der Gott, den wir brauchen. Christsein in neuen Konstellationen, in: *Ders.* (Hg.), Das Ewige im Fluss der Zeit. Der Gott, den wir brauchen, Freiburg i. Br. 2016, 113–134, hier 121 f.

[6] *Nagel*, Geist und Kosmos, 12 (Hervorhebung im Original).

[7] Ebd. 13 f.

## 1. Darstellung

### *1.1 Das Scheitern des Reduktionismus*

Nagel benennt einige Argumente, die aus seiner Sicht gegen das gängige reduktionistisch-biologistische Modell einer Entstehung des Lebens und des Geistes sprechen. Der „physikalisch-chemische Reduktionismus" als die „orthodoxe Sicht" gehe davon aus, dass man im Sinne einer strikt „historischen Erklärung" nachvollziehen könne, „wie wir und andere Organismen entstanden sind". Doch je „mehr Einzelheiten wir über die chemische Basis des Lebens und die Vertracktheit des chemischen Codes erfahren", desto „unglaubwürdiger" werde diese Explikation: Es gebe kein einziges plausibles „Argument, wonach die ganze Geschichte mit nicht unwesentlicher Wahrscheinlichkeit wahr ist".[8] Die Plausibilität sowohl der spontanen Entstehung „sich selbst reproduzierende[r] Lebensformen" in der „Frühzeit der Erde" wie auch jene der im Anschluss nötigen „genetischen Mutationen" bis hin zur gegenwärtigen Vielfalt lebender Organismen wird von ihm als nicht empirisch validierbar gewertet: Datenmaterial und Messergebnisse stünden hier, wenn überhaupt, „nur sehr indirekt zur Verfügung"; trotz des „bestehenden Konsenses der wissenschaftlichen Meinung" seien daher die „verfügbaren wissenschaftlichen Belege" in diesem Punkt nicht geeignet, „die Ungläubigkeit des Alltagsverstandes abzuwerten".[9]

Eben der „Alltagsverstand" ist es nun, der Nagel zufolge davon ausgeht, „dass bestimmte Dinge so bemerkenswert sind, dass sie als nichtzufällig gewertet werden müssen" – eine Auffassung, der er sich ausdrücklich anschließen möchte. Zugleich verfolge er, Nagel, dabei allerdings weiterhin das „Ideal", eine „zusammenhängende Ordnung der Natur zu entdecken, die alles auf der Grundlage einer Reihe gemeinsamer Elemente und Prinzipien eint". Die „reduktiven Programme" sowohl des Idealismus wie auch des Materialismus seien mit der ersten Auffassung unvereinbar, während der „cartesianische Dualismus" den zweiten Anspruch negiere.[10]

In wissenschaftshistorischer Sicht hält Nagel die Entstehung und Etablierung des Materialismus für durchaus plausibel, seien doch alle „Fortschritte in den physikalischen und biologischen Wissenschaften" erst durch ein „quantitatives Verständnis der Welt" ermöglicht worden, das sich „in zeitlosen, mathematisch formulierten physikalischen Gesetzen ausdrücken" lasse; der „Ausschluss des Geistes aus der physikalischen Welt" sei insofern eine legitime Maxime empirischer Forschung.[11] Dennoch hält Nagel es bei allem Erfolg dieser Methode für nötig, ein „umfassendere[s] Verständnis" des Geistes zu entwickeln.[12] Die Frage nach dem Mehrwert seines Ansatzes gegenüber den von ihm kritisierten Reduktionismen erfährt zunächst eine eher vage, metaphorisch gestützte Auskunft:

> Der Geist als eine Entwicklung des Lebens muss als das jüngste Stadium in diese lange kosmologische Geschichte mit eingeschlossen werden, und ich glaube, sein Auftreten wirft einen Schatten, der sich rückwirkend über den gesamten Prozess und über die Bestandteile und Prinzipien, auf denen der Prozess beruht, legt.[13]

Mit diesem Ziel einer „erweiterten Konzeption der Naturordnung" vor Augen bekennt Nagel einerseits, dass er „beim Nachdenken über diese Fragen […] von der Kritik angeregt worden" sei, die insbesondere „von den Verfechtern des Intelligent Design"

[8] Ebd. 14 f.
[9] Ebd. 15 f.
[10] Ebd. 17 f.
[11] Bereits Friedrich Albert Lange brachte diesen Sachverhalt auf die treffende Formel, der Materialismus sei eine „vortreffliche Maxime der Naturforschung", zugleich aber „keine Philosophie mehr" (*F. A. Lange*, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart; Band 2: Geschichte des Materialismus seit Kant, Iserlohn ²1875, 125 f.).
[12] *Nagel*, Geist und Kosmos, 18.
[13] Ebd.

gegenüber dem Darwinismus als universalem Explikationsmuster geltend gemacht wurde;[14] zugleich aber betont er ausdrücklich, dass es ihm nicht möglich sei, „die Alternative eines höheren Plans als eine wirkliche Option anzusehen“:

> Mir fehlt es am *sensus divinitatis*, der so viele Menschen befähigt – ja, sogar zwingt –, in der Welt ebenso selbstverständlich den Ausdruck göttlicher Absicht zu sehen, wie sie in einem lächelnden Gesicht den Ausdruck eines menschlichen Gefühls sehen.[15]

So zielten seine „Spekulationen über eine Alternative zur Physik als einer Theorie von allem“ nicht auf „ein transzendentes Wesen“ ab, sondern auf die alternative Konsequenz, „den immanenten Charakter der Naturordnung komplizierter zu veranschlagen“.[16] Anstelle des Reduktionismus hat für Nagel daher eine holistische Theorie zu treten, aus der sich sowohl die historische Genese des Lebens und des Geistes wie auch die Tatsache der Verbundenheit von Geist und Materie plausibel erklären lassen.

### *1.2 Die Alternative: Geist als Teil der Natur*

Der fundamentale „Konflikt zwischen dem wissenschaftlichen Naturalismus und den verschiedenen Formen des Antireduktionismus“ ist für Nagel primär gekennzeichnet durch ein Aufeinanderprallen unterschiedlicher epistemischer Grundhaltungen: Auf der einen Seite stehe die „Hoffnung, dass sich auf der grundlegendsten Ebene alles von den physikalischen Wissenschaften unter Einschluss der Biologie erklären lässt“; auf der anderen Seite gebe es „Zweifel daran, ob die Realität solcher Charakteristika unserer Welt wie Bewusstsein, Intentionalität, Bedeutung, Zweck, Denken und Wert“ in einer solchen Auffassung adäquat „berücksichtigt werden kann“.[17] Nagel bekennt sich deutlich als Anhänger der zweiten Sichtweise und betont, dass die Evolutionsbiologie als eine im Letzten „physikalische Theorie“ nicht dazu in der Lage sei, „das Auftreten des Bewusstseins und anderer Phänomene, die nicht physikalisch reduzierbar sind, [zu] erklären“. Wolle man daher daran festhalten, dass „der Geist ein Produkt der biologischen Evolution ist“, habe man „die Möglichkeit einer alles durchdringenden Konzeption der Naturordnung“ anstelle des bisherigen Materialismus in Erwägung zu ziehen: Der „Wunsch nach einem allgemeinen Verständnis, wie die Dinge zusammenpassen“ verlange, so Nagel, nach einer „Darstellung […], wie der Geist und alles, was mit ihm einhergeht, dem Universum inhärent ist“.[18]

Als leitend für sein Verständnis dieser Alternative beschreibt Nagel die „Überzeugung, dass der Geist nicht bloß ein nachträglicher Einfall oder ein Zufall oder eine Zusatzausstattung ist, sondern ein grundlegender Aspekt der Natur“.[19] Hinzu komme die wissenschaftstheoretische Grundannahme, „dass die Intelligibilität der Welt, wie sie mit den von der Wissenschaft aufgedeckten Gesetzen beschrieben wird, selbst ein Bestandteil der tiefschürfendsten Erklärung ist, warum die Dinge so sind, wie sie sind“ – es könne also „alles [!], was die Welt betrifft, auf irgendeiner Ebene verstanden werden“, und alles, was unverständlich sei, nur deshalb nicht, weil es (noch) an konkretem Wissen fehle. Diese „Auffassung, dass die Naturordnung im Kern rationale Intelligibilität aufweist“, mache

[14] Ebd. 19–21. Die Tatsache, dass die Theorie des „Intelligent Design“ in den USA als die insbesondere unter evangelikalen Christen populäre Alternative zur in akademischen Kreisen favorisierten Evolutionstheorie gilt, erklärt die teils vehemente Ablehnung, der sich Nagels Buch im dortigen Diskurs ausgesetzt sah. Vgl. hierzu *A. Ferguson*, The Heretic. Who is Thomas Nagel and why are so many of his fellow academics condemning him?, in: The Weekly Standard (25.03.2013) (http://www.weeklystandard.com/the-heretic/article/707692; zuletzt abgerufen am 01.03.2018).

[15] *Nagel*, Geist und Kosmos, 24.

[16] Ebd.

[17] Ebd. 26.

[18] Ebd. 28 f.

[19] Ebd. 30.

ihn, so Nagel, zu einem „objektiven Idealisten", wie es im Grunde für jeden „theoretisch denkenden Wissenschaftler" gelten müsse, „denn reiner Empirismus reicht nicht aus".[20]

Nun gehöre die Tatsache der Intelligibilität der Welt, die, so Nagel, jede Wissenschaft erst möglich mache, zu den Dingen, die selbst „erklärungsbedürftig sind". Der zeitgenössische Materialismus greife hier zu der Strategie, „das materialistische Weltbild so weit auszudehnen, dass es eine solche Erklärung einschließt, wodurch die physikalische Intelligibilität der Welt in sich geschlossen wird" – die „Existenz von Wesen mit Geist" werde auf diese Weise „erklärbar als ein höchst spezifischer biologischer Nebeneffekt der physikalischen Ordnung".[21] Allerdings sei es „verblüffend, dass diese Sicht der Dinge für mehr oder weniger selbstverständlich gehalten wird", beanspruche der gängige Naturalismus dadurch doch, Erkenntnissen vorgreifen zu können, die auf absehbare Zeit noch Desiderate bleiben müssten – Explikationen des menschlichen Geistes auf Basis der „einfachsten und wenigsten Elemente […], aus denen alles andere hervorgeht".[22] Darüber hinaus erkläre der Naturalismus nicht, warum man sich auf die eigenen „kognitiven Fähigkeiten" oder die „Autorität der Vernunft", die ja aus dieser Sicht nichts als (Neben-) Produkte der Evolutionsgeschichte seien, verlassen könne:

> Die Mechanismen der Überzeugungsbildung, die im alltäglichen Existenzkampf einen Selektionsvorteil verschaffen, rechtfertigen nicht unser Vertrauen in die Konstruktion theoretischer Erklärungen für die Welt als Ganzes. […] Der evolutionistische Naturalismus impliziert, dass wir keine unserer Überzeugungen ernst nehmen sollten, auch nicht das wissenschaftliche Weltbild, auf dem der evolutionistische Naturalismus selbst beruht.[23]

Der Theismus als alternative Konzeption zum Naturalismus ist, wie Nagel deutlich betont, für ihn ebenfalls keine Option – durch ihn werde das Ganze der Welt „lediglich unter dem Gesichtspunkt der Intention oder der Absicht" interpretiert; man verweigere „sich damit einem deskriptiven Endpunkt" im Sinne einer wirklichen Erklärung – an Gott finde das „Streben nach Verständnis" seine Grenze.[24] So erkläre der Theismus nicht die grundlegende „Intelligibilität der Naturordnung", stattdessen beschreibe er fundamentale Gegebenheiten wie die „Erschaffung des Lebens aus toter Materie oder die Geburt des Bewusstseins" als Eingriffe eines übernatürlichen Wesen und leugne durch diese „interventionistische[n] Hypothesen", dass es eine für sich bestehende „umfassende Naturordnung" gebe.[25]

Auch eine mögliche „dritte Antwort auf das Problem" der Intelligibilität der Welt wird von Nagel schließlich abgelehnt – die nämlich, dass „das Projekt eines Selbstverständnisses von außen insgesamt aufzugeben" sei, da „verschiedene Aspekte" eines Blicks auf die Welt existierten, von denen die „physikalische Wissenschaft" eben nur einer sei. Als Beispiel für diese Auffassung nennt Nagel das Konzept der „deskriptiven Metaphysik" Peter F. Strawsons.[26] Nagels Ablehnung dieser Haltung ist knapp und eher intuitiv denn theoretisch begründet: Er sehe nicht ein, „wie man sich damit begnügen und davor Halt machen kann, auch eine externe Konzeption von uns anzustreben". Im Fall einer Akzeptanz dieser „pluralistische[n] Methode" müsse man ja schließlich „glauben, dass die Suche nach einer einzigen Realität eine Illusion ist, weil es viele Arten der Wahrheit und viele Arten des Denkens gibt und diese sich nicht systematisch verbinden lassen" – eine Theorie, die eine „ebenso radikale Behauptung" darstelle, „wie irgendeine ihrer Alternativen".[27]

---

[20] Ebd. 31 f.
[21] Ebd. 33 f.
[22] Ebd. 35 f.
[23] Ebd. 46 f.
[24] Ebd. 37 f.
[25] Ebd. 44.
[26] Nagel verweist an dieser Stelle auf *P. Strawson*, Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics, London 1959.
[27] Ebd. 49 f.

Angesichts dieser Defizite des Naturalismus, des Theismus und des epistemischen Pluralismus benennt Nagel es als sein Ziel, eine „alternative säkulare Konzeption" zu entwerfen, „die den Geist und alles, was er impliziert, nicht als Ausdruck göttlicher Intention, sondern zusammen mit der physikalischen Gesetzmäßigkeit als ein fundamentales Prinzip der Naturordnung" fasse und damit „mehr Materialien Rechnung" trage „als nur den sparsamen Elementen der mathematischen Physik".[28] Da bereits die „eigene Existenz" den Menschen damit konfrontiere, „dass die Welt irgendwie bewusste Wesen erzeugt", gehöre diese Tatsache „zu den Daten, die eine Theorie der Welt und unseres Platzes in ihr erst noch zu erklären hat".[29]

### *1.3 Die Durchführung: Eine „Theorie von allem"*

In einem kurzen historischen Aufriss beschreibt Nagel zunächst die Geschichte der Philosophie des Geistes seit Beginn der Neuzeit: Galileo und Descartes seien es gewesen, die durch die Konzeption, die „physikalische Wissenschaft" als „mathematisch genaue quantitative Beschreibung einer äußeren Realität" zu fassen, einerseits die Grundlage für einen Weg kontinuierlicher Fortschritte auf dem Feld der exakten Wissenschaft gelegt hätten. Da jedoch auch der Mensch „Bestandteil der Welt" sei, sei es in der Folgezeit immer mehr zu der Überzeugung gekommen, man könne „den Geist in eine einzige physikalische Konzeption der Welt einfügen".[30] Die unterschiedlichen monistischen Theorien, die sich in der Folgezeit auf Basis dieser Prämisse entwickelt hätten, sähen sich allerdings, so Nagel, mit dem grundsätzlichen Problem konfrontiert, dass man aus dem „Dualismus, der bei der Geburt der modernen Wissenschaft eingeführt wurde, […] schwerer herauskommt, als sich das manche vorgestellt haben" – nicht umsonst sei noch Descartes davon ausgegangen, dass „Geist und Materie gleichermaßen völlig real und irreduzibel verschieden sind, obwohl sie interagieren".[31] So zeige sich das Leib-Seele-Problem als derart „schwierig, dass wir den Versuchen, es mit den Konzepten und Methoden zu lösen, die zur Erklärung ganz anderer Arten von Dingen entwickelt wurden, mit Vorsicht begegnen sollten". Nagel betont, dass es daher einer „größere[n] wissenschaftliche[n] Revolution" bedürfe, um diese alte Denkart zu überwinden, und präsentiert zunächst einen groben Umriss dieses möglichen Paradigmenwechsels: „Wir selbst sind große, komplizierte Fälle von etwas, das objektiv physikalisch von außen und subjektiv mental von innen ist. Vielleicht durchdringt die Grundlage für diese Identität die Welt."[32] Wenn man sich frage, welche „Art von Erklärung" für das „Auftreten von Organismen" gegeben werden könne, „die nicht nur physisch an die Umgebung angepasst […], sondern auch bewusste Subjekte sind", scheine die Annahme nicht abwegig, dass eine „rein physikalische Erklärung" hier nicht befriedige: Mit der „Entstehung von subjektiv individuellen Standpunkten" komme ein „Typ von Existenz" in die Welt, „der sich logisch von allem unterscheidet, das sich allein durch die physikalischen Wissenschaften beschreiben lässt".[33] Da der gängige Naturalismus keine nur in Ansätzen schlüssige Erklärung für das Auftreten des subjektiven Bewusstseins gebe, könne er lediglich „eine Ursache" bestimmen – die Gegebenheiten der Physik – ohne aber „irgendein Verständnis dafür zu haben, warum die Ursache die Wirkung erzeugt".[34] Oder, mit anderen Worten: „Der Materialismus ist sogar als eine Theorie der physikalischen Welt unvollständig, da die physikalische Welt bewusste Organismen zu ihren erstaunlichsten Bewohnern zählt."[35] Wolle man daher weiter von der Annahme einer „grundsätzlichen Intelligibilität des Universums" ausgehen – eine Idee, auf die er selbst, so Nagel, „großen Wert" lege – habe man letztlich eine

[28] Ebd. 39.
[29] Ebd. 51 f.
[30] Ebd. 55–57.
[31] Ebd. 64, 57.
[32] Ebd. 65.
[33] Ebd. 68.
[34] Ebd. 69.
[35] Ebd. 70.

„allgemeine psychophysische Theorie des Bewusstseins mit der Evolutionserzählung" zu verknüpfen, dies mit dem Ziel, „das Auftreten des Bewusstseins *als solches* zu erklären". Eine derartige Theorie sei zwar, wie Nagel zugesteht, derzeit „reine Phantasie", dennoch glaubt er, zumindest einige ihrer formalen Grundzüge identifizieren zu können:[36]

- Zum einen müsse man sie als einen „Monismus" konzipieren, der notwendigerweise „universell sein muss": Alle Entitäten der Welt, seien sie lebendig oder nicht, bestünden „aus Elementen mit einer Beschaffenheit, die sowohl physisch als auch nichtphysisch ist" und die sich gegebenenfalls „zu einem mentalen Ganzen" verbinden könnten. Man habe es daher mit einer „Form des Panpsychismus" zu tun: „Alle Elemente der physischen Welt sind zugleich mental".[37]
- Hinzu komme das Element der Teleologie: Zusätzlich „zu den Gesetzen, die das Verhalten der Elemente unter allen Umständen bestimmen", habe man von „Prinzipien der Selbstorganisation oder der Entwicklung über die Zeit hinweg" auszugehen, die „sich nicht allein mit [den] Elementargesetzen erklären lassen".[38]
- Zugleich aber gelte es, bei all dem auf die altbewährten Erkenntnisprinzipien zurückzugreifen: Organismen seien „physisch komplexe Gebilde", deren „Existenz und Funktionieren" strikten Gesetzen gehorche. Wenn auch das Mentale als ein „physikalisch irreduzible[r] Teil der Realität" zu betrachten sei, habe man daher weiterhin an der reduktiven „Grundform des Verstehens" festzuhalten, „die sich in der physikalischen Theorie als so erfolgreich erwiesen hat".[39]

Nagel betont, dass die Idee einer „tieferen und kosmisch einheitlicheren Erklärung" im Hinblick auf die Frage nach der Genese und der Konstitution des Bewusstseins im Moment „sehr dunkel" bleibe.[40] Dennoch gebe es letztlich keine Alternative dazu, „eine Form des Verstehens" anzustreben, „die uns in die Lage versetzt, uns selbst und andere bewusste Organismen als spezifische Ausdrucksformen der zugleich physikalischen und mentalen Beschaffenheit des Universums zu sehen":[41] Nur so könne man dahin kommen, das Auftreten des Menschen, seiner Vernunft, seiner Sprache, nicht mehr als etwas „radikal Emergentes" zu sehen, sondern die „große kognitive Verschiebung" einer „Erweiterung des Bewusstseins" hin zu einer „objektiven, weltumspannenden Form" zu leisten, „die sowohl individuell als auch intersubjektiv existiert". Eine „Theorie von allem" habe insofern nicht nur die Genese der Organismen und nicht nur das Aufkommen des Bewusstseins, sondern auch „die Entwicklung von Bewusstsein zu einem Instrument der Transzendenz" zu erklären, das nicht weniger als „objektive Wirklichkeit und objektive Werte erfassen" könne. Vor diesem Hintergrund erfolgt für Nagel schließlich der Perspektivwechsel vom Menschen zur Welt als dem eigentlichen Subjekt der Erkenntnis: „Jedes einzelne Leben bei uns ist ein Teil des langwierigen Prozesses, in dem das Universum allmählich erwacht und sich seiner selbst bewusst wird."[42]

### *1.4 Die Werte: Warum ist Schmerz schlecht?*

Das letzte Kapitel seines Buches widmet Nagel schließlich dem Zusammenhang der von ihm skizzierten universalen Naturteleologie mit einer Theorie der Werte – eine zunächst befremdlich wirkende Konstellation, kommt doch hiermit zusätzlich zu dem von ihm angezielten umfassenden Deutungshorizont eine weitere Kategorie ins Spiel, die in gängigen Naturkonzeptionen keinen Platz hat. Dies konstatiert auch Nagel selbst: „Wirklicher Wert – gut und schlecht, richtig und falsch –" gehöre „zu den Dingen", die „mit dem evolutionistischen Naturalismus […] unvereinbar scheinen"; und selbst, wenn man sich darum bemühe, „Bewusstsein und Kognition" im Sinne einer umfassenden

[36] Ebd. 72 f., 77 f. (Hervorhebung im Original).
[37] Ebd. 87.
[38] Ebd. 89.
[39] Ebd. 93 f.
[40] Ebd. 98.
[41] Ebd. 103.
[42] Ebd. 125.

teleologischen Theorie „einen Platz in der Naturordnung“ zuzuweisen, sei Wert „etwas Zusätzliches“, das zusätzliche Begründungspflichten nach sich ziehe.[43]

Aus ebendiesem Grund hält Nagel die „umfassendere Frage“ für notwendig, welche Implikationen die „verschiedenen Konzeptionen des Werts für die Naturordnung“ haben. Er selbst betont, dass er sich als Vertreter eines „moralischen Realismus“ sehe, der den Werten einen eigenen ontologischen Status zuschreibe. Nun sei ein gängiger Standpunkt von naturalistischer Seite der, dass „der moralische Realismus mit einer darwinistischen Darstellung […] unvereinbar ist“.[44] Nagel schließt sich dieser Meinung an, betont aber, er folge „derselben Schlussfolgerung in die gegenteilige Richtung“:

> Da der moralische Realismus richtig ist, muss eine darwinistische Darstellung der Motive, die unserer moralischen Urteilskraft zugrunde liegen, trotz des dafür sprechenden wissenschaftlichen Konsenses falsch sein.[45]

So meint Nagel, einen weiteren Grund gefunden zu haben, der für eine Expansion der gängigen naturalistischen Explikationsmuster spricht: Eine „angemessene Konzeption des Kosmos“ habe zu erklären, „wie er zur Entstehung von Wesen führen konnte, die fähig sind, erfolgreich darüber nachzudenken, was gut und schlecht, richtig und falsch ist“ – eine Forderung, die noch über die „zuvor verteidigten Implikationen der Existenz von Bewusstsein und Kognition für die Naturordnung“ hinausgingen.[46]

Nagel erläutert sein Konzept des Werterealismus an einem eingängigen Beispiel: Aus rein evolutionsbiologischer Sicht erfülle Schmerz eine eindeutig identifizierbare Funktion – er veranlasse dazu, künftig „die mit Schmerz verbundene Verletzung zu vermeiden“. Das bedeute aus dieser Sicht aber nicht, „dass der Schmerz wirklich schlecht ist“. Im Gegenteil: Soweit es um die „natürliche Auslese“ gehe, könne „Schmerz an sich sehr wohl gut sein“, zumindest aber habe man ihn als „an sich wertfrei“ zu sehen – „obgleich wir dafür normalerweise blind sind“.[47] Wolle man daher daran festhalten – so, wie es für „die meisten Menschen“ gelte –, dass Schmerz „wirklich schlecht“ sei und „nicht bloß etwas, was wir hassen“, und analog dazu Lust „wirklich gut […] und nicht bloß etwas, was wir mögen“, komme man nicht umhin, der realistischen Position zuzustimmen, „dass diese Erfahrungen […] auch an sich einen positiven und negativen Wert haben“.[48] – Somit ist nach Nagel eine Differenzierung innerhalb des Verständnisses von Werten wie Lust und Schmerz nötig; sie haben eine „doppelte Natur“: Kraft der „Anziehung und Abstoßung, die für sie wesentlich ist“, spielten sie eine „lebenswichtige Rolle für Überleben und Fitness“; zugleich aber seien sie auch „Gegenstand des reflektierenden Bewusstseins“ und damit wesentliches Fundament der „Erkenntnis von Handlungsgründen und […] Moralprinzipien“ – ein Aspekt, der aus darwinistischer Sicht freilich völlig „irrelevant“ sei.[49]

Auf Basis seines „Werterealismus“ glaubt Nagel die „unverwechselbare Konzeption des Menschen“ schließlich folgendermaßen postulieren zu können:

> Durch ihr Begreifen von Werten und Gründen, deren Existenz eine Grundform der Wahrheit ist, können die Menschen zum Handeln motiviert sein, und die Erklärung des Handelns durch solche Motive ist eine Grundform der Erklärung, die nicht auf irgendeine andere Form, sei sie psychologisch oder physisch, zurückführbar ist. Ich gebe dir Aspirin, weil ich weiß, dass es deine Kopfschmerzen bessern wird, und drücke damit meine Erkenntnis aus, dass diese Tatsache für das Handeln spricht. […]

[43] Ebd. 140 f.
[44] Ebd. 151. Nagel nennt hier als Referenz *S. Street*, Constructivism about Reasons, in: Oxford Studies in Metaethics 3 (2008) 207–246.
[45] Ebd. 152.
[46] Ebd.
[47] Ebd. 157.
[48] Ebd. 158 f.
[49] Ebd. 159 f.

> Mit anderen Worten: Menschliches Handeln erklärt sich nicht nur durch die Physiologie oder durch Wünsche, sondern durch Urteile. […] Wir leben in einer Welt der Werte und reagieren mit normativen Urteilen auf sie, die unsere Handlungen anleiten.[50]

Auf dieser Grundlage plädiert Nagel erneut für eine „teleologische Erklärung", um die Doppelnatur der Werte – ihre natürliche Funktion und ihre Empfindung und Bewertung durch das Subjekt – besser verständlich zu machen: Einer solchen „Hypothese" zufolge „besäße die Welt der Natur einen Hang, Wesen von der Art entstehen zu lassen, die ein Wohl haben – Wesen, für welche die Dinge gut oder schlecht sein können".[51] Dies müsse keine „direkte Ablehnung des darwinistischen Bildes" zur Folge haben, doch komme hiermit erneut der Gedanke einer „kosmischen Prädisposition für die Schaffung von Leben, Bewusstsein und Wert" ins Spiel, die das Bild des rein selektiven Mechanismus überschreite: „Werte", so Nagel, „sind nicht lediglich ein zufälliger Nebeneffekt des Lebens; vielmehr gibt es Leben, weil Leben eine notwendige Bedingung für Werte ist".[52]

### *1.5 Der unerschöpfliche Wille, zu glauben*

Im kurz gehaltenen Schluss seines Buches gibt Nagel einen knappen Rückblick auf die Motive, die ihn zur Kritik des gegenwärtigen materialistischen Monismus gebracht haben; anschließend benennt er einige mögliche Defizite seines eigenen Ansatzes. – Er habe es im „gegenwärtigen Klima eines dominanten wissenschaftlichen Naturalismus", der „stark auf spekulative darwinistische Erklärungen von praktisch allem angewiesen ist", für „nützlich" befunden, „spekulative Überlegungen zu möglichen Alternativen anzustellen". Im „Licht dessen, wie wenig wir wirklich von der Welt verstehen", sei es daher sein Ansinnen, „die Grenzziehungen für das aus[zu]weiten […], was nicht als undenkbar angesehen wird", um, anders als der Materialismus, zu einer „angemessene[n] Darstellung unseres Universums" zu kommen.[53]

Im Licht dieses selbst gesetzten Erkenntnisziels bewertet Nagel seinen eigenen Entwurf abschließend als „bei weitem zu phantasielos": Bei dem Versuch, „Bewusstsein als ein biologisches Phänomen zu verstehen", vergesse man „allzu leicht […], wie radikal der Unterschied zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven ist"; auch begehe man häufig den Fehler, „über das Mentale in Begriffen zu denken, die unseren Ideen von physikalischen Ereignissen und Prozessen entstammen". So werde „ein Verständnis, nach dem das Universum grundsätzlich dazu neigt, Leben und Geist zu erzeugen", wahrscheinlich eine noch „sehr viel radikalere Abkehr von den vertrauten Formen naturalistischer Erklärung verlangen, als ich sie mir gegenwärtig vorzustellen vermag".[54]

„Es ist durchaus möglich", so schreibt Nagel abschließend – und relativiert seine Ausführungen dadurch scheinbar im letzten Moment –, „dass die Wahrheit aufgrund unserer wesensmäßigen kognitiven Beschränkungen jenseits unseres Erfassungshorizontes liegt"; doch ob dem so sei oder nicht, könne man nicht wissen, so dass es in jedem Fall „sinnvoll" sei, „weiter nach einem systematischen Verständnis zu suchen, wie wir und andere Lebewesen in die Welt passen".[55] In jedem Fall würde er selbst

> darauf wetten wollen, dass der gegenwärtige Konsens, was zu denken richtig ist, in einer oder zwei Generationen lachhaft wirken wird – auch wenn er vielleicht durch einen neuen Konsens ersetzt werden wird, der ebenso wenig triftig ist. Des Menschen Wille, zu glauben, ist unerschöpflich.[56]

---

[50] Ebd. 164.
[51] Ebd. 173 f.
[52] Ebd. 176.
[53] Ebd. 181.
[54] Ebd. 182.
[55] Ebd.
[56] Ebd. 183.

## 2. Kritik

### *2.1 Primat des Subjektiven oder des Objektiven?*

*Geist und Kosmos* ist nicht Nagels erster Versuch, der Problematik des Verhältnisses von subjektivem Geist und objektiv fassbarer Welt gerecht zu werden: In seinem bereits zum philosophischen Klassiker gewordenen Buch *Der Blick von nirgendwo* findet sich eine ausführliche Erörterung der Grundstruktur aller menschlichen Weltauffassung, die darin besteht, dass jedes Individuum zugleich die „*subjektive* Perspektive einer einzelnen und besonderen Person in der Welt" mit einer „*objektiven* Auffassung von ebendieser Welt zu vermitteln" hat. „Könnte man aufklären, in welcher Beziehung die interne und die externe Perspektive zueinander stehen", so schreibt Nagel dort, „so käme dies einer Weltanschauung gleich".[57] Der titelgebende „Blick von nirgendwo" ist für Nagel die Fähigkeit des Menschen, seine eigene Subjektivität – „Ich bin TN" – zu überschreiten und einen Blick auf die „Ganzheit" der Welt zu leisten, innerhalb derer er selbst zu einer „Person unter unzähligen anderen" wird, zu einem „Geschöpf, das in einem winzigen Stückchen Raum und Zeit […] dahinwest".[58] Nagel zeigt im Anschluss deutlich auf, dass erst die Subjektperspektive die aus ihr erwachsende Objektivität möglich macht, und dass daher auch eine rationalistische Position, die er sich selbst zuschreibt, immer nur zu einer „Erkenntnis der Welt" vorstoßen kann, die aufgrund der basalen Subjektivität und Begrenztheit des menschlichen Erkennens notwendig „fragmentarisch" bleiben muss[59]: „Wir sind nicht wirklich so verfasst, dass wir uns in den Regionen des objektiven Standpunktes häuslich einzurichten imstande wären"[60]. So bleibt nach Nagel das „Ideal einer vollständigen Realitätsbeschreibung, die auch unser Vermögen erklären würde, zu dieser Auffassung gelangt zu sein", zwar einerseits „nichts als ein Traum", andererseits sei aber „nichts anderes als dieser Traum unser Ziel: eine allmählich fortschreitende Befreiung des schlafenden objektiven Selbst aus dem ursprünglichen Gefängnis einer individuellen Perspektive der menschlichen Erfahrung".[61] – Die Spannung, die in Nagels gesteigerter Sensibilität für die Spezifika der Subjektperspektive auf der einen Seite und seinem Drang auf der anderen Seite besteht, ebendiesem „Gefängnis" letztlich doch (auf welche Weise auch immer) zu entkommen, ist bereits hier mit Händen zu greifen; mit der Vision seines teleologisch-panpsychistischen Naturalismus in *Geist und Kosmos* hat er nun offensichtlich dasjenige Deutungsmuster vorgelegt, das den Weg weist, der dazu eingeschlagen werden sollte.[62]

Zunächst aber ist Nagels Anliegen die Negation des Bisherigen; die Reduktionismuskritik ist bereits im Titel seiner Schrift als leitende Programmatik gesetzt. Das Hauptargument, das Nagel gegen die „materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur" und ihre Strategie einer Begründung der Genese des Kosmos bis hin zum geistbegabten Menschen geltend macht, ist nun nicht das der *Unmöglichkeit* eines solchen Unterfangens, sondern das der mangelnden *Plausibilität*: Es fehle „ein glaubwürdiges Argument, wonach die ganze Geschichte mit nicht unwesentlicher Wahrscheinlichkeit

---

[57] *Th. Nagel*, Der Blick von nirgendwo, Frankfurt am Main 1992, 11 (Hervorhebungen im Original); engl. Originalausgabe: *Ders.*, The View From Nowhere, Oxford 1986.

[58] Ebd. 108.

[59] Ebd. 149.

[60] Ebd. 398.

[61] Ebd. 149.

[62] Vgl. hierzu auch bereits in „Das letzte Wort": „Denken führt zum Schluss immer zu Überlegungen, die an ihren äußersten Grenzen bestrebt sind, allgemeingültig zu sein und auf nichtrelative Wahrheit zu stoßen. Wir mögen uns noch so sehr anstrengen, es gibt keinen Ort, zu dem wir auf der Flucht vor den Ansprüchen der menschlichen Vernunft entkommen können. Wenn wir versuchen, sie in bescheidenerer Weise umzuinterpretieren, stellen wir bei der Ausführung des Vorhabens fest, unweigerlich dazu verurteilt zu sein, so etwas wie Überzeugungen über die Welt und unsere Stellung in ihr zu artikulieren, und das lässt sich nur leisten, indem wir uns auf ungehindertes Denken einlassen" (*Th. Nagel*, Das letzte Wort, Stuttgart 1999, 147; engl. Originalausgabe: *Ders.*, The Last Word, New York [u. a.] 2007.)

wahr ist".[63] So kritisiert Nagel zwar die Schlüssigkeit der gängigen materialistischen Explanationen, nicht aber den Gedanken einer „Erklärung für alles im Universum" selbst, da auch sein eigenes Konzept auf dieses durchaus ambitionierte Erkenntnisziel ausgerichtet ist. Die Alternative zum Reduktionismus ist ihm insofern eine Integration möglichst aller Faktoren, die zur Erklärung eines Phänomens zu berücksichtigen sind, denn: „Je mehr eine Theorie zu erklären hat, desto überzeugender muss sie sein."[64]

Nun ist auch Nagel bereit, eine grundsätzliche und nicht eliminierbare Divergenz innerhalb der menschlichen Weltauffassung zuzugestehen: Hier gibt es zunächst das „Geistige" und das „Physikalische", und zumindest innerhalb des ersten noch weit mehr – eine Tatsache, die der naturalistische Monismus allerdings ausblende:

> Wenn man an der Reduzierbarkeit des Geistigen auf das Physikalische Zweifel hegt und desgleichen an der Reduzierbarkeit aller anderen Dinge, die mit dem Geistigen einhergehen, wie etwa Wert und Bedeutung, dann gibt es einigen Grund, daran zu zweifeln, ob ein reduktiver Materialismus auch nur in der Biologie anwendbar ist. Und deshalb gibt es auch Anlass zu zweifeln, ob der Materialismus überhaupt eine angemessene Darstellung von der physikalischen Welt geben kann.[65]

Eben weil der Materialismus dieser Pluralität nicht gerecht wird, muss er, so schließt Nagel, notwendig falsch sein; daher ist es nötig, eine umfassendere Konzeption anzustreben, die all dies in eine letzte Einheit überführt. So fußt das Konzept des ehemaligen Subjekttheoretikers Nagel auf dem nun durch ihn postulierten *Primat des Objektiven*: Das Geistige und das Physische, Wert und Bedeutung sind universale Kategorien, deren Gegebenheit in der Welt von Anfang an vorausgesetzt wird; die Reflexion über diese Faktoren ist es zudem, die dem Menschen dazu verhilft, die Befangenheiten seiner Subjektperspektive weiter abzulegen, um sie im besten Fall ganz hinter sich lassen zu können. Auf diese Weise ist Nagel bestrebt, die Pluralität der Weltwahrnehmung durch die Zielvorstellung eines Einheitskonzeptes zu negieren; ein Unterfangen, das ihm dadurch gerechtfertigt scheint, dass er sich als Vertreter eines objektiven Idealismus sieht, der Sichtweise also, dass die Welt für den Menschen potenziell vollständig intelligibel ist.[66] So dominiert das Ideal der umfassenden Weltbeschreibung auch den Blick Nagels auf die einzelnen Problemkonstellationen, mit denen sich der Naturalismus konfrontiert sieht.

### *2.2 Elimination der Lücke?*

In seinem historischen Nachvollzug der Genese des Leib-Seele-Problems betont Nagel, dass es erst mit der „wissenschaftlichen Revolution des 17. Jahrhunderts" im Anschluss an Descartes zu einem wirklichen Problembewusstsein auf diesem Feld gekommen sei: Durch das Konzept einer „physikalischen Realität", das die Gegenstände der Welt erstmals zu Objekten exakter mathematischer Quantifizierung gemacht habe, sei binnen kurzer Zeit ein enormer Wissenszuwachs generiert worden.[67] Obgleich Nagel auf diese Weise zunächst bemüht ist, die historische Notwendigkeit der Ausgrenzung des Geistigen aus dem Bereich der naturwissenschaftlichen Forschung nachvollziehbar zu machen, steht für ihn am Ende nicht das Bekenntnis, dass diese Dualität in wissenschaftstheoretischer Sicht aufgrund des limitierten Geltungsbereiches der empirischen Wissenschaften durchaus ihren guten Sinn hat[68]; vielmehr betont er, dass auf Basis der von ihm gesetzten Prämisse einer „grundsätzlichen Intelligibilität des Universums" eine

[63] *Nagel*, Geist und Kosmos, 15.
[64] Ebd. 104.
[65] Ebd. 27 f.
[66] Ebd. 32 f.
[67] Ebd. 55 f.
[68] Eine These, der ich selbst stark zuneige; vgl. dazu *F. Baab*, Vater des Substanzdualismus? Eine kontextuelle Lektüre von Descartes' Thesen zum Geist-Materie-Verhältnis, in: PhJ 123 (2016) 352–379.

Dualität von Erklärungsgründen letztlich nicht hinnehmbar sei[69], weshalb es aus seiner Sicht schlussendlich ein Monismus zu sein hat, der hilft, dieses Problem zu überwinden. Ein weiteres Mal geht Nagel also fest davon aus, dass das „Bewusstsein" des Menschen sich nicht im Subjektiven erschöpft, sondern im eigentlichen Sinne erst auf dem Weg der Objektivierung erkennbar wird. Das ist insofern bemerkenswert, als Thomas Nagel selbst es war, der hierzu bereits 1974 in einem bis heute vielbeachteten Aufsatz die Frage, wie es sei, eine Fledermaus zu sein, mit der Feststellung beantwortete, das wisse aus der Perspektive des phänomenalen Erlebens nur die Fledermaus selbst.[70] Nagels damaliger Vorschlag, man müsse „sich der Lücke zwischen Subjektivem und Objektivem von einer anderen Richtung her" nähern und eine „objektive Phänomenologie" entwickeln, die helfe, den „subjektiven Charakter von Erlebnissen" in allgemeinverständlicher Weise zu beschreiben, zielt freilich bereits deutlich auf eine Objektivierung der Qualia ab;[71] die monistische Universaltheorie, die er nun in *Geist und Kosmos* anstrebt, geht deutlich einen Schritt weiter, indem sie nicht mehr nur auf objektive Deskription, sondern auf eine letzte Auflösung dieser Differenz aus ist.

Die grundsätzliche Frage, ob das Bewusstsein des Menschen eine nicht hintergehbare Gegebenheit oder ein objektivierbarer Gegenstand, der nicht hinterfragbare Ausgangspunkt aller weiteren Erkenntnisse oder das Produkt eines teleologisch strukturierten kosmischen Geschehens ist, wird insofern durch den späten Nagel eindeutig beantwortet: Der „Wunsch nach einem allgemeinen Verständnis, wie die Dinge zusammenpassen", nötigt aus seiner Sicht zu einer umfassenden „Darstellung […], wie der Geist und alles, was mit ihm einhergeht, dem Universum inhärent ist"[72] – die Frage nach den (im weiten Sinne) genetischen Vorbedingungen, die es möglich machen, dass der Mensch als ein bewusstes Wesen existieren kann, und wie er zu diesem Bewusstsein kommt, gilt ihm daher als selbstverständlich angemessen. Mit anderen Worten: Der Mensch gelangt nur durch Abstandnahme zur Selbsterkenntnis; es gibt für Nagel daher keine Alternative zur aufwendigen, wenn auch bislang äußerst vagen Theorie eines teleologisch strukturierten, allbeseelten Kosmos. Wer sich dem entgegenstellen und die Meinung vertreten möchte, dass das, was Nagel sucht, das, was die Dinge zusammenhält, bereits in der Tatsache der Subjektivität selbst, die all diese Erkenntnisse erst möglich macht, offen zutage liegt, verfehlt das eigentliche Ziel der *conditio humana* – eine objektive Erkenntnis des eigenen Wesens.

### *2.3 Realität der Werte?*

Dass allerdings auch Nagel in seinem Konzept – bei allem Bemühen um weitestmögliche Objektivierung – nicht anders kann, als immer wieder in eine Priorisierung des Subjektiven zurückzufallen, zeigt sich insbesondere am Beispiel der durch ihn vorgestellten Theorie eines Realismus der Werte. Inwiefern eine Irrealität der Werte kaum vertreten werden kann, ohne ein Wesensmerkmal des Menschen zu eliminieren, wird von ihm mit einem Verweis auf die individuelle Erfahrung dargelegt, sei doch „jedes menschliche Leben" der „Schauplatz" sowohl „unglaublicher Reichtümer" – „Schönheit, Liebe, Freude, Wissen" – wie auch „schrecklichen Elends". Werte seien daher „unbestreitbar real".[73] Erneut kann auch hier die „materialistische Form des Naturalismus" keine „vollständige Darstellung der Natur des Menschen" erbringen[74], erneut hat man daher den Gedanken einer „kosmischen Prädisposition für die Schaffung von Leben, Bewusstsein und Wert"

[69] *Nagel*, Geist und Kosmos, 72.
[70] *Th. Nagel*, Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?, in: Grundkurs Philosophie des Geistes; Band 1: Phänomenales Bewusstsein, herausgegeben von *Th. Metzinger*, Paderborn ²2009, 62–78 (engl. Originaltext: *Th. Nagel*, What is it like to be a bat?, in: PhRev 83 [1974] 435–450).
[71] *Nagel*, Fledermaus, 76.
[72] *Nagel*, Geist und Kosmos, 29.
[73] Ebd. 172.
[74] Ebd. 165 f.

zu erwägen[75]. So gelangt Nagel schließlich zu einer Theorie der „doppelte[n] Natur" der Werte": Das „Begreifen von Werten und Gründen" ist einerseits Teil des Naturganzen, andererseits „eine Grundform der Wahrheit", die dem menschlichen Wesen entspricht.[76]

Dieses konkrete Beispiel verdeutlicht ein weiteres Mal, wie sehr Nagel zunächst – auch in seiner Begründungslogik – die Subjektperspektive stark macht, um die Legitimität eines Werterealismus überhaupt plausibilisieren zu können: Gäbe es keine Individuen, *für* die die Dinge einen Wert haben, bräuchte man gar nicht von einer realen Existenz der Werte auszugehen. Da dem aber so ist – und nun folgt der Sprung auf die objektive Ebene – müssen die Werte als etwas real Gegebenes ihren Ort in einer „vollständigen Darstellung der Natur des Menschen" finden. Die „doppelte Natur der Werte", die Nagel schließlich einführt, entspricht im Grunde der Erkenntnis, dass die Werte für das Individuum letztlich doch etwas gänzlich anderes sind, als innerhalb einer objektiven Theorie des Naturganzen: Im ersten Fall bleiben sie, was sie sind („Schönheit, Liebe, Freude, Wissen"); im zweiten Fall erfüllen sie eine funktionale Rolle und scheinen sogar vereinbar mit einer darwinistischen Deutung der Natur, sofern sie sich nicht als absolutes Explikationsmuster setzt. Doch was eigentlich beweist Nagel in dieser Passage? Ist es auf Basis seiner Argumentation tatsächlich konsistent, eine „doppelte Natur" der Werte zu postulieren, oder sind nicht auch seine Ausführungen letztlich – weit basaler – als ein Aufweis der Sinnhaftigkeit menschlichen Denkens in der *Doppelperspektive* von Subjektivität und Objektivität zu lesen? Wie Nagel treffend schreibt, kommt man „aus dem […] Dualismus, der bei der Geburt der modernen Wissenschaft eingeführt wurde, vielleicht schwerer heraus […], als sich das manche vorgestellt haben";[77] es zeigt sich, dass dies gerade auch dann gilt, wenn das Erkenntnisziel eine (wie auch immer geartete) Gesamttheorie ist, mit deren Hilfe der Dualismus eigentlich überwunden werden soll.

### *2.4 Gott?*

Nagel zieht am Beginn seines Buches die Annahme Gottes als eine mögliche generelle Explikation durchaus in Betracht: Die Alternative zum physikalischen Reduktionismus, deren Ergründung sein Buch gewidmet ist, kann ihm zufolge drei unterschiedliche Formen annehmen: Entweder habe man von der Existenz eines „transzendenten Wesens" auszugehen, oder man entscheide sich für die Möglichkeit, „dass die Suche nach einer einzigen Realität eine Illusion ist, weil es viele Arten der Wahrheit und viele Arten des Denkens gibt"[78]; schließlich bestehe die Möglichkeit, „den immanenten Charakter der Naturordnung komplizierter zu veranschlagen"[79]. Dass Nagel die dritte Variante bevorzugt, liegt an den starken Gründen, die aus seiner Sicht gegen die erste und die zweite sprechen: Die Setzung eines göttlichen Schöpfungsaktes als Anfang aller Kausalität würde die Entstehung des Lebens und des Bewusstseins genauso unerklärt lassen, wie die Setzung eines mechanisch ablaufenden Prozesses durch den Naturalismus; die zweite Annahme wird von ihm mit dem knappen Verweis darauf abgelehnt, er wolle sich nicht „damit begnügen", das Ideal einer generellen „externe[n] Konzeption" des Menschen zu verwerfen.[80] So finden für Nagel der reduktive Naturalismus, der klassische Theismus und der epistemische Pluralismus im Letzten in dem einen grundsätzlichen Defizit zusammen, auf dessen Überwindung sein Entwurf abzielt: Sie sind alle nicht in der Lage, „den Geist und alles, was er impliziert, […] als ein fundamentales Prinzip der Naturordnung" zu fassen.[81]

Am Beispiel der Negation des Gottesgedankens zeigt sich, wieso Nagel in keiner Weise bereit ist, die damit einhergehende Annahme einer Endlichkeit menschlichen Wissens zu

[75] Ebd. 176.
[76] Ebd. 159 f., 164.
[77] Ebd. 64.
[78] Ebd. 49 f.
[79] Ebd. 24.
[80] Ebd. 49 f.
[81] Ebd. 39.

akzeptieren: Die Annahme der Existenz Gottes nötigt aus seiner Sicht zu einem plötzlichen Abbruch des Erkenntnisprozesses; sie setzt eine Grenze, über die hinaus nicht weiter gefragt werden kann. Hinzu kommt – ein Gedanke, den Nagel nicht vertieft –, dass die Existenz Gottes auch vereinbar wäre mit dem von ihm ebenfalls abgelehnten Pluralismus verschiedener Weltansichten: Wenn Gott den Menschen daran hindert, sich selbst bis ins Letzte auf den Grund zu gehen, lässt sich dies als Sanktionierung eines Perspektivismus unterschiedlicher Weltansichten lesen, die zwar in der Lage sind, partikuläre Wahrheiten zu generieren, nicht aber, der Welt umfassend gerecht zu werden. Dass man all jene mit dem Theismus einhergehenden Ansprüche auch als ein durchaus *entlastendes* Ende des menschlichen Erkenntnisstrebens fassen könnte, gilt freilich nicht für Nagel selbst, der sich keinesfalls den eigenen Anspruch nehmen lassen möchte, den Weg des Rationalismus konsequent bis zum Ende zu gehen. Wie er an anderer Stelle schreibt, bringt der Gedanke der Existenz Gottes für ihn ein eher beängstigendes Szenario zum Ausdruck. In seinem Buch *Das letzte Wort* fasst er die eigene „Angst vor der Religion" in folgende Worte:

> Ich will, dass der Atheismus wahr ist, und es bereitet mir Unbehagen, dass einige der intelligentesten und am besten unterrichteten Menschen, die ich kenne, im religiösen Sinne gläubig sind. Es ist nicht nur so, dass ich nicht an Gott glaube und natürlich hoffe, mit meiner Ansicht Recht zu behalten, sondern eigentlich geht es um meine Hoffnung, es möge keinen Gott geben! Ich will, dass es keinen Gott gibt, ich möchte nicht, dass das Universum so beschaffen ist![82]

Zwar bemerkt Nagel, er wolle über die „ödipalen und sonstigen Ursachen dieses Wunsches oder seines Gegenteils […] keine Mutmaßungen anstellen";[83] ein Grund für seine persönliche Aversion lässt sich immerhin auf Basis des eben Beschriebenen anführen: Gottes Nichtexistenz belässt die höchste subjektive Autonomie in Sachen Weltkonstruktion beim Menschen; die Existenz Gottes beschneidet sie.

## 3. Resümee: Der Blick auf das Ganze der Welt?

Der Panpsychismus, den Nagel vertritt, geht aus von einer schon immer potenziell gegebenen Inhärenz des Geistes in der Materie; seine grundlegende Intention ist es daher, die Prämissen wissenschaftlicher Theoriebildung zu erweitern, um dem Wesen dieser Inhärenz auf die Spur zu kommen. Dass man allerdings diesem Anspruch ebenso mit statistischen Argumenten zu Leibe rücken kann, wie Nagel selbst dem Evolutionismus begegnet, wird von ihm nicht berücksichtigt: „Im Licht dessen, wie wenig wir wirklich von der Welt verstehen", sieht er es als adäquat, „die Grenzziehungen für das aus[zu]weiten, was nicht als undenkbar angesehen wird", um letztlich „eine angemessene Darstellung unseres Universums" zu erreichen.[84] Eigentlich lässt der Anfang des Satzes eine andere Fortführung erwarten: Wäre es in Anbetracht unseres vielfachen Nichtverstehens nicht viel angemessener, *die Grenzen dessen, was wir tatsächlich verstehen können, enger zu fassen*, und so alle Versuche eines umfassenden Naturalismus als inkonvergent mit unseren Erfahrungswerten abzulehnen? Solch eine begründete Skepsis gegenüber monistischen Explikationsmustern wäre freilich das genaue Gegenteil von dem, was Nagel im Sinn hat; der Fehler all derer, die eine „materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur" vertreten, liegt aus seiner Sicht daher einzig darin, dass sie die große Aufgabe, die sie sich gestellt haben, bei weitem zu zaghaft angehen. Um die Natur als Einheit zu begreifen, hat man ihm zufolge

1.) auch den Geist als fundamentale Gegebenheit in sie zu integrieren;

zudem hat man

2.) daran festzuhalten, dass die menschliche Erkenntnisfähigkeit potenziell zur Erfassung des Ganzen der Welt in der Lage ist.

---

[82] *Nagel*, Das letzte Wort, 191.
[83] Ebd.
[84] *Nagel*, Geist und Kosmos, 181.

Nagel und seine weltanschaulichen Gegner haben damit eine Gemeinsamkeit, die so offensichtlich ist, dass sie von vielen übersehen wird: Der Wunsch ist Vater ihrer Gedankengebäude; die Wissenschaft wird von ihnen nicht als Instrument zur Schaffung partikulärer und immer wieder revisionsbedürftiger Erkenntnissysteme gesehen, sondern als Generator umfassender Einheit missverstanden. Es scheint mir, als sei diese in wissenschaftstheoretischer Hinsicht unbegründbare Haltung für viele Zeitgenossen eben deshalb attraktiv, weil sich mit ihr auf je eigene Weise eine erst für die Moderne charakteristische epistemische Verunsicherung kompensieren lässt, die bedingt ist durch die heimliche Ahnung, dass die Welt womöglich doch komplexer ist, als jede Weltdeutung es sein könnte.

## Summary

Recently, some professional philosophers have fundamentally questioned the program of a purely naturalistic explication of the mind. One of the most famous proponents of this questioning, Thomas Nagel, has been broadly welcomed in public discourse with his book *Mind and Cosmos*, and gladly taken up by theologians as well. Nagel argues that an explication of the universe should be more complex than all previous naturalistic conceptions, and that the mind should also be taken into account as a constitutive factor. My central issue is to prove that Nagel's critique of naturalism is indeed justified, but that the alternative he presents – a more comprehensive concept of the world and of man – is, in view of the size of the task, doomed to fail.

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

## Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

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

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

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

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

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

ThPh 93 (2018) 241–256

# Befinden wir uns auf dem Weg zu einer säkularen Spiritualität?

## Eine Einordnung der jüngsten Vorschläge von Ronald Dworkin und Thomas Metzinger

Von Klaus Viertbauer

Nach den harschen, in der Tonalität teils untergriffigen Entwürfen des „Neuen Atheismus" rund um Daniel Dennetts *Breaking the Spell* (2006), Richard Dawkins' *The God Delusion* (2006) oder Christopher Hitchens' *God is not Great* (2007) zeichnet sich im atheistischen Diskurs gegenwärtig der Trend zu einer Säkularisierung einzelner religiöser Ausdrucksformen und Rituale ab. Einen Schwerpunkt bildet in diesem Kontext die Herauslösung von Spiritualität aus einem religiösen respektive theistischen Begründungszusammenhang. Die Intention besteht in der Etablierung einer säkularen, das heißt atheistischen bis areligiösen Form von Spiritualität. Mit den jüngsten Entwürfen aus der Feder von Ronald Dworkin und Thomas Metzinger werden zwei der einflussreichsten Vorschläge in der laufenden Debatte aufgegriffen: Während Dworkin seinen Entwurf als genuin atheistisch deklariert und für die Trennung von Religion und Gott eintritt, versucht Metzinger Religion grundsätzlich zu desavouieren, um auf diesem Weg eine säkulare, sprich religionslose Spiritualität zu etablieren.[1] Der vorliegende Beitrag versucht auszuloten, ob wir uns – wie Dworkin und Metzinger suggerieren – tatsächlich auf dem Weg zu einer neuen, säkularen Spiritualität befinden, und geht der Frage nach, ob sich Spiritualität gegen Religion ausspielen lässt oder nicht.

Entsprechend fällt die Strukturierung in Form eines Dreischritts aus: Zunächst werden die Entwürfe von Ronald Dworkin (1.) und Thomas Metzinger (2.) vorgestellt und in den Kontext des jeweiligen Gesamtwerks eingeordnet. Sodann sollen die vorgestellten Thesen mit Blick auf die titelgebende Frage einer kritischen Diskussion (3.) unterzogen werden.

## 1. Die Trennung von Theismus und Spiritualität (Ronald Dworkin)

### *1.1 Die Objektivität der Werte als Leitgedanke*

Der 2013 verstorbene Ronald Dworkin wird zu den führenden Stimmen der Rechtsphilosophie des 20. Jahrhunderts gezählt. Nach Stationen in Harvard, Oxford und Yale trat Dworkin 1969 die Nachfolge seines Lehrers Herbert L. A. Hart – der neben Hans Kelsen als die Stimme des Rechtspositivismus galt – in Oxford an. Dies ist bemerkenswert, zumal Dworkin eine diametral entgegengesetzte Position innerhalb der Rechtsphilosophie einnimmt.[2] Er gedenke, „einen allgemeinen Angriff auf den Positivismus" zu unternehmen und dabei konkret „H. L. A. Harts Version als Zielscheibe" zu benutzen.[3] Denn der Rechtspositivismus verwirft, so Dworkins Kritik, „die Auffassung, daß juristische Rechte vor irgendeiner Form der Gesetzgebung existieren könnten" und damit über die positive Rechtsprechung hinaus Normativität für sich beanspruchen.[4] Für den Rechtspositivismus besteht die Aufgabe der Rechtsprechung in der Subsumtion, also in der korrekten Ein-

[1] Im Folgenden beziehe ich mich auf die Ausgaben *R. Dworkin*, Religion ohne Gott, Berlin 2013, und *Th. Metzinger*, Spiritualität und intellektuelle Redlichkeit, in: *Ders*., Der Ego-Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik, München [4]2015, 373–412.

[2] Vgl. *R. M. Watkins-Bienz*, Die Hart-Dworkin-Debatte. Ein Beitrag zu den internationalen Kontroversen der Gegenwart, Berlin 2004.

[3] *R. Dworkin*, Bürgerrechte ernstgenommen, Frankfurt am Main 1984, 54.

[4] Ebd. 13.

und Zuordnung eines Tatbestands unter ein Gesetz. Bezugnehmend auf Formulierungen wie „angemessen", „fahrlässig" oder „verhältnismäßig" verweist Dworkin demgegenüber auf einen in den Rechtscodices selbst grundgelegten Ermessensspielraum. Besagter Ermessensspielraum stellt den Rechtspositivisten vor eine Herausforderung: An welcher normativen Grundlage soll der Rechtspositivist seine Judikatur orientieren, wenn der Gesetzestext keine eindeutige Weisung vorgibt? An diesem Punkt hakt Dworkin ein. Jeder Richter muss sich laut Dworkin „an einem bestimmten Punkt auf die Substanz seines eigenen Urteils stützen, um überhaupt urteilen zu können".[5] Um dabei nicht in Willkür zu verfallen und von Fall zu Fall anders zu entscheiden, braucht der Richter zusätzlich zu den in den Gesetzen formulierten Regeln das, was Dworkin Prinzipien nennt: eine Ordnung von Werten, die zwar von Person zu Person leicht variiert, aber unter Einhaltung von Selbstachtung und Authentizität trotzdem objektiv bleibt.[6] Das Spektrum objektiver Werte bildet den Gegenstand der religionsphilosophischen Überlegungen Dworkins.

### *1.2 Der Versuch, Religion ohne Gott zu denken*

Religion ohne Gott zu denken, bedeutet für Dworkin, das geschilderte Verhältnis eines Menschen zum Spektrum objektiver Werte als Religion ohne Theismus aufzufassen. Mit dieser Formel ließe sich seine 2011 in Bern gehaltene Einstein-Lecture *Religion without God* (2013) zusammenfassen. Ursprünglich als Skizze für eine größere Ausarbeitung gedacht, muss sie mit ihren äußerst sporadischen Bezügen auf den laufenden Diskurs sowie die Tradition stellvertretend für Dworkins ungeschriebenes religionsphilosophisches Werk einstehen. Dies ist bedauerlich, zumal die Nähe zu Thomas Nagel einen vielversprechenden Austausch für die Religionsphilosophie insgesamt in Aussicht stellte. Bekanntermaßen lehrte Dworkin seit 1994 neben seiner Tätigkeit in Oxford an der New York University, an der auch Thomas Nagel tätig war. Nagel selbst legte ein Jahr zuvor mit *Mind and Cosmos* (2012) einen in der religionsphilosophischen Debatte vielbeachteten Essay vor.[7] Beide, Dworkin und Nagel, steuern, wenngleich auf unterschiedlichen argumentativen Pfaden, auf einen Panentheismus zu, der sich auch im deutschsprachigen Diskurs immer stärker als religiöses Gegenprogramm zum Naturalismus herausbildet.[8]

Dworkin operiert in seinem Essay mit einem semantisch weiten Begriff von Religion. „Religion ist etwas Tieferes als Gott […, nämlich] eine sehr grundlegende, spezifische und umfassende Weltsicht."[9] Was Dworkin unter Gott versteht, bleibt letztlich im Dunkeln. Es finden sich einige über das Buch verstreute Hinweise, die nahelegen, bei Gott handele es sich um einen Urheber, der teils als Designer einzelner Naturschönheiten gesehen wird, teils als Schöpfer von Werten auftritt.[10] Spätestens mit der regelmäßig nachgelieferten Erklärung, Theisten fassten das Verhältnis von Gott und Welt in Form eines unbedingten Realismus, bekundet Dworkin seine eigene Unkenntnis in Sachen theologischer Theoriebildung.[11] Bezüglich Religion unterscheidet Dworkin einen „wissenschaftlichen Teil"

[5] Ebd. 211.

[6] Vgl. *R. Dworkin*, Gerechtigkeit für den Igel, Berlin 2012, 348–356. – Zu Dworkins eigener Interpretation dieses Gedankens in Form des Richterideals Herkules und seinem sogenannten Neid-Test vgl. *V. Zanetti*, Ronald Dworkin, in: Information Philosophie (5/2006) 36–41.

[7] *Th. Nagel*, Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist, Berlin 2016.

[8] Man denke etwa an Godehard Brüntrup, Volker Gerhard, Klaus Müller oder Holm Tetens.

[9] *Dworkin*, Religion ohne Gott, 11.

[10] Ebd. 29 und 49.

[11] Exemplarisch sei etwa an den ausgewiesenen Realisten Thomas von Aquin erinnert, der das Verhältnis von Sein und Gott keineswegs unmittelbar, sondern in Form einer komplexen Analogielehre, die auch für das spätere katholische Lehramt wegweisend war, vermittelt. – Vgl. *K. Müller*, Thomas von Aquins Theorie und Praxis der Analogie. Der Streit um das rechte Vorurteil und die Analyse einer aufschlußreichen Diskrepanz in der „Summa theologiae", Frankfurt am Main 1983.

von einem „Werteteil“: „Im wissenschaftlichen Teil werden Antworten auf wichtige Tatsachenfragen gegeben“, die sich auf „Entstehung und Geschichte des Universums, den Ursprung des menschlichen Lebens und das Leben nach dem Tod“ beziehen.[12] Es handelt sich um den dogmatischen Lehrbestand der monotheistischen Weltreligionen. Der Werteteil hingegen umfasst alle Überzeugungen über unsere Lebensgestaltung, wobei ein erster Teil unmittelbar auf Gott bezogen wird, während ein zweiter unabhängig von Gott besteht. Zum ersten Teil rechnet Dworkin vor allem kultische Vorschriften, während er beim zweiten Teil an moralische Gebote denkt. „Religiöse Atheisten glauben nicht an einen Gott und lehnen daher sowohl den wissenschaftlichen Teil […] als auch die […] auf Gott bezogenen Verpflichtungen“ ab.[13] Folglich versucht Dworkin „Religion und Gott auseinanderzudividieren“ und den Wertebereich moralischer Gebote als den metaphysischen Kern von Religion zu identifizieren.[14] Diesen Kernbereich von Religion nennt Dworkin „religiöse Einstellung“.[15] Er zeichnet sich durch zwei Aspekte aus: *Erstens* attestiert die religiöse Einstellung dem „menschliche[n] Leben einen objektiven Sinn“, die sich in dem Imperativ manifestiert, „ein gutes Leben zu führen, also anzuerkennen, dass man sich selbst gegenüber in ethischer Hinsicht und Anderen gegenüber in moralischer Hinsicht verpflichtet ist“.[16] *Zweitens* schlägt sich die religiöse Einstellung in der anti-naturalistischen Einsicht nieder, dass unser „Universum als Ganzes und in all seinen Teilen“ sich nicht auf einen Tatsachenzusammenhang reduzieren lässt, sondern über einen intrinsischen Wert verfügt.[17] Der von der Gotteshypothese unabhängige Wertebereich bildet als solcher die Grundlage sowohl für theistische wie auch atheistische Spielarten von Religion. Religion als „Bereich der Werte hängt“, so Dworkins Fazit, „nicht von der Existenz oder der Wirkungsgeschichte irgendeines Gottes ab“.[18] Vielmehr markiert der Theismus, also der „Glaube an einen Gott […] nur eine der möglichen Manifestationen oder Konsequenzen“ der religiösen Einstellung.[19] Dworkin reiht seine Überlegungen in die Genealogie von Denkern wie Baruch Spinoza, Paul Tillich, William James oder Albert Einstein ein.[20] Es drängt sich der Verdacht auf, dass die Unterschiedlichkeit der konsultierten Denker und der Umfang von Dworkins eigener Textierung in keinem angemessenen Verhältnis zueinander stehen. Besagter Anfangsverdacht erhärtet sich, sobald ein genauerer Blick die konkreten Bezugnahmen auf die Autoren überprüft: Dworkin zitiert einzelne, zum Teil entlegene Äußerungen, die keinesfalls als repräsentativ gelten können. Damit vermittelt Dworkin den Eindruck, Spinoza, Tillich, James und Einstein arbeiteten an einem einheitlichen Konzept, das unter dem Stichwort Pantheismus firmiert.[21] Dies ist aber nicht nur aus historischer Perspektive unscharf, sondern verfehlt auch die gegenwärtige Debattenlage um den Pan*en*theismus.[22] Dessen ungeachtet stellt für Dworkin die Rede von einem religiösen Atheismus kein Oxymoron dar: Die „Religion ist nicht auf den Theismus beschränkt, nur weil […] das Wort üblicherweise so verwende[t]“ wird.[23]

[12] *Dworkin*, Religion ohne Gott, 30.
[13] Ebd. 31.
[14] Ebd. 18.
[15] Ebd. 16.
[16] Ebd. 19.
[17] Ebd.
[18] Ebd. 18.
[19] Ebd. 11.
[20] Ebd. 43–46.
[21] Indes hat keiner der von Dworkin Genannten einen Pantheismus in Form einer Identifizierung von Gott und Welt vertreten. Vielmehr zählt die Reformulierung des Gott-Welt-Verhältnisses zu den Topoi der neuzeitlichen Philosophie, wobei die hier angesprochenen Entwürfe äußerlich zwar Familienähnlichkeiten aufweisen, sich in der jeweiligen Argumentation aber klar voneinander unterscheiden.
[22] Vgl. *B. P. Göcke*, Panentheismus als Leitkategorie theologischen Denkens? Eine religionsphilosophische Bestandsaufnahme, in: ThPh 90 (2015) 38–59.
[23] *Dworkin*, Religion ohne Gott, 15.

Dworkin diskutiert das Verhältnis von Menschen zum Bereich objektiver Werte unter dem Schlagwort der „religiösen Einstellung". Diese geistige Beziehung markiert eine Variante von säkularer Spiritualität. Sie ist säkular, da sie ohne Rekurs auf die klassischen theistischen Überzeugungen auskommt, und spirituell, da sie die geistige Bindung eines Individuums an ein transzendentes Gut beschreibt.

## 2. Die Trennung von Religion und Spiritualität (Thomas Metzinger)

### *2.1 Die Naturalisierung des Selbst zum Selbstmodell*

Thomas Metzinger zählt im deutschsprachigen Diskurs zu den bedeutendsten Vertretern der Philosophie des Geistes. Mit der im Zuge seiner Habilitationsschrift *Subjekt und Selbstmodell* (1994) entwickelten Selbstmodelltheorie (SMT) verfolgt Metzinger einen genuin naturalistischen Ansatz.[24] Der Begriff „Naturalismus" ist gegenwärtig in aller Munde. Holm Tetens charakterisierte ihn unlängst als *das* Vorurteil unserer Zeit.[25] Doch was steckt hinter diesem Modebegriff?

Eine der nach wie vor aufschlussreichsten Deutungen des Naturalismus stellt das sogenannte Bieri-Trilemma dar: Laut Aristoteles besteht ein Problem dann, wenn wir zwei oder mehrere Sätze vor uns haben, an denen wir gleichermaßen festhalten wollen, die aber miteinander nicht kompatibel sind.[26] Vor diesem Hintergrund stellt Peter Bieri mit den Kernaussagen von Substanzdualismus, mentaler Verursachung und kausaler Geschlossenheit des physischen Phänomenbereichs drei zentrale metaphysische Theoreme nebeneinander und zeigt auf, dass sie zwar als Einzelaussagen Evidenz für sich beanspruchen, sich jedoch nicht miteinander in Übereinstimmung bringen lassen:[27]

*Substanzdualismus*
Mentale Phänomene sind nicht-physische Phänomene.

*Mentale Verursachung*
Mentale Phänomene sind im Bereich physischer Phänomene kausal wirksam.

*Kausale Geschlossenheit des physischen Phänomenbereichs*
Der Bereich physischer Phänomene ist kausal geschlossen.

Eine Übereinstimmung der Aussagen ist nur durch die Eliminierung[28] oder Modifikation[29] einer der drei zugunsten der anderen beiden möglich. Die einfachste Lösung besteht in der Auflösung des Substanzdualismus, also der Identifikation von „mentalen" mit „physischen Phänomenen". Ein solcher Eingriff würde zudem die Theoreme von mentaler Verursachung und kausaler Geschlossenheit als Tautologie und Evidenz stärken:

---

[24] *Th. Metzinger*, Subjekt und Selbstmodell. Die Perspektivität phänomenalen Bewußtseins vor dem Hintergrund einer naturalistischen Theorie mentaler Repräsentation, Paderborn [2]1999.

[25] Vgl. u. a. *H. Tetens*, Der Naturalismus: Das metaphysische Vorurteil unserer Zeit?, in: Information Philosophie (3/2013) 8–17; *ders.*, Der Glaube an die Wissenschaft und der methodische Atheismus – Zur religiösen Dialektik der wissenschaftlich-technischen Zivilisation, in: NZSTh 55 (2013) 271–283; *ders.*, Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie, Stuttgart 2015, Kap. 1.

[26] Vgl. *Aristoteles*, Topik 104b.

[27] *P. Bieri*, Generelle Einführung, in: *Ders.* (Hg.), Analytische Philosophie des Geistes, Weinheim/Basel [4]2007, 1–28, hier 5.

[28] Die Eliminierung des „Substanzdualismus" führt zum Naturalismus, die der „Mentalen Verursachung" zum Epiphänomenalismus und jene der „Kausalen Geschlossenheit des physischen Phänomenbereichs" zum Interaktionismus. Im Folgenden geht es einzig um das erste Szenario des Naturalismus.

[29] Dank der Umformulierung in einen psychophysisch strukturierten Phänomenbereich wird die ursprüngliche Spannung im Verhältnis zur „Mentalen Verursachung" und zur „Kausalen Geschlossenheit der physischen Welt" entzerrt. – Vgl. *D. J. Chalmers*, Consciousness and its Place in Nature, in: *S. P. Stich/T. A. Warfield* (Hgg.), Blackwell Guide to Philosophy of Mind, Malden (Mass.) 2003, 102–142, sowie im deutschsprachigen Raum v. a. *G. Brüntrup*, Der Ort des Bewusstseins in der Natur, Basel 2012.

*Mentale Verursachung*
Mentale Phänomene (als physische Phänomene) sind im Bereich physischer Phänomene kausal wirksam.

*Kausale Geschlossenheit des physischen Phänomenbereichs*
Der Bereich physischer Phänomene ist kausal geschlossen(, da es keinen weiteren Bereich gibt).

Damit beantwortet der Naturalismus die Frage nach der Natur des mentalen Bewusstseins unter Bezugnahme auf dessen materielle, näherhin neurologische Grundlagen. Auf diese Weise ist zwar die substanzdualistische Begründung, nicht aber das Phänomen mentalen Bewusstseins vom Tisch. Entsprechend lassen sich drei Taxonomien[30] von Naturalismus unterscheiden:

*Nicht-reduktiver Naturalismus*
Es gibt mentale Entitäten. Sie gehören nicht einem vom Bereich physischer Entitäten unabhängigen Bereich an. Sie sind abhängig von ihnen zugrundeliegenden physischen Entitäten, ohne jedoch vollständig auf diese reduzierbar zu sein.

*Reduktiver Naturalismus*
Es gibt mentale Entitäten. Sie gehören nicht einem vom Bereich physischer Entitäten unabhängigen Bereich an. Sie sind abhängig von ihnen zugrundeliegenden physischen Entitäten und können vollständig auf diese reduziert werden.

*Eliminativer Naturalismus*
Es gibt keine mentalen Entitäten.

Thomas Metzingers Selbstmodelltheorie (SMT) entspricht der zweiten Taxonomie, dem reduktiven Naturalismus. Dieser hält an der Existenz von mentalen Phänomenen fest und sieht sich dadurch ungleich stärker als etwa die erste und dritte Taxonomie gefordert, Brückengesetze aufzustellen, die den Übergang zwischen Natur und mentalem Bewusstsein hinreichend erklären.[31] Seit den 1950er Jahren reißt der Diskussionsfaden über die interpretative Gestaltung des Zusammenhangs von Natur und mentalem Bewusstsein nicht mehr ab.[32] Zwar folgen die Diskutanten überwiegend einer solchen reduktiv-naturalistischen Deutung, allerdings geschieht dies weitgehend mit Blick auf das sogenannte „einfache" Problem des Bewusstseins. Besagte Unterscheidung eines „einfachen" von einem „schweren" Problem des Bewusstseins geht auf David J. Chalmers zurück. Chalmers beschreibt das „einfache" Problem als „the ability to discriminate stimuli, or to report information, or to monitor internal states, or to control behavior" und grenzt es vom „schweren" Problem als „the problem of experience" ab.[33] Dabei handelt es sich um das erstmals von Thomas Nagel als „there is something it is like to be them"

---

[30] Vgl. *G. Brüntrup*, Das Leib-Seele-Problem, Stuttgart [3]2008, 20.

[31] Dass dieser Übergang in Form einer Reduktion von einer Theorie $T_1$ zu einer Theorie $T_2$ erfolgt, erfordert Brückengesetze, die verbürgen, dass es möglich ist, alles, was in $T_1$ ausgedrückt werden kann, ebenso in $T_2$ auszudrücken. An dieser Einschätzung scheiden sich die Geister, was sich zunächst in der Debatte um die dualistischen Alternativen von Supervenienz und Emergenz niederschlägt. Vgl. etwa *A. Beckermann/H. Flohr/J. Kim* (Hgg.), Emergence or Reduction? Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism, Berlin/New York 1992.

[32] Vgl. *Th. Metzinger*, Neuere Beiträge zur Diskussion des Leib-Seele-Problems, Frankfurt am Main 1985.

[33] *Chalmers*, Consciousness and its Place in Nature, 143. – Das „schwere Problem des Bewusstsein" lässt sich in Anlehnung an Thomas Nagels Frage „what-it-is-like-to-be" (aus: *Th. Nagel*, What Is It Like to Be a Bat?, in: PhRev 83 [1974] 435–450) weiter präzisieren und in eine sogenannte First Order Theory (FOT) und eine sogenannte Higher Order Theory (HOT) untergliedern, wobei die FOT auf das Phänomen der „what-it-is-like-ness" und die HOT auf jenes der „for-me-ness" abzielt. Metzingers SMT fällt das Verdienst zu, nicht bei der FOT stehenzubleiben, sondern ganz im Sinn der HOT die Frage nach der „for-me-ness" zum Gegenstand seiner Untersuchung zu machen. Vgl. *D. Wehinger*, Das präreflexive Selbst. Subjektivität als minimales Selbstbewusstsein, Paderborn 2016.

beschriebene Phänomen.[34] Mit anderen Worten: Während das „einfache" Problem die bewusste Wahrnehmung einzelner, zumeist sinnlicher Empfindungen beschreibt, kreist das „schwere" Problem um die Frage nach der Natur des Selbstbewusstseins. Metzinger kommt in der Debatte das Verdienst zu, sich unmittelbar mit dem „schweren" Problem des Bewusstseins auseinanderzusetzen. Er formuliert seine Selbstmodelltheorie (SMT) im Paradigma der mentalen Repräsentation.

Doch was versteht man unter einer Repräsentationstheorie eigentlich und wie funktioniert sie? Die Repräsentationstheorie stellt neben der Identitätstheorie und dem Funktionalismus einen der großen Antwortversuche auf das psychophysische Problem, also die Frage nach dem Zusammenhang zwischen mentalen und physischen Phänomenen, dar. Die Kernaussage zielt darauf, dass mentale von physischen Phänomenen realisiert werden. Es handelt sich folglich um eine asymmetrische Relation zwischen der darstellenden Repräsentation auf der einen Seite und dem dargestellten Repräsentandum auf der anderen. In diesem Sinn verhält sich etwa mein Passfoto zu meiner Person wie eine Repräsentation zu ihrem Repräsentandum. Das Passfoto als Repräsentation liefert ein zweidimensionales, verkleinertes Bild meiner Person als Repräsentandum. Damit ist das Passfoto von meiner Person, meine Person aber nicht im selben Maß von meinem Passfoto abhängig. Besagter Rückschluss von Repräsentation auf Repräsentandum ist weder natürlich noch selbstverständlich. Vielmehr stehen im Hintergrund einerseits Regeln, gemäß denen die Verknüpfung von Repräsentation und Repräsentandum funktioniert, und andererseits Interpreten, die einen derartigen Rückschluss realisieren.[35] Im Fall von mentalen Repräsentationen finden dabei kognitive Operationen statt, wie beispielsweise imaginieren, repräsentieren oder simulieren.[36]

Dies trifft nun auch auf die Selbstmodelltheorie (SMT) von Thomas Metzinger zu. Metzingers zentrale These besteht in der Unterscheidung von Selbst und Selbstmodell: So gibt es kein Selbst als Entität, sondern nur phänomenale Zustände von Selbst- und Ichgefühlen. Der Fehlschluss von diesen phänomenalen Zuständen auf eine Selbstentität nimmt seinen Ausgang in archaisch-mythischen, später dann religiösen Vorstellungen einer immateriellen Seele.[37] Die Religion sorgte mit ihren Erzählungen und Kulten für die Internalisierung dieses Fehlschlusses ins kulturelle Gedächtnis. Derartige manifeste Vorstellungen werden im Anschluss an Steven Stich als „folk psychology" gekennzeichnet.[38] Obwohl sie jeglicher empirischer Evidenz entbehren, zählen solche Vorstellungen zum Repertoire aufgeklärter, westlicher Gesellschaften. Demgegenüber eröffnet Metzinger eine Alternative: Er analysiert die beschriebene Selbstentität und zerlegt sie in die „minimalen repräsentationalen und funktionalen Eigenschaften, die ein informationsverarbeitendes System wie der Mensch besitzen muss, um die Möglichkeitsbedingungen für diese höherstufigen Varianten des Selbstbewusstseins zu realisieren"[39]. Dabei handelt es sich um die Funktionen von „Meinigkeit", „Selbstheit" und „Perspektivität":

[34] Vgl. *Chalmers*, Consciousness and its Place in Nature, 143, unter Bezug auf *Nagel*, What Is It Like to Be a Bat?, 435.

[35] Vgl. *M. Pauen*, Grundprobleme der Philosophie des Geistes. Eine Einführung, Frankfurt am Main 2001, 217–224.

[36] Metzinger unterscheidet in diesem Zusammenhang etwa die „mentale Repräsentation", die „mentale Selbstrepräsentation", die „mentale Selbststimulation", die „mentale Selbstpräsentation" und schließlich die „mentale Meta-Selbstrepräsentation". Vgl. *Metzinger*, Subjekt und Selbstmodell, 151–169.

[37] Vgl. u. a. *Th. Metzinger*, Selbst, Selbstmodell, Subjekt, in: *A. Stephan/S. Walter* (Hgg.), Handbuch Kognitionswissenschaft, Stuttgart 2013, 420–427; *ders.*, Selbst, in: *M. Schrenk* (Hg.), Handbuch Metaphysik, Stuttgart 2017, 177–182.

[38] *S. Stich*, From Folk Psychology to Cognitive Science. The Case Against Belief, Cambridge (Mass.) 1983.

[39] *Th. Metzinger*, Die Selbstmodell-Theorie der Subjektivität: Eine Kurzdarstellung in sechs Schritten, in: *C. S. Herrmann [u. a.]* (Hgg.), Bewusstsein. Philosophie, Neurowissenschaften, Ethik, Stuttgart 2005, 242–269, hier 246.

Die Funktion der „Meinigkeit" verknüpft einzelne Wahrnehmungen als die meinen. In diesem Sinn sprechen Menschen aus der Erste-Person-Perspektive von *meinem* Bein, *meinem* Gedanken oder *meinem* Willen und fühlen dies als immer schon zu sich selbst gehörig. Die Funktion der „Selbstheit" bildet die phänomenale Kerneigenschaft und sorgt für die Unhintergehbarkeit des Selbst- oder Ichgefühls eines Menschen. Sie geht jedem Reflexionsakt voraus und fundiert diesen. Als solche wirkt sie über die Entwicklung eines Organismus in der Zeit hinweg als identitätsstiftend. Die Funktion der „Perspektivität" sorgt schließlich für die Zentrierung der Wahrnehmung. Da alle Wahrnehmungen in einem Punkt gebündelt werden, drängt sich für einen Menschen der Eindruck auf, er wäre das Zentrum der Welt. Dies gilt sowohl für die Binnenperspektive seiner Gedanken wie auch für die Außenperspektive seiner sensuellen Wahrnehmungen.[40] Bei den Funktionen von „Meinigkeit", „Selbstheit" und „Perspektivität" handelt es sich um Phänomene der Wahrnehmung. Als Einzelphänomene lassen sie sich als Repräsentanda fassen und zum Repräsentat von Selbstbewusstsein kombinieren.[41] Die Komplexität der SMT besteht darin, dass es sich bei den vorgestellten Repräsentanda („Meinigkeit", „Selbstheit" und „Perspektivität") selbst um Repräsentate einer vorangehenden, niederstufigen Repräsentation handelt. Damit verschachtelt Metzinger mehrere Repräsentationsprozesse ineinander. Dadurch, dass er in der Argumentation zwischen philosophischer Begründung und empirisch-psychologischer Beschreibung wechselt, verschiebt er den Begründungsdiskurs nachhaltig: Fragestellungen werden philosophisch nur bis zu einem bestimmten Punkt zugespitzt (wie es etwa bei den Repräsentanda der Fall ist), ehe er unvermittelt eine empirisch-psychologische Auflösung anbietet und jeden weiteren Versuch eines genuin philosophischen Arguments als „folk psychology" ablehnt. Fassen wir zusammen: Aus der Beobachterperspektive handelt es sich beim Phänomen des Selbstbewusstseins um eine Verschränkung der Funktionen von „Meinigkeit", „Selbstheit" und „Perspektivität", die aus der Teilnehmerperspektive den Eindruck eines bewussten Selbst oder Ichs suggeriert. Damit wird aber nicht die Existenz einer Selbstentität nachgewiesen, sondern lediglich beschrieben, aus welchen Komponenten sich Selbstbewusstsein konstituiert. Dies veranlasst Metzinger zu dem Schluss, dass wir einem „naiv-realistischen Selbstmissverständnis" aufsitzen. Das Problem tritt im Übergang von der Systemperspektive (Dritte-Person-Perspektive) zur Subjektperspektive (Erste-Person-Perspektive) an die Oberfläche. Dabei versucht sich die Subjektperspektive mittels transzendentaler Retorsionsargumente einer hinreichenden Naturalisierung zu entziehen und einen unreduzierbaren, epistemisch privilegierten Status für sich zu reklamieren.

### *2.2 Säkulare Spiritualität als Entwicklung der intellektuellen Redlichkeit*

An dieser Stelle lässt sich mit Metzingers Religionskritik anknüpfen. Er beschreibt derartige Immunisierungsstrategien als „folk psychology" und führt sie auf den Wirkungsbereich von Religion zurück. Metzinger scheint Religion unmittelbar mit archaischen Kulten zu identifizieren und jede weitere religionsgeschichtliche und theologische Entwicklung als bloße Ausdifferenzierung von Begründungsstrategien zu werten. Damit verstellt er sich und seiner Leserschaft aber den vorurteilsfreien Blick auf die unterschiedlichen, miteinander schwer bis gar nicht zu vereinbarenden Modelle von Religion. Demgegenüber zeigt die religionswissenschaftliche Forschung, dass es nicht einen religiösen Prototypen gibt, sondern eine Vielzahl miteinander konkurrierender Modelle.[42] Vor diesem Hintergrund bieten sich zwei Wege an: Entweder sieht man den empirischen Evidenzen ins Auge und besitzt die intellektuelle Redlichkeit, sich von den vertrauten

[40] *Metzinger*, Die Selbstmodell-Theorie der Subjektivität, 248 f.

[41] Auf diesen vieldiskutierten Prozess kann hier unmöglich näher eingegangen werden, da er mit seinen theoretischen Grundlagen und begrifflichen Distinktionen tief in der weitläufigen Debatte der Kognitionswissenschaften und Neuropsychologie verwurzelt liegt. Für unsere Darstellung genügt der Hinweis, dass sich Metzingers These im Binnenbereich der Repräsentationstheorie vollzieht.

[42] Vgl. *K. Hock,* Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt [2]2006, 19 f.

Ich-, Seelen- und Selbst-Vorstellungen endgültig zu verabschieden. Oder man verharrt weiterhin wider besseres Wissen in solchen tradierten Vorstellungswelten. In diesem Sinn formuliert Metzinger drei Thesen,[43] die lauten:

1) Das Gegenteil von Religion ist nicht Wissenschaft, sondern Spiritualität.
2) Das ethische Prinzip der intellektuellen Redlichkeit kann man als einen Sonderfall der spirituellen Einstellung beschreiben.
3) Die wissenschaftliche und die spirituelle Einstellung entstehen in ihren Reinformen aus derselben normativen Grundidee.

Die *erste* These optiert für eine Neuordnung des Verhältnisses von Religion, Wissenschaft und Spiritualität. Auf der einen Seite steht Religion, auf der anderen stehen Wissenschaft und Spiritualität. Religion befördert in Form von Erzählungen und Kulten das Festhalten an Ich-, Selbst- und Seelenvorstellungen. Den entgegengesetzten Weg beschreiten Wissenschaft und Spiritualität. Während die Wissenschaft beschreibt, was hinter diesen Vorstellungen steht, versucht die Spiritualität, den Menschen mit diesem neuen Menschenbild zu versöhnen. Denn mit der Widerlegung der alten Metaphysik von Ich, Selbst und Seele ist nicht nur eine weitere Freud'sche Kränkung verbunden, zugleich wird der Hoffnung auf Unsterblichkeit beziehungsweise immaterielle Fortexistenz jede Grundlage entzogen. In Form von spirituellen Praktiken lassen sich diese schwer verdaulichen Gedanken einüben und meditieren, so dass sich Menschen für dieses neue Menschenbild öffnen.

Die *zweite* These knüpft an diesen Punkt an und beschreibt die Einstellung, die Menschen in den spirituellen Praktiken einnehmen, als eine Form von intellektueller Redlichkeit. Auch wenn es unbequem und mitunter schmerzhaft ist, sich von alten Vorstellungen und Bildern zu lösen, gebietet es die intellektuelle Redlichkeit, die Augen vor der Wahrheit nicht zu verschließen. Als Vorreiter bezieht sich Metzinger auf John Locke, Immanuel Kant, Friedrich Nietzsche und William Kingdon Clifford.[44] Dabei verankert Locke das Ideal intellektueller Redlichkeit noch in Gott:

> Wer glaubt, ohne einen vernünftigen Grund zum Glauben zu haben, mag in seine Einbildung verliebt sein, aber er sucht weder die Wahrheit so, wie er sollte, noch erweist er seinem Schöpfer den schuldigen Gehorsam. Denn es ist die Absicht des Schöpfers, dass der Mensch die Erkenntnisfähigkeit, die ihm verliehen wurde, anwenden soll, um Irrtum und Täuschung zu vermeiden.[45]

Aber bereits Kant löst, so Metzinger, diesen Begründungszusammenhang auf und ersetzt Gott durch ein Selbstverhältnis. Von daher wird intellektuelle Redlichkeit als „die Lauterkeit der Absicht, sich selbst gegenüber aufrichtig zu sein" und die Unredlichkeit als eine „innere Lüge" bestimmt.[46] Laut Metzinger erzielte Nietzsche, der intellektuelle Redlichkeit als Gewissen hinter dem Gewissen versteht, einen Durchbruch in der Debatte: „Wo meine Redlichkeit aufhört, bin ich blind und will auch blind sein. Wo ich aber wissen will, will ich auch redlich sein, nämlich hart, streng, eng, grausam, unerbittlich."[47]

---

[43] *Metzinger*, Ego-Tunnel, 378.

[44] Im Folgenden orientiere ich mich an dem Abschnitt *Metzinger*, Ego-Tunnel, 385–392, aus dem auch die unten angeführten Locke-, Kant-, Nietzsche- und Clifford-Zitate stammen. Die Zitation wurde nachgeprüft und gängigen Standards angepasst. – Metzinger räumt selbst ein, dass seine historischen Bezugnahmen hinter den verbindlichen wissenschaftlichen Standards zurückbleiben. Mit Blick auf die Unstimmigkeiten schließt sich an dieser Stelle verstärkt die Rückfrage an, warum Metzinger nicht ganz auf diese Bezüge verzichtet und stattdessen mehr in die gleichfalls mangelhafte Systematik der eigenen Kritik investiert.

[45] *J. Locke*, Versuch über den menschlichen Verstand, herausgegeben von *R. Brandt*, Hamburg 1988, 391 (= Band IV, Kap. XVII, § 24).

[46] Der Begriff der „inneren Lüge" ist in Kants Schrift *Die Metaphysik der Sitten* (1797) belegt (AA VI, 430), und die erstgenannte Formulierung lässt sich indirekt für die Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft* (1797) nachweisen (AA VI, 83).

[47] *F. Nietzsche*, Also sprach Zarathustra, neu herausgegeben und eingeleitet von *F. Christen*, Stuttgart [19]2014, 284.

Aus den Äußerungen Nietzsches geht erstmals deutlich hervor, dass der intellektuellen Redlichkeit, auch wenn sie unbequem, mitunter grausam anmutet, stets der Vorrang zu geben ist. Sich hinter ungleich bequemeren metaphysischen und religiösen Vorstellungen zu verschanzen, kommt dem gegenüber einer „Sklavenmoral" gleich. Wegweisend für die heutige fachwissenschaftliche Diskussion, die unter dem Schlagwort „The Ethics of Belief" geführt wird, sind indes die beiden Prinzipien von William Kingdon Clifford.[48] Diese lauten:

1) Es ist zu jeder Zeit, an jedem Ort und für jede Person falsch, etwas aufgrund unzureichender Beweise zu glauben.
2) Es ist zu jeder Zeit, an jedem Ort und für jede Person falsch, für die eigenen Überzeugungen relevante Beweise zu ignorieren oder sie leichtfertig abzuweisen.

Im Anschluss an Clifford unterscheidet Metzinger den Evidentialismus von Dogmatismus und Fideismus als zwei Positionen, die es in der Diskussion strikt zu vermeiden gilt. Der Evidentialismus besagt, „dass man nur etwas glaubt, für das man wirklich Argumente und Belege hat".[49] Umgekehrt ist es für die Anhänger des Dogmatismus ausreichend, „an einer Überzeugung festzuhalten, […] weil man sie schon hat", und für die Fideisten „legitim, an bestimmten Überzeugungen festzuhalten, nicht nur ohne irgendwelche positiven Argumente oder Evidenzen für sie, sondern selbst angesichts starker Gegenargumente" beziehungsweise empirischer Belege für die gegenteilige Überzeugung.[50] Religiöse Begründungen erfolgen – wie Metzinger unter Bezugnahme auf die Gotteslehre[51], Eschatologie[52] und Offenbarung[53] referiert – stets gemäß dogmatistischen oder fideistischen Begründungsstrategien. Damit grenzt sich der religiöse Diskurs gleichermaßen vom wissenschaftlichen wie vom spirituellen Grundanliegen ab.

In der *dritten* These laufen die argumentativen Linien zusammen. Beide, Wissenschaft im theoretischen und Spiritualität im praktischen Sinn, arbeiten an der Aufhebung von religiösen in ethische Ideale:

> Diese fideistisch-dogmatischen Modelle der Wirklichkeit sind historisch aus Bestattungsriten, aus dem Ahnenkult und dem Schamanismus entstanden. Das, was in der Geschichte zuletzt gekommen ist, waren das Ideal der intellektuellen Redlichkeit, die Aufklärung und der selbstkritische Rationalismus. Das Ideal der intellektuellen Redlichkeit in diesem Sinn ist etwas, das ganz neu ist und sich erst an wenigen Stellen auf unserem Planeten, in wenigen Gesellschaften und nur in allerersten Ansätzen zu realisieren beginnt.[54]

Damit ist Metzingers Positivismus umschrieben. Er optiert für eine Aufhebung von religiösen Idealen in ethische im Sinn einer Fortschrittslehre. Auguste Comte hat diesen Gedanken in seiner *Rede über den Geist des Positivismus* (1844) geprägt, wenn er formuliert:

> Gemäß dieser grundlegenden Lehre müssen alle unsere Theorien, welcher Art sie auch sein mögen, beim Individuum wie bei der Gattung notwendig nacheinander drei verschiedene theoretische Stadien durchlaufen, die durch die üblichen Benennungen als theologisches, metaphysisches und positives […] hinlänglich genau bezeichnet sein können. Obgleich zunächst in jeder Hinsicht unentbehrlich, muß das erste Stadium hinfort stets als bloß provisorisch und vorbereitend aufgefaßt werden; dem zweiten, das tatsächlich nur eine auflösende Abart des ersten darstellt, kommt stets nur eine vorübergehende Bestimmung zu, um schrittweise zum dritten hinzuführen; in dem,

[48] Vgl. *W. K. Clifford*, The Ethics of Belief, in: *Ders.*, The Ethics of Belief and Other Essays, mit einer Einführung herausgegeben von *T. J. Madigan*, Amherst (Mass.) 1999, 70–96.
[49] *Metzinger*, Ego-Tunnel, 391.
[50] Ebd.
[51] Ebd. 393–399.
[52] Ebd. 399–401.
[53] Ebd. 402–404.
[54] Ebd. 405.

als dem allein vollständig normalen (normgemäßen) in jeder Beziehung die endgültige Herrschaft der menschlichen Vernunft besteht.[55]

Wie bereits bei Comte, fällt der Religion bei Metzinger ein rein historisches Verdienst in der Entwicklung des menschlichen Intellekts zu. Religion verliert ihre Funktion als Kontingenzbewältigungspraxis, die Menschen mit den Schrecken von Natur und Tod aussöhnt, indem sie ein immaterielles Leben nach dem Tod verspricht, und wird durch Spiritualität als Einübung in das neue Menschenbild abgelöst. Wer wider besseres Wissen an der Religion festhält, stellt sich nicht nur dem wissenschaftlichen Fortschritt entgegen, sondern zieht zudem den Vorwurf intellektueller Unredlichkeit auf sich. Demgegenüber liegt die Konvergenz von Spiritualität und Wissenschaft im „unbedingte[n] Wille[n] zur Wahrheit" und im „normative[n] Ideal der absoluten Ehrlichkeit sich selbst gegenüber".[56]

## 3. Säkulare versus religiöse Spiritualität

Unter Berufung auf Ronald Dworkin (1.) und Thomas Metzinger (2.) wurden zwei Konzeptionen säkularer Spiritualität vorgestellt. Beiden liegt die Intention zugrunde, Spiritualität aus einem traditionell religiös geprägten Zusammenhang herauszulösen und sie unter säkularen Bedingungen zu reformulieren. Wie allerdings Jürgen Habermas in seiner Friedenspreisrede *Glauben und Wissen* zeigt, sind „säkular" und „Säkularisierung" stark wertende Ausdrücke. Dies ist problematisch, da Säkularisierung, je nach Perspektive, entweder als „erfolgreiche *Zähmung* der kirchlichen Autorität durch die weltliche Gewalt oder [… als] Akt der widerrechtlichen *Aneignung*"[57] verstanden werden kann. Mit dieser Hypothek sehen sich nun auch die diskutierten Entwürfe von Ronald Dworkin und Thomas Metzinger konfrontiert. Der Verweis auf eine „säkulare" Spiritualität droht stets die Kritik an einer „religiösen" zu implizieren. Vor diesem Hintergrund soll der vorliegende Beitrag mit zwei systematischen Fragen beschlossen werden: Zunächst wird mit einem Seitenblick auf die empirische Forschungsdiskussion die Frage nach dem Wesen von Spiritualität präzisiert (3.1), ehe in einem letzten Schritt die Unterscheidung von säkularer und religiöser Spiritualität problematisiert wird (3.2).

### *3.1 Was versteht die empirische Forschung unter Spiritualität?*

Spiritualität ist ein interpretationsbedürftiger Begriff, der, stärker als es andere Begriffe tun, dem historischen Wandel unterliegt und bei Menschen unterschiedliche, teils ambivalente Assoziationen hervorruft. An dieser Stelle erscheint der Rückgriff auf empirische Studien als erhellend: „Zwar haben sie den Nachteil, dass sich ihre Ergebnisse nur begrenzt verallgemeinern lassen. Ihr unaufwiegbarer Vorteil ist jedoch, dass sie zum Phänomen hinführen und Facetten enthüllen können."[58] In diesem Sinn unterscheidet Anton Bucher, auf Grundlage einer umfassenden Beschäftigung mit dem Stand der empirischen Forschung mit den Schwerpunkten Europa und den USA, acht Kategorien von Spiritualität:

Die *erste* Kategorie deutet Spiritualität als „connectedness". Sie rekurriert auf die Erfahrungen von Verbundenheit und Einheit. Solche Erfahrungen finden sich in den unterschiedlichsten Religionen und Traditionen: Beispiele sind etwa Brahma im Hinduismus, der Sufismus im Islam oder Franz von Assisi im Christentum. Aber auch in nicht-re-

[55] *A. Comte*, Rede über den Geist des Positivismus, übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von *I. Fetscher*, Hamburg 1966, 5.

[56] *Metzinger*, Ego-Tunnel, 409.

[57] *J. Habermas*, Glauben und Wissen, Frankfurt am Main 2001, 12 (Hervorhebungen im Original).

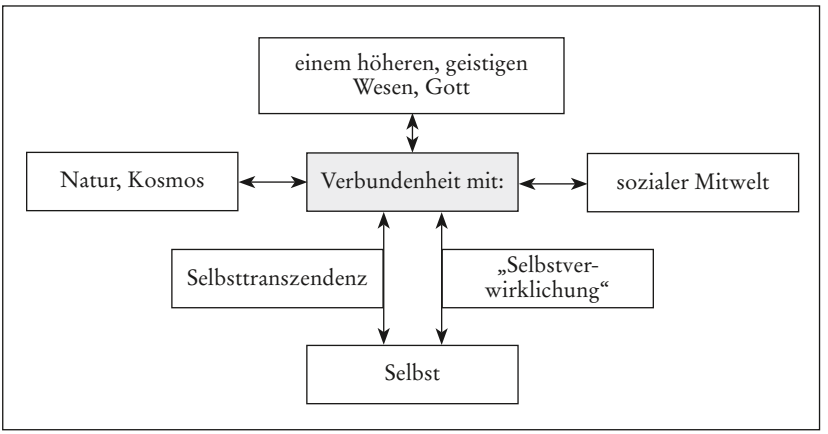
[58] *A. A. Bucher*, Psychologie der Spiritualität. Handbuch, Basel 2007, 25. – Im Folgenden beziehe ich mich auf seine ebd. 24–34 dargelegte Kategorisierung, die ihrerseits auf einer umfassenden Sichtung empirischer Studien fußt, in denen sich Probanden in Befragungen unterschiedlicher Form über ihre Spiritualität geäußert haben.

ligiösen Kontexten ist diese Erfahrung dokumentiert. In den geschilderten Fällen sieht ein Mensch jeweils von seinen unmittelbaren Interessen ab und öffnet sich sowohl horizontal für seine Umwelt als auch vertikal für die Transzendenz. Die *zweite* Kategorie versteht unter Spiritualität die Beziehung zu einem höheren Wesen. Damit wird der zweite Aspekt der ersten Kategorie aufgegriffen. Dieses höhere Wesen kann, muss aber nicht zwingend als personaler Gott im monotheistischen Sinn aufgefasst werden. In diesem Zusammenhang ist dokumentiert, dass Probanden häufig zu pantheistischen Assoziationen, wie etwa Gott als Natur, neigen. Gerade Personen in Grenzsituationen, die an einer schweren, zum Teil auch unheilbaren Krankheit leiden, neigen zu dieser Kategorie von Spiritualität. Die *dritte* Kategorie beschreibt Spiritualität als Verbundenheit mit der Natur. Damit wird der erste Aspekt von „connectedness" in den Blick genommen. Bucher beschreibt diese Kategorie als strikt monistisch, da sie „den Dualismus von Materie und Geist, aber auch den von Leib und Seele"[59] vermeidet. Menschen schildern, dass sie sich in die Natur eingelassen haben, sich als Teil derselben wahrnehmen und Eingriffe wie die Rodung von Wäldern oder Begradigung von Flüssen als schmerzliche Verletzung empfinden. Gehäuft finden sich Aussagen dieser Art bei Umweltaktivisten, die sich selbst als nicht religiös, teils sogar als dezidiert atheistisch beschreiben. Die *vierte* Kategorie sieht Spiritualität als Beziehung zu Mitmenschen. Dies entspricht ebenfalls dem ersten Aspekt der ersten Kategorie. Probanden dieser Kategorie beschreiben die Erfahrung einer gelungenen zwischenmenschlichen Beziehung als spirituell. Dabei spielt es eine untergeordnete Rolle, ob die Beziehung von den Probanden ausgeht oder auf sie zukommt, also andere Menschen initiativ werden. Auffällig ist, dass es bei kranken Probanden zu einer Häufung kommt und die religiöse Sozialisierung keine Rolle spielt. Die *fünfte* Kategorie deutet Spiritualität als Selbsttranszendenz. Probanden dieser Kategorie geben dabei an, dass sie nicht zufrieden sein können, wenn sie in ihrer bloßen Ego-Zentriertheit verharren. Die Fähigkeit, vom eigenen Ich absehen zu können, eröffnet einem die Möglichkeit, sich sowohl horizontal (etwa mit der Natur oder Mitmenschen) wie auch vertikal (etwa mit Gott oder einer höheren Macht) verbunden zu erfahren. Die *sechste* Kategorie versteht unter Spiritualität die Kompetenz, eine gelingende Beziehung zum eigenen Selbst zu entwickeln. Die geschilderten Erfahrungen erinnern stark an Søren Kierkegaards Selbstanalyse aus *Die Krankheit zum Tode* (1849). Das Ziel der Probanden besteht in einer sensibleren Selbstwahrnehmung, die sie befähigt, von der Selbstwirksamkeit abzusehen und sich der eigenen Endlichkeit und Kontingenz zu stellen. Die *siebte* Kategorie identifiziert Spiritualität schließlich mit Praktiken wie Gebet oder Meditation, und die *achte* mit paranormalen Erfahrungen.

Laut Bucher bietet es sich an, mit „connectedness" die erste Kategorie als den Kern von Spiritualität zu bestimmen, da diese den überwiegenden Teil der genannten Kategorien mit einschließt. Spiritualität bezeichnet demnach aus empirischer Perspektive das Verhältnis von Selbst und Anderem, wobei die gegensätzlichen Konturen verschwimmen und sich bei einem Menschen das Gefühl von Verbundenheit, teils sogar Einheit mit sich selbst, mit anderen, mit seiner Umwelt und schließlich mit einem tragenden Grund, sei es Gott, sei es ein höheres Wesen, einstellt und erfahrbar wird:[60]

[59] Ebd. 29.

[60] Die folgende Grafik findet sich ebd. 33.




Fasst man den empirischen Befund zusammen, so erweist sich Spiritualität als vielschichtiges und facettenreiches Phänomen, dessen Kern in der Verbundenheit des Selbst mit dem Anderen, sowohl in horizontaler (etwa Natur, Mitmenschen) als auch vertikaler (etwa Selbst, Gott oder höheres Wesen) Richtung besteht. Besagte Erfahrungsberichte lassen sich nun mit den philosophischen Modellen in Übereinstimmung bringen. Dies geschieht vor dem Hintergrund der Unterscheidung zwischen säkularer und religiöser Spiritualität.

### *3.2 Wie unterscheidet sich säkulare von religiöser Spiritualität?*

Wie sich gezeigt hat, vertreten sowohl Ronald Dworkin als auch Thomas Metzinger eine säkulare Spiritualität. Während sich Dworkin für eine Trennung von Gott und Religion ausspricht, geht Metzinger einen Schritt weiter und unterscheidet zwischen Spiritualität und Religion. Vor diesem Hintergrund sind Dworkins Ausführungen als atheistisch und Metzingers als areligiös zu werten. Damit betonen sie die atheistische beziehungsweise religionskritische Komponente ihres Arguments. Unbeantwortet bleibt die Frage, was Spiritualität für sie ausmacht. Die beiden Folgefragen zielen a) auf eine Bestimmung des Phänomens sowie b) auf eine Bestimmung von säkularer im Unterschied zu religiöser Spiritualität.

#### a) Was bedeutet Spiritualität bei Dworkin und Metzinger?

Mit der Frage nach dem Wesen von Spiritualität bei Dworkin und Metzinger begeben wir uns auf vergleichbar dünnes Eis. Keiner der beiden verfügt über eine im Letzten befriedigende Antwort. Während Dworkin den Begriff „Spiritualität“ selbst gar nicht im Munde führt, sondern immer nur von „Religion ohne Gott“ spricht, klammert sich Metzinger umso stärker an diesen Terminus. Versucht man die substanziellen Aussagen darüber, was Religion bei Dworkin und Spiritualität bei Metzinger ausmacht, von der jeweiligen Kritik zu abstrahieren, so wird man Übereinstimmung darin finden, dass es um eine epistemische Einstellung geht. In diesem Sinn spricht Dworkin von einer „grundlegende[n], spezifische[n] und umfassende[n] Weltsicht“[61], und Metzinger, der selbst den Begriff der Einstellung ins Spiel bringt, präzisiert dies als „epistemische Einstellung“ mit dem Ziel „eine[r] erfahrungsbasierende[n] Form von Erkenntnis“[62]. Damit attestieren beide der Spiritualität, über ein rationales Fundament zu verfügen. Unter Einstellung versteht man in der Erkenntnistheorie eine innere Haltung oder Beziehung sowohl kogniti-

[61] *Dworkin*, Religion ohne Gott, 11.
[62] *Metzinger*, Ego-Tunnel, 380.

ver als auch emotionaler Natur, die ein Subjekt zu einem Objekt einnimmt. Im Erkenntnisakt werden Subjekt und Objekt unter einer bestimmten Einstellung miteinander in Beziehung gesetzt. Spiritualität als Einstellung beschreibt in diesem Sinn eine bestimmte Form von Beziehung zwischen Subjekt und Objekt. Bei Dworkin rückt die Beziehung zwischen Mensch und Kosmos in den Fokus. Dies deckt sich mit Anton Buchers dritter Kategorie von Spiritualität. Die Natur wird nicht länger als ein dem Subjekt entgegengesetztes Objekt wahrgenommen, das es sich anzueignen beziehungsweise zu kultivieren gilt. Vielmehr bildet die Natur einen Rahmen, in dem sich das Subjekt eingelassen und getragen erfährt. Diese Erkenntnis vollzieht sich in der „religiösen Einstellung" vor dem Hintergrund von Werten *sui generis*.[63] Besagte Werte sind inkommensurabel und lassen sich weder naturalistisch noch diskursiv ableiten. Bei Metzinger rückt indes das Selbstverhältnis in den Fokus, also jene Beziehung, die ein Mensch zu sich selbst hat. Dies überschneidet sich vor allem mit Anton Buchers fünfter und sechster Kategorie. Es gilt, sein Selbst unabhängig von der eigenen Selbstwirksamkeit wahrzunehmen, es in seiner Endlichkeit und Kontingenz zu erfahren, um sich damit transparent, sprich ohne Vorurteile und Interessen, auf seine Umwelt beziehen zu können. Metzinger beschreibt dies als eine Praxis, in der es „um die Bewusstheit *als solche* geht, unter Auflösung der Subjekt-Objekt-Struktur und jenseits der individuellen Erste-Person-Perspektive".[64] Sofern besagte Praxis unter den Bedingungen „intellektueller Redlichkeit"[65] geschieht, also frei von Elementen des Dogmatismus oder Fideismus ist, handelt es sich, laut Metzinger, um Spiritualität und nicht um eine religiöse beziehungsweise esoterische Praxis.

### b) Worin unterscheidet sich säkulare von religiöser Spiritualität?

Sowohl die Überlegungen von Dworkin als auch von Metzinger lassen sich mit den empirischen Befunden in Übereinstimmung bringen. Demnach beschreibt Spiritualität eine Verbundenheit des Selbst mit dem Anderen, sei es in Gestalt von Natur, Mitmenschen oder Gott. Dworkin und Metzinger versuchen, diesen Gedanken in scharfer Abgrenzung zu religiösen (Metzinger) oder theistischen (Dworkin) Modellen zu formulieren. Worin aber artikuliert sich abseits terminologischer Feinheiten der Unterschied einer religiösen gegenüber einer säkularen Spiritualität? Handelt es sich, so die im Hintergrund stehende Rückfrage, um zwei grundverschiedene Praktiken oder lediglich um zwei Seiten ein und derselben Medaille?

Den sowohl aus historischer als auch systematischer Perspektive arriviertesten Antwortversuch hat Friedrich Schleiermacher entwickelt. Damit ist vonseiten der Theologie und Religionsphilosophie ein bestimmtes Argumentationsniveau in der Debatte vorgegeben, an dem sich spätere Entwürfe messen lassen. Deshalb erscheint es nicht nur als legitim, sondern auch als konsequent, Schleiermacher, unabhängig von „naseweiser Bescheidwisserei", in systematischer Absicht mit zeitgenössischen Entwürfen zu konfrontieren: Im Jahr 1799 veröffentlicht er am Höhepunkt des Atheismusstreits um Johann Gottlieb Fichte anonym seine *Reden über Religion*. Darin richtet Schleiermacher sich, wie bereits aus dem Untertitel hervorgeht, „an die Gebildeten unter ihren Verächtern", mit dem Ziel, Atheisten davon zu überzeugen, dass ihre Geringschätzung der Religion auf einem falschen Bild beruht:

> Religion hat wohl den gleichen Gegenstand wie Metaphysik und Moral oder theoretische und praktische Vernunft, nämlich das Universum und das Verhältnis zu diesem. Doch befasst sich Religion mit ihrem Gegenstand weder in der Perspektive des Denkens noch in der des Handelns, sondern in der Perspektive von Anschauung und Gefühl.[66]

---

[63] *Dworkin*, Religion ohne Gott, 36–46.
[64] *Metzinger*, Ego-Tunnel, 380 (Hervorhebung im Original).
[65] Ebd. 385–392.
[66] *F. Schleiermacher*, Über die Religion, in: *Ders.*, Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799 = Kritische Gesamtausgabe; Band I/2, herausgegeben von *G. Meckenstock*, Berlin/New York 1984, 185–326, hier 198.

Offenkundig zielen auch Schleiermachers Überlegungen zur Religion auf eine Verbundenheit des Selbst mit dem Anderen, sei es in Gestalt von Natur, Mitmenschen oder Gott. Bei Religion handelt es sich, so Schleiermacher, um eine bestimmte Einstellung zu Mensch, Universum und den Beziehungen zwischen diesen beiden, die sich von jener des metaphysischen und ethischen Diskurses grundlegend unterscheidet. Damit erhalten wir von Schleiermacher eine philosophische Bestimmung von Religion, was sich paradigmatisch in seiner Analyse der Frömmigkeit als Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit niederschlägt. In der religiösen Einstellung kommt die Beziehung von Mensch und Universum aus einer genuin eigenen Perspektive, nämlich jener von Anschauung und Gefühl, in den Blick. Eine präzise Beschreibung dieser Einstellung bietet Schleiermacher vor allem in seinem theologischen Hauptwerk *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* ([1]1821/22, [2]1830/31). Besonders deutlich geht dies aus den §§ 3–4 der Zweitauflage hervor.[67] Bereits im Leitsatz von § 3 greift Schleiermacher terminologisch nur unwesentlich nuanciert die Unterscheidungen von Denken (hier als „Wissen"), Handeln (hier als „Thun") und Gefühl erneut auf. Ihre Bedeutung erlangen diese epistemischen Einstellungen anhand von Schleiermachers Zuordnung aus § 3 Abs. 3 zu den Parametern von „Aussichheraustreten" und „Insichbleiben". Vor diesem Hintergrund lässt sich das „Wissen" sowohl als „Aussichheraustreten" wie auch als „Insichbleiben" charakterisieren, während das „Thun" rein als „Aussichheraustreten" und das „Gefühl" rein als „Insichbleiben" zu verstehen ist. Nachdem Schleiermacher in § 3 das Gefühl allgemein als epistemische Einstellung konturiert hat, präzisiert er in § 4, inwiefern sich die religiöse Einstellung respektive Frömmigkeit von den anderen Gefühlen unterscheidet. In diesem Zusammenhang kennzeichnet Schleiermacher Frömmigkeit als „unmittelbares Selbstbewusstsein" beziehungsweise „schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl".[68] Es stellt sich im Moment existenzieller Grenzerfahrungen ein, also immer dann, wenn ein Mensch erkennt, dass sein „Sein" nicht von seinem „Sosein" abhängt und mittels „Wissen" und „Thun" modellierbar ist, sondern dies transzendiert.[69] Offenkundig überschneidet sich der Gedanke Schleiermachers aus §§ 3–4 seiner *Glaubenslehre* mit Anton Buchers sechster Kategorie von Spiritualität. Es geht um die Selbstbeziehung eines Menschen, der abseits seiner Selbstwirksamkeit erkennt, dass er in einen sein Selbst übersteigenden Zusammenhang eingelassen ist und davon getragen wird. Dies drückt Schleiermacher mit dem Begriff der Abhängigkeit aus,

[67] *F. Schleiermacher*, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite Auflage (1830/31); Teilband 1 = Kritische Gesamtausgabe; Band I/13,1, herausgegeben von *R. Schäfer*, Berlin/New York 2003, 19–40.

[68] Warum Schleiermacher den Begriff des „Glaubens" durch jenen der „Frömmigkeit" ersetzt, ist im Letzten nicht gesichert. Hohe Plausibilität besitzt die u. a. von *U. Glatz*, Religion und Frömmigkeit bei Friedrich Schleiermacher. Theorie der Glaubenskonstitution, Stuttgart 2010, 284, vorgetragene These, gemäß welcher der Glaubensbegriff im Zuge der neo-orthodoxen Theologie zunehmend vom Glaubensakt *(fides qua creditur)* auf den Glaubensgegenstand *(fides quae creditur)* übertragen wurde. Demgegenüber fokussiert Schleiermacher mit dem Begriff der Frömmigkeit auf den Glaubensakt, den er erst später mit dem Glaubensgegenstand korreliert. Auch hat Schleiermacher, sofern er im Rahmen seiner *Reden über Religion* (1799) von „Religion" spricht, stets die „religiöse Einstellung", also „Glaube" (im Sinn des Glaubensaktes von *fides qua creditur*) bzw. „Frömmigkeit" oder „religiöse Spiritualität", keinesfalls aber die „Institution" oder den „Ritus" im Blick.

[69] Besagter Schluss erfolgt bei Schleiermacher in § 4 Abs. 3 in Form einer transzendentalen Deduktion: Indem ein Mensch gewahr wird, dass seine Freiheit nur mit Blick auf sein „Sosein" absolut ist, und dabei gleichzeitig erkennt, dass er mit Blick auf sein „Sein" bedingt ist, erfährt er sich, so die transzendentale Schlussfolgerung, von der Instanz, die ihn ins „Sein" gesetzt hat als „schlechthinnig abhängig". – Vgl. zur kritischen Einordnung des Arguments *K. Viertbauer*, Von einer transzendentalen Begründung zu einer dialektischen Vermittlung. Zur formalen Gestaltung des Glaubensbegriffs bei Friedrich Schleiermacher und Søren Kierkegaard, in: *A. von Scheliha/J. Dierken* (Hgg.), Der Mensch und seine Seele. Bildung – Frömmigkeit – Ästhetik. Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Münster, September 2015, Berlin/Boston 2017, 339–348.

die ein Mensch auch dann erfährt, wenn er nicht aus sich heraus wirksam ist. Besagte Verwiesenheit auf eine das eigene Handeln transzendierende Dimension bildet den Kern von Schleiermachers Überlegungen.

An der Stelle lässt sich nun, so meine These, die Unterscheidung von säkularer versus religiöser Spiritualität festmachen: Bis zu diesem Punkt der Argumentation stützte sich Schleiermacher ausschließlich auf bewusstseinsphilosophische Prämissen. Das bedeutet *einerseits*, dass sein Gedanke eines „schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls" osmotisch für alle Seiten, nämlich für Gläubige, Andersgläubige und Ungläubige zugänglich ist; *andererseits* zeigt sich, dass sich Schleiermachers Gedanke – wie zuvor bereits die Modelle von Ronald Dworkin und Thomas Metzinger – mit dem empirischen Befund von Anton Bucher in Übereinstimmung bringen lässt. Somit liegt eine philosophisch vorgezeichnete und empirisch validierte Grundstruktur religiöser Spiritualität vor. Mit anderen Worten: Schleiermacher korreliert in § 4 Abs. 4 die „schlechthinnige Abhängigkeit" und „Beziehung mit Gott":

> Wer in christlichen Praxiszusammenhängen ‚Gott' sagt, ordnet die Wirklichkeit, in der er lebt, im Licht von Differenzzusammenhängen wie Schöpfer, Erlöser und Erlösungsbedürftige […], Vollender und Vollendung. […] Er loziert sich selbst in Bezug auf Gott so, daß er Gott als seinen Schöpfer, Erlöser und Vollender und sich selbst samt seiner Welt als erlösungsbedürftiges Geschöpf in einer entsprechend strukturierten Lebenswirklichkeit versteht.[70]

Folglich ist der Unterschied von säkularer und religiöser Spiritualität auf begrifflicher Ebene anzusiedeln.[71] Beide beschreiben ein und dasselbe Phänomen. So lässt sich zwischen säkularer und religiöser Spiritualität kein wesentlicher Unterschied, der die Akzentuierung der jeweiligen Perspektive übersteigt, konstatieren. Um es zusammenzufassen: Bei dem, was der Empiriker unter „connectedness" versteht, der Philosoph als „Abhängigkeitsgefühl" beschreibt und der Theologe als „Gott" bezeichnet, handelt es sich um ein Phänomen aus drei unterschiedlichen Perspektiven.

### c) Befinden wir uns auf dem Weg zu einer säkularen Spiritualität?

Damit gelangen wir zur Ausgangsfrage zurück, ob wir uns, wie Dworkin und Metzinger suggerieren, auf dem Weg zu einer säkularen Spiritualität befinden und ob sich Spiritualität gegen Religion ausspielen lässt. Wie sich im Durchgang durch die einzelnen Positionen gezeigt hat, arbeiten sowohl Ronald Dworkin als auch Thomas Metzinger an einem Modell von Spiritualität. Beide verknüpfen dies ausdrücklich mit dem Anspruch einer säkularen, bisweilen atheistischen Argumentation. Dazu konstruieren sie Gegensatzpaare wie „Religion ohne Gott" (so Dworkin) oder „Spiritualität versus Religion" (so Metzinger). Nicht an den Modellen, sondern an besagten Gegensatzpaaren hat eine Kritik anzusetzen: Bei Dworkin ist der verwendete Gottesbegriff semantisch unterbestimmt, und bei Metzinger nimmt der Religionsbegriff geradezu groteske Züge an. Das spiegelt sich bereits in der Gestaltung ihrer Entwürfe wider. Der Umgang mit den konsultierten Materialien aus der theologischen und religionsphilosophischen Tradition erscheint, wie sich gezeigt hat, als sachfremd. Beide, Dworkin wie Metzinger, tragen an das Phänomen Religion eine bloße Außenperspektive heran. Sie verfügen weder über einen klaren Begriff von Gott (so Dworkin), noch von Religion (so Metzinger). Einem solchen Vor-

---

[70] *I. U. Dalferth*, Inbegriff oder Index? Zur philosophischen Hermeneutik von ‚Gott', in: *Ch. Gestrich* (Hg.), Gott der Philosophen – Gott der Theologen. Zum Gesprächsstand nach der analytischen Wende, Berlin 1999, 89–140, hier 121.

[71] Mit der Korrelation von Phänomen („schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl") und Deutung („Beziehung mit Gott") wurde auch hinreichend herausgearbeitet, dass eine „religiöse" Deutung des Phänomens mit keinem Anspruch auf Wahrheit in propositionalem Sinn einhergeht, wie etwa von Thomas Metzinger oder jüngst Franz Josef Wetz behauptet. Vgl. *Metzinger*, Ego-Tunnel, und *F. J. Wetz*, Säkulare Mystik. Technoclubs, Mittagsstille und Sternenhimmel, in: *K. Thörner/M. Thurner* (Hgg.), Religion, Konfessionslosigkeit und Atheismus, Freiburg i. Br. 2016, 111–146.

gehen muss im Rahmen eines religionsphilosophischen Beitrags widersprochen werden: „Wer etwas verachtet, muß eine Vorstellung von dem haben, was er verachtet. Er muß sich die Frage gefallen lassen, ob er sich die Mühe gegeben hat, das, was er verachtet, wirklich kennen zu lernen, oder ob er von einer Abneigung bestimmt ist."[72] Demgegenüber wurde exemplarisch unter Bezugnahme sowohl auf aktuelle empirische Studien (im Anschluss an Bucher) als auch auf bewusstseinsphilosophische Reflexionen (in Auseinandersetzung mit Schleiermacher) gezeigt, dass Spiritualität religiös beziehungsweise theistisch verstanden werden kann, dies jedoch nicht zwingend erforderlich ist. Des Weiteren zeigten sich der Sache nach Übereinstimmungen mit den Entwürfen von Dworkin und Metzinger. Vor diesem Hintergrund muss die titelgebende Frage negativ beantwortet werden: Wir befinden uns nicht auf dem Weg zu einer säkularen Spiritualität. Vielmehr ist Spiritualität gleichermaßen in religiösen wie auch säkularen Formaten anzutreffen. In beiden Fällen wird auf Grenzerfahrungen des eigenen Selbst rekurriert. Es geht um das Verhältnis von Selbst und Anderem, wobei die gegensätzlichen Konturen verschwimmen und sich bei einem Menschen das Gefühl von Verbundenheit, teilweise sogar Einheit mit sich selbst, mit anderen, mit seiner Umwelt und schließlich mit einem tragenden, als „Gott" benennbaren Grund einstellt und erfahrbar wird. Ob dieses in der Spiritualität angestrebte Verhältnis nun religiös oder atheistisch ausbuchstabiert wird, erscheint als vernachlässigbar. Damit ist der von Dworkin und Metzinger propagierte Widerspruch zwischen religiöser und säkularer Spiritualität, einschließlich einer Tendenz zu einer der beiden Perspektiven, grundsätzlich ausgeräumt.

## Summary

Following the scathing criticism of the so-called "new atheism", more recent concepts tend to secularize religious elements and rituals. In this process, spirituality turns out to be one of the core issues. The concepts mentioned aim at finding an atheistic or even non-religious form of spirituality. Referring to Ronald Dworkin's *Religion without God* and Thomas Metzinger's *Spirituality and intellectual honesty*, my paper deals with two of the leading figures in the current debate. While Dworkin argues for an atheistic solution and tries to separate God from religion, Metzinger claims that spirituality and religion are mutually exclusive alternatives. Therefore he advocates a non-religious argument. My paper aims at exploring whether the world is really moving toward a new, secular form of spirituality (as Dworkin and Metzinger suggest) and whether religion and spirituality really are incompatible.

[72] *F. Ricken*, Religionsphilosophie, Stuttgart 2003, 161.

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

## Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

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

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

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

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

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

ThPh 93 (2018) 257–320

# Buchbesprechungen

## 1. Systematische Philosophie und Philosophiegeschichte

Free Will and Classical Theism: The Significance of Freedom in Perfect Being Theology. Edited by *Huge J. McCann*. New York: Oxford University Press 2017 [2016]. XVII/230 S., ISBN 978–0–19–061120–0 (Hardback); 978–0–19–061122–4 (E-Book).

Die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes setzen sich mit der Frage nach dem freien Willen aus theologischer Perspektive auseinander. Sie können dabei kritisch an Augustinus anknüpfen, dessen Versuch, das Verhältnis von Gnade und freiem Willen nach dem Fall der Menschheit reflexiv zu erschließen, bis in die säkularen Debatten um den freien Willen und den Determinismus fortwirkt. Selbst dort, wo – wie hier – die religiöse Dimension des freien Willens bewusst in den Vordergrund gerückt wird, sollte nicht übersehen werden, dass die behandelten Fragestellungen den engeren Rahmen einer Theologie der Freiheit sprengen und darüber hinausreichende Implikationen anzeigen, die für eine allgemeine philosophische Debatte des Problems des freien Willens fruchtbar gemacht werden können. Vor diesem Hintergrund sind auch die folgenden Beiträge zu lesen, die einen breit angelegten Überblick über historische und gegenwärtige Fragestellungen einer Theologie der Freiheit geben wollen.

Der erste Hauptteil setzt sich mit einigen klassischen Aspekten der Willensfreiheit auseinander. Schon im ersten Beitrag macht *P. van Inwagen* (3–22) deutlich, dass der Begriff eines freien Willens nicht hinreichend klar ist (vgl. 3; 22). Eine philosophisch ausgefeilte Terminologie, deren praktische Bedeutung nicht immer einsichtig ist, scheint das Problem eher noch zu verschärfen. Aus diesem Grund reformuliert van Inwagen zentrale Aspekte der Freiheitsfrage als *culpability problem* (vgl. 12–14), dessen Anliegen knapp umrissen wird. Um das göttliche Vorherwissen mit der menschlichen Freiheit zusammen denken zu können, unternimmt *D. P. Hunt* (23–41) den Versuch, das zugrundeliegende Problem des theologischen Fatalismus als offen aporetische Fragestellung (vgl. 25 f.; 27) zu reformulieren. Lässt sich dieses Vorgehen als legitim erweisen (vgl. 29 f.), würden sich nicht nur im Blick auf das Verständnis von Augustinus (vgl. 32; 40 f.) oder in der Debatte mit dem offenen Theismus neue Perspektiven ergeben, es ließe sich auch zeigen, dass „the solution to the problem involves discovering how best to rethink our assumptions or sharpen our conceptual tools so that we don't fall prey to the argument" (26; vgl. 41). *H. J. McCann* (42–55) entwirft in seinem Beitrag zum Verhältnis von Verantwortung und Freiheit ein breites Verständnis von Verantwortung als „custodial concept" (43), das weder auf einen rein kausalen noch auf einen streng moralischen Sinn eingeengt werden kann – wobei zwischen „responsibility for our moral selves" (53), also einer Verantwortung für unseren Charakter, und einer moralischen Verantwortung, die eng mit dem Begriff der Pflicht verbunden ist, unterschieden werden muss. *M. Almeida* (56–68) entwirft in seinem Beitrag eine äußerst knappe und vielschichtige Skizze, die das Verhältnis zwischen Kompatibilismus und *free will defense* kritisch auslotet.

Die folgenden drei Beiträge haben einen historischen Schwerpunkt, ohne deshalb die philosophischen Problemkonstellationen aus dem Blick zu verlieren. Trotz grundlegender anthropologischer und theologischer Anfragen stehen Augustinus und in seinem Gefolge M. Luther oder J. Edwards nach *J. Couenhoven* (71–92) dem Kant'schen Prinzip „ought implies can" (OIC) näher, als es auf den ersten Blick scheinen könnte (vgl. 72; 79; 80 f.). Um der Spannung zwischen menschlicher Freiheit und Schwäche Rechnung zu tragen, könnte OIC im Anschluss an Augustinus als „ought implies apt" (OIA) reformuliert werden (vgl. 84 f.). Wir wären für all das moralisch verantwortlich, „what is *apt* for the agent – that is, what is consistent with his […] natural abilities" (XIV). Die Frage, ob damit die Möglichkeiten des Menschen angesichts seiner Zerbrechlichkeit nicht doch zu hoch eingeschätzt werden, bleibt dabei allerdings weiter offen. Wir können aber in jedem Fall mit Augustinus an der Hoffnung festhalten, dass gilt: „our oughts are a gift as well as a task. […] In that context, it seems appropriate to hope that ought implies an

eschatological can" (90). Der Augustiner Anselm sieht demgegenüber eine grundlegende Bedingung für den freien Willen gerade darin, dass das Geschöpf als Agent frei und von sich aus *(a se)* zwischen verschiedenen Möglichkeiten wählen kann (vgl. 97–99). *K. Rogers* (93–111) versucht in ihrer knappen Rekonstruktion der Anselm'schen Version des „principle of alternative possibilities" (PAP) zu zeigen, dass und warum diese gegenüber verschiedenen Variationen von „Frankfurt-style counterexamples" (94 f.; vgl. 96 f.) immun ist (vgl. 103–107; 111). *O. D. Crisp* (112–130) entwirft in seinem Beitrag die Skizze eines libertären, mit den doktrinären Erfordernissen der *Westminster Confession* (1646) vereinbaren Calvinismus (vgl. 113 f.; 115; 119). Er optiert für „a sort of mixed or complex view of human freedom and responsibility" (124; vgl. 127), die einen Determinismus in Bezug auf Heilsfragen und damit die göttliche Gnadenwahl mit einem Indeterminismus bei sonstigen menschlichen Entscheidungen verbindet – was nicht zuletzt aufgrund der metaphysischen Unterbestimmtheit der Lehrformeln (vgl. 119) möglich ist.

Die folgenden beiden Artikel fragen, inwiefern wir überhaupt von einer Freiheit Gottes sprechen können, wenn dieser aufgrund seiner Güte ohnehin in jedem Fall das jeweils Beste wählen muss. Diese scheinbar zwangsläufige Schlussfolgerung könnte dann vermieden werden, wenn wir mit *K. Timpe* (133–151) Freiheit im Anschluss an J. Couenhoven als normativen Begriff verstehen. Gott, der entsprechend seinem Wesen das Gute will, müsste folglich als im normativen Sinne vollkommen frei gedacht werden können. Eine knappe Diskussion möglicher Einwände zeigt, „that one can – and should – adopt a normative approach to freedom and yet hold onto incompatibilism" (135; vgl. 139; 141; 150). *B. Leftow* (152–172) kritisiert in seinem Beitrag ein fehlgeleitetes Verständnis von Gott als vollkommen rationalem Wesen (vgl. 153–156), das jegliche Freiheit Gottes empfindlich einschränken müsste (vgl. 153 f.), und erinnert an den biblischen Schöpfergott, „who is neither arbitrary or determined by rationalistic considerations" (XVI). Ein Gott, der nicht an Maximierungsregeln gebunden ist, sondern die Menschen aus Liebe schafft, hat nicht nur Präferenzen, sondern auch einen Freiheitsspielraum, der auf die Gegebenheiten der konkreten Schöpfung abgestimmt ist (vgl. 168–172).

Nach klassischer christlicher Lehre ist Gott als Schöpfer *causa prima* alles Seienden und erhält die von ihm unterschiedene Welt im Sein. Daraus ergeben sich eine Reihe von Konflikten, die in der Frage nach der Wirkmacht geschöpflicher Ursachen gipfeln: „If God acts as a universal cause, it seems that any kind of natural or agent causation must be superfluous" (XVI). Genau diese zentrale Frage greift *W. M. Grant* (175–200) in seinem Beitrag zur Debatte um ein differenziertes Verständnis von Gott als Primärursache auf. Eine kritische Verhältnisbestimmung von Gott und kreatürlichen Ursachen (vgl. 180–184; 175 f.) ermöglicht ihm in einem zweiten Schritt metaphysische und epistemologische Einwände gegen die klassische, sowohl von Thomas als auch von Suárez (vgl. 176) vertretene Position zu entkräften und zu zeigen, „that we have good reason for believing both types of causations are operative, especially in light of our experience when we act as agents" (XVII; vgl. 196–200). Während die Betonung einer personalen Gottesbeziehung und das Problem des Übels für libertäre Positionen zu sprechen scheinen, sieht *D. Perenboom* (201–219) in der Vorsehung – die zudem von unbestreitbarer Bedeutung für die Beziehung der Geschöpfe zu Gott ist – ein starkes Argument für einen theologischen Determinismus (vgl. 203 f.). Allerdings stellt sich dann die dringende Frage, wie der universale Anspruch der Selbstoffenbarung Gottes angesichts eines im Gefolge von Calvin entwickelten Prädestinationsverständnisses noch gesichert werden könnte. Zudem würde die Gerechtigkeit Gottes in Frage gestellt und die personale Beziehung des Geschöpfes zu seinem Schöpfer untergraben (vgl. 204–207). Eine in Analogie zu zwischenmenschlichen Beziehungen konzipierte fruchtbare Beziehung zu Gott könnte auf Basis eines klassischen theologischen Determinismus nur dann gedacht werden, wenn „one accepts universal salvation and denies divine retribution" (218). Beide, eine libertäre Position ebenso wie der theologische Determinismus, könnten „by a development account for why God admits evil, and by a sufficiently strong notion of providence" (218) das Vertrauen in Gott stärken.

Die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes greifen bewusst auf die vielfältigen und hochdynamischen Bezüge zwischen philosophischer Reflexion und theologischer Doktrin zurück und machen sie für aktuelle Debatten fruchtbar. Dieses über die konkreten

Fragestellungen der einzelnen Beiträge hinausgehende Grundanliegen ist umso wichtiger, als es nicht um eine bloße Rezeption von Begrifflichkeiten oder Transformation von Argumentationsmustern gehen kann, sondern immer auch spezifische, historisch gewachsene Menschen- und Weltbilder im Hintergrund stehen – ob diese nun explizit gemacht werden oder nicht. Der Versuch, die Debatten um den freien Willen mit klassisch theologischen Fragestellungen zu verbinden, ohne dabei die Anforderungen der philosophischen Reflexion zu unterlaufen, kann vor diesem Hintergrund nur begrüßt werden. Ein differenziertes Begriffs- und Namensregister erschließt die einzelnen Beiträge nicht nur für Spezialisten, sondern ist darüber hinaus auch ein wichtiges Hilfsmittel, um sich in der aktuellen Diskussion Orientierung zu verschaffen. P. Schroffner SJ

Splett, Jörg: *Philosophie für die Theologie*. Mit einer Laudatio von Bischof *Rudolf Voderholzer*. Herausgegeben von *Peter Hofmann* und *Justinus C. Pech*. Heiligenkreuz im Wienerwald: Be&Be 2016. 412 S., ISBN 978–3–902694–88–1.

Am 19. November 2014 wurde dem Philosophen Jörg Splett von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg der Doctor Theologiae honoris causa verliehen. Zwei Jahre später erschien dieser Sammelband mit Beiträgen des Philosophen aus den letzten Jahren. Eingerahmt sind sie von der damals gehaltenen Laudatio und der darauf folgenden Festrede des Geehrten. Den Titel des Buches rechtfertigen die Herausgeber so: „Philosophie für Theologie hat Jörg Splett ein Leben lang betrieben. […] Christlich ist sein Denken, weil es die Glaubensvorgabe nicht verschweigt, sondern in die prinzipielle Reflexion einbezieht" (X). Splett promovierte in Philosophie bei Max Müller an der Ludwig-Maximilians-Universität in München, habilitierte dort in diesem Fach, war mit Karl Lehmann Assistent bei Karl Rahner und bald danach, bis zu seiner Emeritierung, Professor für Philosophie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main. Die Theologie war somit stets sein geistiges Umfeld, welches er im Dialog, aber auch systematisch in sein Denken einbezog. Die Laudatio würdigt oder streift zumindest all die Themen seines philosophischen Bemühens, die sich in den Beiträgen des Buches ausgearbeitet finden. Ich kann sie unmöglich in ihrem gedanklichen und literarischen Reichtum dem Leser nahebringen. Vielmehr werde ich versuchen, wichtige Pointen der Argumentation wiederzugeben und so vielleicht die Neigung zu eigener Lektüre befördern.

1. *Wahrheit, Logos, Reflexion*. So ist der erste Themenkreis überschrieben. Wahrheit ist ein Relationsbegriff. Sie besagt Übereinstimmung mit dem Sein, nicht einfach Sein. Sie „meint vielmehr das Offenbar-sein, oder (noch knapper und radikaler) das Da-sein einer Wirklichkeit – für jemanden" (31). Leugnen lässt sie sich nicht. Doch zerspringt sie nicht in Pluralität? Hat nicht jeder seine Wahrheit? Nietzsche kann dazu eine Anregung geben: „‚Einer hat immer Unrecht: aber mit Zweien beginnt die Wahrheit'" (34), und nach Platon schlägt demokratische Permissivität in Diktatur und Tyrannei um (35). Pragmatisch plausibel ist es, dass man für Belehrung offen und zur gewonnenen Einsicht stehen soll. Dieses herausfordernde „Sollen" ist aus dem Wahrheitsbezug nicht zu tilgen, und es bedeutet: „[…] jeder steht unter dem selben Anspruch, ‚der Wahrheit die Ehre zu geben'" (36). Dieser immer selbige Anspruch legitimiert die Rede von der *einen* Wahrheit. „Diese Wahrheit zwingt den Menschen nicht, aber sie fordert ihn und nimmt das Recht zu ihrer (unbedingten) Forderung aus ihrer eigenen Hoheit. Sie beweist also nicht – und ist selber nicht zu beweisen: Sie leuchtet auf und ein; sie herrscht (in einzigartiger Autorität) gewaltlos machtvoll: durch *Überzeugung*. Man kann ihr widerstehen, doch nicht ohne das Bewusstsein, im Unrecht zu sein (gerade Rechtfertigungsversuche belegen dies nochmals)" (36). Wir erkennen Bestimmtes, Begrenztes, aber dies im Raum einer eigentümlichen Unbegrenztheit, die uns jene Grenzen erkennen lässt. Die in der Tradition für diese Macht gebrauchte Metapher ist „Licht" (36). In ihrer Entgrenzung setzt sie uns in Freiheit und ist mit ihrer Gabe selbst der Schöpfer unserer Existenz. Schon die Stoa fasst diesen Gedanken, wenn Seneca sagt: „‚Deo parere libertas est – Gott gehorchen ist Freiheit'" (74).

2. *Der Mensch als Person und Bild*. Dieser Themenkreis ergibt sich konsequent aus dem Bisherigen. Denn der Anspruch der Wahrheit konstituiert den Angesprochenen.

„Person" ist das Individuum durch dieses Angesprochen- und Gemeintsein. Über die bekannte Herleitung des Begriffs Person aus Maske, Rolle und Grammatik (78 f.) lässt sich aus der weiteren Wortentwicklung ersehen, dass die „Würde", die „Dignitas", der Person über die soteriologische Bedeutung der Personwürde Christi zugesprochen wurde (82). Diese erst spät entdeckte Fundierung schließt sich gut an den schon länger bekannten Zusammenhang der Interpersonallehre mit der Trinitätslehre an. Es zeigt sich die Stimmigkeit der Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie durch Splett, nach der die Theologie die „Entdeckungsperspektive für Fragen und Probleme" darstellt, die von der Philosophie aufgenommen und ohne theologische Prämissen reflektiert werden, wodurch sich eine „christliche Philosophie" ergibt, die sich im allgemeinen philosophischen Diskurs durchaus behaupten kann (75). Der theologische Blick kann auch sonst der Reflexion behilflich sein. Unverstanden blieb oft der ebenfalls im theologischen Zusammenhang durch Boethius geprägte Begriff der „incommunicabilitas" (Unmitteilbarkeit) als Konstitutionsbegriff für Person (80 f.). Er besagt nichts anderes als eine letzte, allein durch den Schöpfer gewährbare Selbständigkeit. „Erst das Durch-sich-selbst-Sein macht eine menschliche Individualität zur Person", und das bedeutet: „Selbst-Sein ist der positive Grund der Negativbestimmung Un-Mitteilbarkeit" (81). Die Person ist Subjekt, dem zwar etwas zugesprochen werden kann, das aber selbst nicht als Eigenschaft einem anderen zusprechbar ist. Der aristotelische Substanzbegriff findet hier seine Erfüllung: „Person, das Wer, kann nicht gehabt werden, sondern nur haben, nämlich das eigene Sein und Wesen […]. Person ist nie Prädikat, sondern un(v)ersetzbar Subjekt" (81). Darin liegt seine Würde, in welcher der Schöpfer sich selbst, d. h. die Würde seines eigenen Selbstseins abbildet. So wird die biblische Rede verständlich, nach welcher der Mensch Bild Gottes ist. Diese Rede ist allein durch den Zusammenhang des sich in seiner endlichen Manifestation aussprechenden Absoluten gerechtfertigt (so J. G. Fichte, 103 f.).

3. *Leid, Glück, Dank*. Der Protest gegen Bosheit und Leid verlangt eine Reflexion auf die Bedingung seiner Möglichkeit. Die aber besteht in der Berufung auf eine Instanz, in deren Namen der Protest ergeht. Ohne diese Berufung hebt er sich auf. Der Schluss, den Splett zieht, ist kurz und korrekt. Auf jenes letztinstanzliche „Woher" „zielt die Rede vom *Heiligen*" (121). Wäre jene Instanz nur ein Konstrukt und damit entlarvt, wäre das fordernde und geforderte in sich absolut Gute ohne Macht. An welche Adresse sollte sich Klage dann wenden? Splett lehnt mit Recht alle Versuche ab, das Problem durch Depotenzierung Gottes zu lösen (122). Sie würde die Klage zu einer Illusion machen und den Klagenden entmündigen. Doch die Fragen des in der Klage sich aussprechenden Glaubens bleiben. Splett gibt eine persönliche Antwort: „Glauben heißt hier für mich: überzeugt sein davon, dass Er [Gott] sich rechtfertigen kann, und hoffend erwarten, dass Er es auch tut" (125). Dieser seiner gewiss bleibende Glaube ist vereinbar mit der Ablehnung von Versuchen, dem Leid und dem Bösen einen nachvollziehbaren Sinn abzugewinnen, etwa als „ästhetische oder erzieherische: Prüfung, Reifungshilfe … Besonders, wenn sie sich als Letztantworten verstünden" (125 f.). Die Einschränkung ist wichtig, denn unter bestimmter Rücksicht können solche Sinngebungen ihre Gültigkeit haben. Der stets seiner gewisse Glaube ist im Grunde nichts anderes als die Antwort auf die unleugbare Gewissheit der an uns ergehenden unbedingten Beanspruchung. „Dabei besteht deren Kern nicht im fordernden, gar überfordernden ‚Du sollst', sondern darin, dass wir […] gewürdigt werden des Anrufs, zu lieben. Nicht im Sinn von zu Leistendem, sondern als Antwort auf ein bedingungslos und unbedingtes Gemeint-sein" (164). Diese Gewissheit ist Glück, und deren rechter Ausdruck ist Dank.

4. *Eros, Ehe, Ethik*. „Liebe" ist nicht nur ein empirischer, sondern vor allem ein normativer Begriff. Was ist die in ihm enthaltende Wesensnorm? Nach Splett ist sie gegeben, wenn der Mensch zum anderen spricht: „Du bist gut für mich; aber vor allem will ich Dir gut sein. – Wieweit indes ist das uns Menschen möglich, wenn wir uns nicht auf Willen und Blick des Schöpfers beziehen könnten, der uns – unbedürftig, wie Er ist – ‚vor aller Leistung und trotz aller Schuld' als uns selbst will und uns schlicht unseretwegen ins Dasein ruft, uns Augenblick für Augenblick darin erhält?" (187). „Denn hinter Charme und Glamour, hinter allen Masken ist der Glanz des Eros, so wird hier vertreten, der Aufglanz der Wahrheit. Und diese Wahrheit ist in christlicher Perspektive das Gott-Geschenktsein der Liebe" (188). Was die erotische Liebe zwischen Mann und Frau betrifft, so wendet sich Splett

gegen ihre einseitige Spiritualisierung: „Ich liebe dich“ heißt nämlich auch: „Ich brauche dich, im Maße deiner Brauchbarkeit für mich. Und so will der Mensch auch tatsächlich bejaht und gewollt sein. Keiner ist mit ‚interesselosem Wohlgefallen‘ (I. Kant) zufrieden. Wir begehren es, begehrt zu werden. Denn eine Bejahung jenseits der Bedürfnisse […] entspränge reiner Laune und Willkür […]. Dennoch, wo bleibt, jenseits der Nutzen- und Leistungsperspektive, der Einzelne als er selbst? Wo die Antwort auf ihn ganz persönlich […]? Das heißt, wenn man zu einem Menschen nicht nach seinem stets begrenzten Maß, sondern einfachhin soll verantwortbar ja sagen können, dann muss die Maßgabe hierfür das unbedingte (völlig freie) Ja des Schöpfers zu ihm sein, aus dem er ist und sein soll, der er ist. Mein Ja also zu einem Menschen ist als unbedingtes Ja ein Mitsprechen von Gottes Ja zu ihm“ (205 f.). So auf den Wesenskern gebracht zeigt die Liebe sich in der Tat als das umfassendste und grundlegendste Gebot, wie es im NT ausgesprochen ist: als Einheit von Gottesliebe und Liebe zu sich und zum Nächsten. Welche Relevanz die darin von Gott geforderte Wertschätzung der eigenen Person und ihrer unbedingt anzuerkennenden Würde besitzt, zeigt Splett an der heutigen Diskussion um die Sterbehilfe. Wenn dem Suizid und der Suizidhilfe in (wie man meist sagt) „ausweglosen Situationen“ heute moralisch und rechtlich mehr und mehr Raum gegeben wird, werden Sterbenskranke bald „unter Rechtfertigungsdruck geraten – angesichts der Belastung, die sie für ihre Mitwelt bedeuten. Dies aber: In die Lage gebracht zu werden, das eigene Dasein und Leben rechtfertigen zu müssen, erscheint mir als fundamentale Verletzung von Lebensrecht und Würde des Menschen; denn keiner ist dazu in der Lage. […] Gewahrt bleibt seine Würde darum nur, wenn er auf die ausgesprochene oder unausgesprochene Frage, warum er sich nicht töten (lassen) wolle, bloß erwidern darf: Es ist mir nicht erlaubt“ (279).

5. *Kunst und Dichtung* nennt sich der fünfte Themenkreis. Kunst ist unlöslich mit dem Begriff der Wahrheit verbunden (292–300). Es geht in ihr um Wirklichkeit, um „[s]elbsteigene Wirklichkeit“, die vom Künstler entdeckt und zur Erscheinung gebracht wird. „Der Bildner aber und sein Bild zeigen dann nicht nur, was sie zeigen, sondern zugleich auch ihr Zeigen – und das Sich-Zeigen dessen, was sie derart zeigen. Will sagen: dessen Wahrheit“ (292). Die Kunst „verklärt“ zwar die Wirklichkeit. Aber es ist eine „Verklärung zur Kenntlichkeit“ (284). Splett erläutert dies an dem berühmten Bild Raffaels, der „transfiguratio“, der Verklärung Christi. Die Herrlichkeit, in der sich Jesus am Berg Tabor zeigt, ist das Offenbarwerden seines gott-menschlichen Wesens, und ebendiese Wahrheit wird vom Künstler sichtbar gemacht (290 f.). Wenn Nietzsche im Blick auf das Bild Raffaels sagt, die Welt sei nur ästhetisch zu rechtfertigen, meint er ihre Wirklichkeit „zu bloßem Schein depotenziert“ (298). Doch ist die Verklärung dann Betrug. Wahrhaftig ist sie durch Wahrheit. Freilich darf sie nicht zum Kitsch verkommen. Auch die Schattenseiten der Wirklichkeit muss die Kunst aufnehmen. Nur so ist sie glaubwürdig und wirklich Kunst. „Der Wahrheit ist oft genug nur so die Ehre zu geben, dass man das Falsche als solches denunziert, indem man seine Lüge entlarvt und das Übel als Übel vorführt. Rühmung wird dann zur Klage, die die Befreiung verdeckter, verstellter Wahrheit einklagt“ (299).

6. *Gott, Glaube, Argument*. Dieser Themenkreis ist nochmals entschiedenes Bekenntnis zur christlichen Philosophie. Diese knüpft an die Grunderfahrung des unbedingten Anspruchs an, der Wahrheit die Ehre zu geben. Nur scheinbar steht dem ein wissenschaftliches Verfahren gegenüber, das sich stets in kritisch reflektierten Hypothesenbildungen bewegt. Denn der methodische Zweifel hat selbst seine transzendentale Bedingung der Möglichkeit, und die ist nichts anderes als der immer gegenwärtige „absolute Anspruch der Wahrheit“. Das Wissen um ihn läuft immer mit. Ohne ihn hätte es gar keinen Sinn von bloßen Hypothesen zu sprechen. Wie direkt dieser Anspruch in unser Leben eingreift und uns in seiner Hoheit stellt, zeigt der „Gewissensanruf“ (349–355). Freiheit und die Unterwerfung unter ihn, d. h. Autonomie und Gehorsam, zeigen sich hier als innerlich zusammengehörig (362), in begrifflicher Differenz-Einheit. Zu dieser gehört auch das Element des Personalen: „[…] einzig Personen sollen. Und ein Du-sollst kann seinerseits weder von Fakten noch Strukturen noch Gesetzen ausgehen, auch nicht von einer bloßen Idee, sondern einzig von einer Personal-Wirklichkeit“ (362 f.). Kann eine solch göttliche Personal-Wirklichkeit noch gedacht werden? Für den christlichen Glauben ist Gott personal – nicht *eine* Person. Er ist Gott in drei Personen. Stets wurde zu

Recht der Geheimniscarakter dieser Lehre betont. Aber ist sie darum nicht vernünftig kommunizierbar? Das Wort „Geheimnis" hängt mit Heim zusammen und kann von daher als „versammelt-daheim-sein" verstanden werden (379). Nach dem NT betet Jesus zum Vater im Geist (Lk 10,21). In dieser Beziehungseinheit wird er schon bei seiner Taufe offenbar, und die Glaubenden erkennen ihn als solchen „im Geist" (1 Kor 12,3). Getauft werden sie im Namen des dreifaltigen Gottes (Mt 28,19) und werden so in dessen Beziehungseinheit aufgenommen. Gott ist als Beziehungseinheit zu glauben. Doch gibt es auch philosophische Gründe, ihn so zu denken. Denn nur so kann er Grund der Welt sein: „Geht […] dank *creatio ex nihilo* restlos alles auf Ihn als Schöpfer zurück, dann kann nicht nur die Einheit des Vielen, es muss auch dessen Vielheit in Ihm gründen. Wie jedoch ist das möglich, wäre Er ein pures Unum?" (386). Zudem lässt sich Gott als Liebe nur in Beziehungseinheit denken. Hier waltet absolutes „Mit-Sein" (396), in das der Mensch hineingenommen ist als „Liebe im Mit-Sein" (389).

7. *Festvortrag vom 19. November 2014*. Der Philosoph, so Splett, muss der Theologie dankbar sein. Eigentlich müsste man von der Theologie als „ancilla philosophiae" sprechen (400). Gedacht sei etwa an die Entwicklung des Personbegriffs und über sie auch an die Interpersonallehre, die eine neue relationale Ontologie hervorbrachte. „Der Dienst der Theologie erschöpft sich nämlich nicht im Angebot von Fragestellungen. Darüber hinaus gibt sie Antworten auf offene Fragen der Philosophen" (404). Den radikalen Schöpfungsgedanken hat nicht einmal der „göttliche" Platon „erschwungen" (408). Doch ist er einmal vorhanden in seiner konkurrenzlosen Radikalität, ist er die große Herausforderung für das Denken. „Sein zeigt sich nämlich dann als Gewolltsein. Was immer Menschen sagen mögen: Keine und keiner von uns wäre bloß ‚passiert', jeder/jede gerufen" (409). Hier ergeben sich Forderungen an das Denken, denen die Philosophie nicht ausweichen kann. „An einen Humanismus ohne Gott stellen sich nämlich m. E. vier Fragen […]: Woher begründet er ein unbedingtes Ja zu jedem Menschen? Welche Zukunft zeigt sich ihm für jene, die schwerer Unmenschlichkeit schuldig geworden sind? Wie kann er jemandem den Verzicht auf das eigene Recht (genauer auf dessen Durchsetzung) abverlangen, obwohl nur dies dem menschlichen Miteinander Bestand gibt? Was schließlich heißt für ihn Mitsein/Gemeinschaft mit unseren Toten?" (409). Auf diesen Fragen zu beharren und auf der Offenheit für Antworten, die sich aus dem konsequenten Schöpfungsbegriff ergeben, dies ist nun wiederum der Dienst der Philosophie für die Theologie, der Dienst einer christlichen Philosophie, dem sich Splett sein Leben lang verpflichtet sah. J. Schmidt SJ

Krewet, Michael: *Vernunft und Religion bei Herodot* (Studien zu Literatur und Erkenntnis; 8). Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2017. 786 S., ISBN 978–3–8253–6332–1.

Thema dieser überarbeiteten Habilitationsschrift im Fach Klassische Philologie an der FU Berlin ist nicht, wie es der Titel erwarten lässt, das Verhältnis von Vernunfterkenntnis und mythischer Überlieferung, sondern das Verhältnis von göttlicher Lenkung und menschlicher Verantwortung im menschlichen Handeln. Interpretiert werden Texte, in denen Herodot „parallel eine göttliche Einflußnahme oder ein Eingreifen, das von den dargestellten Entscheidungsträgern als göttliches begriffen wird, und Verweise auf menschliche Verantwortung, z. B. durch Warner oder durch Erklärungen der Pythia darstellt" (166 f.). Im Mittelpunkt stehen die Logoi von Kroisos, Kyros, Kambyses und Xerxes. Der Forschungsstand, von dem die Untersuchung ausgeht, wird folgendermaßen umschrieben: Man muss „entweder annehmen, daß Herodots Historiographie ein Gottesbild voraussetzt, das einen alles lenkenden und determinierenden Gott kennt, oder aber, wenn man die Bedeutung berücksichtigt, die die *Historien* der menschlichen Überlegung zuerkennen, daß Herodot keine einheitliche Position vertreten habe" (87). Dagegen stellt Krewet (= K.) die These, dass die Erklärung ein und derselben Handlung durch göttliche und durch menschliche Aktivität „nicht auf einen Mangel an Aufgeklärtheit zurückzuführen ist, sondern darauf, dass Herodot den beiden Formen der Aktivität unterschiedliche Aufgaben zuweist. Die Einflüsse, die vom Göttlichen oder einem Gott ausgehen, betreffen nicht denselben Aspekt an einer Handlung wie den,

der von selbständiger menschlicher Aktivität ausgeht“ (739). Das Göttliche besitzt ein genaues Vorauswissen. Es agiert den Vermögen, Denkhabitus und Verhaltenstendenzen des Menschen entsprechend und nicht gegen sie; dies setzt die Möglichkeit des Menschen, sich zu entscheiden und entsprechend zu handeln, voraus. „Der göttliche Eingriff stellt für den Menschen die Möglichkeit und Herausforderung dar, selbständig, überlegt und besonnen zu entscheiden und zu handeln“ (293).

Die Interpretation eines literarischen Textes kann niemals „frei von zumindest implizit zugrunde gelegten Voraussetzungen erfolgen […], die die Prämissen einer Interpretation darstellen“ (164). Der Interpret muss die Prämissen offenlegen, von denen er ausgeht. Auch die Begriffe der Ratio und Erfahrung, die zur Deutung Herodots verwendet werden, „besitzen eine Geschichte und Tradition. Es kann nicht als selbstverständlich erachtet werden, daß ihre heutige Bedeutung und vor allem die Opposition, in der Rationalität und Erfahrung zueinander begriffen werden, auch zur Zeit Herodots für selbstverständlich gehalten wurden“ (60). Die Prägung der heutigen Begrifflichkeit, so K.s These, beginnt erst mit der Stoa im 3. Jhdt. vor Christus. Er greift deshalb „auf den Denk- und literarischen Horizont der Abfassungszeit der *Historien*“ zurück (165); ein umfangreiches Kapitel (599–738) bringt „Darstellungen göttlicher Einflußnahme vor Herodot“: bei Homer, Hesiod, Sappho, Solon, Xenophanes und Pindar. Das Göttliche, so das Ergebnis, wurde „über Jahrhunderte hin durchaus konstant erfahren“ (733). Es ist nicht auszuschließen, dass Herodot sich in diese seinen Zeitgenossen vertraute Tradition stellte und damit zugleich skeptische und womöglich auch deterministische Ansätze zum Göttlichen kritisch herausfordern wollte. „Herodot kann […] durchaus in einer langen Tradition eines Denkens über Gott stehen, in der göttliches Vorauswissen und ein Entscheidungsspielraum des Menschen und eine Verantwortung des Menschen für sein eigenes Handeln als vereinbar gedacht worden sind“ (735). F. Ricken SJ

The Quest for the Good Life: Ancient Philosophers on Happiness. Edited by *Øyvind Rabbås*, *Eyjólfur K. Emilsson*, *Hallvard Fossheim* and *Miira Tuominen*. Oxford: Oxford University Press 2015. VIII/307 S., ISBN 978–0–19–874698–0 (Hardback); ISBN 978–0–19–180916–3 (E-Book).

Worin besteht das gute Leben? Und wie sollen wir leben? Mit diesen Fragen und den Antworten, welche die verschiedenen Philosophen und Philosophenschulen der Antike darauf gaben, beschäftigt sich der vorliegende Sammelband, der auf ein Forschungsprojekt (Ethics in Antiquity: The Quest for the Good Life) zurückgeht, welches in den Jahren 2009 bis 2010 am Centre for Advanced Study in Oslo durchgeführt wurde. Der hier besprochene Band versammelt 14 Beiträge, die sich mit der Glücksthematik in der antiken Philosophie beschäftigen. Die seitens der Klassischen Philologie aus dem Projekt hervorgegangenen Beiträge wurden in den Symbolae Osloenses 85/1 (2011) veröffentlicht. In einer ausführlichen Einleitung geben die *Herausgeber* eine Einführung in die Glücksthematik in der antiken Philosophie und wenden sich insbesondere dem Verhältnis von Glückseligkeit, Tugend, Vernunft, Gemeinschaft und Moral zu. Des Weiteren findet der Leser einen kurzen Überblick über die einzelnen Beiträge des Bandes mit einer kurzen Zusammenfassung.

*Svavar Hrafn Svavarson* geht in Kapitel 1, „On Happiness and Godlikeness before Socrates“, der Glücksthematik in der vorsokratischen Literatur und Philosophie nach. Er weist dabei den zentralen Stellenwert des Gedankens der Gottähnlichwerdung für die antiken Glückskonzeptionen nach, die sich so in den heutigen Theorien des guten Lebens nicht mehr finden lässt. Svavarson diskutiert dabei insbesondere Texte von Homer, Hesiod, Solon und Pindar sowie Heraklit. Er zeigt auf, dass die Glücksvorstellung in der vorsokratischen Zeit eine zweifache Transformation durchlief: Zum einen fand zunächst eine Internalisierung der Glückskonzeption statt. War zuerst äußerer Erfolg wesentlich für das Glück der Menschen, verschob sich dies dahingehend, dass innere Qualitäten – die Tugenden – zunehmend für ihr Glück verantwortlich wurden. Zum anderen lässt sich in der Folge eine Intellektualisierung der Glücksvorstellung dahingehend beobachten, dass im Laufe der Zeit vor allem die intellektuellen Vermögen – nicht die physischen – für die Erlangung der Glückseligkeit an Bedeutung gewannen.

Die folgenden beiden Kapitel wenden sich der Glücksthematik bei Platon zu. *Julia Annas* diskutiert in Kapitel 2, „Plato's Defense of Justice. The Wrong Kind of Reason?", den Zusammenhang von Gerechtigkeit und Glückseligkeit im zweiten Buch der Politeia und versucht dabei, den auf H. A. Prichard zurückgehenden und immer wieder erhobenen Einwand zu widerlegen, Sokrates' eudämonistische Antwort auf Glaukons Frage, warum wir gerecht sein sollen, stelle die falsche Art von Antwort dar, da sie dem Phänomen der Moral nicht gerecht werde, welche von uns verlange, dass wir das Richtige tun, weil es das Richtige bzw. unsere Pflicht sei – nicht weil wir dadurch glücklich werden. Annas zeigt dabei auf, dass sich Sokrates eudämonistische Begründung der Gerechtigkeit durchaus verteidigen lasse und wir die Gerechtigkeit um ihrer selbst willen schätzen sollen, weil sie für die Glückseligkeit konstitutiv sei. – *Panos Dimas* widmet sich in Kapitel 3, „Wanting to Do What Is Just in the *Gorgias*", der Bedeutung der Gerechtigkeit für das gute und glückliche Leben im platonischen Gorgias. Dimas argumentiert zunächst dafür, dass Kallikes keinen schlichten auf die Maximierung des eigenen Vergnügens ausgerichteten Hedonismus vertrete, sondern eine differenziertere „desire-satisfaction theory" (83), der zufolge der Wert einer Sache von der Befriedigung eines unserer Wünsche abhängig sei und welche Sokrates nicht endgültig widerlegen könne, da sein eigenes Gerechtigkeitsverständnis im Gorgias noch unklar bleibe. Erst in der Politeia erfahre dieses eine umfassende Ausarbeitung und (moral-)psychologische Fundierung.

Die folgenden vier Beiträge (Kapitel 4–7) beschäftigen sich mit Aristoteles' Glückskonzeption, deren systematische Ausarbeitung ihn zum kanonischen Denker der eudämonistischen Ethiktradition machte. *Øyvind Rabbås* widmet sich in Kapitel 4, „*Eudaimonia*, Human Nature, and Normativity. Reflections on Aristotle's Project in *Nicomachean Ethics* Book I", der Verbindung von Naturalismus und Rationalismus in der aristotelischen Ethik. Durch eine Interpretation des *ergon*-Argumentes gelangt Rabbås zu einer Verbindung der beiden Elemente, welche ihm zufolge darin bestehe, dass wir das uns Mögliche tun sollen, um unser natürliches Endziel – die tugendgemäße Aktualisierung unserer Vernunft – zu realisieren. Dieses teleologische Verständnis der menschlichen Natur ermögliche es Aristoteles, einen nicht reduktionistischen Naturalismus zu vertreten und sowohl einen naturalistischen Fehlschluss zu vermeiden als auch den normativen Anspruch des Endziels an den Handelnden zu bewahren. – In Kapitel 5, „Aristotle on Happiness and Old Age", geht *Hallvard Fossheim* dem Einfluss des hohen Alters auf die Glückseligkeit nach. Zum einen stelle die Lebenserfahrung, welche mit dem Alter wachse, für Aristoteles eine wichtige Voraussetzung für Weisheit und Glückseligkeit dar, so dass das hohe Alter in dieser Hinsicht eine gute Basis für das Erlangen der Glückseligkeit sei. Zum anderen schwinde jedoch auch mit dem Alter die Lebenskraft. Dies bringe einerseits ein Schwinden der sinnlichen Begierden mit sich, andererseits jedoch auch einen Hang zur Feigheit und eine nachlassende Tatkraft, was die Tugend und damit die Glückseligkeit in Gefahr bringe. Wie im hohen Alter unsere Chancen auf Glückseligkeit stehen, hängt für Aristoteles wesentlich davon ab, was man in den vorhergehenden Lebensphasen getan und erfahren hat. – Ebenfalls der zeitlichen Dimension des glücklichen Lebens widmet sich *Gabriel Richardson Lear* in Kapitel 6, „Aristotle on Happiness and Long Life". Sie fragt, warum Glückseligkeit eine ‚vollendete Länge des Lebens' brauche. Zum einen benötige die Ausbildung der Tugend als Habitus Zeit. Andererseits müsse dieser dann auch über eine gewisse Zeit hinweg ausgeübt werden. Nur so könnten wir uns unserer eigenen Tugendhaftigkeit bewusst werden. Dieses Selbstbewusstsein stelle für Aristoteles ein integrales Moment unserer Glückseligkeit dar. – *Gösta Grönroos* geht im letzten Beitrag des Bandes zu Aristoteles in Kapitel 7, „Why Is Aristotle's Vicious Person Miserable?", schließlich der Frage nach, warum der sittlich Schlechte Aristoteles zufolge derart unglücklich sei, dass er in Selbsthass verfalle und sogar über den Suizid nachdenke. Der sittlich Schlechte erfahre einen seelischen Konflikt, insofern er zwar das wahrhaft Gute wolle, jedoch keine klare und bewusste Konzeption davon besitze und sich selbst erniedrigende Handlungen ausführe, wenn er seinen Begierden nachgehe. Er bemerke dabei, dass er das Gute verfehle, könne jedoch nicht verstehen, worin er fehlgehe. Dies stürze ihn in tiefe Verzweiflung und Selbstverachtung, die ihn dazu veranlassen, den Suizid als Ausweg aus seiner Selbstzerrissenheit zu erwägen.

Die nun folgenden drei Beiträge (Kapitel 8–10) wenden sich der Glücksthematik in den drei großen hellenistischen Philosophenschulen zu. So diskutiert *Panos Dimas* in Kapitel 8, „Epicurus on Pleasure, Desire, and Friendship", Epikurs Glückskonzeption. Dimas argumentiert ausgehend von Epikurs Axiologie und seinem Verständnis der verschiedenen Arten von Lust dafür, dass Epikur einen psychologischen wie ethischen egoistischen Hedonismus vertreten habe, welcher sich auch in seiner Theorie der Freundschaft niederschlage. Ob diese Interpretation der epikureischen Philosophie wirklich gerecht wird, bleibt zweifelhaft. – In Kapitel 9, „How Feasible Is the Stoic Conception of *Eudaimonia*?", versucht *Katerina Ierodiakonou*, die stoische Glückskonzeption gegen den Vorwurf der Unrealisierbarkeit zu verteidigen. Die Stoiker waren der Ansicht, dass die Tugend allein zur Erlangung der Glückseligkeit sowohl notwendig als auch hinreichend sei. Ierodiakonou argumentiert dafür, dass diese Konzeption des guten Lebens zwar sehr anspruchsvoll und fordernd, jedoch nicht weniger realisierbar als die der anderen antiken Ethiken sei. Den Stoikern zufolge existierten in Bezug auf die Tugenden bzw. Laster zwar keine Abstufungen, doch sei ihre Theorie des moralischen Fortschritts keineswegs inkonsistent mit ihren ethischen Prinzipien. – *Svavar Hrafn Svavarson* betrachtet in Kapitel 10, „The Pyrrhonian Idea of a Good Life", den Zusammenhang von Urteilsenthaltung und Seelenruhe und damit die Glückstheorie der pyrrhonischen Skepsis. Die Einsicht in die Unmöglichkeit sicherer Erkenntnis und die daher geforderte Urteilsenthaltung soll den Menschen von allen Überzeugungen und damit verbundenen Begierden und Ängsten befreien. Dadurch erlange der Skeptiker Sextus Empiricus zufolge zufällig die gesuchte Seelenruhe und könne ein glückliches Leben führen. In der Zufälligkeit der Erlangung des Ziels erblickt Svavarson eine Parallele zum medizinischen Empirismus und schließt daraus auf einen möglichen Einfluss dieser Schule auf die spätere Skepsis.

Die letzten vier Beiträge des Bandes widmen sich der neuplatonischen und christlichen Philosophie der Spätantike. *Alexandrine Schniewind* diskutiert in Kapitel 11, „Plotinus' Way of Defining ‚*Eudaimonia*' in *Ennead* I 4 [46] 1–3", Plotins Definition der Glückseligkeit, zu welcher er mittels einer eingehenden Kritik der Glückstheorien seiner Vorgänger – insbesondere der Stoiker – gelangte. Die Glückseligkeit bestehe für Plotin im ontologisch ersten bzw. höchsten, vollständigen und vollkommenen Leben, welches mit dem Leben des Geistes identisch sei. – *Eyjólfur K. Emilsson* kommt in Kapitel 12, „On Happiness and Time", auf die Rolle der Zeit für das glückliche Leben zurück und weist in diesem Zusammenhang auf einen wesentlichen Unterschied zwischen Aristoteles' Glücksvorstellung und derjenigen der hellenistischen und neuplatonischen Philosophen hin. Aristoteles betrachte das Leben als ein zeitliches Ganzes und halte seine narrative Struktur für die Bewertung eines Lebens als glücklich für wichtig. Die Dauer des glücklichen Lebens sei für das Urteil darüber, ob jemand wirklich glücklich sei, von Bedeutung. Die hellenistischen und neuplatonischen Philosophen wiesen dagegen den narrativen Aspekt der Glückseligkeit zurück und hielten die Dauer des glücklichen Lebens für irrelevant hinsichtlich der Frage, ob jemand glücklich sei. Das Glück werde für sie nicht dadurch größer, dass es länger dauere. Im Hier und Jetzt (Epikur, Stoa) bzw. außerhalb der Zeit (Plotin) sei das Glück vollkommen und lasse sich nicht steigern, da es allein vom gegenwärtigen Zustand der Seele abhängig sei. – In Kapitel 13, „Why Do We Need Other People to Be Happy? Happiness and Concern for Others in Aspasius and Porphyry", erläutert *Miira Tuominen* anhand von Aspasios' Kommentar zur Nikomachischen Ethik und Porphyrios' Schrift *De abstinentia* die zentrale Bedeutung der Sorge um die anderen für die eigene Glückseligkeit. Tuominen zeigt auf, wie Aspasios Aristoteles' Aussagen zur Sozialnatur des Menschen sowie zur Gerechtigkeit, zur politischen Gemeinschaft und zur Freundschaft dahingehend weiterentwickelt, dass die Glückseligkeit für ihn darin bestehe, seinen Mitbürgern und allen Menschen, denen man begegne, möglichst viel Gutes zu tun. Die Sorge um die anderen sei daher ein notwendiger Bestandteil des eigenen Strebens nach Glückseligkeit. Für Porphyrios bestehe unsere Glückseligkeit darin, dass wir Gott ähnlich werden und wie dieser Sorge für alle lebendigen Wesen tragen. Der Mensch habe dabei eine natürliche Neigung zur Gerechtigkeit, deren Forderungen ihm zufolge nicht nur Menschen, sondern alle lebendigen Wesen – Tiere wie Pflanzen – betreffen. Indem wir die Schädigung dieser Lebewesen vermeiden und Gerechtigkeit auch ihnen gegenüber praktizieren, werden wir Gott ähnlicher und erlangen die Glückselig-

keit. – Den Band beschließend betrachtet *Christian Tornau* in Kapitel 14, „Happiness in this Life? Augustine on the Principle that Virtue Is Self-sufficient for Happiness", Augustins Ansichten über den Zusammenhang von Tugend und Glückseligkeit und bietet dabei interessante Einblicke in die Rezeption und Transformation paganer Lehren in der frühchristlichen Philosophie. Die Glückseligkeit sei für Augustinus eine dezidiert eschatologische Größe, welche in dieser Welt nur unvollkommen und provisorisch realisiert werden könne. Sie verdanke sich göttlicher Gnade, welche zugleich auch die notwendige Voraussetzung für die Tugend darstelle. Diese erfahre ebenfalls eine Transformation und werde als Gottesliebe verstanden. Dies ermögliche es ihm, an der paganen These festzuhalten, dass die Tugend allein hinreichend für die Glückseligkeit sei. Der Tugendhafte als derjenige, der Gott liebe, habe Gott, worin für Augustinus die Glückseligkeit bestehe. Diese bleibe jedoch in dieser Welt unvollkommen, da die menschliche Tugend stets von Stolz und Selbstliebe bedroht sei. Erst in der Erfüllung der Gottesliebe im Eschaton sei die Glückseligkeit vollkommen. Tornau korrigiert hier eine verbreitete Forschungsansicht, welche Augustin meist einen sehr pessimistischen und düsteren Blick auf das Leben im Diesseits zuschreibt.

Die Beiträge des Bandes sind allesamt klar geschrieben und präzise ausgearbeitet. Sie bieten einen fundierten Überblick über den gegenwärtigen Forschungsstand und sondieren die philosophischen Möglichkeiten der verschiedenen Theorien. Auch in philologischer Hinsicht arbeiten die Autoren solide und sauber. Das umfangreiche Literaturverzeichnis ist ein guter Ausgangspunkt für eine weitergehende Beschäftigung mit der Thematik, wobei hier noch Maximilian Forschners Studie „Über das Glück des Menschen" (Darmstadt 1993) zu ergänzen wäre. Der Sammelband stellt einen informativen und mitunter innovativen Beitrag zur Diskussion um die verschiedenen Glückskonzepte in der antiken Philosophie dar. M. S. Held

Junk, Karsten: *Der menschliche Geist und sein Gottesverhältnis bei Augustinus und Meister Eckhart* (Augustinus. Werk und Wirkung; 5). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2016. 320 S., ISBN 978–3–506–78481–0.

Es gibt kaum ein klassisches Thema der Philosophie- und Theologiegeschichte, das im Laufe der letzten Jahrzehnte stärkeren Umbrüchen unterworfen gewesen wäre als die Frage nach der menschlichen Seele bzw. dem menschlichen Geist. Zwar hatte schon die kantische Vernunftkritik die Möglichkeit eines spekulativ-metaphysischen Diskurses über die Seele radikal infrage gestellt und durch eine rein erkenntnistheoretische Beschreibung ihrer funktionalen Strukturen ersetzt. Die seit der zweiten Hälfte des 20. Jhdts. immer stärker in den Vordergrund rückende „Mind-Brain-Debatte" ist in dieser Hinsicht jedoch noch einen entscheidenden Schritt weitergegangen, indem sie den Unterschied zwischen der phänomenalen und der noumenalen Betrachtungsweise von Bewusstseinsprozessen negiert und den philosophischen Diskurs über „Geist", „Seele" und „Subjektivität" auf das naturkausale Modell neurophysiologischer Zustandsbeschreibungen reduziert hat.

Vor diesem Hintergrund leistet die vorliegende Monographie von Karsten Junk (= J.) einen begrüßenswerten Beitrag dazu, die bleibende Bedeutung des klassischen Subjektdenkens am Beispiel zweier ihrer prominentesten Vertreter aufzuzeigen. Im Mittelpunkt steht dabei die Einsicht, dass der menschliche Geist grundsätzlich nicht als in sich ruhende, von der übrigen Wirklichkeit isolierte „Seelensubstanz" betrachtet werden kann, sondern ausgehend von der relationalen Doppelstruktur seines Verhältnisses zu sich selbst und zu Gott begriffen werden muss. Nach einer kurzen Einleitung, die eine Skizze des derzeitigen Forschungsstandes bietet, gliedert sich das Buch in zwei unterschiedlich lange Hauptabschnitte. Der Schwerpunkt liegt auf der augustinischen Anthropologie und Seelenlehre, deren Analyse sich über fast zwei Drittel des Buches erstreckt, während der zweite, kürzere Hauptabschnitt Meister Eckhart gewidmet ist. Als thematische Klammer für die Interpretation der beiden Autoren fungiert der Begriff des „Bildes" mit seinen vielfältigen biblisch-metaphysischen Bedeutungsfacetten. So wird der Mensch in Gen 1,26f. als „Bild Gottes" bestimmt und dadurch auf einzigartige Weise vor allen anderen Geschöpfen ausgezeichnet. In der philosophischen Tradition verweist der Bildbegriff hingegen auf die platonische Ideenlehre, der zufolge die sichtbare Wirklichkeit nur die

unvollkommene, schattenhafte Nachahmung eines vollkommenen, intelligiblen Urbildes ist. Beide Aspekte – die Gottähnlichkeit des menschlichen Geistes und sein bleibender Abstand gegenüber seinem göttlichen Ursprung – bilden die Leitmotive für J.s Analyse der Seelenlehre bei Augustinus und Eckhart. Die beiden Denker kommen darin überein, dass sie das Innere der menschlichen Seele als Ort eines konstitutiven, unverlierbaren Gottesbezuges ansehen. Bedeutsame Unterschiede werden jedoch hinsichtlich der Frage erkennbar, wie dieser innere Ort der Gottesgegenwart näherhin zu denken ist und welche Stellung er in Bezug auf die übrigen Dimensionen des Menschseins einnimmt.

Trotz der tiefgehenden geistigen Umbrüche, die Augustinus im Verlauf seines Lebens durchgemacht hat, stellt die Einsicht in die radikale Geschöpflichkeit des Menschen eine Grundkonstante seines Denkens dar. So sehr er auch darauf hinweist, dass die triadische Struktur des menschlichen Geistes *(memoria – intelligentia – voluntas)* ein Abbild der göttlichen Dreifaltigkeit ist, so sehr betont er doch auch immer wieder, dass diese Strukturanalogie den kreatürlichen Status des Menschen keineswegs aufhebt. Die Fähigkeit des menschlichen Geistes, sich seiner selbst bewusst zu werden und sich zu sich selbst zu verhalten, ändert nichts an der Tatsache, dass es sich dabei um die Selbstbezüglichkeit eines wesenhaft durch Zeitlichkeit und Endlichkeit charakterisierten Subjektes handelt, das aufgrund seiner erbsündlichen Schwächung der Gnade Gottes bedarf, um die ihm eigene Gottebenbildlichkeit voll entfalten und verwirklichen zu können. Der eigentliche Bruch, der den Menschen an der Erreichung seiner ursprünglichen Bestimmung hindert, verläuft also nicht so sehr zwischen seinem Leib und seiner Seele als vielmehr zwischen seiner Erkenntnis und grundsätzlichen willentlichen Bejahung des Guten einerseits und den einzelnen konkreten Willensakten zur Umsetzung des als gut Erkannten andererseits. Aus diesem Grunde widmet sich J. in seinen Analysen der augustinischen Anthropologie eingehend dem komplexen Zusammenspiel der verschiedenen Seelenvermögen, die sich gerade nicht auf einen letzten Einheitsgrund zurückführen lassen, sondern in ihrer irreduziblen Vielheit bestehen bleiben. Was das Selbstbewusstsein des Menschen ausmache, sei der Bezug zu seiner eigenen biographischen Vergangenheit, die durch die *memoria* zwar einer ausdrücklichen Wiedererinnerung zugänglich sei, deren letzter Grund *(abditum mentis)* ihm jedoch verborgen bleibe. Menschliches Bewusstsein ist also grundsätzlich immer zeitliches Bewusstsein, das im Hier und Jetzt des irdischen Lebens nie seine Erfüllung finden kann, sondern auf Gott als das eschatologische Endziel der gesamten Wirklichkeit hin ausgespannt bleibt. Auch wenn Augustins Denken stark vom Neuplatonismus seiner Zeit beeinflusst ist, macht er sich doch dessen Lehre einer mystisch-philosophischen Einswerdung mit dem Einen nicht zu eigen, sondern betont die Heilsnotwendigkeit der geschichtlichen Inkarnation des göttlichen Logos in der Person Jesu Christi. Der in der Struktur des menschlichen Geistes verankerte Gottesbezug führt also auch dann, wenn er in der bestmöglichen Weise gelebt wird, lediglich zu einer immer größeren Annäherung des Menschen an Gott, nicht jedoch zu einem Dahinfallen des Unterschiedes zwischen der kreatürlichen und der göttlichen Wirklichkeit. Auch in seiner Eigenschaft als „Bild Gottes" ist der Mensch immer nur ein schwächeres, unvollkommenes Abbild des göttlichen Geistes, ohne je mit seinem Urbild eins werden zu können.

Vor dem Hintergrund dieses Ergebnisses widmet sich J. im zweiten, kürzeren Hauptteil seines Buches Meister Eckharts Seelen- und Intellektlehre, die in mancherlei Hinsicht von Augustinus beeinflusst ist, sich in etlichen Punkten aber auch deutlich von ihm unterscheidet. Besonders auffallend ist, dass Eckhart zwar Augustinus häufiger zitiert als jeden anderen Autor, den Wortlaut des Zitats dabei jedoch nicht selten verändert und dem Kirchenvater bisweilen sogar Aussagen zuschreibt, die gar nicht von ihm stammen. Dieser recht freie Umgang mit der augustinischen Vorlage erklärt sich nach J.s Auffassung vor allem daraus, dass in Eckharts metaphysischer Bildlehre die Beziehung zwischen göttlichem und menschlichem Geist nicht mehr als analoge Nachahmung, sondern als univoke Wesensgleichheit begriffen wird. Dementsprechend sieht Eckhart die Ursprungsbeziehung zwischen Gott und Mensch nicht in einer relationalen Strukturanalogie der geschaffenen Seelenvermögen mit der Trinität begründet, sondern vielmehr in jenem beständigen Einheitsvollzug, der sich durch die überzeitliche Gottesgeburt im ungeschaffenen Grund der Seele ereignet. Mit diesem Gedanken einer ungeschaffenen

Dimension innerhalb des Menschen verlässt Eckhart nach J.s Einschätzung eindeutig den Boden der von Augustinus verkörperten philosophisch-theologischen Tradition zugunsten einer spekulativen Einheitsmystik. Dabei beruft sich der Thüringer Dominikaner allerdings nicht nur auf neuplatonische Quellen, sondern entwickelt seinen Ansatz unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die klassische Trinitätslehre und Christologie. Das entscheidende Novum besteht jedoch darin, dass bei Eckhart die Grenze zwischen Ungeschaffenheit und Geschaffenheit nicht mehr mit dem Unterschied zwischen Gott und Mensch zusammenfällt, sondern innerhalb des Menschen – genauer gesagt: zwischen seinem ungeschaffenen Seelengrund und seinen geschaffenen Seelenvermögen – verläuft.

Wie J. treffend herausarbeitet, erfährt der von Augustinus stammende Begriff des *abditum mentis* bei Eckhart eine entscheidende Bedeutungsveränderung. So bezieht er sich nicht mehr auf den unvordenklichen Grund der je eigenen Vergangenheit, die dem Bewusstsein des Menschen zumeist entzogen ist und nur durch die Wiedererinnerung *(memoria)* teilweise wieder zugänglich werden kann, sondern auf den absolut einfachen Grund der Seele, in dem sich beständig die überzeitliche Gottesgeburt vollzieht. Die „Verborgenheit", die bei Augustinus im Zusammenhang mit der zeitlichen Erstreckung des kreatürlichen Bewusstseins ins Spiel kommt, wird von Eckhart auf das Wesen der Seele als solches bezogen, das sich im Unterschied zu den einzelnen, empirischen Seelenvermögen grundsätzlich nie in sichtbarer Weise manifestieren kann. In diesem Seelengrund *ist* der Mensch immer schon eins mit Gott und steht über den Wirrnissen seines geschöpflichen, innerzeitlichen Lebens. Daher spielt die Problematik der Erbsünde und der daraus resultierenden Willensschwäche bei Eckhart kaum eine Rolle; geht es bei ihm doch – anders als bei Augustinus – nicht um eine graduelle, von unten her erfolgende Annäherung des Menschen an Gott, sondern vielmehr um das restlose Durchdrungenwerden der kreatürlichen Dimension des Menschen von jener göttlichen Wirklichkeit, die im Grund der Seele immer schon gegenwärtig ist. Während Augustinus den Menschen vornehmlich unter dem Gesichtspunkt seiner innerzeitlichen Verstrickungen und seiner Anfälligkeit für die Sünde in den Blick nimmt, betrachtet Eckhart den Menschen im Licht seiner bereits verwirklichten, unverlierbaren Einheit mit Gott, die nicht so sehr auf die Ebene der innertrinitarischen Strukturen und Bezüge als vielmehr auf die Ebene des unteilbaren göttlichen Wesens verweist. Zu Recht macht J. darauf aufmerksam, dass Eckharts starke Betonung der einen „Gottheit" gegenüber der Dreiheit der trinitarischen Personen und die Behauptung einer unmittelbaren Immanenz der „Gottheit" im Grund der Seele letztlich die Grenzen der klassischen biblischen *imago Dei*-Lehre sprengen: Wo absolute Einheit ist, kann strenggenommen gar nicht mehr von „Urbild" und „Abbild" gesprochen werden, sondern das menschliche Selbstbewusstsein und Selbstverhältnis verwirklicht sich unmittelbar *als* Vollzug des göttlichen Wesens selbst. Der extensive Bezug auf Augustinus, durch den sich Eckhart äußerlich in die theologische Tradition einzureihen versucht, kann somit nicht darüber hinwegtäuschen, dass er sich von der Sache her in wesentlichen Punkten vom Denken des Kirchenvaters unterscheidet und eigene, neue Wege geht.

Das unstreitige Verdienst des vorliegenden Buches besteht darin, den oft unterschätzten Bezug Eckharts zu Augustinus in Erinnerung zu rufen, der in der aktuellen Forschung angesichts der oft und zu Recht hervorgehobenen Beeinflussung von Eckharts Denken durch die Intellektlehre des arabischen Aristotelismus nicht selten in den Hintergrund tritt. Gerade unter diesem Gesichtspunkt fällt jedoch auf, dass in der Bibliographie einige wichtige Veröffentlichungen fehlen, allen voran das Meister-Eckhart-Jahrbuch 3 (2009), das den Titel *Meister Eckhart und Augustinus* trägt. Insbesondere der darin enthaltene Aufsatz von Freimut Löser mit dem Titel „Augustinus sprichet" (ebd., S. 87–136) hätte mit Blick auf Eckharts bisweilen sehr eigenwilligen Umgang mit Zitaten aus den Werken des Kirchenvaters Erhellendes beitragen können. Hinsichtlich der eckhartschen Interpretation des *abditum mentis* konstatiert J. zu Recht eine grundlegende Bedeutungsverschiebung im Vergleich zur Verwendung dieses Begriffes bei Augustinus. Leider fehlt jedoch der Hinweis darauf, dass das *missing link* dieser begriffsgeschichtlichen Entwicklung bei Dietrich von Freiberg zu suchen ist, der die augustinische Konzeption des *abditum mentis* mit der arabisch-aristotelischen Lehre vom *intellectus agens* verbindet und dadurch den Boden für Eckharts These der Ungeschaffenheit und Überzeitlichkeit des Seelengrundes

bereitet. Da gerade diese Bedeutungsverschiebung für den Vergleich der augustinischen und der eckhartschen Seelenlehre von zentraler Wichtigkeit ist, erscheint es umso verwunderlicher, dass J. den einschlägigen Aufsatz von Andreas Speer, „Im Verborgenen des Geistes: *abditum mentis* bei Augustinus und Meister Eckhart" (in: M. Pfeifer/S. Rapic [Hgg.], Das Selbst und sein Anderes [FS K. E. Kaehler], Freiburg i. Br. 2009, S. 56–80), nicht zur Kenntnis genommen hat.

Unter inhaltlichen Gesichtspunkten handelt es sich insgesamt um ein durchaus lesenswertes Buch, das sowohl die Gemeinsamkeiten als auch die Unterschiede zwischen Augustins und Eckharts Entwürfen einer philosophisch-theologischen Anthropologie und Geistmetaphysik erkennbar werden lässt. Dass der Schwerpunkt der Arbeit stärker auf Augustinus liegt, mag eine Erklärung dafür sein, dass der Autor mit der philologisch korrekten Zitierweise von Eckharts Werken offenbar weniger vertraut ist. Während die deutschen Predigten nach der offiziellen Zählweise der kritischen Kohlhammer-Ausgabe durchnummeriert werden (z. B. „Pr. 6"), bevor die entsprechende Seitenzahl des DW-Bandes genannt wird, fehlen diese beiden Angaben bei den lateinischen *Sermones* gänzlich. Stattdessen wird ausschließlich die Nummer des betreffenden Randparagraphen in den LW IV angeführt, was zu irreführenden Angaben wie „Sermo 239" (S. 265) führt. Weit schwerer als diese philologischen Ungenauigkeiten in der Zitierweise wiegt jedoch der Umstand, dass die Lesbarkeit des Buches durch eine deutlich über das vertretbare Maß hinausgehende Anzahl sprachlicher Fehler beeinträchtigt wird. Dabei handelt es sich keineswegs nur um versehentlich nicht korrigierte Druckfehler, sondern um systematisch immer wiederkehrende Schwächen in Rechtschreibung und Interpunktion. So wird beharrlich „dass" und „das" verwechselt (auf S. 161 gleich dreimal!), während bei substantivierten Ausdrücken häufig die Großschreibung fehlt (S. 90: „[…] so spiegelt sie ein zeitliches auseinander wieder [sic!]"; S. 101: „ein aufblitzen Gottes"). Hinsichtlich der Zeichensetzung fällt auf, dass Kommata regelmäßig dort gesetzt werden, wo nach den Regeln der Grammatik keine zu stehen haben (z. B. bei „sowohl – als auch" vor dem „als"), dafür aber an anderer Stelle, nämlich vor Nebensätzen und bestimmten erweiterten Infinitivkonstruktionen, nicht selten fehlen. Es spricht nicht gerade für die Sorgfalt des verlagsinternen Lektorats, dass diese offenkundigen sprachlichen Mängel nicht rechtzeitig vor der Drucklegung erkannt und behoben wurden. Umso ärgerlicher ist die Tatsache, dass dem Leser für ein mit derartiger Nachlässigkeit verlegtes Buch der unverhältnismäßig hohe Preis von 44,90 Euro abverlangt wird.

Trotz dieser Abstriche hinsichtlich der formalen Qualität des Textes und kleinerer Lücken in der von J. berücksichtigten Forschungsliteratur sei das Buch all jenen Lesern empfohlen, die die geistesgeschichtliche Traditionslinie „Augustinus – Meister Eckhart" unter anthropologischen Gesichtspunkten näher in den Blick nehmen möchten.

M. Roesner

Bender, Sebastian: *Leibniz' Metaphysik der Modalität* (Quellen und Studien zur Philosophie; 130). Berlin / Boston: De Gruyter 2016. 279 S., ISBN 978–3–11–045341–6 (Hardback); 978–3–11–045494–9 (PDF); 978–3–11–045391–1 (EPUB); ISSN 0344–8142.

Die Monographie „Leibniz' Metaphysik der Modalität" von Sebastian Bender (wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Theoretische Philosophie an der Humboldt-Universität zu Berlin) ist die erste systematische Arbeit in deutscher Sprache, die sich ausschließlich und detailliert mit der Theorie der Modalität bei Leibniz auseinandersetzt. Das Besondere an dieser Arbeit ist, dass sie nicht nur eine umfangreiche Darstellung der – wie so oft bei Leibniz – unterschiedlichen und nur schwer zu verknüpfenden Ansätze zu einer Theorie der Modalität präsentiert und sondiert, sondern diese zudem in einen Gesamtkontext von spinozistischem Nezessitarismus – diesem ist ein ganzes Kapitel gewidmet (27–70) – auf der einen Seite und Descartes' modalem Voluntarismus (75–79) auf der anderen Seite einordnet. In der Studie geht der Autor drei zentralen Fragen nach: Wie gründen die Ideen in der Essenz Gottes (71–119)? Was ist das Verhältnis zwischen möglichen Individuen und möglichen Welten (119–208)? Welche Strategien verfolgt Leibniz um dem Nezessitarismusvorwurf zu entgehen (209–256)?

In einem ersten systematischen Teil zu Leibniz' Theorie der Modalität geht der Autor der Frage nach, was *possibilia* in einem Leibniz'schen Setting eigentlich sind und, vor allem, was ihr ontologischer „Ort" ist. *Possibilia* sind Ideen und Kombinationen von Ideen, die der göttliche Intellekt durch Kontemplation mittels Selbstreflexion auf die göttliche Essenz generiert. Ursache der *possibilia* ist die göttliche Essenz selbst und nicht, wie Descartes behauptet, der göttliche Wille. Bender behauptet also, dass „Gott die Inhalte seiner Ideen nicht primitiverweise haben kann" (103), sondern diese aus seiner Selbsterkenntnis folgen. Aufgrund der Sicht Leibniz' auf die göttliche Essenz, die im Sinne der *differentia rationis ratiocinatae* als in sich differenziert aufgefasst wird, ist es Leibniz möglich, diese zwar als grundsätzlich einfach, aber doch als eine unendliche Ansammlung kompatibler Attribute zu bestimmen, die unterscheidbar, nicht jedoch trennbar sind (112). Dem geschöpflichen und damit endlichen Intellekt ist diese unendliche Fülle göttlicher Attribute nicht ersichtlich, Gott erkennt diese jedoch kraft seiner Selbsterkenntnis und vermag sie zu differenzieren. Entscheidend ist an dieser Stelle, dass sich Leibniz dem traditionellen Verständnis anschließt, dass im Falle Gottes nicht zwischen einem Subjekt und dessen Attributen unterschieden werde könne, sondern beides zusammenfalle. Durch die Erkenntnis der eigenen Essenz gehen nun, entsprechend den unendlich vielen Attribute der göttlichen Essenz, unendlich viele Ideen im göttlichen Intellekt hervor, gewissermaßen als begriffliche Repräsentationen (der Begriff des Hervorgehens darf hier in keiner Weise zeitlich, sondern lediglich im Sinne eines logischen Nacheinander aufgefasst werden). Die Fülle der unendlich vielen Ideen im göttlichen Intellekt wird durch Gottes „kombinatorische Aktivität" (120) zu Essenzen oder möglichen individuellen Substanz geformt und es sind diese aus unendlich vielen Ideen bestehenden möglichen individuellen Substanzen, die als *truthmaker* für modale Wahrheiten in Anspruch genommen werden. Diese sind es auch, welche mögliche Welten als komplexe, ideelle Gebilde im Intellekt Gottes konstituieren.

Auch mögliche Welten werden, wie mögliche individuelle Substanzen, durch Kombination im Intellekt Gottes hervorgebracht. Allerdings macht Bender innerhalb der Schriften Leibniz' eine Spannung bezüglich des Hervorbringens der möglichen Welten aus. Zwei Möglichkeiten bieten sich an: Zum einen entsteht in einigen Schriften der Eindruck, als wären die möglichen individuellen Substanzen den möglichen Welten in dem Sinne vorgeordnet, als dass letztere durch neue Kombinationen ersterer hervorgebracht werden. Diese Möglichkeit bezeichnet Bender als „humeanische Konzeption" möglicher Welten (125). Die andere Möglichkeit, der Autor nennt sie die „holistische Konzeption" (ebd.), besteht darin, mögliche Welten als den möglichen individuellen Substanzen vorgeordnete Strukturen aufzufassen. Eine mögliche individuelle Substanz als begrifflich-ideelles Gebilde im göttlichen Intellekt kann demnach nicht ohne andere mögliche individuelle Substanzen derselben möglichen Welt kontempliert werden. Bender wendet sich gegen beide Konzeptionen und behauptet demgegenüber, mögliche individuelle Substanzen und mögliche Welten bedingen sich gegenseitig. „Gott kann keine Ideen von Individuen formen, ohne zugleich an ganze Welten zu denken. Und genauso wenig kann er Ideen ganzer möglicher Welten denken, ohne dabei auch die Ideen der Individuen, die in diesen Welten vorkommen, zu denken" (160 f.). Leider wird in diesem Abschnitt (besonders auf Seite 128) der Unterschied zwischen (aktualen) individuellen Substanzen und möglichen individuellen Substanzen häufig verwischt (obwohl dem Autor die immense Bedeutung des Unterschieds durchaus bewusst ist, siehe z. B. Seite 184) – eine Unterscheidung, welche für die Architektonik der Metaphysik Leibniz' von großer Bedeutung ist, da nur eine Teilmenge aller möglichen individuellen Substanzen auch (aktuale) individuelle Substanzen sind, nämlich diejenigen, welche die beste aller möglichen Welten konstituieren.

Wenn mögliche Welten Aggregate möglicher individueller Substanzen sind, dann stellt sich die Frage, wieso ausgerechnet ein bestimmtes und kein anderes Aggregat möglicher individueller Substanzen eine mögliche Welt konstituiert. Grund dafür ist nach Leibniz, dass nur diejenigen möglichen individuellen Substanzen eine mögliche Welt konstituieren können, die untereinander kompossibel sind. Der Autor geht in einem weiteren Teil seiner Arbeit nun der Theorie der Kompossibilität nach. Aus der Sekundärliteratur entnimmt Bender zwei Bestimmungen der Theorie: Kompossibilität könnte zum einen eine

besondere Form der logischen Konsistenz sein (170–174). Zum anderen sind mögliche individuelle Substanzen dann kompossibel, wenn sie sich „unter bestimmten Gesetzen in einer Welt vereinigen lassen" (175). Beide Positionen widersprechen dem Autor zufolge entweder der ontologischen Unabhängigkeit individueller Substanzen (und es scheint angemessen, Leibniz nicht zu unterstellen, er habe einen revolutionär anderen Substanzbegriff verwendet als die Tradition) oder der These, mögliche individuelle Substanzen seien weltgebunden, könnten also nur Teil genau einer möglichen Welt sein (178).

Bender präsentiert nun eine Theorie, welche beide Thesen konsistent zusammendenken könne (182–190). Das Problem besteht darin, dass Leibniz in einigen Passagen schreibt, dass Gott auch eine einzelne individuelle Substanz hätte erschaffen können. In anderen Passagen dagegen vertritt Leibniz vehement die These, dass keine mögliche individuelle Substanz in mehr als genau einer möglichen Welt vorkommen könne. Benders These lautet, dass tatsächlich mögliche individuelle Substanzen nur im Verbund mit ihren, um David Lewis' Begriff zu verwenden, *worldmates* vorkommen, also weltgebunden sind. Dies aber gelte eben nur für mögliche, nicht aber für (aktuale) individuelle Substanzen. Letztere können nach Bender auch ohne *worldmates* existieren (185). Demnach könne Gott „mehrere vollständige Begriffe [gemeint sind mögliche individuelle Substanzen] aus unterschiedlichen möglichen Welten herausgreifen und die entsprechenden [aktualen individuellen] Substanzen existieren lassen" (186). Der Autor versucht also, vermeintlich widersprüchliche Passagen in den Schriften Leibniz' kompatibel zu machen. Ein alternatives Vorgehen bestünde darin, diesen Widerspruch im Gesamtsystem zu belassen und mit Leibniz' Opportunismus zu begründen. Durch die Fülle an Schriften mit ganz unterschiedlichen Adressaten sind solche Widersprüche nicht zu vermeiden. Zudem scheint Bender an dieser Stelle den Zusammenhang von möglichen individuellen Substanzen als begrifflich-ideeller Gebilde im göttlichen Intellekt und aktualen individuellen Substanzen (beispielsweise Monaden) nicht so eng anzusetzen, wie es einige Texte Leibniz' suggerieren; der Autor bezeichnet dieses Verhältnis selbst als Korrespondenz (188). Wenn nun aber die möglichen Substanzen unendlich fein bestimmte begriffliche Gebilde sind und sich in ihnen begrifflich die gesamte Welt, deren Teil sie sind, „spiegelt" und zudem eine aktuale Substanz in irgendeiner Weise zu der ihr zugehörigen möglichen Substanz in einem Verhältnis der Korrespondenz steht (eine weitere Schwierigkeit besteht darin, das Verhältnis der Korrespondenz zwischen beiden Arten von Entitäten näher zu spezifizieren, eine Aufgabe, der sich Bender nicht stellt, die sich jedoch auch nicht innerhalb dieser Studie abhandeln lässt), dann kann Bender nicht erklären, wieso letztere bloß weltgebunden, erstere aber auch einzeln und weltungebunden vorkommen können.

Im letzten Teil seiner Arbeit widmet sich der Autor dem Vorwurf, Leibniz' Theorie sei eine Form des spinozistischen Nezessitarismus, indem Gott die aktuale Welt als die beste aller möglichen Welten aufgrund seiner Natur notwendigerweise erschaffen müsse (210). Bender formuliert nun drei Strategien, die Leibniz zum Entschärfen des Nezessitarismusvorwurfes konzipiert und die allesamt zum Ziel haben, aufzuzeigen, dass die Welt kontingenterweise existiert. Zum einen, so Bender, führe Leibniz in den 1670er und 1680er Jahren die Unterscheidung zwischen intrinsischer und extrinsischer Notwendigkeit ein. Etwas ist dann intrinsisch notwendig, wenn aus seiner Essenz seine Existenz folgt, und es ist extrinsisch notwendig, wenn seine Existenz aus etwas anderem folgt, das wiederum intrinsisch notwendig ist (217). „Unsere Welt ist zwar extrinsisch notwendig, weil sie aus der Existenz Gottes folgt, sie ist aber nicht intrinsisch notwendig, weil die von Gott geschaffenen Dinge nicht aufgrund ihrer eigenen Essenzen existieren" (218). Zum anderen bedient sich Leibniz in den 1680er und 1690er Jahren einer weiteren Strategie, um den Notwendigkeitsbegriff zu explizieren. Nach dieser ist „S ist P" genau dann kontingenterweise wahr, „wenn der Begriff des Prädikats zwar im Begriff des Subjekts enthalten ist, sich dies aber nicht in endlich vielen Schritten beweisen lässt" (220). Dementsprechend ist etwas notwendig, wenn es in einer finiten Analyse auf Identitätsaussagen zurückgeführt werden kann, und dies scheint im Fall der Welt nicht der Fall zu sein. Nach Bender sind jedoch diese beiden Strategien nicht überzeugend, da sie sich „eines höchst idiosynkratrischen [sic] Begriffs der Kontingenz […] bedienen, der kaum etwas mit ‚echter' Kontingenz zu tun hat" (223), und der Autor meint mit „echter"

Kontingenz offenbar unsere alltagsintuitive Verwendung des Begriffs. Aus diesem Grund wendet er sich der dritten Strategie zu, nach der Gottes Auswahl der zu erschaffenden Welt kontingent sei, Gott also nicht mit Notwendigkeit qua seiner Allgüte das Beste erschaffen müsse. Nach Bender geht Leibniz in seiner Spätphase „in vielen Kontexten davon aus, dass das *Prinzip des Besten* – also das Prinzip, das Gott stets das Beste tut – ein *kontingentes* Prinzip ist" (228). Sollte dieses Prinzip jedoch kontingent sein, dann ist es auch das Prinzip vom zureichenden Grund, von dem Leibniz an vielen Stellen behauptet, es sei selbst ein notwendiges Prinzip (229). Die Frage, die nach Meinung des Autors am Ende offenbleibt, ist diejenige, ob Gott selbst einen Grund hatte, „dass *das PZG* [Prinzip vom zureichenden Grund] *selbst* wahr ist" (255). Damit tritt gegen Ende des Buches eine Spannung offen zutage, die alle Kapitel im Hintergrund begleitete: Ist der Leibniz'sche Rationalismus, dessen Kulminationspunkt ja gerade das Prinzip vom zureichenden Grund ist, kompatibel mit dem Theismus, der gleichermaßen essenzieller Bestandteil der Metaphysik Leibniz' ist? Und resultieren aus dieser Spannung nicht alle vermeintlichen Inkonsistenzen in Leibniz' Werk, die, was der Autor am Ende offenlässt, möglicherweise gar nicht konsistent zu machen sind (256)?

Die Lektüre der Studie ist (ausgenommen einige wenige Passagen) überaus gewinnbringend, was sowohl am klaren Aufbau wie auch der sprachlichen Schärfe des Autors liegt. Besonders überzeugend ist die Einbettung der Leibniz'schen Theorie in einen größeren Gesamtkontext (Spinoza, Descartes, aber auch David Lewis' Theorie). Eine Antwort auf die Frage, ob und inwiefern explanatorischer Rationalismus und Theismus (was auch immer darunter *en detail* zu verstehen ist) sich miteinander vereinbaren lassen, bleibt der Autor uns schuldig. Wir dürfen darauf gespannt sein! J. L. Propach

Palmquist, Stephen R.: *Comprehensive Commentary on Kant's* Religion within the Bounds of Bare Reason. Malden (Mass.) [u. a.]: John Wiley & Sons 2016 [2015]. XXIX/604 S., ISBN: 978–1–118–61920–9 (Hardback); 978–1–118–61928–5 (PDF); 978–1–118–61931–5 (EPUB).

Über lange Zeit galt unter Interpreten der Religionsschrift als ausgemacht, dass Kant Religion auf Moral reduzieren würde. Neuere Ansätze stellen sich dieser reduktiven Lesart entgegen und versuchen demgegenüber zu zeigen, dass Moral der Religion „as a necessary supplement to humanity's moral weakness" (xiv) bedarf. Palmquist (= P.) kann für den von ihm vorgelegten Gesamtkommentar zur Religionsschrift nicht nur auf zahlreiche eigene Vorarbeiten zurückgreifen, er stellt sich mit seinem Projekt auch bewusst in eine Reihe von neueren englischsprachigen Kommentaren – Firestone/Jacobs (2008), DiCenso (2012) sowie Pasternack (2014) – und lässt sich auf einen kritischen Dialog mit ihnen ein (vgl. xvi). Der von P. vorgelegte Kommentar verfolgt einen durchgehend textgestützten Ansatz (vgl. xvi) und greift dazu auf die revidierte Übersetzung von Pluhar (2009) zurück. Die grundlegende These, der zufolge das Kant'sche Religionsverständnis „serious and specific implications for real, empirical religion" (xiv; vgl. 4 f.; 6) habe, soll in minutiösen Analysen der einzelnen Textabschnitte erhärtet werden – allerdings ohne dabei jemals den Anspruch zu erheben, eine umfassende Darstellung der Kant'schen Ethik, Epistemologie oder Theologie bieten zu können oder auch nur zu wollen. Auf diese Weise soll „religion as an experienced reality" (6) jenseits aller moralisch verflachenden oder religiös überzogenen Interpretationen zur Geltung gebracht und Kants ebenso komplexes wie dynamisches Religionsverständnis herausgearbeitet werden.

Der Kommentar zu den beiden Einleitungen (vgl. 1–40) verortet die Religionsschrift nicht nur in ihrem spezifisch historischen Kontext, er klärt auch, warum Kant „religion as final purpose of morality" (7; vgl. 20; 32) verstehen kann, obwohl sich das freie Subjekt bei moralischen Entscheidungen nicht zwingend auf Gott berufen muss – was insbesondere mit Blick auf säkulare Gesellschaften von Interesse sein dürfte (vgl. 8–11). Wenn nach P. dennoch gelten soll, dass „religion completes what ethics alone leaves undetermined" (15; vgl. 16–21; 46), müssen auch die Beziehungen zu den anderen drei Kritiken und damit die Architektonik der Kant'schen Argumentation (vgl. 16) insgesamt berücksichtigt werden. In den beiden folgenden Abschnitten geht P. auf Kants pointierte, dabei aber durchaus konstruktive Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und

biblischer Theologie ein (vgl. 24; 26; 28 f.) und erläutert die Dynamik des wechselseitigen Verhältnisses von rationaler zu historischer Religion (vgl. 31–36) anhand zweier, bei Kant nur knapp skizzierter Gedankenexperimente.

Mit den von ihm gewählten Kapitelüberschriften zu den drei Interpretationsschritten des ersten Buches der Religionsschrift – i. e. „The Original Goodness of Human Nature" (vgl. 43–71); „The Propensity to Evil in Human Nature" (vgl. 72–105) und „Evil's Rational Origin and the Hope for Recovery" (vgl. 106–143) – gibt P. nicht nur eine für Kant grundlegende Dynamik wider, er streicht damit zugleich die Asymmetrie zwischen dem ursprünglich Guten (vgl. 71; 91; 98; 111; 117) und dem radikal Bösen (vgl. 72; 84 f.) heraus. Ohne auf das vielschichtige Zusammenspiel der grundlegenden, aber fragilen Anlagen zum Guten – i. e. Tierheit, Menschheit und Persönlichkeit –, die erst zusammen menschliche Freiheit möglich machen (vgl. 65), eingehen zu können, scheint die Erfahrung einen anderen Schluss nahezulegen, der durch unseren intrinsischen Hang zum Bösen – der selbst noch tiefer als all unsere Leidenschaften liegt (vgl. 74 f.; 80; 94; 103–105) – zusätzlich gestützt wird. Nach Kant ist zwar die Gesinnung des Menschen immer schon korrumpiert (vgl. 59) und damit böse, ohne dass dieser deshalb seine Würde als Person (vgl. 69 f.; 76; 178) verlieren würde. Im dritten Kapitel setzt sich P. nicht nur kritisch mit Kants philosophischer, d. h. symbolischer Interpretation der biblischen Erzählung vom Sündenfall (vgl. 112–117) und – deutlich reservierter – mit der sogenannten Erbsündenlehre (vgl. 107–109) auseinander, sondern wirft auch bereits die Frage nach einer möglichen Umkehr bzw. einer Wiederherstellung der ursprünglichen Gutheit des Menschen und einer damit einhergehenden begründeten Hoffnung auf göttliche Hilfe auf.

Kants vieldiskutierte Bestimmung der transzendentalen Bedingungen des Bösen führt in einem zweiten Schritt zur nicht bloß formal beantwortbaren Frage, was „religion not only possible but necessary for a meaningful human life" (153) macht, und damit nach P. zum eigentlichen Anliegen der Religionsschrift. Wenn das Böse die menschliche Vernunft selbst zutiefst in Mitleidenschaft zieht und damit die Widerherstellung des Guten durch tugendhaftes Handeln abschneidet (vgl. 157 f.), müssen wir uns – wie P. im Abschnitt „The Personified Idea of the Good Principle" (vgl. 153–178) zu zeigen versucht – einer anderen, tieferen, dem Menschen deshalb aber nicht unerreichbaren Weisheit zuwenden. Obwohl Kant die Idee einer vollkommenen Menschheit aus prinzipiellen Gründen als „necessary requirement for the moral reformation of human beings" (161) gilt, stützt er das Ideal des Archetypen als motivierendes *exemplum* zur Reform unseres Charakters (vgl. 163; 165; 172) mit zahlreichen biblischen Verweisen (vgl. 161–165) ab. Aus praktischer Sicht gilt, dass „no single example is absolutely necessary to religious faith but that some example must be possible" (169). Dennoch lässt sich Kant sogar auf die Frage nach „an archetype's twofold nature" (169; vgl. 175–177) ein und versucht, die klassische Lehre der hypostatischen Union mithilfe einer strikt symbolischen Interpretation plausibel zu machen (vgl. 166) – ein durchaus riskantes Unternehmen, das als solches „vulnerable to the charge of merely importing Christian notions into his supposedly rational system" (165) bleibt. Auf dieser Basis kann P. in einem zweiten Schritt unter dem programmatischen Titel „Legitimizing Hope in Divine Grace" (vgl. 179–214) auf Kants philosophische Auseinandersetzung mit Heiligung, Prädestination und Rechtfertigung – deren Anordnung aufhorchen lässt – und den damit verbundenen Fragen nach der Stellvertretung sowie nach dem Verhältnis von Gottes Gerechtigkeit zu seiner Barmherzigkeit, aber auch derjenigen nach dem Leiden (vgl. 202; 208), eingehen. Im abschließenden sechsten Kapitel „Biblical Symbols of the Struggle with Evil" (vgl. 215–247) entwickelt P. im Anschluss an Kant eine schrittweise Ausdeutung und Bewertung der biblischen Symbole von Erlösung bzw. Befreiung (vgl. 215).

Mit dem Kapitel „The Founding of a True Church" (vgl. 251–287) wechseln wir nicht nur die Perspektive vom Subjekt hin zur Gemeinschaft, wir wenden uns auch einem Teil der Religionsschrift zu, der nach P. tendenziell unterschätzt wird. Während im rechtlich-politischen Naturzustand Recht durch Macht geschaffen wird, kann der ethische Naturzustand mithilfe der Regel „should makes good" (256) charakterisiert werden. Die sozialen Übel und Laster führen dazu, dass selbst ein grundsätzlich guter Mensch – wenn auch indirekt – dem bösen Prinzip verhaftet bleibt, ja es sogar befördert (vgl. 253; 257; 260; 266). Nach Kant ist folgerichtig auch die „duty to form an ethical commu-

nity […] unique inasmuch as it places an obligation not on individual human beings as individuals, but on humanity as a whole" (261; vgl. 258). Die eingehende Interpretation dieser eigentümlichen Pflicht führt P. in letzter Konsequenz zur Einsicht, dass sie als belastbares Fundament für „a distinctively religious argument for God's existence" (262; vgl. 263–266) dienen könnte. Zudem unterscheidet sich eine ethische Gemeinschaft und damit jede wahre Kirche (vgl. 269; 270–272; 279; 383; 396 f.) als öffentliche Institution von politischen Entitäten (vgl. 254 f.; 256; 265) dadurch, dass das moralische Gesetz im Gegensatz zu den Gesetzen eines Staates unmittelbar Geltung beanspruchen kann, ohne dabei die menschliche Freiheit durch Zwang zu verletzen. Damit ist nun auch die Basis für eine durchgehend moralische Interpretation des Glaubens, die – wie P. im Kapitel „Interpreting Religious Ideas in a Church" (vgl. 288–325) zeigt – nicht-moralische Lesarten deshalb keineswegs ausschließen muss, gelegt. Während Kant dem Bibelgelehrten im Blick auf die Glaubwürdigkeit der Schrift und der Entfaltung des Gehaltes der Schrift nach P. eine positiv konnotierte Rolle (vgl. 298 f.; 410) zugestehen kann, weist er jeden Rückgriff auf das Gefühl als drittes mögliches Kriterium für eine angemessene Interpretation der Schrift (vgl. 300–303) wegen seiner Unzuverlässigkeit explizit und entschieden zurück. Kants kritische Interpretation des seligmachenden Glaubens führt zudem unweigerlich in eine merkwürdige Antinomie der Vernunft als Widerstreit zweier Prinzipien der Hoffnung, die zwar nur praktisch gelöst werden kann, uns über diesen Umweg aber auch „into a deeper appreciation of the delicate role played by the historical element in all church faith" (307) führt. Sowohl der historische Glaube wie die moralische Religion laufen nach Kant dynamisch auf ein ihnen paradoxerweise gemeinsames Endziel der Geschichte zu. Selbst die ausführlichen historischen Einlassungen des folgenden Kapitels „Gradual Victory of Good in Church History" (vgl. 326–376) sind nach P. in systematischer Perspektive zu lesen.

Schon der Titel des zehnten Kapitels „Natural Christianity Revealed" (vgl. 379–408) deutet darauf hin, dass natürliche Religion und geoffenbarter Glaube nach P. nicht gegeneinander ausgespielt werden können (vgl. 379; 388–393). Diese Überzeugung, die durch die praktische Vernunft gestützt wird, spiegelt sich auch in der von Kant wiederholt angesprochenen Partnerschaft zwischen Gott und Menschen wider. Er stellt sich damit entschieden gegen die Annahme „of skeptical philosophers and unbelievers to deny God any possible role, as if we human beings were capable of accomplishing everything on our own; and it guards against the laziness that can easily set in when dogmatic theologians claim that human beings have no role to play other than that of passive recipients" (382; vgl. 385 f.). Auf dieser Basis können in einem zweiten Schritt der moralisch-praktische Kern der Botschaft Jesu, wie er insbesondere im doppelten Liebesgebot als Heiligung (vgl. 402 f.; 406 f.) des eigenen Lebens zum Ausdruck kommt, sowie die motivierende Kraft der Lehre von einem Leben nach dem Tod (vgl. 404 f.) erhoben werden. Obwohl Kant immer wieder auf die konstruktive Rolle konkreter Kirchen im Sinne von ethischen Gemeinschaften hinweist (vgl. 383; 396; 421) und sie gegen ungerechtfertigte Kritik in Schutz nimmt, bleiben historisch gewachsene Religionen für Selbsttäuschungen (vgl. 421 f.; 424 f.; 435–438) anfällig. Rituale, mit deren Hilfe Gott unabhängig vom eigenen Lebenswandel beeinflusst werden soll, untergraben in letzter Konsequenz das Fundament dessen, was wir als Menschen vernünftigerweise hoffen dürfen, und damit die Hoffnung selbst (vgl. 446). Wie P. in den abschließenden beiden Kapiteln „Learning Statutory Religion without Delusion" (vgl. 409–438) und „Conscience as the Authentic Guide" (vgl. 439–476) zu zeigen versucht, lässt sich ein konstruktiv-kritischer Umgang mit dem gewachsenen, in einer Reihe von Dogmen vermittelten Kirchenglauben finden, der entgegen mancher Vorurteile sogar dazu beitragen kann, den Menschen in seiner Freiheit und Würde zu bestärken – eine Position, die durch P.s positive Würdigung der Wirkungen der Gnade, der Wunder, der Geheimnisse und der Gnadenmittel, wie sie in den vier allgemeinen Anmerkungen dargestellt werden, noch zusätzlich gestützt wird.

Der vorliegende Kommentar weist überzeugend nach, welch zentralen Stellenwert die Religionsschrift im Denken von Kant hat und nimmt Letzteren damit als Religionsphilosophen und nicht nur als Ethiker ernst. P. räumt der religiösen Erfahrung konsequent den ihr bei Kant zukommenden eigenen Stellenwert jenseits von Wissen und Moral ein und arbeitet unter stetigem Verweis auf die beiden Kant'schen Experimente die komplexen

Dynamiken zwischen Vernunftreligion und historischem Glauben heraus. Mithilfe dieser oft mühevollen und sorgfältigen Kleinarbeit gelingt es ihm nicht nur, einen ebenso differenzierten wie ausgewogenen Blick für Kants Religionsverständnis zu entwickeln, sondern darüber hinaus auch Kants tiefe Wertschätzung für das Christentum und seine Traditionen glaubhaft zu untermauern, ohne deshalb die teils polemischen Kritiken ausklammern zu müssen. Das deutsch-englische Glossar sowie die Erläuterungen zu Abweichungen von der Übersetzung Pluhars (2009) und ein detailliertes Register machen den Kommentar sehr benutzerfreundlich. Die zahlreichen Fußnoten bieten eine Vielzahl von erläuternden Verweisen auf andere Werke Kants bzw. auf Sekundärliteratur und unterstreichen P.s profunde Kenntnis der Kant'schen Philosophie. Der Kommentar ist eine interessante und reichhaltige Fundgrube für all diejenigen, die sich für Kants Denken interessieren – nicht zuletzt auch für Theologinnen und Theologen, die sich transzendentalen oder politisch sensiblen Theologien verpflichtet fühlen. P. Schroffner SJ

Williams, Robert R.: *Hegel on the Proofs and Personhood of God*. Studies in Hegel's Logic and Philosophy of Religion. Oxford: Oxford University Press 2017. XIV/319 S., ISBN 978–0–19–879522–3 (Hardback); 978–0–19–183652–7 (E-Book).

Wenn Hegel in seinen zeitdiagnostischen Analysen nihilistische Tendenzen ausmachen zu können meint und für den damit einhergehenden Verfall der Metaphysik nicht zuletzt die Philosophie selbst verantwortlich macht, so dürfte sich auch manch heutiger Leser angesprochen fühlen. Wo Philosophie ihren Wahrheitsanspruch aufgegeben hat und Gott zu einem leeren Begriff geworden ist (vgl. 1 f.; 21 f.), muss die klassische Kontroverse zwischen Glaube und Vernunft zum Erliegen kommen, ohne dass deshalb religiöse Phänomene und Praktiken aus dem gesellschaftlich-kulturellen Leben verschwinden würden. Eine auf Gefühl reduzierte Religion und eine anthropologisch gewendete Philosophie münden unweigerlich in Vernunftskepsis, „coupled with a dogmatic certitude about sense impressions" (4). Diesen zersetzenden Kräften des Nihilismus tritt Hegel mit seiner Lehre des Begriffs, die der Einheit von Vernunft und Wahrheit sowie von Religion und Philosophie (vgl. 7 f.) erneut Gehör verschaffen will, entgegen. Williams (= W.) verbindet in seinem Projekt die „inquiry into Hegel's ontotheology, his recasting of the traditional theological proof, and his concept of the personhood of God" (8) zu einer vielschichtigen Antwort auf die Herausforderungen einer radikalen Vernunftskepsis, wobei die Hegel'sche Lehre vom Begriff zum entscheidenden Bindeglied zwischen einem philosophischen und einem theologischen Trinitätsverständnis – und damit zwischen den beiden Teilen des Buches „Hegel on the Proofs of God" (vgl. 19–145) und „Hegel on the Personhood of God" (vgl. 147–308) – weiterentwickelt wird (vgl. 12; 236–248). W. plädiert für eine Art „post-Kantian critical objective idealism" (14), der als Mittelposition nicht nur den Fallstricken einer rechts- ebenso wie einer linkshegelianischen Position zu entgehen sucht, sondern auch eine solide Basis für eine Rekonstruktion christlicher Theologie bieten will.

Kants Kritik der klassischen Gottesbeweise hat nach Hegel die Frage nach Gott insgesamt in Misskredit gebracht, ohne dass die kritische Philosophie ihren eigenen Status hinreichend geklärt hätte. Gerade weil er das Anliegen Kants ernst nehmen will, kann Hegel nicht über die grundlegenden Zweideutigkeiten eines „unresolved clash of concepts of reason in the transcendental dialectic itself" (23; vgl. 24; 26 f.; 32) hinwegsehen. Kants metaphysischer Skeptizismus wirft für Hegel unweigerlich die Frage auf, wie regulative Ideen die ihnen zugedachte Funktion in unserer Erkenntnis der Welt überhaupt erfüllen können sollen, wenn sie zugleich als „in no sense constitutive or objective" (29) bestimmt werden? Kants durchwegs negatives Verständnis von Dialektik (vgl. 33) sowie seine unkritische Verwendung traditioneller Kategorien (vgl. 37) können dem komplexen Verhältnis von Freiheit und Gott nicht gerecht werden. Anstatt das Wissen auf ein solides Fundament – nach Hegel die Idee des Absoluten als vermittelte Unmittelbarkeit (vgl. 41–43) – zu stellen, werden die Widersprüche internalisiert und damit verfestigt.

Die formalen Mängel der klassischen Gottesbeweise kann nach W. somit auch die kritische Philosophie nicht überwinden. Kant kommt zum Schluss, „that reason both demands the unconditioned and yet cannot think it" (47) – eine Spannung, die den

unzureichenden, ja geradezu verzerrenden Kant'schen Religionsbegriff (vgl. 55 f.; 57) prägt und sich in den Inkonsistenzen des Gottespostulats (vgl. 58; 66) widerspiegelt. Dennoch verortet Hegels komplexe Rekonstruktion von Anliegen und Gehalt der Gottesbeweise (vgl. 45; 61), die sich entschieden gegen jede subjektive Theologie des Gefühls wendet (vgl. 9), die Gottesfrage bewusst in der praktischen Vernunft und gesteht damit Kant zu, den Ausgangspunkt der „elevation of spirit to God" (61; vgl. 62) richtig bestimmt zu haben. Das Faktum der Religion als spontane Erhebung des Geistes zu Gott ist – anders als ein moralisch verengtes Faktum der Vernunft – aber demgegenüber als solches „immediately an act of mediation – that is, the institution of a relation and a transition" (64). Genau auf diese wechselseitige Vermittlung von Endlichem und Unendlichem, von Realem und Idealem, von Unmittelbarem und Wesentlichen sowie von endlichem Geist und absolutem Geist (vgl. 67 f.), aber auch auf die innere Notwendigkeit bzw. Logik dieser Dynamiken (vgl. 85) kommt es Hegel in seiner kritischen, einem vitalen dialektischen Holismus verpflichteten Rekonstruktion des unaufgebbaren Gehaltes der Gottesbeweise (vgl. 91–95), die nicht weniger als eine philosophische Theologie (vgl. 10) zu sein beansprucht, letztlich an.

Wie W. anhand von Hegels historischer Diskussion des *unum argumentum* und seiner Unzulänglichkeiten – i. e. Identität von Schlussfolgerung und Prämisse sowie Existenz als reales Prädikat (vgl. 107) – aufzeigt, hält dieser die Kant'sche Kritik am Dogmatismus der klassischen Metaphysik zwar für weithin plausibel (vgl. 102; 120), verwehrt sich aber entschieden gegen eine strikte Trennung von Begriff und Sein. Ein solcher Dualismus macht „not only […] the actuality of God impossible, but also undermines cognition itself" (110). Hegels ausgefeilte Rekonstruktion des ontologischen Beweises (vgl. 113; 125 f.) in der *Logik* stützt sich daher konsequent auf die Lehre vom Begriff sowie die damit einhergehende „transition from subjective concept to objectivity" (10; vgl. 112 f.; 114–120; 149) und mündet schließlich in die absolute Idee als komplexe dialektische Einheit in Verschiedenheit, als organische Totalität (vgl. 114; 125) von Begriff und Sein bzw. Wirklichkeit. Die Lehre vom Begriff als „dialectical self-mediation that develops into self-realization" (121; 126) steht darüber hinaus auch im Zentrum von Hegels philosophischer Trinitätslehre als „philosophy of social organism and absolute idealism" (123). Anhand einer knappen Rekonstruktion seiner inneren, letztlich streng logischen Dynamiken lässt sich nach W. aufweisen, dass und inwiefern gerade der von Kant verworfene ontologische Gottesbeweis aus Sicht von Hegel zur „immanent foundation of his speculative theory of teleological, organized being that is found not only in nature, but also on higher levels of spirit […] which includes the personhood of the absolute idea and triune absolute spirit" (140; vgl. 233), werden kann, ja muss. Damit ist auch schon das zentrale Thema des zweiten Hauptteils, die Frage nach dem Personsein Gottes, angesprochen.

Ein knapper Abriss zu den historischen Hintergründen von Hegels Rekonstruktion der Religionsphilosophie (vgl. 151–154) und zu den Kontroversen um das Personsein Gottes (vgl. 154–157) bildet eine Art Kontrastfolie zu W.s grundlegender These, die in den folgenden drei Kapiteln weiter entfaltet wird: „The concept's significance is not limited to the ontological proof as objective idealism and holism; the concept also frames and elaborates Hegel's concept of person and his doctrine of personhood, including the personhood of God" (168 f.; vgl. 149–151). Person und Personsein sind demnach keine formalen Begriffe, sondern lassen sich mit der Einzelheit, einem spezifischen Moment des Begriffs, in Verbindung bringen (vgl. 150; 169; 217). Hegels Begriff von Personsein zielt, wie W. in einem gerafften Durchgang durch ausgewählte Texte herausarbeitet, auf eine „social unity in and through difference" (150; 174) und kann darin den freien Willen ebenso wie die wechselseitige Anerkennung oder die Versöhnung ernst nehmen. Ohne näher auf die spezifische Stellung des absoluten Geistes im Denken von Hegel eingehen zu können, muss an dieser Stelle der grundsätzliche Hinweis genügen, dass die Hegel'sche Logik zugleich allgemeine Ontologie ist und als solche der Natur wie dem Geist vorausliegt. Als wahrhaft Unendliches ist Gott selbst „not an exception to the categories, but […] their chief exemplification" (187) – was nicht zuletzt in der engen Verbindung von ontologischem Beweis und Personsein Gottes konkret zum Ausdruck kommt (vgl. 175; 189; 217).

Erst eine kritische Rückblende auf organische bzw. teleologische Elemente im Denken Kants (vgl. 196–200) und auf den in letzter Konsequenz akosmischen Spinozismus (vgl. 200–208) lässt die spezifische Gestalt des Hegel'schen Absoluten in all ihrer Schärfe sichtbar werden. Im Blick auf die Logik können wir mit W. festhalten, dass „the personhood of the absolute […] constitutes the consummate singularity of the absolute idea, the absolute subject-object" (216). Die absolute Idee vereinigt als solche nicht nur Begriff und Wirklichkeit, sondern auch theoretische und praktische Dimension. Soll sich das Absolute selbst kennen können, muss es sich selbst äußern bzw. offenbaren und damit in einen komplexen Prozess dialektischer Selbstdifferenzierung – der hier nicht weiter Gegenstand sein soll (vgl. 216–223; 225) – eintreten. Nach Hegel fasst die absolute Idee die „speculative doctrine of personhood as universal singularity" (223; vgl. 225; 226 f.) zusammen und veranschaulicht sie zugleich. Allerdings wäre dabei nach W. zu beachten, dass „the chapter on the absolute idea […] a chapter on method" (228) ist. Zudem meint „the personhood of the absolute idea […] not a person, nevertheless it is more than a mere metaphor […]. On the contrary, it is the concept in its supreme self-realization" (228). Erst auf dieser Basis erhält dann auch die Frage nach der Beziehung von Personsein und Geist, wie sie in Logik und Realphilosophie entwickelt werden, ihr volles Gewicht (vgl. 228; 231).

Das abschließende Kapitel des zweiten Hauptteils kann auf diesem Hintergrund Hegels Begriff von Personsein in der philosophischen Theologie, die Gott als absoluten Geist bestimmt, entfalten. In bewusstem Rückgriff auf Hegels dialektische Lehre des Begriffs arbeitet W. zum einen die komplexen Beziehungen zwischen absoluter Idee und absolutem Geist heraus (vgl. 241–248), zum anderen rückt damit zugleich die Frage nach dem Übergang von der Logik zur Realphilosophie in den Blick. Hegel versteht Gott in seiner Religionsphilosophie „as spirit in his community, and this social-communal concept of spirit both requires and includes the personhood of God" (232). Seine dialektische Rekonstruktion der christlichen Trinität, die sich entschieden gegen rationalistische Kritik (vgl. 248–254) verwehrt, dabei aber selbst unter Modalismusverdacht (vgl. 257–261) gerät, führt zu einer Mystik *sui generis*, „because it is not the ineffable, but the speculative concrete, […] which includes life, love, mutual recognition, ethical life and God" (233; vgl. 254–257). Eine ebenso eingehende wie differenzierte Analyse des Begriffs der Einzelheit (vgl. 266–272; 274 f.) und seiner Bestimmung durch Kategorien des Geistes – i. e. Anerkennung – bzw. der Theologie – i. e. Inkarnation, Trinität und Versöhnung – eröffnet nach W. den Weg zu einer philosophisch anspruchsvollen Rekonstruktion der theologischen Trinität und damit auch zum Konzept des wahrhaft Unendlichen (vgl. 235). Die in den folgenden Abschnitten vorgenommenen Ausdifferenzierungen ermöglichen eine Vielzahl von fruchtbaren Verknüpfungen philosophischer Fragen mit explizit theologischen Themen, die hier nur kurz aufgezählt werden sollen: Gemeinschaft von Gott und Mensch; theonome Autonomie; Trost und Versöhnung. Nach W. ist „Hegel's panentheistic true infinite […] a post-critical metaphysics, a doctrine of dynamic, articulated totality, a philosophy of organism as social infinity" (12) und kann damit folgerichtig auch in ein Näheverhältnis zu Whitehead oder Hartshorne gerückt werden.

Ein nicht zu unterschätzendes Verdienst dieser vielschichtigen und sorgfältig gearbeiteten Darstellung der Gottesbeweise und des Personseins Gottes bei Hegel liegt darin, dass sich W. für sein Projekt nicht bloß auf die Religionsphilosophie im engeren Sinn stützt, sondern auf eine Reihe von zentralen Texten zurückgreift und damit der Breite Hegel'schen Denkens gerecht werden kann. Erst vor diesem Hintergrund erhält die philosophische Kritik Hegels an Kants Verabschiedung der Metaphysik sowie der philosophischen Theologie ihr volles Gewicht und ihre spezifischen Konturen. Die hier gebotene Interpretation geht weit über einen Kommentar zu den *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes* (1829) hinaus und bietet in geraffter, klar durchkomponierter Form ein Plädoyer für eine nachkantische, sozusagen post-kritische Metaphysik, das nicht zuletzt für aktuelle Debatten um Möglichkeiten und Grenzen eines Panentheismus fruchtbar gemacht werden könnte.

P. Schroffner SJ

Tamponi, Guido K.: *Homo homini summum bonum*. Der zweifache Humanismus des F. C. S. Schiller. Frankfurt am Main [u. a.]: Peter Lang 2016. 302 S., ISBN 978–3–631–66817–7 (Paperback); 978–3–653–06001–0 (PDF).

Gleichwohl Ferdinand Canning Scott Schiller (1864–1937) zu seinen Lebzeiten fraglos in die Riege der Gründerväter des US-amerikanischen Pragmatismus eingereiht wurde, geriet sein philosophisches Werk nach seinem Lebensende rasch in Vergessenheit. Seine umfangreichen Veröffentlichungen sind vergriffen, auch in der Sekundärliteratur taucht sein Name allenfalls in Fußnoten auf. Dabei mag eine Rolle gespielt haben, dass der britisch-deutsche Philosoph, der den größten Teil seiner akademischen Karriere an der Universität Oxford verbrachte, dem Bild der pragmatistischen Tradition eine Nuance hinzufügt, der durchaus Störpotenzial zugeschrieben werden kann. Während die meisten pragmatistischen Denkerinnen und Denker, allen voran John Dewey, als leidenschaftlich für die Demokratie streitend bekannt sind, legte Schiller eine Faszination für den Faschismus und dessen eugenische Phantasien an den Tag, die sich auf den ersten Blick kaum reibungslos in das pragmatistische Narrativ integrieren lässt. Mit der ersten deutschsprachigen Monographie zum pragmatistischen Humanismus Schillers legt nun Tamponi (= T.) eine Arbeit vor, deren Anliegen es ist, „den klassischen Pragmatismus in sich wieder ein Stück komplizierter und spannungsreicher zu machen" (15), indem das Gesamtwerk Schillers in den Blick genommen wird. Die Studie kann damit als philosophiewissenschaftliche Grundlagenforschung im besten Sinne betrachtet werden. Als Leitmotiv Schillers stellt T. das „Problem des Pessimismus" in der immer orientierungsloser werdenden Moderne heraus, als dessen Alternative und gleichsam Gegengift der Humanismus entworfen wird. T. unterscheidet bei diesem wiederum zwei Stränge: einen „methodischen" (erkenntnistheoretischen) und einen „prophetischen" (weltanschaulichen) Humanismus, denen er je in einem der beiden großen rekonstruierenden Hauptkapitel der Studie nachgeht.

Zunächst einmal aber zeichnet T. den „philosophisch ausgewiesene[n] Weg zum Abgrund" (35), nämlich in den in tiefe, ja lebensbedrohliche Verzweiflung stürzenden Pessimismus nach (35–50). Dieser beginnt mit der Anerkennung der Grenzen des Wissbaren, einem erkenntnistheoretischen Agnostizismus, der in einen Skeptizimus, die Anzweiflung der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt, hinüberführt und schließlich in einen Pessimismus mündet. Eine pessimistische Haltung nun untergräbt nach Schiller letztlich das gelingende Leben selbst, indem sie das Streben nach dem Wahren, Schönen und Guten als aussichtslos vor Augen stellt. Indem diese Ideale als zwangsläufig frustrierend und leer aufgefasst werden, stellt sich ein Nihilismus ein, der nicht mehr argumentativ widerlegt, wohl aber philosophisch-therapeutisch geheilt werden kann. Genau dieses Anliegen schreibt T. nun Schillers methodischen Humanismus zu.

Dieser wird im ersten großen Hauptteil der Studie als Möglichkeitsdenken eingeführt, als eine alternative und vermittelnde erkenntnistheoretische Option, die es erlauben soll, dem Nihilismus entgegenzutreten. Als Grundierung dieses „Possibilismus" verweist T. in einem Exkurs auf die Figur des *Will to Believe* (58–69), die Schillers US-amerikanischer Kollege und Gesprächspartner William James in seinem berühmten gleichnamigen Aufsatz entwarf. In ihr ist die Einsicht artikuliert, dass der menschliche Geist kein rein passiv-rezeptiver Mechanismus zur (möglichst korrekten) Spiegelung der als objektiv vorgestellten Außenwelt ist, sondern einen aktiv-kreativen Anteil an der Wirklichkeitsproduktion hat. Die Spaltung in Subjekt und Objekt, die dem Skeptizismus zugrunde liegt, wird damit unterlaufen und ein unhintergehbares Wechselspiel der Weltaneignung zwischen Erfahrendem und Erfahrenem angenommen. So kann Schiller Gewissheiten und Denksysteme als etwas evolutionär Entwickeltes und Gewordenes nachvollziehen und sie auf diese Weise nicht als fix, sondern plastisch begreifen – „genetische Rekonstruktionen primär und unabdinglich erscheinender Kategorisierungsmechanismen aus einem aktiv-experimentierenden Erringen über größere Zeitabschnitte hinweg" (84). Daraus ergibt sich für Schiller, ganz wie für James, eine grundlegende Kritik des Wahrheitsbegriffs, genauer: der Abbildtheorie der Wirklichkeit, und der abstrakten Logik. Schiller setzt dem, so zeigt T., einen humanistischen, Wahrheitsbegriff entgegen, der sich an Zweckdienlichkeit, das heißt dem Wert von wahren Aussagen für den Menschen und

damit immer in Relation zu verfolgten Zielen und Bedürfnissen einer Person orientiert und also stets in einem bestimmten Kontext situiert ist. Damit wird der objektive Wahrheitsanspruch als autoritativer Machtanspruch gegenüber abweichenden Perspektiven entlarvt und es erfolgt eine Neubewertung des Theoretischen als „Form der wert- und interessensgeleiteten Praxisbewältigung" (95), deren konstruierendes Moment einen Spielraum für menschliche Kreativität lässt (85–107).

Genau diese pragmatistische Volte im Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnis ist es, die in der Rezeption bis heute für den größten Widerstand sorgt. T. thematisiert die Kritik am Wahrheitsbegriff des Pragmatismus mit Fokus auf den rezeptionsgeschichtlich wohl wirkmächtigsten Ankläger, Bertrand Russell, in einem weiteren Exkurs (108–127). Es ist gerade Schillers Erweiterung der Logik des *Will to Believe* zur „universellen Grammatik menschlichen Lebens" (119), die Russels Verdacht reizte, der Pragmatismus würde letztlich einem Dezisionismus das Wort reden, indem er sich von gesetzter, menschenunabhängiger Ordnung los mache. Zum einen geriete damit die Frage nach der Wahrheit zu einer der reinen Machtausübung (dieser Vorwurf lässt sich ausräumen), zum anderen liefe die stark humanistische, d. h. an den kreativen Vermögen des Menschen zum *reality making* orientierte Variante des Pragmatismus darauf hinaus, blind gegen die unausweichliche Tragik menschlichen Lebens angesichts von Kontingenz zu werden. Mit diesem zweiten Aspekt ist tatsächlich eine Schwachstelle pragmatistischen Denkens benannt, die besonders bei Schiller zum Tragen kommt: ein latenter Fortschrittsglaube. Vor allem aber bedeutet „das Aufdecken des menschlichen Fingerabdrucks" (176) auf allem Denken eine entschiedene Opposition zu einem intellektualistisch agierenden Rationalismus, der ästhetische, volitionale, emotionale Dimensionen ausblendet. Diese Haltung mündet sowohl in eine neue Phänomenologie der Überzeugungen *(beliefs)*, die dem Rechnung trägt (128–147), als auch in einer alternativen Bestimmung dessen, was es heißt, Philosophie zu treiben, nämlich die Abkehr von einem rein selbstreferenziellen, elitären Geschäft hin zu einem Selbstverständnis als eines *public intellectual* im Dienste der Gesellschaft (147–176). Nicht zuletzt ist die ethische Wendung der Einsicht in die Spur des Menschlichen in allen Überzeugungen zu nennen, bedeutet sie doch „ein Relaxans des Urteils- und vor allem Meinungsmuskels, der anabolisch auf ein Maximum durch die absolutistische Wahrheitstheorie trainiert wird" (180).

Der bereits erwähnte Vorwurf einer Kontingenzvergessenheit in Verbund mit einem allzu optimistischen Progressivismus wird noch deutlicher mit Blick auf den zweiten von T. identifizierten Strang, dem sich der zweite Hauptteil der Studie zuwendet: dem prophetischen Humanismus, der sich wiederum in einen spekulativen und einen eugenischen Humanismus unterscheiden lässt. Dem spekulativen Humanismus Schillers liegt eine „konkrete Metaphysik", nämlich eine „Metaphysik der Evolution" zugrunde, die eine Doppelbewegung vollzieht: So ist die angestrebte Naturalisierung des Menschen zugleich auch eine Anthropomorphisierung der Natur (185–198). Der Mensch ist in die Natur eingebettet, Kategorien seiner subjektiven Kreativität sind aus der Interaktion mit ihr hervorgegangen. Da der Mensch ein Naturwesen ist, muss die Beschreibung der Natur auch alle menschlichen Phänomene umfassen. Damit, so zeigt T., verfolgt Schiller eine vergleichsweise schwache teleologische Strategie, die sich weder einem reduktionistischen Naturalismus beugen muss, noch auf ein starkes anthropisches Prinzip angewiesen ist. In Schillers Worten: „Cork-trees do not grow in order to supply human beings with champagne corks" (vgl. 193).

Im Anschluss an einen Exkurs zum in kritischer Auseinandersetzung mit der Evolutionstheorie entwickelten personalen Idealismus von Schillers US-amerikanischem Zeitgenossen George Holmes Howison (199–213) wendet sich T. schließlich dem Personalismus und dem Begriff des Selbst bei Schiller zu (213–229). Schiller begreift das Selbst als letzte Realität. Damit ergibt sich für den spekulativen Humanismus zweierlei: zum einen die Wertschätzung und Achtung anderer Personen und ihrer Werte in ihrer Verschiedenheit, wie sie im Ideal der Freundschaft ausgedrückt sind, die „sympathetische Sicht auf die anderen und deren Bedürfnisse" (219), zum anderen das moralische Postulat der Unsterblichkeit, ohne das laut Schiller keine moralische Ordnung des Universums zu denken sei. Die „ethische Vision" des spekulativen Humanismus verlangt eine umfassende, am anderen interessierte, perfektionistische, also permanente Selbstübersteigung anstrebende Haltung

des Individuums, darin eingeschlossen die „Aufgabe des Einzelnen, ‚Philosophierender' zu werden" (227).

In Schillers eugenischem Humanismus schließlich wird die progressivistische Schlagseite seiner Variante des Pragmatismus am deutlichsten (229–250). Zwar denkt Schiller den Fortschritt der Menschheit nicht als notwendig ablaufend, gerade aus diesem Grund aber ist er mit umso mehr Nachdruck anzustreben: Die moralische, mentale und physische Entwicklung muss vorangetrieben werden. Das Mittel der Wahl dabei besteht für Schiller in eugenischen Maßnahmen. Ihre Umsetzung sollte dabei weder heimlich noch zwangsweise sein, vielmehr verpflichtet sich der ideale „eugenische Staat" auf ein wissenschaftlich-experimentelles Vorgehen, das der Öffentlichkeit transparent ist und von dieser gestützt wird. Er geht adaptiv sozialprogressiv vor, indem er beim bereits bestehenden Wertekanon ansetzt, zugleich aber ein biologisches „remaking" des menschlichen „Materials" betreibt (und auch als notwendig betrachtet). Aufgrund ihrer eugenischen Programme sind es in den 1920er Jahren vor allem die faschistischen Diktaturen Deutschlands und Italiens, die Schiller als vielversprechend mit Blick darauf betrachtet, dieses Ideal umzusetzen. Spätestens an diesem Punkt kippt Schillers Progressivismus in einen Sozialutilitarismus, der letztlich seinem eigenen humanistischen Ansatz zuwiderläuft, ihn gleichsam „vergisst", wie T. ganz richtig aufzeigt. Schillers sozialreformerisches Anliegen bekommt nahezu post-humanistische Züge, deren biologistische Perspektive den Menschen nicht mehr als autonome Person mit selbstschöpferischer Begabung aufzufassen vermag.

Kontrastierend dazu stellt T. in einem weiteren Exkurs John Deweys humanistische Mobilisierung religiöser Reserven vor, wie sie vor allem im Essay „A Common Faith" ausgearbeitet ist (268–277). Mehr noch als Schiller rückt Dewey die Sozialität des Individuums, seine Prägung durch und Bezogenheit auf die (Menschheits-)Gemeinschaft in den Mittelpunkt. Der Gedanke der „allinklusive[n] Menschheit als Letzthorizont", auf den sich das konkrete Individuum rückbezieht (276), sei jedoch, so T., auch in Schillers prophetischem Humanismus der produktivere (und adäquatere) Denkrahmen und damit dem biologistisch ansetzenden eugenischen Humanismus vorzuziehen. Umgekehrt meint T., das „aristokratische Moment" des „‚europäischen' Distinktionsbewusstseins" dem „‚amerikanischen' Primat der Gleichheit" (277) als Korrektiv anbieten zu können, da Letzteres auf eine egalitaristische Einebnung eben doch entscheidender Unterschiede hinauslaufe und die tatsächliche Inegalität sentimental ausblende. Die Studie schließt mit einem knappen Ausblick, in dem das Schiller'sche Projekt einer Selbstperfektionierung in emersonscher Manier mit einem Plädoyer für die dialektische Deutung des Strebens nach Verbesserung verbunden wird (279–286).

Das eingangs genannte Anliegen, dem Pragmatismus durch die humanistische Variante Schillers eine weitere Nuance hinzufügen zu wollen, erfüllt T., ohne dabei Schillers Gesamtwerk zu sehr in die pragmatistische Tradition einzupassen. Es gelingt ihm kenntnisreich und formulierfreudig, die Eigenständigkeit eines Autors zu erschließen, dessen thematische und methodische Sperrigkeit eine leichte Zu- und Einordnung verhindert. Sicherlich ist es auch dieser – wiederum typisch pragmatistischen – Systemaversion Schillers geschuldet, dass die Ausführungen T.s nicht durchgängig die definitorische Schärfe aufweisen, die eine eindeutige Fassbarkeit seines Denkens ermöglichten, und es am aussichtsreichsten scheint, den Autor selbst im Original sprechen zu lassen – dies allerdings streckenweise zuungunsten der Leserfreundlichkeit. Jedoch wird dadurch in keiner Weise die Relevanz des Werkes Schillers gemindert, ebensowenig wie die ihrer längst überfälligen philosophiewissenschaftlichen Aufarbeitung. Schiller fällt einerseits aus dem Rahmen der pragmatistischen Erzählung, andererseits lassen sich an ihm latente Züge des humanistischen Pragmatismus deutlich ablesen. So zeigt T.s Explikation des eugenischen Humanismus als realpolitische Transformation des spekulativen Humanismus, dass die Sozialphilosophie Schillers nicht etwa ein „Ausreißer" oder gar vollkommen unabhängig von seinem übrigen Denken gewesen wäre, wie es teilweise, beinahe peinlich berührt ob des *enfant terrible* der pragmatistischen Familie, erklärungsweise in der Forschungsliteratur heißt. Hilfreich für eine Bewertung wäre darüber hinaus eine ausführlichere Einordnung Schillers eugenischer Überlegungen in den weiteren Kontext des zeitgenössischen Progressivismus gewesen, der nicht zuletzt auch ein liberales Ansinnen war. Damit wäre eventuell auch der Spannung, die zwischen

dem biologistischen und dem sozialreformerischen Projekt besteht, etwas beizukommen gewesen; gleiches gilt für die Ambivalenz bezüglich Schillers Bewertung und Kritik der existierenden Demokratien einerseits, des Nationalsozialismus sowie des Rassen- und Reinheitswahns der faschistischen Ideologien andererseits. Mit einer einfachen Kategorisierung als „Demokratiefeind" oder gar Faschist ist es sicherlich nicht getan, wie T. auch anmerkt – ein schlicht „kritischer Demokrat" (27) ist Schiller aber ebensowenig. Auch stellt sein, zumal deutlich klassistischer, Eurozentrismus nicht lediglich ein harmloses Ergebnis eines „methodischen Situationismus" (256) dar, sondern wurzelt vielmehr in einem elitären Überlegenheitsdenken, das nicht so recht in die pragmatistische Denkweise passen mag. Auf diese geradezu anti-humanistischen „wunden Punkte" in Schillers Humanismus gilt es den Finger zu legen, lässt sich doch gerade an ihnen aufzeigen, wo die blinden Flecken eines humanistisch ausgerichteten Pragmatismus liegen. Diese Auseinandersetzung ist umso wichtiger, als das ihm eingeschriebene anti-nihilistische Projekt weiterhin als unabgeschlossen betrachtet werden muss. A. Honnacker

Vogelsang, Frank: *Die Rede von Gott in einer offenen Wirklichkeit*. Phänomenologisch-hermeneutische Untersuchungen nach Merleau-Ponty, Ricœur und Waldenfels. Freiburg i. Br. / München: Karl Alber 2016 [2017]. 373 S., ISBN 978–3–495–48822–5 (Paperback); 978–3–495–81822–0 (PDF).

Die Studie von Frank Vogelsang (= V.) widmet sich dem Dialog zwischen Phänomenologie und Theologie und greift einen Fragenbereich auf, der noch nicht *in extenso* bearbeitet ist und Auskunft über die Bedeutung der Phänomenologie für die Theologie und *vice versa* verspricht. Neben den „Klassikern" Maurice Merleau-Ponty und Paul Ricœuer, die beide in der Theologie Beachtung gefunden haben, bezieht V. auch den phänomenologischen Ansatz von Bernhard Waldenfels ein, wobei nicht nur dessen Hyperphänomene mit ihrer offensichtlichen Bedeutung für die religiöse Rede, sondern vor allem das Phänomen der Responsivität diskutiert werden. Auch der in der Theologie bisher wenig beachtete phänomenologische Ansatz von Hermann Schmitz findet in der Arbeit V.s Berücksichtigung. Jedoch bleibt es nicht bei einer Analyse und theologischen Sondierung der genannten Phänomenologien, vielmehr verbindet V. damit seinen eigenen phänomenologischen Vorstoß, mit dem er das intrikate Verhältnis von Phänomenologie und Gottesfrage positiv beschreiben will. Dazu schlägt er die Figur des Chiasmus vor, der in der Rhetorik eine Überkreuzstellung meint und von V. als „Erscheinungsweise X" apostrophiert wird und – *vulgo* – das verdeckte Zueinander verschiedener, oft entfernter Bereiche ausdrücken soll.

Der Aufbau der Arbeit ist kompliziert und kaleidoskopartig: So gibt es allgemeinere Kapitel, zum Beispiel zur Gottesrede bei Paulus (Kap. 1), zur allgemeinen Gottesrede in der Geschichte (Kap. 2), zur Weltsicht der Naturwissenschaften (Kap. 3) und speziellere Kapitel, etwa zur Schleiermacher-Barth-Schulbildung (Kap. 4), aber auch zur Phänomenologie und ihren theologischen Bezügen bei Merleau-Ponty (Kap. 5) und Ricœur (Kap. 6), die man aufgrund des Titels der Arbeit erwartet und die den Mittelpunkt der Arbeit bilden. V.s dritter Gewährsmann, Bernhard Waldenfels, wird nicht direkt im Anschluss behandelt, wie zu erwarten wäre, sondern es wird ein Kapitel über das theologisch-phänomenologische Potenzial des Chiasmus als Denkform eingeschoben (Kap. 7). Erst auf dieser Basis erfolgt dann die Auseinandersetzung mit dem Denken von Bernhard Waldenfels (Kap. 8). Ein summarischer Teil schließt die multiperspektivische Arbeit ab (Kap. 9).

Zu Beginn seiner Studie stellt V. das phänomenologische Potenzial für eine „unvoreingenommene[…] Rede von Gott" heraus, das sich auf die „Grenzen der Wirklichkeit" und die „Grenzen des Aussagbaren" beziehe (9). Hierbei kommt es V. im Sinne eines Legitimationsgrunds religiöser Rede darauf an, nicht nur das für Wirklichkeit zu halten, was aussagbar ist (ebd.). So seien z. B. besonders proximale Phänomene oft schwer zu erkennen und werden oft nicht als Teil der eigenen Wirklichkeit bestimmt (13). Entgegen der angenommenen Begrenzung menschlicher Erkenntnis will V. dennoch Modi des Denkens sondieren, die den offenen Charakter von Wirklichkeit einkalkulieren (14). Als Instrument bringt er die menschliche Rede von Gott ins Spiel, mit deren Hilfe die

angenommene offene Wirklichkeit betreten werden soll (17). Geht es der Phänomenologie um eine erneute und aufmerksame Ausschreitung der Wirklichkeit, so votiert V. für die Beachtung der Gottesfrage für die phänomenologische Erkundung menschlicher Wirklichkeit (20, 25). Dazu werden auch theologisch-biblische Gründe aufgerufen, z. B. wenn unter Rekurs auf Paulus eine christliche Weltzugewandtheit als Charakteristikum der Tradition gefunden wird (49). V. ist dabei realistisch genug, die Selbstverständlichkeit der Gottesrede innerhalb der Religionen vom regelmäßigen und sogar betretenen Schweigen der Welt zu unterscheiden (26). Gleichzeitig begegne bei Paulus mit dem Kreuz ein Phänomen, das sich der umfassenden Deutung sperre und den üblichen Interpretationsweisen entziehe (37) – eine Diagnose über den nicht-intelligiblen Charakter religiöser Phänomene, die V. in seiner Studie noch oft anführen wird. Trotz der Betonung des apophatischen Charakters dogmatischer Inhalte exkludiert V. sie nicht aus dem Bereich der Wirklichkeit, sondern betont im Gegenteil ihre Relevanz: „Das ‚ganz Andere' ist viel näher als man denkt" (58). Als „kritischen Realismus" versteht V. dann solche Theorien, die Partikularitäten zum Charakter jeder Systematik erklären (84) und sich explizit dem Hypertrophismus widersetzten, gegen den z. B. die negative Theologie steht, deren Anliegen stets auch eine philosophische Pointe aufweisen. Ansprüche, die *eine* Wirklichkeit objektiv beschreiben können, die mit einem naturwissenschaftlich-technischen Weltverstehen assoziiert sind, werden zwar interdisziplinär als Reduktionismus zurückgewiesen, deuten aber auf einen Druck hin, unter dem die religiöse Rede von Gott und ihr wirklichkeitserschließendes Potenzial stehen (90 f.). Attraktiv scheint Theologie, wenn sie ein eindrückliches Bild von der Subjektivität des Menschen liefert (98). Der sich durch ein Set intrikater Probleme verbietende Rekurs auf das Supernaturale gegenüber dem Naturalen der Naturwissenschaften und der Technik hat die Theologie ausdrücklich und mit Schleiermacher auf die Wirklichkeit des Erlebens gebracht (102 f.). Sinndeutungen scheinen in Teilen der Theologie von da an ohne jede Beziehung zu den Naturwissenschaften auskommen zu können, so dass die beiden in Rede stehenden Wirklichkeitsbereiche strikt getrennt erscheinen (105). Als Paradebeispiel firmiert jedenfalls das Unbedingte, mit dem Religion exklusiv einer Erfahrung Ausdruck verleiht, die sonst unausgesprochen bliebe (106 f.).

Dann rücken phänomenologische Studien in den Fokus, zunächst Merleau-Ponty und sein Interesse an den „vorgängigen Bereichen der Wirklichkeit", also dem, was „immer schon vorausgesetzt" wird (140). Nach Darstellung des Verf. ist es die Kategorie des Zwischen, die in antidualistischer Zuspitzung ein zentrales Interessengebiet Merleau-Pontys sei, das Licht auf V.s eigene Theorie der chiastischen Wirklichkeit werfe. Im Gespräch mit Merleau-Ponty sollen Facetten des Chiasmus deutlich werden, die zur phänomenologischen Beschreibung des Gott-Mensch-Verhältnisses beitragen sollen: Erstens, so V., könne mithilfe des Chiasmus eine „Verbundenheit und Verschränkung von Beobachter und Beobachtetem" ausgedrückt werden und zweitens nivelliere die Figur des Chiasmus keineswegs Eigenständigkeiten (164). Schließlich grundiere der Chiasmus keine Ordnung, die der Wirklichkeit nicht gerecht werden könne (166). Auch das in der Arbeit initiierte Gespräch mit Paul Ricœur dient der näheren Explikation der Chiasmus-These bzw. der „Erscheinungsweisen x": „So existiert keine feste Grenze, das Unvermittelbare, das Unbedingte, das Absolute ist nicht jenseits einer imaginären Grenze der Welt, sondern mitten in der Wirklichkeit, wenn auch unerreichbar. Der Ausdruck ‚Erscheinungsweise X' hat in etwa dieselbe semantische Funktion wie der Begriff ‚Grenzausdruck' bei Ricœur" (251).

*In summa* beabsichtigt die Studie eine Sondierung des Potenzials der Gottesrede zur Erschließung der Wirklichkeit, wie sie in phänomenologischer Absicht Aufmerksamkeit erfährt (287). Intendiert ist mithin eine phänomenologische Theologie. Dabei fokussiert V. insbesondere auf Phänomene, die als „Erscheinungsweisen X" apostrophiert werden und denen ein überschüssiger Gehalt attestiert wird, der als ‚mehr' oder ‚anders' auffällt (300) und niemals frontal, sondern nur lateral erfasst werden könne (313). Ein Paradebeispiel für eine „Erscheinungsweise X" ist das Reich Gottes, wie Jesus es vermittelt (319).

Die deliberativen Anstrengungen, die der Arbeit V.s zugrunde liegen, weisen allerdings nicht ganz unerhebliche redundante (z. B. 221) oder sogar banale Anteile (z. B. 232) auf, die als Bremsfaktor der phänomenologischen Inblicknahme auffallen. Oft

bleiben theologisch-grundbegriffliche Hintergründe nur erwähnt, ohne genauer in den Argumentationsgang eingefügt zu werden, wie z. B. das Verhältnis von Kreuz, Auferstehung und Wirklichkeitserschließung (59, 165) oder der Hinweis auf das christologische Format der Christologie Schleiermachers (115). So entsteht ein manchmal steiles Informationsgefälle zwischen luzider Darstellung und lediglich aufgerufenen theologischen Stichwörtern, deren Zusammenhang für die phänomenologische Leitfrage oft nicht zu erkennen ist (167). Etwas kryptisch geraten sind V.s Versuche, seinen phänomenologisch-chiastischen Vorstoß mit etablierten Konzepten zu verbinden – wie mit dem Bereich des Zwischen bei Merleau-Ponty (140 f.). Damit ist ein Grundproblem der Arbeit angedeutet, denn die Rede von den chiastischen „Erscheinungsweisen x" bleibt merkwürdig unklar (z. B. die Grafik ohne genaue Erläuterung auf S. 168), was nicht damit zu rechtfertigen ist, dass sich gegen holistische Systematik gestellt werden soll (248) oder es zur Idiosynkrasie von x gehöre, eben ein prominenter Platzhalter zu sein. Auch oft unvermittelte Übergänge von philosophischer Spekulation zu theologischer Rede, z. B. über das Reich Gottes (308), deuten auf das Problem dieser Arbeit hin, ganz verschiedene Facetten des Bildes eines Kaleidoskops betrachten zu wollen, ohne immer genügend Vorsorge dafür getroffen zu haben, dass die einzelnen Elemente nicht schnell wieder in eine dunkle Ansammlung zurückfallen. Nur tangential berühren sprachliche Schwächen (z. B. 116, 287, 300) die beredte Studie, wobei der notorische Gebrauch des *pluralis maiestatis* in dieser Arbeit (z. B. 73, 169, 238) zumindest heutzutage verständliche Fluchtinstinkte weckt.

Trotz der Anmeldung von Zweifeln an der Klarheit verwendeter Denkmittel tritt mit dieser Arbeit ein wichtiges theologisches Arbeitsfeld in den Blick, das als phänomenologische Theologie verstanden werden kann und für das V. eine Näherbestimmung vorgenommen hat. Durch einige der gewählten kaleidoskopischen Einstellungen sind wichtige Gesichtspunkte in den Vordergrund getreten, die eine phänomenologische Akkreszenz der Theologie animieren können. M. Wirth

## 2. Biblische und Historische Theologie

Finnern, Sönke / Rüggemeier, Jan: *Methoden der neutestamentlichen Exegese*. Ein Lehr- und Arbeitsbuch (utb; 4212). Tübingen: A. Francke 2016. 330 S., ISBN 978–3–8252–4212–1 (Paperback); 978–3–8385–4212–6 (PDF).

Lau, Markus / Neumann, Nils (Hgg.): *Das biblische Methodenseminar*. Kreative Impulse für Lehrende (utb; 4612). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017. 364 S./Ill., ISBN 978–3–8252–4612–9 (Paperback); 978–3–8385–4612–4 (PDF).

Unter dem Dach von utb sind binnen neun Monaten gleich zwei Bücher erschienen, die sich mit dem exegetischen Proseminar und biblischer Methodenlehre beschäftigen: Im September 2016 das Lehr- und Arbeitsbuch *Methoden der neutestamentlichen Exegese* von Sönke Finnern und Jan Rüggemeier und im Mai 2017 *Das biblische Methodenseminar*, herausgegeben von Markus Lau und Nils Neumann. Beide werden mit Stichworten wie „methodisch innovativ", „hochschuldidaktisch erprobt" und „direkt im exegetischen Proseminar einsetzbar" beworben. Das allein lässt einen genaueren Blick auf die beiden Bände lohnend erscheinen, zumal Lau und Neumann ihren gemeinsam herausgegebenen Band mit den Worten „Neue Methodenbücher zur biblischen Exegese bedürfen angesichts des Überangebots von entsprechenden Publikationen auf dem Buchmarkt eigentlich einer Rechtfertigung" (S. 5) beginnen.

Diese Frage lösen beide Bücher auf sehr unterschiedliche Weise: *Methoden neutestamentlicher Exegese* ist von einem evangelischen Autorenduo mit pfarramtlicher Praxiserfahrung und narratologischer Prägung verfasst und wendet sich als Lehrbuch an Studenten, *Das biblische Methodenseminar* versammelt praxiserprobte didaktische Szenarien unterschiedlicher Konfessionen, Studiengänge und Standorte und wendet sich an Dozenten. Während Finnern und Rüggemeier als Begründung für Methodenbuch anführen, dass in ihm auch „Fragestellungen und Analysemethoden aufgenommen werden, die in anderen Methoden-

büchern unberücksichtigt bleiben" (S. 8) – neben einem stärkeren Fokus auf Narratologie und der Anlehnung an Methodenlehren aus dem englischen Sprachraum nennen sie Fragen der Textnachwirkung (Kap. 12) sowie das kritische (Kap. 13) und praktische (Kap. 14) Interesse an einem Text –, gehen die Beiträge im *biblischen Methodenseminar* das Desiderat hochschuldidaktisch verantworteter Gestaltung solcher Seminare an.

Finnern und Rüggemeier unterteilen die 14 Kapitel ihres Buches in ein Neuner-Schema (S. 9), das Lektüre und Arbeitsprozesse strukturiert. Zu den fünf Kategorien „Bestimmung" (Leitfrage: Welcher Text ist meine Grundlage?, Kap. 2–3, S. 12–40), „Entstehung" (Woher kommt der Text?, Kap. 4–6, S. 41–84), „Struktur" (Wie ist der Text gemacht?, Kap. 7–8, S. 85–128), „Erklärung" (Was bedeutet der Text?, Kap. 9–11, S. 129–235) und „Nachwirkung" (Wozu dient der Text?, Kap. 12, S. 236–258) kommen vier Interessen: In Kap. 13 historisches Interesse (Ist das Erzählte historisch wahr?, S. 259–269), systematisches Interesse (Was findet man im Text über bestimmte Themen?, S. 270–283), kritisches Interesse (Ist der Text schön, wahr und gut? D. h. ist die *Struktur* ‚schön', der *Inhalt* ‚richtig' und die *Wirkung* ‚positiv'?, S. 284–293) sowie in Kap. 14 praktisches Interesse (Was mache ich mit dem Text?, S. 294–313). Als Merkwort für die fünf Kategorien wird das Akronym BESEN verwendet.

Die Frage liegt nahe, ob auch in diesem Fall gilt, was man von neuen Besen gemeinhin annimmt – nämlich dass sie gut kehren. Zwar führen die Verf. im Vorwort an: „Der Verwendung als *Lehrbuch* entsprechend, beginnt ein Kapitel meistens mit einem Beispiel aus unserer heutigen (medialen) Lebenswelt, dann folgt eine ausführliche Darstellung der jeweiligen Methode, die in der Regel mit einer ‚Demo' abgeschlossen wird. Am Schluss gibt es Anregungen, um das Gelesene und Gelernte zu überprüfen. Wichtiges und Beispiele stehen in Kästchen, auch die zentralen Stichworte des Kapitels finden Sie zu Beginn. Die direkte praktische Verwendbarkeit im *Proseminar* war uns ebenfalls ein Anliegen. Die Länge und inhaltliche Dichte der Kapitel des Buches sind auf die Erfordernisse des Semesters zugeschnitten, so dass zur Vor- bzw. Nachbereitung jeweils ein Kapitel pro Semesterwoche gelesen werden kann" (S. VI), bei genauerem Hinsehen zeigt sich jedoch, dass der Band eher ein Methodenkompendium und Nachschlagewerk ist als ein echtes Lehrbuch, das im Laufe eines Semesters Methodenkompetenz lehrt.

Dass die Zielgruppe evangelische Pfarramtsstudenten sind, ist nicht nur anhand der Anlage des Buches, sondern auch der Auswahl der Textbeispiele und der begleitenden Literatur erkennbar, die sich weitgehend im traditionellen evangelischen Bereich bewegt. Vom Stil her ist der Band auf die Zielgruppe zugeschnitten und gibt sich *edgy*. Die Zielgruppe wird so zwar abgeholt, dürfte sich bei der kleinteiligen und mitunter technischen Beschreibung einzelner Methoden, wie z. B. der Textlinguistik, jedoch eher abgehängt fühlen. Exegetische Avantgarde zu sein (bzw. zu werden) ist mit enormen Ansprüchen verbunden und die Ausführlichkeit des narrativen Teils (Kap. 11) lässt vermuten, dass das angestrebte Programm in einem Semester kaum zu bewältigen ist. Das Lesen der einzelnen Kapitel als Vor- oder Nachbereitung der Seminarsitzung wird nicht ausreichen, um alle Einzelheiten zu klären – hier braucht es gute Dozenten, denen es gelingt, die Fragen der Lerngruppe produktiv in den didaktischen Prozess einzubinden.

Die einzelnen Methodenschritte sind ausführlich geschildert, hier bleibt kaum ein Wunsch offen. Bei den impliziten Vorannahmen des Lehrbuchs findet sich jedoch einiges, das zu hinterfragen wäre. Definitionen wie „Den Text verstehen heißt: Verstehen, was der Autor will, was der Leser verstehen soll" (S. 130) und „Die *Bedeutung eines Textes* ist die vom Autor beabsichtigte Wahrnehmung des Textes durch die von ihm imaginierten Adressaten (Nur bei manchen Textsorten, etwa bei einem Gedicht, kann der Autor durch Konventionen beabsichtigen, die richtige Interpretation dem Leser zu überlassen). Das Ziel wissenschaftlicher *Interpretation* ist es, heutigen Rezipienten diejenigen Verstehensvoraussetzungen (kognitive Schemata) und Verstehensleistungen (Schlussfolgerungsprozesse) bereitzustellen, die der Autor bei seinen imaginierten Adressaten in Bezug auf die Textelemente voraussetzt" (S. 132) sind innerhalb der Bibelwissenschaft viel stärker umstritten, als es hier dargestellt wird. Auch kann die Textnachwirkung kaum auf die Frage reduziert werden, zu welchem Zweck der Text geschrieben wurde. Ähnlich diskussionswürdig ist die neu eingeführte Methode der „Textbewertung" (Kap. 13c). Dass es bei der Bibel bislang keine Methode der „Textbewertung" gibt, hängt weniger mit

dem „Respekt vor der biblischen Tradition“ (S. 285) zusammen, als damit, dass heilige, mithin kanonische Texte als identitätsstiftende Texte nicht bewertet, sondern als Rahmen verstanden werden, im dem man sich positioniert. Sie mögen rezitiert, interpretiert, inszeniert und gefeiert werden – aber eben nicht „bewertet“. Die Kriterien für die Fragen, ob ein biblischer Text als „schön“, „wahr“ und „gut“ zu verstehen ist (S. 287), sind, wie die Verf. einräumen, auf der Basis heutiger Ideale gebildet, was die Frage aufwirft, was dieser Methodenschritt eigentlich austragen soll, wenn es bei der Bedeutung des Textes um die vom Autor intendierte Wahrnehmung geht und bei den Methoden nur solche vorgestellt werden, die auf die historische und produktionsorientierte Erschließung des Textes zielen. Dass rezeptionsorientierte Zugänge wie feministische, befreiungstheologische und postkoloniale Exegese nur in Anführungszeichen begegnen, die sich „bei ihrer Analyse und Kritik zumeist nur auf eine einzige semantische Achse der Erzählung“ (S. 292) beschränken und als „engagierte Exegesen“ in einem Exkurs abgehandelt werden, ist zumindest merkwürdig. Die kanonische Exegese ereilt ein ähnliches Schicksal: Auch ihr wird ein einem Exkurs unterstellt, eine „radikale Form der Intertextualität“ zu sein und „auf den tönernen Füßen der postmodernen Literaturtheorie der 1960-er und 70-er“ Jahre zu stehen (S. 164). Wenn zudem auf eine Betrachtung der Auslegungsgeschichte verzichtet und Wirkungsgeschichte auf die Frage reduziert wird, welche Wirkung der Autor intendiert hat, ist das recht einseitig. Der Erwartung, dass ein Lehrbuch für Methoden neutestamentlicher Exegese unterschiedliche Methoden umfassend darstellt und auf Pauschalurteile verzichtet, wird das Buch damit nicht gerecht. Es stellt sich die Frage, ob eine solche theologische Positionierung für die hier intendierten Lernprozesse hilfreich ist. Das ist in diesem Falle allein deswegen bedauerlich, weil die didaktische Aufbereitung des Buches sehr gelungen ist. Es bietet zwar nur komprimierte Informationen, die Angabe von Lernzielen und Überprüfungsfragen zum Ende eines jeden Kapitels ist jedoch äußerst hilfreich, ebenso wie der Vorschlag, das Buch durch ein Lernportfolio zu begleiten. Gerade bei Lehrveranstaltungen mit hohem ECTS und wenig Präsenzzeit könnte es fast zum *Inverted Classroom*-Ersatz werden und das Portfolio eine prozessorientierte Prüfung, die eine produktorientierte Prüfung wie beispielsweise eine Seminararbeit ergänzt. Dass bei den „Demos“ auch studentische Arbeiten zitiert werden, hilft zudem, Schwellenangst zu nehmen. Das Signal an studentische Leser ist „Ihr könnt das auch“. Bei der Konzeption eines Methodenseminars ist das Lehrbuch daher gerade im didaktischen Teil eine gute Hilfe für prozessorientiertes Arbeiten.

Im *biblischen Methodenseminar* wird die Frage, wie sich das Buch rechtfertigt, einfach beantwortet: Inhaltliches Profil und Anliegen des Buches sind neu. Es geht nicht darum, wie Exegese geht, sondern wie Dozenten Lernprozesse organisieren (können), damit die Einzelnen am Ende der Lernprozesses einen Kompetenzzuwachs in Sachen exegetische Methodik feststellen können. Diesem Anliegen widmen sich mit *Stephanie Feder* (Einstiegssitzung, S. 19–26; Übersetzungsvergleich, S. 63–72; Aktantenanalyse, S. 104–117; Analyse der Raumkonstruktion, S. 146–153; Feministische Exegese und geschlechtersensible Zugänge zur Bibel, S. 258–267), *Anne Kruse* (gemeinsam mit *Stephanie Feder*: Tiefenpsychologische Exegese, S. 284–301), *Markus Lau* (Synoptischer Vergleich, S. 176–188; Analyse von Gliederung und Komposition, S. 84–103), *Hanna-Maria Mehring* (Textabgrenzung und Kontexteinordnung, S. 44–62; Motivkritik, S. 236–255), *Nils Neumann* (Literarkritik, S. 189–202; Redaktionskritik, S. 220–235; Gattungskritik und Sitz im Leben, S. 203–219), *Hildegard Scherer* (Textkritik, S. 28–43; Linguistische Analyse, S. 74–83; Pragmatische Analyse, S. 154–174), *Christian Schramm* (Analyse der Charakterisierung, S. 118–131) und *Thimo Zirpel* (Analyse der Erzählperspektiven, S. 132–145; Postkoloniale Exegese, S. 268–283; Intermedialität, S. 302–318) acht Autoren, die an unterschiedlichen Orten in Deutschland und der Schweiz exegetische Methodenseminare unterrichtet haben. Die Herausgeber haben nicht nur eigene Beiträge verfasst, sondern auch den Rahmenteil (Einleitung, S. 9–18; Abschlusssitzung, S. 319–323; Lernziele und Prüfungen, S. 324–338) beigesteuert.

Das Werk startet mit einem hochschuldidaktischen Vorspann, der die Themen Kompetenzorientierung und Lernmotivation in den Blick nimmt und in methodisch-didaktische Grundannahmen mündet. Die Überlegungen in diesem Teil sind hilfreich, weil sie das Feld Kompetenzerwerb überhaupt eröffnen. Bei den didaktischen Skizzen, die in

den Folgekapiteln präsentiert werden, handelt es sich um praxiserprobte Konzepte der einzelnen Autoren. „Wir glauben nicht an Patentrezepte", lautet das Credo, „Lehrende sind verschieden und Seminargruppen sind es erst recht. Deshalb gibt es innerhalb unseres Buches keine fixfertigen Stundenverläufe, wie man das etwas aus Arbeitshilfen für den Schulunterricht kennt" (S. 15). Die 19 Einzelbeiträge sind jeweils nach dem gleichen Schema aufgebaut: Nach einer Hinführung zur Methode, der Festlegung von Lernzielen/Beiträgen zur exegetischen Kompetenzbildung und Literatur, folgt jeweils ein didaktischer Baustein mit alttestamentlichem und neutestamentlichem Beispiel. Überlegungen zum Ertrag der jeweiligen Methode und weitere Ideen schließen die Beiträge ab. Da es sich um ein Handbuch mit didaktischen Skizzen handelt, ist in den einzelnen Beiträgen über die Kurzeinführung hinaus wenig über die jeweilige Methode zu erfahren. Sie bieten vielmehr Impulse, wie sich die Methoden vermitteln lassen. In dieser Hinsicht erweist sich das Buch als wahre Fundgrube: Es bietet eine Vielzahl origineller und gleichzeitig guter Einstiege in die unterschiedlichen exegetischen Methoden. Besonders ansprechend und gelungen sind dabei die Hinführungen von Neumann und Zirpel, die Lernzielformulierungen von Scherer und die Einstiege von Feder. Die Bedeutung didaktisch überlegten Vorgehens zeigt sich bereits in der von Feder verfassten Einstiegssitzung. Die vorgestellten Bausteine setzen niedrigschwellig beim Vorwissen der Seminargruppe an und ermöglichen so einen personenorientierten Einstieg. Ein Desiderat der historisch-kritischen Exegese kommt somit direkt in den Blick: das auslegende Subjekt, sein Vorwissen und seine Vorerfahrungen. Das dem Kugellager angelehnte „Chaosinterview" mag auf den ersten Blick wie ein unnötiges didaktisches Spielchen anmuten, ist jedoch sachlich und didaktisch angemessen und leistet über den thematischen Einstieg hinaus das, was in vielen klassischen Methodenseminaren zu kurz kommt: die Einzelnen sichtbar zu machen und ernst zu nehmen. Dergestalt ins Reden gekommen, dürfte die Auseinandersetzung mit Fragen wie „Wie konnte Jona so lange im Wal überleben?" deutlich anders – nämlich engagierter und differenzierter – ausfallen als ohne vorausgehende persönliche und thematische Anwärmung.

Insgesamt ist der von Lau/Neumann herausgegebene Band methodisch breiter aufgestellt und bietet daher größere Auswahlmöglichkeiten. Die vorgestellten rezeptionsorientierten Zugänge *Feministische Exegese und geschlechtersensible Zugänge zur Bibel*, *Postkoloniale Exegese* und *Intermedialität* geben neben sachlichen und ausgewogenen Hinführungen gute Einblicke in die Erträge des jeweiligen Zugangs und stellen gleichzeitig heraus, dass es sich dabei weniger um Methoden als um Hermeneutiken handelt, die sich des Repertoires erprobter exegetischer Methoden bedienen. Auf diese Weise lassen sie sich gut in den Proseminarkontext einbinden. Lediglich die *Tiefenpsychologische Exegese* fällt aus diesem Raster heraus und zeigt sich als die am wenigsten mit dem exegetischen Methodenkanon vermittelbare Herangehensweise.

In beiden Bänden ist Kompetenzorientierung der *elephant in the room*, und obwohl häufig auf exegetische Kompetenz und Kompetenzerweiterung Bezug genommen wird, wird der Begriff selbst nicht geklärt, sondern – gewissermaßen als *common sense* – vorausgesetzt. Die Aufteilung der Lernziele in Kennen (Wissen) und Können (Anwendung) entspricht zwar dem typischen Modulhandbuchjargon, sagt aber wenig über das tatsächliche Konzept aus. Das Schlusskapitel „Lernziele und Prüfungen" des *biblischen Methodenseminar*s zeigt aus hochschuldidaktischer Perspektive deutlich das Fehlen eines Kompetenzmodells, das die konkrete Kompetenzmessung (Abschlussprüfung oder Lernfortschrittskontrolle) erleichtern würde. Die vorgeschlagenen Bewertungskriterien (S. 326) sind somit zwar in sich schlüssig, können aber nicht erklären, wie man zu einer validen Prüfung kommt. Beide Bücher propagieren den Einsatz von Portfolios, räumen aber auch ein, dass die Proseminararbeit noch immer als Goldstandard zum Abprüfen exegetischer Methodenkompetenz gilt. Unbestritten stellt die Verschränkung von prozess- und produktorientierter Prüfung, wie sie ein Portfolio leisten kann, den Königsweg beim exegetischen Kompetenzerwerb dar. Dennoch sollte es auch möglich sein, exegetische Handlungskompetenz in mündlichen Prüfungen und Klausuren – sogar mit einem größeren Anteil an *Multiple Choice*-Fragen – abzuprüfen. Der Knackpunkt ist einmal mehr die klare Formulierung eines Lernziels, das sowohl Lernweg als auch Prüfungsform modelliert. Eine Synopse der *Lernziele* bei Finnern/Rüggemeier und der *Lernziele/*

*Beiträge zur exegetischen Kompetenzbildung* bei Lau/Neumann zeigt, dass an diesem Punkt teils erheblicher Nachjustierungsbedarf besteht. Einige der Lernziele im *biblischen Methodenseminar* werden den hochschuldidaktischen Praxistest nicht bestehen, weil sie sich nicht als Prüfungsfrage oder -auftrag formulieren lassen. Hier sind die Lernziele zum *Handlungswissen* (Stichwort „Können") in den *Methoden neutestamentlicher Exegese* deutlich klarer formuliert. Bei den Lernzielen zum *Fachwissen* (Stichwort „Kennen") bleibt hingegen unklar, ob „Kennen" die Handlungsstruktur „Wiedererkennen", „Benennen" oder „Erklären" meint und damit nicht unterschiedliche Niveaustufen der gleichen Kompetenz, sondern unterschiedliche Kompetenzen bezeichnet. An diesem Punkt wird deutlich, warum Methodenseminare oft eine recht frustrierende Erfahrung sind: In den meisten Fällen ist es deutlich zu viel Stoff, es gibt kaum Übungszeiten und nach dem Besuch des Methodenseminars wird vorausgesetzt, dass Theologiestudenten Fachwissen nicht „wiedererkennen" oder „benennen", sondern „erklären" können und die exegetischen Methoden „beherrschen", wie es Lau/Neumann als Voraussetzung für die Abschlusssitzung (S. 320) formulieren. Vom einmaligen Vorführen und Nachmachen beherrscht jedoch niemand eine Methode, geschweige denn eine hermeneutische Perspektive. Wenn Teilnehmer eines exegetischen Methodenseminars, die in rascher Folge bis zu 15 unterschiedliche exegetische Methoden und ihre geistesgeschichtlichen bzw. hermeneutischen Voraussetzungen kennengelernt haben, am Ende des Semesters bei allen noch wissen, worauf sie abzielen, ist das ein gigantischer Lernerfolg. Das heißt nicht, dass es unsinnig wäre, Methodenhandbücher und didaktische Skizzen für Seminare zu schreiben – im Gegenteil. Es wird hier lediglich sichtbar, dass man sich auf eine realistische Vorstellung verständigen muss, was exegetische (Methoden-)Kompetenz ist und wie sie sich im Laufe eines Studiums entwickeln kann, ohne die Lerngruppen zu überfordern.

Der Mehrwert beider Bücher – insbesondere, wenn man sie parallel liest – besteht darin, dass sie sichtbar machen, welche hohen Ziele gesteckt werden und welche (z. T. unrealistischen) Erwartungen hinter einem Methodenseminar stehen können. In Anlehnung an Ernst Käsemanns Diktum von den „sogenannten Einleitungen", die „auf weite Strecken in die Gattung der Märchenbücher einzureihen" sind, könnte man versucht sein zu sagen, dass es sich bei Methodenbüchern auf weite Strecken um Wunschzettel handelt. Um sie abzuarbeiten, bräuchte es wenigstens zweisemestrige Methodenkurse und eine bessere Verschränkung mit den exegetischen Lehrveranstaltungen in höheren Semestern, als das an vielen Studienorten der Fall ist. Das „exegetische Gesellenstück" ist weder die Proseminararbeit noch die Hauptseminararbeit: Erst exegetische Abschlussarbeiten zeigen, dass Studenten eigenständig Methoden auswählen, anwenden und auf eine bestimmte Fragestellung hin auswerten können. Auch wenn es nicht das Anliegen der besprochenen Bücher ist, liegt hier ein echter Auftrag für den exegetischen Diskurs insgesamt: Die Frage, was exegetische (Methoden-)Kompetenz ist und wie sie im Rahmen eines Universitätsstudiums erworben werden kann, ist nicht nur in aller Deutlichkeit gestellt, sondern es zeigt sich auch, dass es mittlerweile genügend Akteure innerhalb dieses Diskurses gibt, die sie auf einem exegetisch und hochschuldidaktisch verantworteten Niveau diskutieren wollen. S. Huebenthal

Marcheselli, Maurizio: *Studi sul vangelo di Giovanni*. Testi, temi e contesto storico (Analecta Biblica. Studia; 9). Rom: Gregorian & Biblical Press 2016. 470 S., ISBN 978–88–7653–697–7.

Mit Maurizio Marcheselli tritt eine neue Generation von italienischen Exegeten auf den Plan. Der Verfasser hat sich bereits einen Namen gemacht mit seiner Dissertation am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom über Joh 21: „‚Avete qualcosa da mangiare?' Un pasto, il Risorto, la comunità" (Biblioteca di Teologia dell'Evangelizzazione; Vol. 2, Bologna 2006). Mit dem vorliegenden Band legt der Verf. die Frucht fortgesetzter Arbeit an den johanneischen Schriften seit dem Erscheinen des erwähnten Bandes, genauer seit 2004 vor. Wir haben hier einen unermüdlichen Forscher vor uns, der in kurzer Zeit eine eindrucksvolle Zahl von Publikationen über das Johannesevangelium vorgelegt hat, ursprünglich in der Regel Beiträge zu Tagungen, Sammelbänden oder Zeitschriften. In

all diesen Beiträgen zeigt der Verf. seine Kompetenz und seine didaktischen Fähigkeiten, trotz der Fülle des Materials an Quellen und Sekundärliteratur.

Der Band gliedert sich in drei Hauptteile. Im ersten behandelt der Verf. eine Reihe von Einzeltexten des Johannesevangeliums, im zweiten verschiedene Themen des Evangeliums, im dritten Fragen der Beziehung des Johannesevangeliums zum Judentum, bezeichnenderweise formuliert als „Johannes im Kontext des Judentums des 1. Jahrhunderts". Hier kündigt sich bereits eine These an, die die Position des Verf. kennzeichnet: Er versteht das Vierte Evangelium als eine Schrift, die noch in die Geschichte des Judentums im ausgehenden 1. Jhdt. gehört.

Wodurch ist die Arbeit des Verf. am Johannesevangelium gekennzeichnet? Zunächst einmal verzichtet er auf die verschiedenen Hypothesen zu Quellen und Schichten des Vierten Evangeliums, wie sie die Forschung vor allem auf dem europäischen Kontinent seit der Mitte des nun vergangenen Jahrhunderts bestimmt haben. So bemerkt man in den Beiträgen des Verf. auch einen frischen Wind in der johanneischen Forschung. Der Verzicht auf die klassische Literarkritik erlaubt es dem Verf., sich ungestört dem überlieferten Text des Johannesevangeliums zuzuwenden. Diese Frische ist durchgehend in dem vorgelegten Band zu spüren. Verf. legt das Hauptgewicht auf semantische Untersuchungen seiner Texte, um ihre Aussage herauszuarbeiten. Hinzu kommt die Erzählanalyse der Texte. Hier zeigt der Verf. große Kompetenz.

Natürlich läuft eine rein synchrone Lesung der Evangelien die Gefahr, an Tiefe zu verlieren. Die Evangelientexte bleiben Zeugnisse, die sich auf die mündliche und schriftliche apostolische Überlieferung stützen. Dies wird vom Verf. gesehen. Dabei stützt er sich vor allem auf die sog. Löwener Schule, die bei Johannes den Einfluss der synoptischen Evangelien wahrnimmt, die zur Zeit der Abfassung des Vierten Evangeliums ja schon im Umlauf waren. Im Übrigen greift Verf. durchgehend auf das Alte Testament und das Judentum der Zeit des Zweiten Tempels zurück, um die Wurzeln des johanneischen Denkens aufzuzeigen. Auch unter einer anderen Rücksicht unterscheidet sich der Ansatz des Verf. von anderen, nämlich durch die Annahme einer „Relecture" johanneischer Texte durch spätere aus der gleichen Hand oder Schule. Diese Annahme stützt sich vor allem auf Arbeiten neuerer Schweizer Autoren wie Jean Zumstein und Andreas Dettwiler. Dieser Ansatz liegt schon der Dissertation des Verf. zu Joh 21 zugrunde, lässt sich aber auch auf andere johanneische Texte wie den Prolog von Joh 1,1–18, auf Joh 6 und auf die Abschiedsreden von Joh 15–17 anwenden. So verbindet Verf. in überzeugender Weise den synchronen und den diachronen Ansatz. Es wird nicht an Kritikern dieser ausgewogenen Methodik fehlen, vor allem aus dem Lager der überzeugten Vertreter der synchronen Textauslegung. Dabei verwechselt man leicht eine methodologische Entscheidung (den Text synchron auszulegen) mit einem Urteil über seine Entstehung als von vornherein einheitlicher Text (ein Beispiel unter anderen ist hier der Johanneskommentar von Hartwig Thyen, Tübingen 2005).

Bemerkenswert bleibt für den Ansatz des Verf. seine hermeneutische Orientierung. Sie zeigt sich schon bei der Auswahl der behandelten Texte und Themen. In mancherlei Beiträgen geht es um das universale Heil, das von Jesus nach dem Vierten Evangelium angekündigt und gebracht worden ist. Hier sieht der Verf. eine Tendenz, die nicht von allen Autoren gesehen wird. Vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jhdts. fehlte es nicht an Stimmen, die im Vierten Evangelisten den Vertreter eines sektenhaften Christentums sahen, dem es nur um das Heil seiner Sondergruppe ging. Diese Sicht wird vom Verf. nicht geteilt, wie u. a. seine Beträge zu Joh 12,32 oder 19,19–22 zeigen.

Auf der anderen Seite widersetzt sich der Verf. mit guten Gründen der Tendenz, nach dem Vierten Evangelium Israel, seinen Glauben und seine Institutionen durch die johanneische Gemeinde ersetzt zu sehen („sostituzione", „replacement"). Diesem Thema sind vor allem die Aufsätze im dritten und letzten Teil des vorgelegten Werkes gewidmet. Auch hier fehlt es nicht an Gegenstimmen vonseiten von Vertretern der großen Kirchen, aber auch vonseiten der einen oder anderen jüdischen Stimme. Hier helfen keine Pauschalurteile. Der Verf. untersucht u. a. alle Vorkommen des Wortes *Ioudaios* bei Johannes, um zu zeigen, dass es neben den Texten, die dieses Wort in negativem Sinne gebrauchen, auch zahlreiche andere gibt, die zu den Vertretern dieser Gruppe ein positives Urteil abgeben und ihnen eine offene Haltung gegenüber Jesus zuschreiben, ja sie sogar auf dem Weg

zum Glauben an Jesus sehen. Im vorletzten Kapitel stellt der Verf. die verschiedenen Auffassungen zu dieser Frage ausführlich dar und unterwirft sie einem kritischen Urteil.

Auch in den Beiträgen zu johanneischen Texten und Themen lässt sich der Nachdruck auf den jüdischen Wurzeln des Johannesevangeliums erkennen. In einigen Fällen („Echi d'Ezechiele nel vangelo di Giovanni", „Davanti alle Scritture d'Israele") erfolgt der Bezug direkt, in anderen bleibt er eher indirekt. Nach dem Scheitern der Versuche, das Johannesevangelium im Lichte gnostischer Texte auszulegen, legt sich der Rückgriff auf die biblische und außerbiblische Überlieferung Israels für den literarischen und theologischen Hintergrund des Johannesevangeliums nahe. Mit der Bevorzugung der jüdischen eher als der hellenistischen Welt nimmt Verf. auch Stellung in der gegenwärtig geführten Diskussion um den Nutzen des Rückgriffs auf die griechisch-römische Literatur zur Erklärung des Johannesevangeliums, wie er z. Zt. von zahlreichen nordamerikanischen Autoren vorausgesetzt wird. Auf die Dauer ließe sich eine Verbindung dieser beiden Ansätze in einem neuen transatlantischen Dialog vorstellen.

NB. Diese Besprechung greift z. T. zurück auf das vom Unterzeichneten gewünschte Geleitwort zum vorgelegten Band. J. Beutler SJ

Glaube: Das Verständnis des Glaubens im frühen Christentum und in seiner jüdischen und hellenistisch-römischen Umwelt. Herausgegeben von *Jörg Frey*, *Benjamin Schliesser* und *Nadine Ueberschaer* unter Mitarbeit von *Kathrin Hager* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; 373). Tübingen: Mohr Siebeck 2017. XXV/957 S., ISBN 978–3–16–153878–0; ISSN 0512–1604.

Der Band geht zurück auf eine Fachtagung über die Rede vom Glauben bei Paulus an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich vom 28. Februar bis zum 2. März 2013. Die damals vorgetragenen Arbeiten wurden ergänzt, so dass jetzt ein Kompendium zum Thema Glaube im frühen Christentum vorliegt. – Eine „Hinführung" *(Jörg Frey)* fragt „Was ist Glaube?". Ist er intellektuell (Fürwahrhalten) oder ethisch (Gehorsam) oder relational (Beziehung) zu fassen? Das Neue Testament enthält „kein einheitliches Glaubensverständnis" (XIII); in der bibelwissenschaftlichen Diskussion wurden „verschiedene Klassifikationen neutestamentlicher Glaubensaussagen vorgeschlagen, deren Wert allerdings nicht unumstritten geblieben ist" (XV). So ergibt sich die Aufgabe, „Hintergrund, Anliegen und Konzeption der jeweiligen Glaubensdiskurse historisch sorgfältig zu erheben und biblisch-theologisch miteinander in Beziehung zu setzen" (XIX). Der Band kann und will keine einheitliche Gesamtsicht des Glaubens bieten; wohl aber will er dazu anregen, „die Bausteine neu zu verbinden und so […] zu einem vertieften Verständnis der Anfänge und Grundlagen eines christlichen Glaubensverständnisses zu gelangen" (XXV). – Der als „Einführung" vorangestellte Beitrag von *Benjamin Schliesser*, „Faith in Early Christianity. An Encyclopedic and Bibliographical Outline", beginnt mit der Feststellung, dass in keinem jüdischen, griechisch-hellenistischen oder lateinischen Text sich ein so intensiver Gebrauch des Substantivs Glaube *(pistis)* und des Verbums glauben *(pisteuein)* findet wie im Neuen Testament. „One can justifiably talk of an explosive increase in talk of faith in early Christianity" (3). Dargestellt wird der Gebrauch von *pistis* und *pisteuein* von der Septuaginta bis zu den Apostolischen Vätern. – Die folgenden Beiträge sind unter sechs Titeln geordnet.

1. „Hebräische Bibel und Septuaginta". *Anja Klein* interpretiert die Glaubenstexte im Alten Testament und fragt, wo der theologische Glaubensbegriff „seinen literarischen Ursprungsort hat. Als Kandidaten kommen dabei nur […] Jes 7,9 sowie die Glaubensnotiz in der Kundschaftergeschichte Num 14,11 in Frage" (74). Sie vertritt die Priorität von Num 14,11, wo „das Verbum *amân* hif. die Verweigerung der Landnahme als Verachtung Gottes mit einem neuen theologischen Bezug formuliert" (ebd.). – *Frank Ueberschaer* weist darauf hin, „dass die Texte der Septuaginta niemals als Ganze und in einem Akt aus dem Hebräischen ins Griechische übersetzt worden sind. […] Diese erweisen sich nämlich in sich als völlig uneinheitlich und geben deutlich zu erkennen, dass sie in mehreren, durchaus sehr verschiedenen Übersetzungsstilen […] erstellt worden sind" (84 f.). „Die hauptsächliche Vorlage für die Übersetzung mit dem *pist*-Wortstamm in der Septuaginta sind Derivate der Wurzel *amân*" (94). „*pistis* hat in der klassischen griechischen Literatur die grundlegende

Bedeutung ‚Vertrauen' und umfasst davon ausgehend den Grund des Vertrauens – ‚Treue' und ‚Verlässlichkeit' […]" (102). – *Friedrich V. Reiterer* untersucht das Zeugnis spätalttestamentlicher Schriften in der Septuaginta. Hier sind für die inhaltliche Darstellung des Bereichs ‚glauben' folgende Wortwurzeln relevant: *pist**, *elpid** und *peith**. „Keines der untersuchten Verben *pisteuein*, *peithein* und *elpizein* hat ‚glauben' als Hauptbedeutung […]. Jedes Verb hat sein eigenes Bedeutungsfeld, welches seinerseits wesentlich die Dimension beeinflusst und prägt, welche man mit ‚glauben' bezeichnet" (138).

2. „Frühjüdisches und rabbinisches Schrifttum". Das (hebräische) Buch der Jubiläen (2. Jhdt. v. Chr.) ist eine Nacherzählung von Gen 1 bis Ex 24; es ist ein wertvolles Zeugnis der frühen Pentateuch-Exegese. In Röm 4,1–5 zitiert Paulus Gen 15,6, um seinen Begriff des Glaubens zu erläutern. *Anke Dorman*, „Abraham's Happiness and Faith in the Book of Jubilees", bringt ein Beispiel aus der exegetischen Tradition, in der Röm 4,1–5 steht. – Philo von Alexandrien und Paulus waren Zeitgenossen; beide waren Diasporajuden in einer vom Hellenismus geprägten Umwelt. Das Glaubensverständnis Philos *(Martina Böhm)* „gehört in den Kontext eines rein weisheitlich geprägten jüdischen Denkens ohne apokalyptische Einflüsse. Demgegenüber steht das paulinische Glaubensverständnis im Kontext eines stärker jüdisch-apokalyptisch geprägten Denkens mit weisheitlichen Einflüssen" (179). Für die rechte Gottesbeziehung leistet auch nach Philo der Mensch nicht alles allein; es gibt „ein Entgegenkommen Gottes bei seiner Selbsterschließung dem Menschen gegenüber. Dieser Gedanke zeigt sich bei Philo jedoch mehr angedeutet als konzeptuell ausgebaut" (180). – Flavius Josephus *(Dennis R. Lindsay)* kennt den theologischen Gebrauch von *pistis* und *pisteuein*, und das Neue Testament kennt den profanen Gebrauch, der sich bei Josephus findet. Das Gewicht ist jedoch entgegengesetzt; im Neuen Testament dominiert der theologische und bei Josephus der profane Gebrauch. Josephus zwingt uns, bei der Suche nach einem Verstehenshorizont für den neutestamentlichen Gebrauch über den hellenistischen Gebrauch hinaus zu schauen. Die wenigen Stellen, wo der Gebrauch des Josephus dem des Neuen Testaments nahekommt, verweisen auf die Septuaginta und den Gebrauch in der Synagoge. „This supports the conclusion of D. Lührmann: ‚Der Verstehenshorizont für das frühchristliche Reden von ‚Glaube' liegt also in der internen Sprache der jüdischen Tradition, nicht in der Auseinandersetzung mit der heidnischen Umwelt.'" (205). – Im Zweiten Makkabäerbuch *(Stefan Krauter)* gibt es nichts mit dem neutestamentlichen oder späteren christlich-theologischen Gebrauch von *pistis* Vergleichbares; dennoch lassen sich „verschiedene Aspekte von ‚Glauben' finden, die auch miteinander in Beziehung stehen, so dass sich insgesamt ein Vorstellungskomplex ausmachen lässt, der mit dem, was später im christlichen Bereich mit ‚Glaube' bezeichnet wird, sinnvoll […] verglichen werden kann" (216). – *Michael Tilly*, „Der Begriff des ‚Glaubens' in der rabbinischen Traditionsliteratur", prüft die These, das rabbinische Judentum kenne nur eine Orthopraxie, aber keine Orthodoxie. „Die Rabbinen kannten durchaus einen kognitiven Glaubensbegriff und Glaubensüberzeugungen, die die rechte individuelle religiöse Praxis fundierten und motivierten, aber sie verweigerten sich zugunsten eines grundsätzlich handlungsorientierten religiösen Bedeutungssystems der Fixierung und Tradierung einer verbindlichen und einheitlichen Glaubenslehre" (237).

3. „Hellenistisch-römische Welt". *Peter Arzt-Grabner* untersucht den alltagssprachlichen Gebrauch von *pistis* in den „dokumentarischen Papyri". *Pistis* bezeichnet „jene Glaubwürdigkeit, Zuverlässigkeit und Treue, ohne die einer tragfähigen Beziehung – einer privaten ebenso wie einer geschäftlichen oder rechtlichen – das entscheidende Fundament fehlt" (248). – In Auseinandersetzung mit der skeptischen Erkenntniskritik ist für Plutarch *(Rainer Hirsch-Luipold)* die religiöse Tradition „einzig möglicher Ausgangspunkt letzter Aussagen und damit individueller Gewissheit über das Göttliche […]. […] Diese religiös-philosophische Hermeneutik wird von Plutarch an verschiedenen Stellen theologisch darin begründet, dass die Gottheit nicht nur den Inbegriff der Wahrheit in sich trägt, sondern dass sie selbst ihre Wahrheit in die religiöse Tradition hineingegeben hat" (271). – *Teresa Morgan* verweist auf die Grenzen eines an Themen (Theologie, Ethik, Ekklesiologie, Eschatologie usw.) orientierten („thematic") Studiums des Neuen Testaments; *pistis* werde gewöhnlich als theologische Tugend behandelt und *pistos* als ein ethischer Terminus der Alltagssprache (275 f.). Dagegen stellt sie die These, „that *pistis*

and its relatives all have theological, ethical, ecclesiological and eschatological dimensions in the New Testament, that we can and should seek to understand them in relation to one another" (276). – Die Biblische Theologie muss nach den „Verstehenskontexten" der neutestamentlichen Schriften fragen. Bei den paulinischen Schriften richtet der Blick sich zunächst auf die alttestamentlich-jüdische und die griechisch-hellenistische Lebenswelt des Paulus. Daneben hat sich seit einiger Zeit der Blick auf den römisch-lateinischen Lebenskontext etabliert. *Thomas Schumacher* beleuchtet deshalb die paulinische Verwendung von *pistis* vor dem Hintergrund der römischen Lebenswelt des Paulus und seiner Gemeinden. Gewöhnlich wird *pistis* mit *fides* und *fides* mit *pistis* übersetzt. Die beiden Termini weisen eine große semantische Nähe auf. „Doch im Unterschied zu *pistis* wird *fides* im lateinischen Sprachraum besonders häufig in rechtlichen, politischen und militärischen Zusammenhängen verwendet" (305). Paulus hat „das Nomen *pistis* sehr gezielt verwendet, um eine offenbarungstheologische Deutung des göttlichen Heilshandelns in Christus den im römisch-lateinischen Kultur- und Sprachhorizont beheimateten Menschen nahezubringen" (344). Ein semantischer Einfluss ist nicht auszuschließen; im Römerbrief können bei einigen Verwendungen von *pistis* Bedeutungen wie Hilfe, Schutz, Obhut mitgeklungen haben.

4. „Neues Testament". Hier und im Folgenden seien nur die Themen genannt. Die Bedeutung des Glaubens bei Paulus *(Michael Wolter)*; Glaube im Ersten Korintherbrief *(Jakob Spaeth)*; Glaube im lukanischen Doppelwerk *(Christfried Böttrich)*; die Rede vom Glauben in Heilungsgeschichten im Matthäusevangelium *(Matthias Konradt)*; das Johannesevangelium als Medium der Glaubensvermittlung *(Nadine Ueberschaer)*; *pistis* im Jakobusbrief *(Karl-Wilhelm Niebuhr)*; Glauben und Denken im Hebräerbrief und bei Paulus *(Benjamin Schliesser)*; die Pastoralbriefe als kanonische Vollender des Glaubens *(Bernhard Mutschler)*; *pistis* und *pisteuein* im Judas- und im Zweiten Petrusbrief *(Jörg Frey)*.

5. „Frühchristliche und altkirchliche Perspektiven". Zum Glaubensverständnis bei Polykarp von Smyrna *(Bernhard Mutschler)*; *pistis* im Ersten Klemensbrief und in den Ignatianen *(Wolfgang Grünstäudl)*; Glaube und Rechtschaffenheit im Zweiten Klemensbrief *(James A. Kelhoffer)*; zur Rolle der *pistis* in den *Stromateis* des Klemens *(Beatrice Wyss)*; ‚Glaube' und ‚Glauben' in den apokryphen Akten des Paulus und der Thekla *(Tobias Nicklas* und *Veronika Niederhofer)*; die Soteriologie des Johannes- und des Thomasevangeliums als Kontrast- und Konkurrenzkonzepte *(Enno Edzard Popkes)*.

6. „Kirchengeschichtlicher und systematisch-theologischer Ausblick". Heinrich Bullingers Römerbriefauslegung *(Peter Opitz)*; Luthers Römerbrief-Vorlesung 1515/16 *(Volker Leppin)*; das Glaubensverständnis von Karl Barth und Friedrich Schleiermacher *(Anne Käfer)*; katholische Thesen zum Thema Glaube *(Johanna Rahner)*. F. Ricken SJ

Grégoire de Nysse: *Réfutation de la Profession de foi d'Eunome*. Texte grec de W. Jaeger (GNO II), introduction et notes *Raymond Wingling*, traduction *Michel van Parys*. Précédée de la *Profession de foi d'Eunome*. Text grec de R. P. Vaggione, introduction, traduction et notes *Raymond Wingling* (Sources Chrétiennes; 584). Paris: Cerf 2016. 334 S., ISBN 978–2–204–11641–1; ISSN 0750–1978.

Die zweite Generation der Arianer zeichnet sich durch ihre sehr formale theologische Argumentationsweise aus. Das Ergebnis ist eine Theologie, die sich, von platonischen Grundlagen ausgehend, wissenschaftlich entwickelte, indem sie der aristotelischen Logik folgte. Vor allem zwei Vertreter lassen sich im Arianismus dieser Epoche ausmachen: Aëtius von Antiochien († 367) und sein Schüler Eunomius von Cyzicus († ca. 393). Eunomius hatte einen erheblichen theologischen Einfluss, was sich in der großen Zahl der Werke widerspiegelt, die das Ziel haben, seine Schriften zu widerlegen. In Kappadokien schrieb Basilius von Cäsarea sein aus drei Büchern bestehendes Werk *Contra Eunomium* (ca. 364) zur Widerlegung der *Apologia* des Eunomius (von 360). Nach dem Tod des Basilius (im Jahr 379) ergriff Gregor von Nyssa die Feder, um seinen Bruder gegen die Angriffe zu verteidigen, die Eunomius in seiner *Apologia Apologiae* (ca. 379) gegen diesen gerichtet hatte. Das Ergebnis war Gregors *Contra Eunomium* (ca. 381), das ebenfalls drei Bücher umfasste.

Es gibt nun aber einen weiteren Schritt in der literarischen Entwicklung dieser anti-eunomischen Kontroverse, bei dem nicht mehr Basilius als Polemiker in Erscheinung tritt, sondern ausschließlich Gregor. Im Jahr 383 ließ Kaiser Theodosius I. die verschiedenen kirchlichen Parteien und die vom Ersten Konstantinopolitanum als Häretiker Verurteilten zusammenkommen, um eine Aussöhnung herbeizuführen. Nach einigem Hin und Her bat der Kaiser die verschiedenen Gruppierungen, jeweils ein Bekenntnis ihres Glaubens vorzulegen. Bei dieser Gelegenheit präsentierte Eunomius seine *Confessio fidei*, auf die dann eine *Refutatio* Gregors von Nyssa folgte (vgl. 11–13).

Die Analyse der *Confessio fidei* des Eunomius und der *Refutatio*, die Gregor von Nyssa gegen ihn richtete, macht es möglich, den Stand der Entwicklung des arianischen Problems nach der definitiven Verurteilung durch das Konzil von Konstantinopel (381) im Detail zu erkennen. Diese beiden Werke sind es, die uns Bd. 584 der Reihe „Sources chrétiennes" bietet. Die Einführung des Bandes beschreibt gut die Entwicklung der Kontroverse um Eunomius und die der sie begleitenden Theologie (21) sowie deren unmittelbare und mittelbare Quellen (14–20). Man kann feststellen, dass in diesem Werk – dem spätesten uns von Eunomius erhalten gebliebenen – die philosophisch-theologische Fachsprache einer Ausdrucksweise gewichen ist, die hauptsächlich aus der Heiligen Schrift übernommen wurde. Außerdem gab Eunomius – wie es nach dem Ersten Konstantinopolitanum konsequent ist – einer Theologie des Heiligen Geistes mehr Raum und ergänzte auf diese Weise seine Trinitätstheologie. Auch Gregors *Refutatio* vermittelt uns eine gut strukturierte Kenntnis seiner Trinitätstheologie nach dem Konzil von 381. Gregor verfolgt ein doppeltes Ziel: Einerseits widerlegt er die Behauptungen des Eunomius, andererseits stellt er seine eigene Theologie vor (vgl. 30 f.).

Die Herausgeber des Bandes übernehmen die klassischen kritischen Editionen der beiden Werke: Richard Paul Vaggiones Edition von Eunomius' Glaubensbekenntnis (*Expositio Fidei*, in: Eunomius, The Extant Works, Oxford 1987, 151–158) und Werner Jaegers Edition der Widerlegung des Gregor von Nyssa (*Refutatio confessionis Eunomii*, in: Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium libri pars altera liber III [vulgo III–XII] – Refutatio confessionis Eunomii [vulgo lib. II]*, Leiden 1960, 312–410). Sehr wertvoll sind die Anmerkungen zur Übersetzung: Sie erlauben es dem Leser, sich ein Bild davon zu machen, wie sich das theologische Denken der beiden Autoren entwickelte. Auffällig ist, dass die Editoren in der Bibliographie nicht auch die Werke einschließen, die in der Einführung und in den Anmerkungen zitiert werden. Außerdem verursacht das Abkürzungsverzeichnis auf S. 43 f., dem ein zweites Abkürzungsverzeichnis für die Werke Gregors von Nyssa folgt (45–48), beim Leser Verwirrung, insofern in manchen Fällen für die Werke Abkürzungen aus dem ersten Verzeichnis, in anderen Fällen aus dem zweiten herangezogen werden (vgl. 29: *Réfut.* und 46: *Ref. Eun.*). Die Bibelstellenregister für das *Glaubensbekenntnis* (315–317) und für die *Widerlegung* (319–329) sind hilfreich zur Erforschung der parallelen Deutungen dieser Stellen. Das Erscheinen des Bandes ist unbedingt zu begrüßen. Lesern, die der französischen Sprache mächtig sind, vermittelt er die Kenntnis dieser beiden Werke und tiefere Einblicke in den Zusammenhang der trinitarischen Auseinandersetzung des 4. Jahrhunderts. J. L. Narvaja SJ

A Companion to the Medieval Papacy: Growth of an Ideology and Institution. Edited by *Keith Sisson* and *Atria A. Larson* (Brill's Companions to the Christian Tradition; 70). Leiden / Boston: Brill 2016. XIV/410 S./Ill., ISBN 978–90–04–29985–6 (Hardback); 978–90–04–31528–0 (E-Book).

Das mittelalterliche Papsttum erfreut sich im Prinzip des ungebrochenen Interesses der historischen Wissenschaften. Auch in den letzten zehn Jahren ist eine Vielzahl an Veröffentlichungen zu verzeichnen, seien es Gesamtdarstellungen oder Untersuchungen zu verschiedensten Aspekten, wie zu Sedisvakanzen, zum Verhältnis von Papst und Kardinälen, zu einzelnen Päpsten, zum Verhältnis von Zentrum und Peripherie, zu Legaten und delegierten Richtern, zum Tod und zur Wahl von Päpsten, zu Vorstellungen und Symbolen des Papsttums, zu Papstbibliotheken und nicht zuletzt auch zu Gegenpäpsten. Als Handbuch ist an dieser Stelle explizit die „Geschichte des Kardinalats im Mittelalter" (herausgegeben von Jürgen Dendorfer und Ralf Lützelschwab, Stuttgart 2011) zu nennen.

Die vorliegende Publikation ist ebenfalls ein Handbuch und versucht Einführungen in unterschiedliche Aspekte des mittelalterlichen Papsttums auf dem Stand der aktuellen Forschung zu bieten. Im Fokus liegen insbesondere die Entwicklungen vom Beginn des Reformpapsttums bis zu Bonifaz VIII. Zielgruppe des Buches sind Studierende, Mediävisten mit anderen fachlichen Schwerpunkten, aber auch Spezialisten. Bei allem stehen das aktive Wirken der Päpste und ihre Reaktionen auf äußere Entwicklungen im Vordergrund. Der Abstand zwischen Anspruch und Wirklichkeit und die Grenzen päpstlicher Machtausübung und Kontrolle werden ebenso beleuchtet.

Das Buch enthält 16 englischsprachige Aufsätze und gliedert sich in vier Teile: „Popes and Princes, Polemic and Propaganda" – „Law and Judgement" – „Administration Abroad and at Home" – „Beyond the Latin Church". Diesen ist eine Einleitung von *Atria A. Larson*, mit *Keith Sisson* Herausgeberin des Bandes, und ein einleitender Aufsatz von *Thomas F. X. Noble* vorangestellt. Noble widmet sich „Narratives of Papal History" (17–33). In seinen Ausführungen zur Überlieferung mahnt er zu einer besonders gründlichen Quellenkritik bei der päpstlichen Korrespondenz. Anhand von Ereignissen und Entwicklungen der Kirchenreform, der Kuriengeschichte, beim Papstwahlverfahren, in den Schismen des 14. und 15. Jhdts. sowie schließlich im Konziliarismus demonstriert Noble die Unvorhersehbarkeit und Unkontrollierbarkeit des Laufs der Geschichte und warnt damit vor einem allumfassenden Narrativ der Papstgeschichte. Resümierend hält er fest, dass die Anpassungsfähigkeit an neue äußere Bedingungen und das Geschick, veränderten Herausforderungen zu begegnen, für das Überleben und den Erfolg des Papsttums sorgten (33).

*Jehangir Yezdi Malegam* eröffnet den ersten Teil des Buches mit dem Beitrag „Pro-Papacy Polemic and the Purity of the Church: The Gregorian Reform" (37–65). Dabei geht er der Frage nach, inwiefern die Zeit der „Gregorianischen Reform" überhaupt als „gregorianisch" gelten kann, also wie stark Gregor VII. sie letztlich geprägt hat. Dazu analysiert er verschiedene Anliegen, Ziele, Konzepte und Ideologien der Reformen des 11. und 12. Jhdts. und auch die Persona Hildebrand-Gregors. Er gelangt zu dem Schluss, dass Gregor VII. selbst vor allem die Vision Leos IX. vom römischen Primat umsetzte und energisch gegen die Laieninvestitur vorging. Andererseits, so Malegam, führte der lokale Klerus vor und nach Gregors Zeit auch selbst Reformen durch, Reformgedanken während Gregors Pontifikat kamen nicht nur aus seinem engeren Umfeld, und seine Legaten verfolgten auch eigene Ziele. Schließlich gaben seine Nachfolger eigene Impulse – etwa Urban II., dem es gelang, den Kreuzzugsgedanken in die Tat umzusetzen. Die große Wirkmächtigkeit Hildebrand-Gregors bestreitet Malegam freilich nicht. Er sieht sie vor allem darin begründet, dass Gregor als „Ermöglicher" agierte, der zuließ, dass Impulse von außen das Papsttum veränderten, und auch Reformbemühungen außerhalb der Kurie, wie die Mailänder Pataria, unterstützte. *Sandro Carocci* beschäftigt sich im Beitrag „Popes as Princes? The Papal States (1000–1300)" (66–84) mit der (weltlichen) Herrschaftsausübung der Päpste im Patrimonium Petri, bzw. in den „Papal States", wobei der Begriff im Hinblick auf die für das gesamte Mittelalter eher fragliche „Staatlichkeit" nicht ausreichend problematisiert wird, anders als in der deutschen Forschung der letzten Jahrzehnte. Nach einem historischen Abriss für das 8. bis 13. Jhdt. hält er als Forschungsstand das von Daniel Waley aufgestellte Verdikt fest, dass die Anstrengungen der Päpste zur Ausbildung einer Territorialherrschaft („process of state construction", 75) letztlich scheiterten, weil sie ihre Untertanen in zu großer rechtlicher, politischer, militärischer, steuerlicher und administrativer Autonomie beließen (76). Im Folgenden prüft er diese Interpretation anhand von Verwaltungsstrukturen, der Übertragung von Vollmachten und der Grenzen von Herrschaft. Sein Fazit bestätigt grundsätzlich die Interpretationen der jüngeren Forschung seit Waley. Doch bezweifelt Carocci, dass die Einrichtung von Territorien und die Festigung weltlicher Herrschaft überhaupt ein mit Nachdruck verfolgtes Ziel der Päpste darstellte. Ferner plädiert er dafür, die verfassungsgeschichtlichen Besonderheiten dieser Herrschaften in den Fokus zu rücken: die Koexistenz verschiedenster Herrschaftsideologien, Regierungsstile und Verwaltungsstrukturen sowie die Pluralität von Akteuren, die nur durch die Zurückhaltung der Päpste ihren Spielraum hatten. *Francesca Pomarici* befasst sich im einzigem

kunsthistorischen Beitrag des Handbuches, „Papal Imagery and Propaganda: Art, Architecture and Liturgy“ (85–120), mit der bildlichen und architektonischen Darstellung und Selbstdarstellung von Päpsten und Papsttum. Sie beleuchtet Ursprung, Entwicklung und Verwendung vor allem von Pallium, Regnum/Phrygium/Tiara und Kathedra. Dabei thematisiert sie die Orientierung am römischen Kaisertum, die auch die Wiederverwendung von kaiserlichen Sarkophagen nicht ausschloss, warnt aber vor einer Überbewertung der *imitatio imperii* (97). Vielmehr macht sie in ihren Ausführungen deutlich, dass der Kern päpstlicher Selbstinszenierung in der Unterscheidbarkeit von anderen zu sehen ist: von anderen Bischöfen, aber auch vom Kaiser. Eine zentrale Rolle fällt Innozenz III. zu: Während sich in seinem Pontifikat endgültig das päpstliche Selbstverständnis als *vicarius Christi* durchsetzt, wird der gewachsene Anspruch des Papsttums auch in der Selbstrepräsentation deutlicher und breiter spürbar. In der Büste Papst Bonifaz' VIII. sieht Pomarici den Höhepunkt symbolträchtiger päpstlicher Selbstinszenierung erreicht: „The importance of the bust […] comes from the subtle symbolic weaving of gestures, objects, and proportions that make the reigning pope a figure of the Roman church, of Peter, and of Christ“ (118). *Keith Sisson* beschließt den ersten Teil mit seinem Beitrag „Popes over Princes: Hierocratic Theory“ (121–132). Er konstatiert, dass die Idee von einer päpstlichen Monarchie sich nur langsam während des Hochmittelalters entwickelte und trotz einiger Formulierungen des Suprematiegedankens Roms und der römischen Bischöfe in Dekretalen, Papstbriefen und kanonistischen Kommentaren der Anspruch vor allem theoretisch zum Ausdruck kam. Erst als das Papsttum innerhalb der Kirche an Prestige und Einfluss gewann, nahmen Konflikte mit dem Kaiser- bzw. Königtum zu. Den Höhepunkt des für die Praxis formulierten Herrschaftsanspruches des Papstes und die Steigerung von einer kircheninternen zur universalen päpstlichen Monarchie sieht Sisson schließlich unter Bonifaz VIII. im Konflikt mit Philipp IV. von Frankreich erreicht. Das letztliche Scheitern des Caetani-Papstes ist nach Sisson wesentlich in der politischen Theorie nach der Wiederentdeckung der aristotelischen *Politik* und in der veränderten Wahrnehmung kirchlicher Hierarchie seit dem Aufkommen der Bettelorden und der häretischen Bewegungen des 13. Jhdts. begründet.

Der zweite Teil des Buches wird von *Atria A. Larson* eröffnet: „Popes and Canon Law“ (135–157). Erstmals mit Innozenz III. sieht sie einen Papst aktiv auf die Publikation einer Dekretalensammlung Einfluss nehmen und erst Honorius III. veranlasste selbst die Anlage einer neuen Sammlung und die explizite Beauftragung eines Kanonisten. Gregor IX. erließ die ersten Konstitutionen gezielt für eine Dekretalensammlung, den *Liber Extra*. Mit der Veröffentlichung der *Clementinae* durch Johannes XXII. 1317 tritt im Mittelalter letztmals ein Papst als bewusster „Gesetzgeber“ in Erscheinung. Danach entstanden nur noch „private collections“ (144) päpstlicher Dekretalen, für die Larson jedoch den Begriff „Dekrete“ („decrees“, 145) vorschlägt, weil es sich um kürzere, abstraktere, formelhaftere Rechtssetzungen handelt, die von Päpsten offenbar gezielt in legislativer Absicht, nicht zur Entscheidung konkreter Fälle, verfasst wurden. Zum Abschluss geht die Autorin auf für das Papsttum selbst entscheidende Rechtsgrundlagen ein: Papstwahlen und -absetzungen sowie Reservatrechte. Im nächsten Beitrag, „Papal Decretals“ (158–173), machen *Atria A. Larson* und *Keith Sisson* deutlich, dass Päpste oft dann rechtssetzend aktiv wurden, wenn sie von außen um die Entscheidung einer rechtlichen Frage gebeten wurden, und dass insbesondere Bischöfe als wichtige Initiatoren anzusehen sind, die päpstliche Entscheidungen auch im eigenen Interesse sammelten. Sie zeigen die im Verlauf des Mittelalters zunehmende Vielfalt von Anliegen, die an die Päpste herangetragen wurden, verdeutlichen andererseits aber auch, dass sich Anfragen zu bestimmten Themen häuften – etwa zum Zölibat und zum Umgang mit Priestersöhnen oder zu Ehestreitigkeiten bei Laien. Manche Päpste wurden auch von selbst aktiv, indem sie sich etwa in aktuelle kirchenrechtliche Debatten einschalteten. Ferner gingen sie oft nicht nur auf den konkreten Anlass eines Rechtsstreites ein, sondern nutzten die Gelegenheit, um Grundsatz- und Verfahrensfragen zu klären, auf frühere Entscheidungen zu rekurrieren und selbstbewusst ihre Auslegung klarzustellen: „[…] since the one who produces the law is the one to interpret it“ (171). Zusammenfassend stellen die Autoren fest, dass der steigende recht-

liche Einfluss des Papsttums zwar nicht auf systematische Planungen zurückzuführen ist, wohl aber auf die Fähigkeit einzelner Päpste, auf historische Entwicklungen und individuelle Initiativen von verschiedensten Vertretern der Christenheit inner- und außerhalb der kirchlichen Hierarchie geschickt zu reagieren. Den Kirchenrechtsteil des Buches beschließt *Danica Summerlin*s Beitrag „Papal Councils in the Middle Ages" (174–196). Nach Bemerkungen zur Überlieferung der Beschlüsse von Kirchenversammlungen widmet sie sich unter anderem terminologischen Fragen, wobei sie das Narrativ einer Entwicklung päpstlich initiierter Kirchenversammlungen von Synoden zu allgemeinen bzw. ökumenischen Konzilien als Perspektive der Gegenreformation als zu teleologisch und als anachronistisch kritisiert. Sie tritt dafür ein, weniger bekannte Kirchenversammlungen stärker zu beachten, da sie, obwohl nicht als ökumenisches Konzil verstanden, durchaus auch Beschlüsse von großer Tragweite und kanonistischer Rezeption fassten, etwa die Synode von Verona mit der Verabschiedung der Dekretale „Ad abolendam" zur Ketzerbekämpfung 1184. Ferner weist sie auf Unterschiede in der Verbreitung bzw. Rezeption der Beschlüsse als allgemeine Konzilien geltender Kirchenversammlungen hin. Im Anschluss widmet sich Summerlin dem Teilnehmerkreis, der Streitkultur bzw. Beschlussfassung und der Frage der Autorität päpstlicher Konzilien. Im Fazit hält sie fest, dass die Wirkmächtigkeit eines Konzils und seiner Beschlüsse stark von deren Verbreitung durch die Teilnehmer abhing – eine ihrer Ansicht nach von der Forschung zu wenig beachtete Tatsache.

Den dritten Buchteil eröffnet *Harald Müller* mit einem Beitrag über päpstliche Legaten und delegierte Richter (199–219), die er als „ungleiche Brüder" (200) versteht, was sich nicht zuletzt auch in der Vernachlässigung der Richter in der Historiographie zeige. Müller geht zuerst auf die Entwicklung des Legationswesens und unterschiedliche Typen von Legaten und Legationen ein, spricht dabei Vollmachten, Aufgaben sowie Chancen und Risiken für Legaten und ihre kirchliche Karriere an. Anschließend widmet er sich den Gründen für die Beauftragung von delegierten Richtern, Verfahrensaspekten und Fragen der Quellenüberlieferung. Abschließend geht er der historischen Entwicklung und der Bedeutung delegierter Gerichtsbarkeit nach und kommt zu dem Schluss, dass diese Art der Rechtsprechung, die die herkömmliche kirchliche Hierarchie außer Acht ließ, einerseits zur Festigung des päpstlichen Primats beitrug, andererseits aber auch die Verbesserung legaler Standards bei lokalen Gerichten zur Folge hatte. Im anschließenden Beitrag beschäftigt sich *Stefan Weiß* mit der päpstlichen Kammer (220–238). Nach Bemerkungen zur Quellenlage widmet sich der Autor den Einkommensquellen des Papsttums und der Verwendung dieser Einkünfte. Dabei betont er auch, dass die Nahrungs- oder später Geldmittel, die den Kurialen aus der apostolischen Kammer zuflossen, nicht für deren eigene Verwendung, sondern für die Bezahlung und Versorgung ihres Personals bestimmt waren. Insgesamt charakterisiert Weiß die Kammer als „miracle of efficiency" (238). Mit der päpstlichen Kanzlei befasst sich im Anschluss *Andreas Meyer* † (239–258). Nach einführenden statistischen Bemerkungen zum Ausstoß an Papstbriefen und -urkunden folgen Ausführungen zu Typen päpstlicher Dokumente, zu den einzelnen administrativen Vorgängen bis hin zur Aushändigung des fertigen Stückes an einen Petenten, zum Kanzleipersonal und seinen Kollegien, zur Registrierung und Überlieferung sowie zum Formular. Meyer kommt zu dem Schluss, dass der Bedeutungszuwachs des Papsttums seit den Reformpäpsten des 11. Jhdts. sich auch in der Schriftproduktion der päpstlichen Kanzlei niederschlug. Wichtig ist seine abschließende Mahnung, sich künftig stärker auch den Vorschriften für die Kanzlei zu widmen, die er in ihrer Bedeutung als kirchenrechtliche Quelle noch stark unterschätzt sieht. Der folgende Beitrag von *Kirsi Salonen* befasst sich mit der Pönitentiarie (259–275). Nach einem sehr kurzen historischen Abriss folgen Ausführungen zur Beschlussfassung in der Pönitentiarie, zu den Quellen und zu den behandelten Angelegenheiten. Nützlich sind zwei Statistiken zur Häufigkeit der verschiedenen Gruppen von Petitionen und zur Herkunft der Pönitenten. Abschließend setzt sich Salonen mit den für Büßer entstehenden Kosten auseinander, die zwar nicht für die Gewährung der Gnade selbst, sondern für den Material- und Personalaufwand erhoben wurden, aber unter Umständen auch reduziert und erlassen werden konnten. Von *Kirsi Salonen* stammt ebenfalls der nächste Beitrag, „The Curia: The Sacra

Romana Rota" (276–288). Die erst im 14. Jhdt. als „Rota" bezeichnete *Audientia sacri palatii* beschreibt Salonen primär als Appellationsinstanz nach Prozessen an lokalen kirchlichen Gerichten. Nach Ausführungen zur Geschichte des Gerichtshofs, zum typischen Verlauf eines Prozesses und zu den überlieferten Quellen folgt eine statistische Auswertung von Prozessen am Ende des Mittelalters: Demnach ging es bei der überwiegenden Zahl der Fälle um Benefizienangelegenheiten; bei der Herkunft der Prozessierenden ist ein starkes Übergewicht auf Mittel-, Süd- und Südwesteuropa zu verzeichnen. Interessant ist Salonens Klarstellung, dass die Mehrheit der an das Gericht herangetragenen Fälle niemals abgeschlossen wurde.

Der vierte und letzte Teil beginnt mit einem Beitrag von *Andrew Louth*: „Relations with Constantinople" (291–308). Darin beschreibt er die spannungsreichen Beziehungen des Papsttums zum Patriarchen von Konstantinopel und dem byzantinischen Kaiser chronologisch vom 4. bis zum 15. Jhdt. Neben den bekannteren Kontroversen dogmatischer Natur oder hinsichtlich Rang und Titel wird auch ein Konflikt bei der Mission in Südosteuropa behandelt, v. a. der Bulgaren im 9. Jhdt., der letztlich zum dogmatischen Konflikt über den *filioque*-Zusatz zum Glaubensbekenntnis wurde. Der Artikel von *Rebecca Rist*, „The Medieval Papacy, Crusading, and Heresy" (309–332), startet mit einem Abriss der Kreuzzüge im Heiligen Land, gefolgt von Ausführungen zur Entwicklung der Kreuzzugsidee und zu ihrer Anwendung auf den Kampf gegen Häresien. Nicht erwähnt werden die Kreuzzüge gegen Friedrich II. und seine Nachkommen, die Unternehmungen auf der iberischen Halbinsel und im Baltikum werden nur genannt. Etwas ausführlicher geht Rist auf den Kreuzzug gegen die Stedinger Bauern als Beispiel für päpstlich unterstützte Eigeninitiativen lokaler Autoritäten ein. Abschließend betrachtet sie die Ablasspolitik der Päpste bei den Kreuzzügen und hält fest, dass diese zwar keine Hierarchisierung in Bezug auf das Heilsverdienst vornahmen, aber sehr wohl Prioritäten setzten, indem sie zu unterschiedlichen Zeiten einzelne Unternehmen stärker propagierten als andere. *Felicitas Schmieder* beschließt diesen Buchteil mit einem Beitrag über „Missionary Activity" (333–350). Sie teilt die Missionierungsaktivitäten des mittelalterlichen Papsttums in drei Phasen ein: 1. wenig Eigeninitiative im Frühmittelalter; 2. eine aktivere Rolle seit dem Reformpapsttum und eine Systematisierung der Missionspolitik im 12. Jhdt., begünstigt von der Intensivierung des Legationswesens und der Einrichtung von internen Verwaltungsinstrumenten wie dem *Liber censuum*, der die von der römischen Kirche beanspruchten Einkünfte aus den verschiedenen Regionen Europas dokumentierte; 3. Höhepunkt päpstlicher Missionsbestrebungen im 13. bis 15. Jhdt., unterstützt durch Impulse aus dem Franziskaner- und Dominikanerorden, gipfelnd in der Beauftragung der Portugiesen und Spanier mit der Mission der (unbekannten) Welt.

Das Buch wird von einer chronologischen Liste als für die Geschichte des Papsttums besonders wichtig erachteter Pontifikate, Ereignisse und Werke, einer thematisch gegliederten Auswahlbibliographie sowie Registern der Personen, Orte, Konzilien, Initien und Werke beschlossen.

Ohne Zweifel liegt hier ein nützliches Nachschlagewerk vor, dem eine breite und lange Rezeption zu wünschen ist. Dennoch hat es Schwächen. So sind die Beiträge sehr heterogen, etwa in Bezug auf ihre Strukturierung (die Beiträge von Pomarici und Louth verzichten komplett auf eine Binnengliederung), ihre Unterfütterung mit Quellen (der Beitrag von Carocci kommt einem reinen Literaturbericht nahe, der sich zudem überwiegend eigener Veröffentlichungen bedient) oder die Breite der Betrachtung: Die beiden Beiträge Salonens konzentrieren sich stark auf das 15. Jhdt. und lassen die historische Entwicklung bis dahin zu kurz geraten und insbesondere die Begriffsgeschichte völlig vermissen. Ein anderes Manko ist die weitgehende Vernachlässigung deutschsprachiger Forschungsliteratur durch manche Autoren (etwa Malegam, Rist), die sich, wenn sie Werke deutscher Autoren verwenden, vor allem auf Übersetzungen stützen. Zu kritisieren ist schließlich der Verlag Brill, der erst im zweiten Anlauf ein gedrucktes Rezensionsexemplar zur Verfügung gestellt hat und dies in einer Paperback-Ausgabe, die die Abbildungen des Beitrags von Pomarici nur in schwarz-weiß enthält.

B. Gebert

Arnold, Claus / Vian, Giovanni (Hgg.): *The Reception and Application of the Encyclical* Pascendi. The Reports of the Diocesan Bishops and the Superiors of the Religious Orders until 1914 (Studi di storia; 3). Venezia: Edizioni Ca'Foscari 2017. 324 S., ISBN 978–88–6969–131–7 (Paperback); 978–88–6969–130–0 (E-Book).

Die Anti-Modernismus-Enzyklika „Pascendi" Pius' X. vom 8. September 1907 war mit einem ausgeklügelten System der Kontrolle, der Überwachung und der Rückmeldung verbunden. Neue Maßnahmen der Zensur auf diözesaner Ebene wurden verfügt; in jeder Diözese sollte ein Überwachungsrat („Consilium de vigilantia") eingerichtet werden, der in zweimonatigem Turnus zu tagen hatte. Über die Durchführung dieser Maßnahmen sowie über die Frage, ob und inwiefern es „Modernismus" in ihrem Jurisdiktionsbereich gebe, hatten die Diözesanbischöfe (und Ordensgeneräle) innerhalb eines Jahres nach der Enzyklika und von da an alle drei Jahre an den Heiligen Stuhl zu berichten. Durch das Motuproprio „Sacrorum antistitum" von 1910, welches den Anti-Modernisten-Eid vorschrieb, wurden diese Verpflichtungen erneut urgiert.

Im vorliegenden Sammelband, Ergebnis eines internationalen Forschungsprojekts zwischen den Universitäten Frankfurt am Main, Mainz und Venedig, werden diese Berichte zum ersten Mal ausgewertet, teilweise auch ausführlich zitiert. Die Beiträge sind nach Regionen gegliedert: Frankreich *(Louis-Pierre Sardella)*, Deutschland *(Claus Arnold)*, cisleithanisches Österreich *(Michaela Sohn-Kronthaler)*, nicht-deutsche Gebiete der Habsburgermonarchie *(Otto Weiß)*, Italien *(Raffaella Perin)*, Spanien *(Alfonso Botti)*, restliche Länder Europas (Belgien, Niederlande, Schweiz, Russland: *Giovanni Vian*), Nordamerika *(Charles Talar)*, Lateinamerika *(Maurizio Russo)*, Süd-, Ostasien und Pazifik *(Giovanni Vian)* und schließlich die Orden *(Alejandro M. Dieguez)*. So umfassen sie flächendeckend (mit der Einschränkung: sofern die Bischöfe überhaupt antworteten) die ganze Weltkirche. Sie sind auf Englisch (fünf) und Italienisch (acht) verfasst, einer (der von Sardella über Frankreich) auf Französisch.

Als die ersten Rückmeldungen der Bischöfe in Rom eintrafen, ergab sich gleich ein Kompetenzgerangel zwischen den vatikanischen Dikasterien, welches im einleitenden Beitrag von *Alejandro M. Dieguez* („Tra competenze e procedure: la gestione dell'operazione", 21–33) dargestellt wird: Welche kuriale Behörde war zuständig für den Empfang und die Auswertung der Berichte? Erst 1912 wurde entschieden, dass die Konsistorialkongregation zuständig war, welche nur die Teile dem Sanctum Officium übergab, die lehrmäßige Relevanz hatten.

Wenn man von diesen Berichten jedoch einen zutreffenden und differenzierten Überblick über die Situation der „Modernismus-Problematik" in den einzelnen Ländern, aus welcher Perspektive aus auch immer beurteilt, erwartet, stößt man auf eine Reihe von Hindernissen. Was zunächst einmal auffällt, ist die geringe Quote der Antworten. Insgesamt reagierten bis 1914 weniger als 15 % der Verpflichteten (274). Besonders niedrig war die Quote bei den Ordensoberen (nur 14 von 330), dann in Lateinamerika und den Missionen, relativ hoch in Deutschland, hundertprozentig in den Niederlanden. Zum Teil hat die niedrige Antwortquote ihren Grund wohl im Fehlen jeder „Modernismus"-Problematik in den betreffenden Ländern oder Gemeinschaften, aber nicht nur: So fällt auf, dass Kardinal Mercier von Brüssel, welcher seine schützende Hand über gewisse „modernisierende" Tendenzen hielt, unter den Berichterstattern fehlt (176) und dass bei den Orden die Franziskaner und Herz-Jesu-Missionare, von denen einige unter „Beschuss" der Anti-Modernisten waren, fehlen (261). Bei den Antwortenden sind fast durchweg folgende Tendenzen festzustellen: Meist wird zu Anfang hervorgehoben, dass doktrinärer „Modernismus" im Sinne von „Pascendi" nicht existiere oder – wenn sich das Vorhandensein „modernistischer" Herde unmöglich verschweigen ließ – dass die Situation unter Kontrolle sei – was freilich in einigen Fällen durch andere Quellen infrage gestellt wird. Dies gilt für München, Paris und New York. So meint Erzbischof Stein von München, dass der abgesetzte und exkommunizierte „Modernist" Schnitzer ohne Einfluss im Klerus sei, was sicher so generell nicht stimmte (81). Ebenso zeigt Sardella anhand der Protokolle des „Conseil de vigilance" von Paris, dass der beruhigende Bericht Erzbischof Amettes wohl selektiv war (48 f.); und auch für die USA haben neuere Forschungen eine (wenigstens in römischer Perspektive) stärker „modernistische" Strömung

(im Sinne der prinzipiellen Bejahung von Demokratie und Religionsfreiheit) im dortigen Katholizismus entdeckt, als man bisher annahm und die damaligen bischöflichen Antworten vermuten lassen (206). Nicht selten sprechen die bischöflichen Berichte dagegen von einem gerade in Kreisen des jüngeren Klerus weitverbreiteten „praktischen" oder „disziplinären" Modernismus, worunter wieder sehr Unterschiedliches verstanden wird. In Frankreich sind es die Faszination der „démocratie chrétienne" und des „Sillon" sowie die kritische Einstellung von Seminaristen, die am definitiven Charakter einzelner Positionen des „Syllabus" Zweifel äußern (53 f.), in Österreich-Ungarn nationale Emanzipationstendenzen und emanzipatorische politisch-soziale Bewegungen (109 f.), manchmal aber einfach, so bei dem Apostolischen Delegaten Zaleski in Indien, der dafür ausgerechnet den Jesuiten Ernest Hull, Schriftleiter des „Bombay Examiner", verantwortlich macht, ein allgemeiner „Unabhängigkeitsgeist" bzw. jedwede Form des Mangels an Respekt gegenüber den kirchlichen Oberen (234–239). In Italien, speziell im Zentrum und im Süden, wird nicht selten berichtet, eigentlichen Modernismus gebe es nicht, weil der Klerus geistig anspruchslos und ohne Willen zum Studium sei (135, 145, 147, 151). Den zweimonatigen Turnus der Tagung des „Consilium de vigilantia" halten sehr viele Bischöfe für eine Überforderung. In dieser Hinsicht sowie in der konkreten Zusammensetzung dieser Räte erwies sich die Kurie als flexibel und genehmigte eine seltenere Zusammenkunft, hielt jedoch unbedingt am Prinzip fest, dass ein solcher Überwachungsrat in der Diözese existieren müsse, auch in den Ländern, die von der modernistischen Problematik unberührt seien (282). Offensichtlich ging sie mit Pius X. davon aus, dass der Kampf gegen den Modernismus eine sehr langfristige Aufgabe sei, nicht in wenigen Jahren abgeschlossen, und dass Länder, die jetzt noch von der modernistischen „Ansteckung" unberührt seien, in Zukunft infiziert würden.

*Giovanni Vian* bemüht sich in seinem abschließenden Kapitel („Un mondo modernista? Note a partire dai rapporti a norma della *Pascendi*", 265–296) um eine Gesamtauswertung der Antworten. Die geringe Antwortquote ist nicht leicht zu interpretieren. In den meisten Fällen war es wohl bei den Bischöfen der Eindruck, dass das Problem sie nicht berührte bzw. fernab von der Realität lag, mit der sie konfrontiert waren (273–275), bzw. – so die vorsichtig vorgetragene Hypothese des Autors – Ausdruck von „Perplexitäten, die in einigen Fällen mehr oder weniger verhüllte Vorbehalte waren, gegenüber dem weiten und gleichsam allumfassenden Kriterium des Antimodernismus, wie er von Pius X. und den intransigentesten und am meisten integralistischen kurialen Kreisen vorgetragen wurde" (294). Man sah eben nicht ein, dass der „Modernismus" und seine Bekämpfung das allbeherrschende Hauptproblem der Kirche sei. Die stereotype Antwort, dass es einen doktrinären Modernismus in der Diözese nicht gebe, oder wenn, dass er „unter Kontrolle" sei, ist sicher sehr häufig ein Verteidigungsreflex (290): Die Bischöfe wollten sich selbst gegenüber jedem Verdacht der Säumigkeit, erst recht des Sympathisantentums reinigen, und im Übrigen die Probleme selber lösen, was differenzierter möglich war und weniger Skandal in der Öffentlichkeit hervorrief. Eine gemeinsame Strategie des Episkopats erfolgte nur in Deutschland, worüber nach Trippens Buch „Theologie und Lehramt im Konflikt" von 1977 *Claus Arnold* (75–91) berichtet: Die „Consilia de vigilantia" wurden mit Erlaubnis Roms entschärft, indem ihre Aufgabe von den regulären wöchentlichen Ordinariatssitzungen wahrgenommen wurden; und im Übrigen verfolgten alle Bischöfe in ihren Berichten nach Rom dieselbe Strategie wie in ihren Hirtenbriefen: Sie erklärten, eigentlichen Modernismus gebe es in Deutschland nicht.

So dürfte wohl das Urteil nicht unberechtigt sein: Die Bekanntgabe der bischöflichen Antworten in diesem Band ist sicher von großem historischen Wert, aber weniger als Quelle für das Vorhandensein oder Nicht-Vorhandensein eines wie auch immer gearteten „Modernismus" als für die Bischöfe selbst und ihre Strategie. Wenn das Ziel Pius' X. war, durch die Antworten der Bischöfe eine umfassende Kontrolle über „modernistische" Tendenzen zu bekommen, so erwies sich dies wohl als Schlag ins Wasser. Steht man auf dem Standpunkt der Piusbrüder oder Roberto de Matteis, dann wird man dies so deuten, dass der anti-modernistische Kampf Pius' X. durch die „Obstruktion" großer Teile des Episkopats steckengeblieben sei; andernfalls wird man sagen, dass so Schlimmeres verhindert worden sei.

Sehr zu begrüßen ist die Einfügung einer Literaturliste für jedes einzelne Kapitel und somit für die einzelnen Länder. So erhält man eine detaillierte Bibliographie all dessen, was speziell in den letzten Jahrzehnten über die Modernismus-Kontroverse und ihre jeweilige nationale Spiegelung geschrieben wurde. Kl. Schatz SJ

## 3. Systematische Theologie

Müller, Gerhard Ludwig Kardinal: *Der Papst*. Sendung und Auftrag. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2017. 605 S., ISBN 978–3–451–37758–7 (Hardback); 978–3–451–81758–8 (PDF); 978–3–451–84758–5 (EPUB).

Der Verf. hat in seinem bisherigen Leben viele Aufgaben in der Kirche wahrgenommen. Wie auf einer Leiter ist er Stufe um Stufe aufgestiegen bis zu einem der höchsten Ämter in der Kirche: Er war von 2013 bis 2017 der Präfekt der römischen Glaubenskongregation und gehört seit 2014 dem Kollegium der Kardinäle an. Vorher war er als Priester in verschiedenen Gemeinden, als Professor der Theologie in München und als Bischof der Diözese Regensburg tätig gewesen. Aus immer neuen Blickwinkeln konnte er so auf die Kirche, das Volk Gottes, den Leib Christi und den Tempel des Heiligen Geistes schauen. Und er hat ihre Gestalt und ihre Sendung meditiert und reflektiert – im Mit- und Nachvollzug der Aussagen, die sie in ihren Heiligen Schriften und unter der Leitung des Heiligen Geistes in ihren lehramtlichen Entscheidungen und in den Darlegungen ihrer großen Theologen gemacht hat. Er war an verantwortungsvoller Stelle und in der Nähe und im Auftrag des Papstes tätig. So lässt sich verstehen, dass er sich im vorliegenden, recht umfänglichen Buch mit der Kirche und dem ihre Einheit darstellenden und immer wieder gewährleistenden und von Gott gewollten Petrusamt befasst. Er stellt es in allen denkbaren Aspekten dar: seinen Ursprung, wie er in den Schriften des Neuen Testaments bezeugt ist, seine Ausformung und immer wieder neu geleistete Begründung im Laufe der Geschichte der Kirche, die Aspekte seiner Wahrnehmung nach innen und außen. Das Buch ist geradezu eine Gesamtdogmatik, freilich eine solche, die alle Teilthemen in der Perspektive der Frage erörtert, wie in ihnen die Kirche mit dem ihr eingestifteten, von Gott gewollten Papstamt zum Tragen kommt. In diesem Sinne gehört es in den Bereich der Ekklesiologie, deren Teilthemen aber stets unter der Rücksicht bearbeitet werden, die sich aus der konstitutiven Stellung des Papstes in der Kirche ergibt. Was sich dabei dogmatisch ergibt, kann aus der Perspektive der katholischen Theologie nur akzeptiert werden. Was immer zur Sprache kommt, entspricht dem, was vor allem das Zweite Vatikanische Konzil in seinen die Kirche thematisierenden Aussagen vorgegeben hat.

An der Institution des Papstamtes in der Kirche scheiden sich auch innerkirchlich die Geister. Wie sich dies geschichtlich ereignet hat und wie damit heute und morgen umzugehen ist, wird in einigen Kapiteln ausgiebig erörtert. Die von der Lehre und der Praxis der katholischen Kirche abweichenden Positionen der Kirchen des Ostens werden knapp erwähnt – vor allem in Kap. V: „Der römische Primat in der apostolischen Tradition" (229–292, bes. 282–292). Wieviel an theologischer und ökumenischer Gemeinsamkeit es zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirchenkonzeption gibt, stellt der Verf. in einem eigenen, auch persönliche Eindrücke benennenden Abschnitt dar: „Zum Treffen von Papst Franziskus und Patriarch Kyrill auf Kuba" (513–524). Tiefgreifender und folgenreicher sind die Abweichungen der ekklesiologischen und darin auch der das Papstamt betreffenden Konzepte der aus der Reformation des 16. Jahrhunderts hervorgegangenen Kirchen. Der Verf. widmet ihrer historischen und theologischen und dann ökumenischen Erörterung zwei Kapitel – Kap. VI „Der protestantische Grundentscheid gegen den römischen Papst" (293–324) sowie Kap. XI „Der Papst – Wegbereiter der Einheit der Christen in der Kirche Gottes" (463–524). In diesem Kapitel tastet der Verf. die Möglichkeiten ab, die sich ökumenisch auf der Basis der neueren Dialoge abzeichnen. Dabei trägt er der Tatsache Rechnung, dass die Stellung und die Gestalt der Kirche ökumenisch als vordringliches Thema zu gelten haben. Es ist erfreulich, dass er bei aller

fortdauernden Distanz doch auch neue Berührungspunkte zwischen der evangelischen und der katholischen Konzeption zu benennen vermag.

Der Verf. hat das letzte Kapitel seines Buches überschrieben „Der Papst – Lehrer der Vollendung des Menschen in Gott" (525–566). In diesem Kapitel erinnert er an die Enzykliken, in denen es um die großen theologischen Grundhaltungen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe geht. Die Enzyklika „Lumen fidei", die von Papst Franziskus veröffentlicht wurde und weitgehend von seinem Vorgänger Papst Benedikt XVI. erarbeitet worden war, handelt vom Glauben. In der Enzyklika „Spe salvi" geht es um die Hoffnung. Sie geht auf Papst Benedikt XVI. zurück. Dasselbe gilt von der Enzyklika „Deus caritas est". Der Verf. möchte in diesem Kapitel zeigen, dass und wie die Päpste zentrale Themen eines von Jesus Christus her sich verstehenden Lebens erörtert haben.

Das erste und umfangreichste der zwölf Kapitel ist überschrieben „Die Päpste meiner Lebensgeschichte" (17–110). Die Überschrift ließe vermuten, dass nacheinander Kurzporträts der sieben Päpste, die in G. L. Müllers Lebenszeit das Petrusamt innehatten, geboten würden: Pius XII., Johannes XXIII., Paul VI., Johannes Paul I., Johannes Paul II., Benedikt XVI. und Franziskus. Doch ist dies dann doch nicht der Fall. Es wird zwar über sie dies und jenes in Erinnerung gerufen, aber die Darstellung der eigenen Lebensgeschichte des Verf.s ist doch der wesentliche Inhalt dieses Kapitels. Man liest es mit Interesse und erfährt mancherlei aufschlussreiche Lebensdetails. Gleichzeitig drängt sich dem Leser die Frage auf, ob ein Buch, in dem es um die Theologie der Kirche und des ihr zugehörigen Petrusamtes geht, angemessenerweise mit einem solchen autobiographischen Text eröffnet wird. Man könnte freilich entschuldigend sagen, dass ein solches Kapitel erkennen lässt, dass die großen Themen, die ansonsten in diesem Buch erörtert werden, immer auch ein Echo im Leben jedes Einzelnen hervorrufen und es sich lohnt, dessen Linien einmal nachzuspüren – was der Verf. exemplarisch getan und mitgeteilt hat.

Blickt man noch einmal auf das Ganze zurück, so wird man sicherlich dankbar sein für die Fülle der Einsichten, die hier erschlossen werden. Es ist freilich gleichzeitig nicht zu bestreiten, dass atmosphärisch, nicht zuletzt durch die zahlreichen Wiederholungen, eine gewisse Papstmotivlastigkeit vorliegt, die sowohl etwas Aufdringliches als auch den Leser Ermüdendes hat. Es fällt auf, dass der Verf. aus einer ihrer selbst recht sicheren, unanfechtbaren Position heraus darauf meint verzichten zu können, sich konstruktiv und sensibel mit Auffassungen auseinanderzusetzen, die das Papstamt anders und in seinen Aufgaben und Kompetenzen kritischer beurteilen – z. B. im Konziliarismus, im Gallikanismus, in den Positionen der Minorität im Ersten Vatikanum. Auch haben die ekklesiologischen Ausführungen darin etwas Einseitiges, dass die Kirche fast ausschließlich von der Fleischwerdung des Sohnes Gottes in Jesus von Nazareth her zur Sprache gebracht wird. Das hat zur Folge, dass nur am Rande auf das die Kirche mitformende Leben und Wirken des irdischen Jesus von Nazareth und – auf ihn hinführend – die Geschichte Israels Bezug genommen wird. Es bleibt am Ende der Eindruck, dass der Verf. durch die Art der Präsentation des Papstamtes vielleicht nicht absichtlich, aber doch tatsächlich die Weise zu begründen versucht hat, wie er das in der Kirche vorgesehene und ja auch unentbehrliche und ihm anvertraute Amt des Präfekten der Glaubenskongregation in einer unanfechtbaren Weise wahrzunehmen intendierte. W. Löser SJ

Welt vor Gott: Für George Augustin. Herausgegeben von *Stefan Ley*, *Ingo Proft* und *Markus Schulze*. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2016. 414 S., ISBN 978–3–451–34761–0 (Hardback); 978–3–451–84761–5 (PDF).

Anfang 2016 vollendete der Pallottinerpater George Augustin sein 60. Lebensjahr. Schon jetzt kann man feststellen, dass er seine vielfachen Gaben zum Nutzen und Segen sehr vieler Menschen einzusetzen wusste. Dabei ging es ihm letztlich immer darum, ihnen den Weg zum christlichen Glauben zu weisen. Seinen Einsatz anerkennend und sein Zeugnis aufgreifend haben einige seiner Weggenossen als Zeichen ihres Dankes die vorliegende Festschrift konzipiert und ediert. In einem ausführlichen Vorwort (13–20) zeichnen sie den Lebensweg und die Aufgabenfelder von G. Augustin nach. Dabei stellen sie heraus, dass er in seiner Heimat Indien und dann in Deutschland – konkret im Bistum Rottenburg-Stuttgart und an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der deutschen Pal-

lottiner in Vallendar – und schließlich in Rom tätig war und ist. Er ist seit langem ein Wegbegleiter seines Lehrers und Freundes, Walter Kardinal Kasper, von dessen vielfältigen Impulsen er sich in seinen Aktivitäten inspirieren lässt. Es sind drei große Bereiche, in denen er unermüdlich tätig ist: die priesterliche Seelsorge in Gemeinden zunächst in Indien und dann in Deutschland und in der spirituellen Begleitung von Priestern, in der theologischen Forschung und Lehre sowie in der Organisation von Bucheditionen und akademischen Symposien. Seine in seinem Glauben wurzelnde Menschenfreundlichkeit gibt allen seinen Aktivitäten ein unverkennbares Profil. Menschen, denen er begegnet, öffnen sich ihm in Dankbarkeit.

Der erste ausführliche und recht außergewöhnliche Beitrag zu dieser Festschrift, den *Markus Schulze* verfasst hat, trägt den Titel „Die Festschrift: Gedanken zu einem besonderen Phänomen der akademischen Welt" (21–48). Dort zeichnet der Verf. die vielen denkbaren und auch realisierten Konzepte des genus litterarium „Festschrift" nach und illustriert sie durch die Erinnerung an entsprechende Publikationen. Er hat sich zu diesem Projekt durch die Tatsache anregen lassen, dass G. Augustin selbst inzwischen zehn Festschriften, die verschiedenen Persönlichkeiten gewidmet waren, entworfen und veröffentlicht hat. Wer ihre Empfänger waren und welche Anlässe zu ihrer Veröffentlichung geführt hatten, wird auf den Seiten 40–45 dargelegt.

Und dann folgen in der Festschrift insgesamt 27 Beiträge. Die Herausgeber haben sie unter dem Motto „Welt vor Gott" zusammengestellt. Der Begriff „Welt" ist weit und kennt letztlich keine Grenzen. Er meint tendenziell den Blick auf die Wirklichkeit in all der Vielfalt, in der sie dem Menschen begegnet und wie sie dem Menschen zur Gestaltung aufgetragen ist. Der kaum sichtbare, aber doch intendierte und auch realisierte Faden, der die sehr unterschiedlichen Wirklichkeitsbereiche, die in den Aufsätzen zur Sprache kommen, zusammenbindet, deutet sich in dem im Buchtitel genannten „vor Gott" an. Einige Aufsätze sind tendenziell dem Bereich „Biblische Exegese" zuzuordnen, andere dem Bereich „Dogmatische Theologie", wieder andere dem Bereich „Theologische Ethik", noch einmal andere, ja die Mehrzahl, dem Bereich „Christliche Spiritualität". In keinem der Texte geht es dabei um eine bloße Wiederholung der überlieferten Lehrtopoi. Immer werden neue Pfade beschritten. Sie waren bisweilen in einem geistigen Gelände zu bahnen, das nicht frei von Ungewissheiten ist. Immer galt es, das unterscheidend Christliche vor dem Horizont der Moderne mit ihren eigenen Plausibilitäten zu artikulieren. Und was sich so zeigt, hat sich dann darin zu bewähren, dass es auch im Heute gelebt werden kann.

Es ist aufschlussreich, wer die Verfasser der Einzelbeiträge sind. Ihr Spektrum ist breit. Gleichwohl kommen sie sämtlich darin überein, dass sich in dieser oder jener Weise ihre Wege mit denen des in der Festschrift Geehrten kreuzen. Zum Bereich der politischen Öffentlichkeit gehört Bundespräsident *Frank-Walter Steinmeier*. Mehrere Personen aus der kirchlichen Hierarchie sind mit Beiträgen vertreten: *Gerhard Ludwig Kardinal Müller*, *Kurt Kardinal Koch*, *Walter Kardinal Kasper*, sodann die Bischöfe *Paul-Werner Scheele*, *Johannes Kreidler*. Die Mehrzahl der Autoren, darunter auch einige pallottinische Mitbrüder, gehört in den Kreis der Theologenkollegen oder der Mitarbeiter an der Hochschule in Vallendar – so etwa *Heribert Niederschlag*, *Savio Vaz*, *Edward Fröhling*, *Paul Rheinbay*, *Joachim Schmiedl*.

Alle diesen Band füllenden Beiträge verdienten hier eine kurze Vorstellung. Da dies aber nicht durchführbar ist, soll stellvertretend auf zwei von ihnen mit einigen Sätzen hingewiesen werden. Der erste wurde von *Paul-Werner Scheele* verfasst: „Ökumene – wohin? Unterschiedliche Konzepte kirchlicher Einheit im Vergleich" (165–179). Der zweite geht auf *Achim Buckenmaier* zurück: „Was fehlt der Kritik an der Pluralistischen Religionstheologie?" (70–85).

Der ehemalige Bischof von Würzburg, P.-W. Scheele, hat viele Jahre hindurch an vorderster Front das ökumenische Gespräch mit den Vertretern der verschiedensten christlichen Gemeinschaften verantwortlich mitgestaltet. So darf man jetzt mit besonderer Aufmerksamkeit zur Kenntnis nehmen, auf welche Weise er eine gewisse Ordnung in die unterschiedlichen Ökumene-Zielvorstellungen bringt. Sie wurden von den verschiedenen Kirchen und in den verschiedenen ökumenischen Gesprächen entwickelt und vertreten. In vielem berühren sie sich, in manchem unterscheiden sie sich. Wichtig ist, dass sie

auf ein Konzept hin konvergieren, das sich von der Bibel her nahelegt und im Begriff einer sichtbaren, mehrdimensionalen Communio konkret wird. Diese entfaltet sich als Glaubensgemeinschaft, als Gottesdienstgemeinschaft und als Dienstgemeinschaft. Die Darlegungen von P.-W. Scheele sind so zutreffend, dass sie als Leitfaden für die laufenden ökumenischen Bemühungen und Entwicklungen verstanden werden können.

In seinem originellen Beitrag zur derzeitigen religionstheologischen Debatte zeigt A. Buckenmaier zunächst, dass die „pluralistische Religionstheologie", die seit einiger Zeit eine gewisse Hochkonjunktur erlebt, in nicht wenigen Hinsichten plausibel ist. Sie hat sogar einige Wurzeln in frühen christlichen Dokumenten. Doch weist sie auch ein folgenreiches Defizit auf: Sie vermag die Einzigartigkeit der Kirche und ihrer Ansprüche nicht verständlich zu machen. Der tiefste Grund dafür liegt darin, dass sie auf die bleibende Herkünftigkeit der Kirche aus der Geschichte Israels und auf die ebenfalls bleibende Verwiesenheit der Kirche auf dieses Volk nicht zu achten gewillt ist. Dies müsste heute in die Auseinandersetzung mit der pluralistischen Religionstheologie eingebracht werden. Wird es unterlassen, so entsteht ein Konzept des Christlichen, das sich von dem nicht wirklich zu unterscheiden vermag, was sich in den Religionen der Welt auch schon angelegt findet.

Diese Festschrift bietet in ihren recht unterschiedlichen Aufsätzen eine Menge an Anregungen zu den unterschiedlichsten Themen. Man kann ihr nur eine weite Verbreitung wünschen. W. Löser SJ

Stürzekarn, Kerstin: *Freiheit, die Befreiung braucht*. Konturen eines theologischen Freiheitsbegriffs (ratio fidei. Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie; 57). Regensburg: Friedrich Pustet 2015. 302 S., ISBN 978–3–7917–2736–3 (Paperback); 978–3–7917–7097–0 (PDF).

Der Titel der Arbeit von Kerstin Stürzekarn, mit der sie 2014 im Fach Katholische Theologie an der Goethe-Universität in Frankfurt am Main promoviert wurde, legt mindestens eine doppelte Frage nahe: Einerseits lässt sich fragen, welche Bedeutung die Rede von einer Befreiung der Freiheit in theologischer Perspektive im interdisziplinären Gespräch haben kann – Genauer: Wie plausibel und anschlussfähig ist die theologische These von der unfreien Freiheit? Wie entgeht die mit der Überschrift dieser Arbeit verbundene These über den Charakter der Freiheit dem Vorwurf der Missachtung der positiven Bezüge zur materialen Freiheit, wie sie sich im Freiheitsgefühl ebenso ausdrücken wie in weithin approbierten Therapien und Techniken der Freiheit? Wenn man bereit ist, den Befreiungsgestus der Theologie nicht von vornherein als Anmaßung oder Negativfixierung zu verstehen, wird man andererseits schnell auf die existenzielle Plausibilität der Rede von einer Freiheit kommen, die Befreiung sucht. Den signifikantesten Beleg für eine notorisch zum Problem gewordene Freiheit liefert der Bilanzsuizid, der die Potenziale individueller Freiheit als erschöpft empfindet. Ähnlich bipolar stellt Verf.in Freiheit in theologischer Optik da, denn sie erscheine als „zentrale Kategorie der menschlichen Selbstvergewisserung"; zugleich habe sie in der Theologie aber auch und vielleicht sogar primär ein schlechtes Odium, weil sie „unter dem Verdacht [steht], letztlich nur von Gott wegzuführen" (9). Im Stil moderner Theologie schlägt sich Verf.in dann auf die Seite eines Freiheitsverständnisses, das einen angenommenen Gottbezug stärker macht als denkbare Gottesferne. In historischer Hinsicht kommt Verf.in auf die Bedrohung der Freiheit durch ihren ewigen Companion, die Unfreiheit, und nennt als Akteure der Diskreditierung oder Limitierung von Freiheit Wissenschaft, Kirche und Politik (12–14). In ihrer Arbeit widmet Verf.in sich insgesamt der Frage nach einer möglichen „Kernbestimmung des Christentums" (14 f.), aus der ein positiver Bezug der Theologie auf die Freiheit abgeleitet werden soll; allerdings mit der bereits angedeuteten Einschränkung einer als lädiert apostrophierten Freiheit. Denn anders als im Sinne der faktischen Defizienz von Freiheit bliebe die Rede von der Befreiung der Freiheit sinnlos.

Der Frage nach einer Freiheit, die Befreiung braucht, geht diese Studie in zwei Schritten nach: In einem ersten wird Freiheit als Problem im Sinne des reduktionistischen Naturalismus dargestellt, der Freiheit, *grosso modo*, nur als Epiphänomen physiologischer Prozesse und mithin als vielleicht nützliche Illusion versteht. Dieser erste Teil

widmet sich dem Problem eines Naturalismus der Freiheit in philosophischer (Kap. 2) und dann biologischer Perspektive (Kap. 2), wobei die vielbesprochenen Thesen Gerhard Roths im Mittelpunkt der Auseinandersetzung stehen. Im zweiten Teil geht es um die Freiheitspotenziale in theologischer Hinsicht (Kap. 3). Nach einer biblischen Orientierung (3.1) folgt eine Analyse des Freiheitsbegriffs bei Thomas Pröpper (3.2) und Helmut Peukert (3.3) – beides gängige Referenzautoren der katholisch-theologischen Freiheitsdebatte. Abgeschlossen wird die Arbeit mit einem Fazit zum Proprium der Theologie angesichts einer selbstdiagnostizierten Bedürftigkeit der Freiheit nach Befreiung (Kap. 4).

Die Position von Gerhard Roth muss dabei kaum wiederholt werden, da sie schon unzählige Male in philosophischen und theologischen Kontexten rezipiert und kritisiert wurde. Im Kern wiederholt auch Verf.in den von Roth ausgeführten Unterschied zwischen einem Sich-frei-Fühlen und einem Frei-Sein, wobei im Fall der menschlichen Freiheit der psychologische und nicht der ontische Fall vorliegt (24). Den Hauptgrund für diese Diastase findet Roth, wenig originell, in der neuronalen Vorzeitigkeit und der bewusst-handelnden Nachzeitigkeit, auf die schon das Libet-Experiment aufmerksam gemacht hat (37, 46 f.). Dabei hat Verf.in zentrale Argumente Roths im Blick, etwa die von ihm bezweifelte Gleichung, nach der im Allgemeinen aus Nichtvorhersehbarkeit eine Art Indeterminiertheit und daraus wiederum Freiheit geschlossen werde (28). Auch das Cortex-Aktivitäts-Argument Roths findet in dieser Studie Beachtung, mit dem er auf die geringe Bedeutung äußerer Einflüsse auf die neuronale Aktivität des Cortex hinweisen möchte und das Gehirn eher als ein nach außen hin abgeschlossenes System vorstellt (32 f.), dessen faktische Plastizität dann nur endogen, aber nicht exogen bedingt gedacht wird. Jedenfalls präsentiert Verf.in an wichtigen Stellen eine kritische Auseinandersetzung mit Roths Thesen, etwa dort, wo sie die Plausibilität einer auf Illusion beruhenden Annahme von Verantwortlichkeit hinterfragt, die ihr soziales Gewicht verlieren müsste, wenn es bei Licht betrachtet nicht um freie Handlungen ginge, für die man alleine Verantwortung übernehmen könnte (133).

Der dritte und theologische Teil beginnt mit einer biblischen Vergewisserung, die der Vielheit der impliziten Freiheitsdiskurse Ausdruck verleihen möchte und verschiedene Pole ausleuchtet, die das Feld zwischen der Faktizität alltäglicher Freiheit und zukünftiger und zu erhoffender Freiheit (z. B. bei den Propheten) ausmachen (158 f.). In neutestamentlicher Sicht arbeitet Verf.in dann die in den Evangelien betonte Dimension der beginnenden Zukunft aus (176). Aber auch Theologumena wie der Hegeauftrag *(dominium terrae)* (165) oder die Freiheit der Schöpfung gegenüber ihrem Schöpfer (167) finden Erwähnung, auch wenn der Konnex zum Studienthema nicht immer deutlich wird. Kaum verwunderlich ist dann das Fazit der biblischen Vergewisserung: Der Mensch wird als prinzipiell frei geglaubt (184).

Diese Befundung entspricht auch dem theologischen Entwurf Thomas Pröppers, den Verf.in als einen gewichtigen katholisch-theologischen Entwurf zur Freiheitsanalyse einführt. Maßgeblich ist Pröppers positive Rezeption eines neuzeitlichen Begriffs von Freiheit, den er mit der Theologie verbindet, etwa im Stil der Anerkennungsethik: „Gottes entschiedene Achtung der menschlichen Freiheit führt dazu, in die Bestimmungen seiner Allmacht und seines Allwissens die Vorstellung einer Selbstbeschränkung zugunsten menschlicher Freiheit einzutragen: Gott hat sich entschieden, sich selbst zurückzunehmen, und auf die Antwort des Menschen zu warten, es auf eine offene Geschichte ankommen zu lassen“ (210). Zwar wären die theologischen und ethischen Implikationen einer tatsächlich offenen Geschichte kritisch zu inspizieren, da der völlige Untergang der Freiheit und das Ende aller Hoffnung mitgesagt ist. Allerdings betont Verf.in mit Pröpper den Gott-Welt-Konnex wie zitiert als Kontraktionsgeschehen, das auch andere Optionen eines positiven Geschichtsausgangs erlaubt, ohne Freiheit dabei zu korrumpieren (vgl. dazu beispielsweise M. Wirth, Trostlose Eschatologie? Zu einer unerledigten Kontroverse über Versöhnung in der neueren Dogmatik, in: NZSTh 58 [2016] 259–284). Im Resümee ihrer Arbeit kommt Verf.in dann auf der Basis des Gesprächs mit theologisch-systematischen Entwürfen von Rang (Thomas Pröpper, Helmut Peukert und Befreiungstheologie) zu dem theologisch nicht ganz überraschenden Ergebnis, nach dem insgesamt die argumentativen Nachteile die Vorteile des Naturalismus als Figur der anthropologischen Deutung überwögen (284). Neben Einsichten aus der Freiheits-

analyse verbindet Verf.in ihr Fazit mit einer normativen Komponente und schließt sich einem auch bei Pröpper zu findenden anerkennungstheoretischen Schluss an, wobei ihre ethische Wendung als Drohung an alle Naturalisten gelesen werden kann: „Wenn Gott die Freiheit des Menschen nicht aufgibt, sondern ihre unbedingte Anerkennung aufrechterhält, liegt darin ein Imperativ für die Menschen" (290).

Kritisch zu fragen ist, ob Verf.in mit Gerhard Roth einen zwar berühmten, aber für das Feld der Biologie und der Neurowissenschaften wenig repräsentativen Protagonisten zum Gesprächspartner erkoren hat (19), was umso problematischer ist, als der Fokus ihrer Arbeit kaum andere Gesprächspartner konsultiert. So besteht die Gefahr der bloßen Wiederholung von Stereotypien, wenn man lediglich einen schillernden Punkt anvisiert und gegen die sich eine theologische Freiheitslehre dann wendet. Verschärft wird die Gefahr dieser Einseitigkeit, die Scheingefechte animiert, noch durch auffallend wenig Auseinandersetzung mit Sekundärliteratur zu Roth und der damit verbundenen Debatte (z. B. 38–41). Viel zu knappe Belege fallen aber auch in anderen Teilen der Arbeit auf (z. B. 171), besonders gravierend im Kapitel zu Thomas Pröpper, das fast ganz von der Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur absieht (189–199). Andere Stimmen zur Naturalismus-Debatte werden, wenn überhaupt, recht unvermittelt angeführt, wie Michael Pauen (63) oder Hermann Krings (105). Knappe sieben Seiten Literaturverzeichnis (295–301) sind überhaupt für eine Dissertation eine singuläre Formation und für die von Verf.in eröffnete Multiperspektive auf die Freiheitsdebatte, die Debattenprotagonisten wie Gerhard Roth, Thomas Pröpper und Helmut Peukert anführt, schlicht Ausdruck erheblicher Auslassungen. Die kritische Auseinandersetzung mit Roth ist detailreich (68–95), wenn auch nicht frei von Allgemeinplätzen (64, 81, 82, 84, 114), unpräziser Terminologie (67) sowie sachlichen Ungenauigkeiten (85) und zum Teil erheblichen Redundanzen (z. B. 94, 107, 118). Hinzu kommen unkonzentrierte und fast saloppe Teile, etwa wenn Verf.in Denker wie Sartre in „kurzen Abrissen" in das initiierte Gespräch hineinruft (113). Diese partielle Unkonzentriertheit spiegelt sich übrigens auch in einigen auffälligen Fehlern, die nicht korrigiert wurden (63, 97, 123, 133). Insgesamt überwiegt aber eine gelungene sprachliche Darstellung, was in diesem Zusammenhang betont werden muss. Nicht selten bleiben allerdings Bezüge kurz herbeigerufener Denker, wie Paul Ricœur, unklar (121). Diese Bezugsfehler treten immer wieder auf, sogar in einleitenden Teilen, die darüber präzise Auskunft geben müssten. So beginnt Verf.in das dritte Kapitel mit dogmatischen Allgemeinplätzen über offenbarungstheologische Richtigkeit, ohne zugleich den Zusammenhang zum gewählten Thema herzustellen (151). Auch folgende Hinweise zu den Marginalisierten im Neuen Testament oder zur Abba-Rede Jesu bleiben oberflächlich und unverbunden (173–175). Inhaltlich neigt Verf.in zu einer sehr schnellen Attestierung von Naturalismen und untergräbt dabei an einigen Stellen *nolens volens* die denkbare Vereinbarkeit von Theologie und Naturwissenschaften (96).

Obwohl manche von Verf.in angeführten, wichtigen Bezüge zur aktuellen Freiheitsdebatte wie angedeutet teilweise etwas palindromisch ausfallen, hat sie ein umfangreiches Bild der Legitimationskrise der Freiheit geliefert und den theologischen Ort der Freiheit erneut ausgezeichnet und dabei ein Gespräch zwischen biologischem Naturalismus und katholischer Dogmatik so initiiert, dass gewichtige Protagonisten zu Wort kamen, die bisher eher *ambulando* dazu gehört wurden. Dies verbindet sie mit der programmatischen Forderung, die Freiheit weder einer naturalistischen noch einer traditionalistischen Annexion in bestimmten Kreisen der Wissenschaften und Kirchen zu überlassen.

M. Wirth

Dahlke, Benjamin: *Kritische Orthodoxie*. Zum Umgang evangelischer und anglikanischer Theologen mit der Lehrformel von Chalcedon (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien; LXXX). Paderborn: Bonifatius 2017. 264 S., ISBN 978–3–89710–699–4.

Der Verf. hat diese Studie vor wenigen Jahren an der Universität Mainz im Fach Katholische Theologie als Habilitationsschrift vorgelegt. Er hat ihr die Überschrift „Kritische Orthodoxie" gegeben. Das ist ein Programmwort. Es zeigt an, mit welcher Grundeinstellung der katholische Theologe heute seine Aufgabe, über Gott und sein Wirken an

und in seiner Welt zu sprechen, wahrnehmen kann und soll. Das bedeutet konkret: Es lässt ihn erkennen, welche Wege er heute beschreiten könnte und sollte, wenn er über Jesus von Nazareth, den menschgewordenen Sohn Gottes, und über seinen Weg mit den Menschen und zu ihrem Heil zu sprechen unternimmt. Dabei ist die Bibel seine grundlegende Quelle, die in der Geschichte der Kirche in immer neuen Anläufen ausgelegt wurde. Was sich dabei in den frühen christlichen Jahrhunderten gezeigt hatte, ging in konziliare Lehrentscheidungen ein. Ein Höhepunkt auf diesem Weg war im 5. Jhdt. die Dogmatisierung der Zweinaturenlehre, derzufolge Jesus, der menschgewordene Sohn Gottes, „eine Person in zwei Naturen" ist. Im Dogma von Chalkedon finden sich diese Sätze: „Folgend den heiligen Vätern, lehren wir alle einstimmig, dass der Sohn, unser Herr Jesus Christus, ein und derselbe sei. Der eine und selbe ist vollkommen der Gottheit und vollkommen der Menschheit nach, wahrer Gott und wahrer Mensch, bestehend aus einer vernünftigen Seele und dem Leibe. Der eine und selbe ist wesensgleich dem Vater der Gottheit nach und wesensgleich auch uns seiner Menschheit nach, ‚er ist uns in allem ähnlich geworden, die Sünde ausgenommen' (Hebr 4,15). Vor aller Zeit wurde er aus dem Vater gezeugt seiner Gottheit nach, in den letzten Tagen aber wurde derselbe für uns und um unseres Heiles willen aus Maria, der Jungfrau, der Gottesgebärerin, der Menschheit nach geboren: Wir bekennen einen und denselben Christus, den Sohn, den Herrn, den Einziggeborenen, der in zwei Naturen unvermischt, unverwandelt, ungetrennt und ungesondert besteht. […]" (DH 300–303).

Der Verf. erinnert daran, dass die christliche Theologie unter dem Anspruch ihrer Orthodoxie über viele Jahrhunderte hin über Jesus Christus so sprach, dass dabei das Dogma von Chalkedon bis in seine bestimmten Formulierungen hinein leitend war. In der katholischen Theologie war dies bis in die jüngere Vergangenheit der Fall. Doch nun gilt es für sie, einerseits diese Linie nicht aufzugeben, sondern entschieden weiterzuführen, aber andererseits doch auch die Chancen aufzugreifen, die sich daraus ergeben, dass die Erkenntnisse, die sich in einer dem modernen Wissenschaftsideal verpflichteten Bibelauslegung zeigen, ernst- und aufgenommen werden. Auf diese Weise bleibt die Theologie einerseits in einem vertretbaren Sinn orthodox, aber andererseits doch auch in fruchtbarer Weise kritisch. Die Ausführungen des Verf.s lassen sich als Appell an die Theologen der katholischen Kirche lesen, die so angedeuteten Möglichkeiten mutig und entschlossen wahrzunehmen. Der Weg zu diesem Ziel ist ein langer und er führt durch Felder, die durch evangelische Theologen in Deutschland und durch anglikanische Theologen im englischsprachigen Raum schon bestellt wurden. Sie nachzuzeichnen und in ihrer Provokation für die katholische Theologie erkennbar zu machen, macht den Hauptinhalt der Studie aus.

In der Frühen Neuzeit wuchs unter vielen Theologen – vor allem im Bereich der evangelischen Kirche in Deutschland – die Erkenntnis, dass die neutestamentlichen Texte, die über Jesus von Nazareth und sein Werk sprechen, mit den Augen des Historikers gelesen werden können und sollen. Dabei stellte sich die Erkenntnis ein, dass der geschichtliche Jesus von Nazareth und der Christus des Glaubens nicht einfachhin übereinkommen und somit als die eine Person des menschgewordenen Gottessohnes verstanden werden können. Die Theologen sahen sich daraufhin gedrängt, sich von der einfachen Bindung an das christologische Dogma von Chalkedon zu befreien. Jesus von Nazareth wurde mehr und mehr als ein Mensch gesehen, der in seiner Zeit aus einem lebendigen Gottesbezug heraus lebte und wirkte. Und so kann und soll er die Wege weisen, auf denen die ihm Nachfolgenden ihr Christsein zu realisieren aufgerufen sind.

In einem ausführlichen ersten Kapitel – „Der ‚Jesus der Geschichte' und der ‚Christus des Glaubens'. Exegetisch begründete Anfragen an das Konzil von Chalcedon" (25–122) – erinnert der Verf. zunächst an die evangelischen Theologen, die sich in Deutschland bei ihrem Blick auf den biblischen Jesus von den dogmatischen Vorgaben der konziliaren Zweinaturenlehre befreit haben. Der Bogen reicht von Hermann Samuel Reimarus im 18. Jhdt. bis zu Rudolf Bultmann und Ernst Käsemann, um nur einige zu nennen. Sodann lenkt der Verf. den Blick auf den angelsächsischen Raum, wo es vergleichbare Entwicklungen gab. Schließlich zeigt er, dass Vertreter der analytischen Religionsphilosophie versuchten, die theologischen Implikationen der chalkedonischen Lehrformel in

ihrem eigenen Wirklichkeitsgehalt doch noch einmal und in ihrer bleibenden Bedeutung herauszustellen.

Dann folgt das zweite Kapitel: „Gottes Offenbarung in Jesus Christus. Zur Kritik an der Zweinaturenlehre im 19. und 20. Jahrhundert" (123–197). In ihm zeichnet der Verf. die theologischen Entwürfe bekannter neuzeitlicher Theologen aus dem Raum des deutschen Protestantismus nach. Sie alle sind auf je ihre Weise dadurch gekennzeichnet, dass sie über den geschichtlichen Jesus von Nazareth und seine bleibende Bedeutsamkeit für den Weg der Menschen vor und mit ihrem Gott handeln, ohne sich durch die Vorgaben der Lehrformel von Chalkedon eingrenzen zu lassen. In diesem Sinne haben sie – im Raum der evangelischen Theologie – realisiert, was der Verf. im Sinn hat, wenn er von der Aufgabe einer „kritische Orthodoxie" spricht. Die Theologen, an die der Verf. erinnert, haben in der Geschichte der neueren evangelischen Theologie einen von viel Respekt bestimmten Namen: Friedrich Schleiermacher, Albrecht Ritschl, Adolf von Harnack, Julius Kaftan, Wilhelm Herrmann, Ernst Troeltsch, Friedrich Loofs, Karl Barth, Wolfhart Pannenberg.

Der Verf. hat in dieser Studie mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass die mit dem neuzeitlichen historischen Bewusstsein gegebene Weise des Umgangs mit geschichtlichen Texten im Raum der christlichen Theologie nicht folgenlos bleiben kann, wenn es um die Deutung und Darstellung Jesu von Nazareth und seines Wirkens zum Heil der Menschen geht. Die Wege, die die evangelische und anglikanische Theologie eingeschlagen hat und die der Verf. ausführlich nachgezeichnet hat, haben aber – so das Fazit der Analysen – letztlich doch in Sackgassen geführt. Von daher kann und soll die katholische Theologie sich zwar einerseits anregen lassen, ihrerseits ebenfalls das Programm einer „kritischen Orthodoxie" aufzunehmen, aber doch andererseits die Bindung an die Lehrformel von Chalkedon aufrechtzuerhalten und dann auf dieser Basis aufzunehmen, was es an Erkenntnissen gibt, die sich aus einer historisch-kritischen Arbeit an den Bibeltexten ergeben. Wie sich dies schließlich darstellen würde, ist in dieser Studie nicht weiter ausgeführt worden. Es wäre für den Leser freilich von großem Interesse gewesen, zu erfahren, wie die angedeuteten Aufgaben katholischerseits angegangen werden könnten und sollten. Doch hat der Verf. hier nur die Aufgaben benannt, nicht aber die Schritte, die zu gehen wären, beschrieben. Ein Verweis auf die großen christologischen Entwürfe katholischer Theologen – z. B. Karl Rahner, Heinrich Schlier, Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac, Joseph Ratzinger, um nur einige aus der schon zurückliegenden Zeit zu nennen – hätte möglicherweise erkennen lassen, wie im Sinne des Verf.s „kritische Orthodoxie" im katholischen Raum aussehen könnte. Haben sie auf ihre Weise realisiert, was der Verf. im Sinn hatte, als er seine Anliegen darstellte? Doch ist der Verf. in der vorliegenden Studie darauf nicht eingegangen. Der Rez. hat sie gleichwohl mit viel Gewinn gelesen und schließlich mit neuer Nachdenklichkeit zur Seite gelegt. W. Löser SJ

Möllenbeck, Thomas: *Gerechtfertigt durch Erfahrung?* John Henry Newmans *conversion narratives* und die Rolle von Luther und Augustinus in seiner Rechtfertigungslehre. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2018 [2017]. 598 S., ISBN 978–3–506–78642–5 (Hardback); 978–3–657–78642–8 (PDF).

Die Wiener Habilitationsschrift gilt dem rechten Verständnis von J. H. Newmans *Lectures on the Doctrine of Justification* – vor dem Hintergrund seiner *Apologia pro vita sua* sowie seiner fiktiven „conversion narratives" *Callista* und *Loss and Gain*. Die Einleitung (13–56) führt den Leser in einem Dreischritt. 1. Newman (= N.) heute lesen. Im Rückblick auf die Reformation und ihren Kern-Gedanken, „die Rechtfertigung durch den Glauben allein" (14), „nach dem Erfolg der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre [GER], die am Reformationstag 1999 von der Katholischen Kirche und vom Lutherischen Weltbund ratifiziert wurde" (ebd.). N. hat (unter evangelikalem Einfluss) seine erste Konversion im Jahr 1815 offenbar als Rechtfertigung eines Gottlosen erfahren (erst später sieht er das nicht mehr so streng). 1834 kommt er zu seiner zweiten Konversion (zur anglikanischen Mitte zwischen „Protestants" [enger als unser deutsches Wort] und Rom). Wobei N. die Rolle der Erfahrung bei jenen kritisiert, sich zu Rom

hingegen auf die Gnadenlehre Augustins bezieht. Seine dritte Konversion ist dann 1845 die zur katholischen Kirche. – 2. Verworrener Quark [Goethe zum Thema]. Die meisten anerkennen N.s ökumenische Leistung, doch in kontroversen Interpretationen. N. hat seine Vorlesungen 1874 fast unverändert erneut herausgegeben, anderseits sich schon in der ersten Auflage bemüht, zwischen seiner Privatmeinung und der amtlichen Sicht zu unterscheiden. Dass es die *Lectures* bis heute nicht deutsch gibt, liegt an seiner Luther-Kritik (bezüglich des „sola fide"). – 3. *Conversion narratives*. Sein Roman *Loss and Gain* ist zwar kontroverstheologisch, doch verabschiedet N. damit nicht seine ökumenische Intention. Wodurch lässt sich eine Konversion überhaupt rechtfertigen? Da in der *Apologia* nur knapp von N.s erster Konversion die Rede ist, widmet Möllenbeck N.s zweitem Roman *Callista* großen Raum.

Teil A: Gerechtfertigt durch Erfahrung? N.s *conversion narratives* (57–261). Während *Loss and Gain* (1848), als Antwort auf den Roman einer vom Katholizismus enttäuschten Konvertitin verfasst, kontroverstheologisch ausfällt, geht es im zweiten Roman *Callista* ökumenisch-religiös um einen Lebensprozess auf der Suche nach einem lebenswerten Leben. Dem widmet sich Möllenbeck besonders ausführlich. – I. *Callista*: Die frustrierte Sehnsucht schafft Platz für den Menschen vor Gott (64–128). Hauptperson ist eine heidnische Waise aus Griechenland, „die es mit ihrem (väterlichen) Bruder ins römische Nordafrika des dritten Jahrhunderts verschlagen hat" (60). Die beiden Romane wie die *Apologia* haben gemeinsam: „Die Protagonisten geraten an einen Punkt, an dem ihre religiösen Ideen nicht mehr durch die Religion, in der sie aufgewachsen sind, realisiert werden" (62). Unterschiedlich ist jeweils der Glaubensaspekt. Und *Callista* erlaubt ihm eine Offenheit und Konkretheit wie in keinem der systematischen Werke (umso mehr enttäuscht N. die katholische Vernachlässigung des Buchs). Drei Akteure: der Christ Agellius, sein Bruder Juba, Katechumene, der nach dem Tod des gläubigen Vaters die Taufe vor sich herschiebt, und (von Agellius verehrt) die Heidin Callista (= C.), Bildhauerin, als Kind bei einer jung verstorbenen Sklavin dem Glauben begegnet; drei Vermögen: „feeling", „conscience" und „imagination". Agellius, erkrankt nach dem scharfem Abweis C.s, bekehrt sich zu kirchlich gelebtem Glauben. Ebenfalls durch einen langen Leidensweg kommt Juba dazu, um die Taufe zu bitten, und stirbt danach. C. lässt sich von ihrem Gewissen führen; als „sense of duty" verbietet es die Götzenverehrung, als „moral sense" ist es von Sehnsucht nach göttlicher Liebe getrieben, u. a. auch durch beirrende Erfahrungen mit Christen hindurch und durch christliche Lehren wie die der „massa damnata" (106), bis zur Begegnung mit Jesus Christus in Evangelium und Sakrament. – II. *Loss and Gain*: Das frustrierte Gewissen schafft Platz für die Kirche (131–203). „N. hat Charles Reding [= R.], den Konvertiten […], als ‚ideal Oxford convert' entworfen" (131). Zur Krise kommt es für den Sohn eines Landpfarrers durch das Theologiestudium innerhalb der Church of England. Sie verlangt von ihren Geistlichen die Unterschrift unter die *Articles*, was ihm am Studienende nicht mehr möglich ist. Nach Jahren der Suche konvertiert er zur römisch-katholischen Kirche. Die Weg-Jahre des (vielleicht ersten englischen) Bildungsromans gliedern sich in drei Phasen im Zwei-Jahres-Abstand. – 1. *Conversion narrative* versus ‚protestantische' Perspektive (die Konversion bringe den Verlust des ewigen Heils [Papst = Antichrist]). N.: Erlaubt sei Konversion nur, wenn man sich dazu verpflichtet glaube. Dabei behandelt er nicht die Wahrheit der römischen, sondern die Entfremdung von der anglikanischen Kirche. – 2. Vom *[no]tional* zum *real assent* und zum Gewissensentscheid. Denkverbote vertritt ein Teil der Dozenten (was zum „liberalism in theologicis" [152]) führe. Im Parteiverbot drückt sich der Papisten-Verdacht aus. Die erste Phase bringt R. einen „notional assent" zu Prinzipien und Wahrheiten, samt der Erkenntnis, dass kirchlich einiges im Argen liege; die zweite, Tod des Vaters, Studienunterbrechung wegen familiärer Probleme, bringt den „real assent" fundamentaler Konzepte. Unterwegs zum dritten Teil sucht R. ein „fundamentum inconcussum", doch nehmen weder Vernunft noch Glaube ihm die Gewissensentscheidung ab. R. wird (wie N. im Rom der Modernismuskrise) verleumdet, man hält ihn für gefühlsbestimmt. Gibt es überhaupt (166) „any such thing as truth"? Die Lösung bringt das Gespräch mit einem katholischen Priester im Zug. – 3. Die Entdeckung theologischer Prinzipien (statt eigenen Privaturteils), im Gegenüberstand von Schöpfer und Geschöpf, in Vereinbarkeit von Glaube und Vernunft. – 4. Die Rechtfertigungslehre als *articulus stantis et cadentis*

*ecclesiae*? Für das Verhältnis von Kirche und Schrift zieht Möllenbeck einen Brief heran, den N. 20 Jahre nach der *Apologia* an einen „Evangelical" geschrieben hat. Er verbindet die theologischen Prinzipien, bringt das Thema Taufe ein und fordert ein Lehramt. Die Verurteilung seines *Tract* 90 nötigt ihn zur Aufgabe seiner Ämter. Rom anderseits erhebt den Anspruch authentischer Lehre von Gottes Wort, während R. von seiner Kirche sagen muss: er liebe sie mehr als ihr zu trauen (195). „Während N. dem *Liberalism* die funktionalistische Relativierung dogmatischer Bekenntnisse vorwirft, geht er selbst von der objektiven und daher bleibenden Gültigkeit theologischer Einsichten aus, die zur Kontinuität im Prozess der Konversion führen" (201). – III. *Apologia pro vita [s]ua*: Die frustrierte Reformation schafft Platz für Rom (204–250). Dieselben theologischen Prinzipien in ihrer treibenden Kraft kommen in der *Apologia* anders zum Zug als im ersten Roman. Es geht um die öffentlichen Kontroversen. Das Wie wird jüngst erneut scharf kritisiert. – 1. ‚A knave or a fool – probably both'? Ch. Kingsley hat ihm jahrzehntelange Täuschung vorgeworfen. N. verteidigt sich: a) Eine Apologie gegen Vorwürfe aus protestantischer Perspektive. War er ein „Undercover-Jesuit" mit der Aufgabe, Oxford zu unterwandern? Er teile seit zwei Jahrhunderten Luthers Schicksal charakterlicher Verdächtigung statt sachlichen Disputs. N. will zeigen, wieso er „bis 1841 an die Möglichkeit eines anderen Verlaufs der Geschichte geglaubt" hat (213). b) Die evangelikale Kritik an N.s *Apologia*. I. F. Görres sieht in N. den oft unverstandenen Propheten; J. Schwanke hingegen schreibt von „tragischer Fehleinschätzung auf beiden Seiten" (215). Rez. räumt ein, dass er natürlich die *Apologia* gekannt hat, aber nicht bloß nicht die Romane, sondern auch nicht die Fülle an Verdächtigungen und Unterstellungen, auf die Möllenbeck einlässlich eingeht. c) *Conversion narratives* und ‚postmoderne' Perspektive. „Das Selbstverständnis der Person […] kann auf jeden Fall nicht wahrgenommen werden, wenn die horizontale Perspektive [nicht!(?)] durchbrochen wird" (234). In der Tat versteht N. sich nicht nur im Gegenüber zu den Gegnern, sondern auch, wie Augustinus, vor Gott (229), gestützt auf seine Gewissenserfahrung. Sorglich zeichnet Möllenbeck die drei Bekehrungen nach und besteht immer wieder auf unterschlagenen Unterschieden wie (257 f.) zwischen dem Heils-Ernst der Gewissenspflicht von Konvertiten und dem Fehlen solchen Gewichts bei der Konfessionszugehörigkeit.

Teil B: N.s *Lectures on the Doctrine of Justification* (263–561). „In einem heuristischen Antagonismus setzt N. bewusst systematisch-theologisch typisierte Positionen einander entgegen" (263), im Kampf gegen einen sich ausbreitenden Experimentalismus. – I. Eine *via media* in der Rechtfertigungslehre zwischen Luther und Augustinus? (265–403). Ihre Ausgangslage ist asymmetrisch (266). Zwischen der ersten Auflage (1838) und der letzten (1874) liegen fast vier Jahrzehnte, aber statt großer Änderungen gibt es „nur an einigen wenigen Stellen korrigierende Anmerkungen" (273), natürlich nach dem damaligen Kenntnisstand. Möllenbeck nennt drei Probleme: Darstellung für Nicht-Fachleute, Schwerpunkt auf der Bibel (ohne Kirchenväter), Deutlichkeit ohne Spaltungsfolgen. Dem inkonsequenten Glaubensbegriff beim exklusivistischen „sola fide" (ohne Liebe) steht als Widerpart Augustinus gegenüber, für den der Gehorsam rettet. Der gefallene Mensch ist nicht zum gehörigen Maß von Liebe und Gehorsam imstande. Er bedarf der Hilfe durch den Geist. Was die Psalmen ersehnen, die Propheten verheißen und das Evangelium verkündet, geschieht als Gottes Gabe in der Vergebung der Sünden, die den Sünder erneuert. Hier herrscht die Paradoxie von Phil 2,12f. (331): „Wirkt euer Heil in Furcht und Zittern; denn Gott wirkt Wollen und Vollbringen." Statt um Visionen geht es um Wirklichkeits-Blick. „Shadows of religion" hat N. die Sola-fide-Predigten genannt. Dem Gehorsam wird Rückfall in jüdischen Legalismus vorgehalten. Dass es faktisch „bigotry", Formalismus und Selbstgerechtigkeit gibt, ist unbestreitbar, doch Credo (Orthodoxie), Riten (Taufe etc.) und Werke im Gott-Bezug sind zu verteidigen. Keinesfalls rechtfertigt die Erfahrung des eigenen Glaubens. Die berühmte Schlusspassage der *Lectures* ist keine Luther-Attacke, sondern gilt der Doppelwirkung seines reformatorischen Impulses (359). N. kämpft gegen den Experimentalismus der „Evangelicals", hofft aber auf ihre Hilfe „gegen den Hauptfeind der Oxfordbewegung, den Liberalismus" (361). Wie indes N. sich gegen die üblen Machenschaften Kinsleys verteidigen musste, so hat Möllenbeck es mit den wirksamen Invektiven von Alister McGrath und seinen Fehlaussagen zu tun (365–386: Newmans Luther – Verleumdung oder theologische Ehrenrettung? [ein

deutliches Beispiel: 373]). Zum heuristischen Antagonismus zwischen Luther und Augustinus nennt Möllenbeck mehrere Defizite bei McGrath: N. vergleicht Luther nicht mit Trient. Es fehlen N.s Kampf gegen den evangelikalen Experimentalismus, ebenso die Zentralrolle des Schriftbeweises sowie N.s Distanz zu Traditionsbeweisen. Die Gründe für die Abwehr des Sola-fide-Prinzips werden nicht gewürdigt. In weiteren Punkten unterscheidet sich beider Luther-Verständnis. – II. In N.s pneumatologischer Relecture der Rechtfertigungslehre (404–561) geht es „vor allem darum, ob Gott uns bloß als gerecht ansieht oder den Christen auch gerecht macht, genauerhin, was die Schrift dazu sagt" (411). Die elementare Bedeutung von „rechtfertigen" ist nicht „erneuern", es ist eine Erklärung. Deren Vollsinn aber ist die Heiligung. Exegese, mit der Kirche steht und fällt: Sie kann „Tor und Tür" öffnen für die Verabschiedung von allen wesentlichen Glaubenslehren (437). – Gerechtigkeit aus der Gabe der Gegenwart besagt erstlich Wandlung des „inner self" durch die Gegenwart des Geistes, dem wir die Gabe des Gehorsams verdanken (Rez. würde gern die – zumeist vergessene – „creatio continua" einbringen). Auferstehung und Rechtfertigung durch [Sohn und] den Geist. – Wahrnehmen kann das nur der Glaube als „Instrument der Rechtfertigung". Und erneut ist N. gegen Vorwürfe (Widersprüche, Inkonsistenzen, Unklarheit, …) zu verteidigen (495 begegnet wieder McGrath). Ein gutes Dutzend Seiten (526 ff.) braucht Möllenbeck, um zu zeigen, wie N. die paulinischen Aussagen zu Glaube und Werken (des Gesetzes wie des Evangeliums) auslegt: von hermeneutischer Klärung über die Rechtfertigung der Sakramente zur Rechtfertigung durch gute Werke, zum Schluss mit Luther als Zeugen (wider Willen). – Appendix: *Fides caritate formata* – ökumenischer Widerstandsgeist? Möllenbeck analysiert N.s ausführliche Nachschrift.

*Fides Spiritu formata*: N.s Rechtfertigungslehre und *conversion narratives* (563–567). Nachwort zum Opus. N. musste ein Fundament der Auseinandersetzung wählen, das alle Gesprächspartner anerkennen, und seine Hermeneutik in einer Weise begründen, der sich der *common sense* der Leser nicht entziehen kann. Also ein hermeneutisch reflektierter Schriftbeweis. N. hat dem deutschen Reformator die Rolle des Urhebers der falschen Lehre zugewiesen, auf den sich nun eine neuere Strömung berief. Das hat die Rezeption im deutschen Sprachraum schwieriger gemacht [die Hauptkritiker freilich sind Briten]. Es geht um das Evangelium von der Rechtfertigung. Gegner sind die Prediger des religiösen Experimentalismus. Nicht Einzelerfahrungen, die Schrift ist das Fundament aller christlichen Lehre.

Das hier versuchte Referat wird der ausgebreiteten Fülle natürlich keineswegs auch nur in etwa gerecht. (Das gegliederte Literaturverzeichnis hat einen Umfang von 30 Seiten, Ergebnis viel-jähriger liebevoller Arbeit am Werk eines großen Kirchenlehrers der Neuzeit.) Thomas Möllenbeck bekundet eingangs seine Dankbarkeit für diese Jahre, unsereins schließt sich an, mit Dank an seinen Dienst. – Ein Wort noch zum fehlenden Lektorat (die Verlage sind hier anderen Großunternehmen gefolgt, die ihre Prüfkommissionen aufgelöst haben, weil die fallweise Korrektur bei Reklamationen weniger kostet). Der Leser hat mit Fehlern zu leben (krasse sind in [ ] begegnet). Aber das soll nicht das letzte Wort sein, sondern der Dank für John Henry Newman – und an den Verfasser.

J. Splett

Neuner, Peter: *Martin Luthers Reformation*. Eine katholische Würdigung. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2017. 343 S., ISBN 978–3–451–37691–7 (Hardback); 978–3–451–81691–8 (PDF).

Das vorliegende Buch hat zwei Teile. Im ersten geht es um Luther und die Lutherbilder im Wandel der Geschichte (30–154), im zweiten um die Relevanz der Botschaft Luthers für das heutige ökumenische Gespräch (154–313). Den beiden Teilen schickt Neuner (= N.) eine Einleitung voraus, die man unbedingt beachten muss, die aber nicht selbstverständlich ist. Nach N. ist für Luther das Evangelium in der Botschaft von der Rechtfertigung zusammengefasst. „Um Luther recht zu verstehen, so die hier vorgetragene These, gilt es, diese Botschaft von der Rechtfertigung ins Zentrum zu stellen. Interpretationen der Reformation aus der kulturellen Differenz oder von den gesellschaftlichen Umbrüchen und den wechselnden Machtverhältnissen zwischen Kaiser, Fürsten,

Papst und den Herausforderungen durch das Osmanische Reich greifen zu kurz, wenn sie nicht die primär religiöse Ausrichtung des Reformators zugrunde legen" (24).

Mit dieser ersten These verbindet unser Autor eine zweite; auch diese ist nicht selbstverständlich. Setzt man alles auf die „Karte der Rechtfertigung" (wie es N. tut), so verlieren die übrigen Streitpunkte in dem Augenblick ihre Bedeutung, in dem über die Rechtfertigung Einigung erzielt werden kann. Die zentrale Botschaft Luthers (das Evangelium von der Rechtfertigung) trennt die Kirchen nicht, wie über Jahrhunderte hinweg gelehrt wurde, sondern eint sie. „Es wird hier versucht die These zu verifizieren, dass die überkommenen konfessionellen Kontroversen vor dem Hintergrund der Theologie Luthers weithin die Kraft einbüßen, heute noch die Kirchen zu trennen. Lässt sich diese These bestätigen, kann Luthers Werk, im Gegensatz zu einem ersten Anschein, sehr wohl ökumenische Relevanz gewinnen. Dies zu untersuchen ist Ziel der vorliegenden Arbeit" (28). Wenn der (katholische) Leser dem Autor folgt, dann wird Luther zu einem Kirchenvater – so wie Augustinus oder Thomas für diesen Leser Kirchenväter sind. Ich komme am Ende meiner Rezension (mit dem Zitat von Kardinal Willebrands) noch einmal auf dieses Problem zurück. Schon hier aber eine Rückmeldung: Dem Rez. waren solche Gedanken nicht nur neu und ungewohnt, vielmehr stockte ihm bisweilen beim Lesen des vorliegenden Buches der Atem. In diesem Sinne ist die Arbeit von N. wirklich atemberaubend.

Nun aber zunächst eine kurze Darstellung der beiden Teile des vorliegenden Buches. Bei den Lutherbildern (vgl. 30–154) übergehe ich hier den Wandel, dem das evangelische Bild des Reformators im Laufe der Geschichte unterworfen war. Vermerkt werden soll aber der Wandel im katholischen Lutherbild (vgl. 66–107). Über die Jahrhunderte war dieses geprägt durch die Arbeiten des Johannes Cochlaeus (1479–1552). Seine „Commentaria de actis et scriptis M. Lutheri" (1548) sind eine der wichtigsten Quellen für die Geschichte der Reformation und der erste Versuch einer Gesamtdarstellung von Leben und Wirken Martin Luthers. Sie haben das katholische Lutherbild nachhaltig und negativ geprägt. So blieb es über fast 400 Jahre hinweg. Einen Durchbruch zu einer positiven Sicht Luthers brachte erst das 20. Jhdt. Hier sind zu nennen Joseph (Ordensname: Heinrich) Denifle OP (1844–1905) und Hartmann Grisar SJ (1845–1932). Eine ganz neue Sicht Luthers brachte vor allem die Reformationsgeschichte von Joseph Lortz: „Die Reformation in Deutschland" (zwei Bde., Freiburg i. Br. 1939/40). Diese Arbeit war offenbar so positiv (für Luther), dass sie das (persönliche) Missfallen Papst Pius' XII. (1939–1958) erregte (vgl. 85 Anm. 110) und (während dessen Regierungszeit) nicht mehr neu aufgelegt werden durfte. Fast zeitgleich mit dem Opus von Lortz veröffentlichte Adolf Herte (1887–1970) 1943 das dreibändige Werk „Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus", in dem er nachweisen konnte, dass fast alle katholischen Vorwürfe gegen Luther bis hinein ins 20. Jhdt. auf Cochläus zurückgehen. „Die Arbeiten von Herte und Lortz brachten eine tiefgreifende Selbstkritik der katholischen Lutherrezeption und trugen wesentlich dazu bei, jahrhundertealte Vorurteile zu überwinden und die Atmosphäre zwischen den Kirchen zu bereinigen" (87).

Im zweiten Teil des vorliegenden Buches (vgl. 154–313) geht es um die Relevanz der Botschaft Luthers für das heutige ökumenische Gespräch. Hier gleich (etwas abgekürzt) die Ergebnisse: Ein Überblick über die Probleme, die nach traditioneller Vorstellung lutherische und katholische Kirche voneinander trennen, zeigt, dass keines von ihnen die Kraft hat, die gegenseitige Verwerfung zu rechtfertigen. „Doch bei allen bleibenden Unterschieden scheinen die gegenseitigen Verwerfungen und die auf ihnen beruhenden Exkommunikationen nicht mehr geboten und damit nicht mehr legitim zu sein. Der Kontroverstheologie ist offensichtlich ein Argument nach dem anderen gleichsam unter den Fingern zerronnen. In der Praxis wurden aus dieser Erkenntnis jedoch kaum Konsequenzen gezogen" (314). Sicher sind nicht alle Kontroversen überwunden, dennoch scheint es heute möglich zu sein, die unterschiedlichen Gestaltungen und Lehraussagen als legitime Entfaltungen der einen christlichen Botschaft zu verstehen, und das auch in den Punkten, in denen man sie nicht für sich übernimmt. So kann N. das folgende Fazit ziehen: „Das Wort von Kardinal Willebrands aus dem Jahr 1970, als er Luther als ‚eine tief-religiöse Persönlichkeit' und als unseren ‚gemeinsamen Lehrer' bezeichnete, findet seine Bestätigung, und das nicht nur, was den Reformator in seiner persönlichen Gottsuche betrifft, sondern auch in der Botschaft, die er vorgetragen hat und die in den

evangelischen Kirchen heute verkündet wird" (323). – Ein Abkürzungsverzeichnis (326), eine Bibliographie (327–335), ein Namenregister (336–338) und ein Sachregister (339–343) schließen dieses hervorragende Buch ab. Ich habe es mit viel Gewinn gelesen. Die Klage des Autors über die nachhinkende Praxis in der Ökumene kann ich verstehen. Diese Bewegung braucht allerdings Zeit und Geduld, damit auch der letzte Christ noch mitgenommen werden kann. Wenn nicht, dann würden sich in der Christenheit (und besonders im Katholizismus) neue Spaltungen an anderen Stellen auftun. R. Sebott SJ

Von Stosch, Klaus: *Herausforderung Islam*. Christliche Annäherungen. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2016 [2., durchgesehene und korrigierte Aufl. 2017]. 208 S., ISBN 978–3–506–78494–0 (Paperback); 978–3–657–78494–3 (PDF) [978–3–506–78783–5 (Paperback); 978–3–657–78783–8 (PDF)].

In den „Berlinschen privilegierten Nachrichten" macht ab 1751 ein junger Autor von sich reden, der mit spitzer Feder die Literaturgattung der „Rettungen" etabliert. In ihnen entlarvt der 22jährige Gotthold Ephraim Lessing vorschnelle Urteile durch eine bewusste strategische Aufwertung – der Antitrinitarier genauso wie der Juden und später auch der Muslime. Auch dem komparativ arbeitenden Paderborner Fundamentaltheologen Klaus von Stosch geht es in seinem Buch „Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen" darum, „Zerrbildern" des Islam entgegenzutreten, „Differenzierungsarbeit zu leisten" und den „Islam möglichst überzeugend zu präsentieren" (8 f.), um sich nicht durch bloße Abwertung des Islam dessen wichtiger Fragen zu entledigen. Sein zentrales Anliegen ist deshalb, kontrastierende Abgrenzung in bereichernde Differenz zu verwandeln. Dennoch geht es von Stosch nicht allein um „strategische Aufwertung". Sein Ansatz realisiert vielmehr entschieden die Einsicht von Catherine Cornille, dass man ohne Einfühlung *(empathy)* wenig von einer anderen Religion verstehen wird. Methodisch konkretisiert sich die Einfühlung in der Kombination verschiedener Zugänge: Der islamische Glaube erschließt sich einerseits durch Rekurs auf spezifische islamisch-theologische Autoren (die drei K's: Kermani, Karimi, Khorchide) bzw. auf ausgewählte islamwissenschaftliche Ansätze (Bauer, Neuwirth) und andererseits durch die Deutung der eigenen Erfahrung mit muslimischer Glaubenspraxis auf einer allgemein religiös-anthropologischen Grundlage. Hinzu treten explizit christlich-theologische Stellungnahmen.

Der Aufbau des Buches, das in seinen sieben Kapiteln zwar auf bereits publizierte Artikel zurückgreift, sie aber systematisch neu konzipiert, ist durch spezifische theologische Einsichten und islamwissenschaftliche Optionen charakterisiert: Von Stosch setzt am Verständnis des Koran als Wort Gottes an (I), so dass seine Haltung zu Muhammad und der Frage der Prophetologie wesentlich an die Einschätzung des Koran zurückgebunden wird (II). In der Wahrnehmung des Koran setzt von Stosch zudem zwei Akzente, die die weitere Darstellung maßgeblich bestimmen: Mit Bezug auf Angelika Neuwirths Arbeiten versteht er erstens den Koran wesentlich als eine mündliche Rede, die nur in ihrer dialogischen Interaktion mit christlichen, jüdischen und altarabischen Traditionen zu begreifen ist. Damit weist er zweitens ein instruktionstheoretisches Offenbarungsverständnis, das den Koran als Mitteilung göttlicher Informationen in unveränderlicher Form ohne menschliche Mitwirkung annimmt, grundsätzlich ab. Weitergehend hält er auch eine „ethische Rekonstruktion" (24) des Koran (Fazlur Rahman und Ankaraner Schule), mit der er das dynamische und dialogische Koranverständnis teilt, aus offenbarungstheologischen Gründen für zu kurz gegriffen und stellt ihr einen an Navid Kermani orientierten „ästhetischen Interpretationszugang" (33) gegenüber. Dieser ästhetische Interpretationszugang ist nicht am Text, sondern rezeptionsästhetisch an der Wirkung der mündlich vorgetragenen Koranrezitation auf den Hörer orientiert: In der überwältigenden Erfahrung sprachlicher Vollkommenheit zeigt sich die spezifisch islamische Gegebenheitsweise der Offenbarung als Schönheit Gottes. Diese stellt zugleich den Schlüssel zur christlich-offenbarungstheologischen Deutung von Stoschs dar: „Auch wenn Jesus Christus die einzige Mensch gewordene Gestalt des Logos Gottes ist, schließt das nicht aus, dass im Koran die Schönheit des Logos hörbare Wirklichkeit wird" (34), so dass dies „eine christliche Anerkennung des Koran als Wort Gottes denkbar erscheinen lässt" (33).

Aus diesen Schlüsselmomenten heraus sind die argumentativen Linien des Buches auszuziehen: Erstens macht ein solcher Ansatz auch die Anerkennung Muhammads als Propheten möglich. Da die prophetische Rolle Muhammads jedoch traditionell mit dem Idealbild eines Leiters des medinensischen Gemeinwesens und einer expansiven religiösen Gemeinschaft verbunden wurde, ist von Stosch daran gelegen, einerseits die kritischen Elemente der traditionellen Prophetenbiographie durch Rückfrage nach ihrer historischen Tatsächlichkeit sowie nach ihrem historischen Kontext, andererseits die Reichweite der Person Muhammads selbst durch den Verweis auf eine (selbst-)kritische Perspektive des Koran gegenüber Muhammad zu begrenzen. Demgegenüber sucht er über die sozialreformerische Dimension der Prophetie den Anschluss an ein christliches Prophetenverständnis. Diese Lektürerichtung, ergänzt durch eine kontextualisierende Koranhermeneutik, setzt von Stosch später auch in Bezug auf die Geschlechter- und Gewaltfrage fort, der er ein eigenes Kapitel widmet.

Das Verständnis des Koran als eine im Kern dialogische Rede in Auseinandersetzung mit Judentum und Christentum leitet zweitens die wesentlichen theologischen Überlegungen in den Kapiteln III, V und VII. Die wahrgenommenen Differenzen im koranischen Gottes- (Trinitätskritik), Christus- (Gottessohnschaft und Kreuzestheologie) und Menschenverständnis (Erbsünde und Erlösungsbedürftigkeit) sind nicht als kontradiktorische Aussagen eines sich als überbietende Substitution des Christentums verstehenden Islam, sondern als komplementäre, auch innerchristlich hilfreiche Klärungen wahrzunehmen. Von Stosch bietet zudem in Bezug auf die Frage des Koranverständnisses und der Willensfreiheit eine knappe Einführung in klassisch schultheologische Auseinandersetzungen, die bei einer nicht ungewöhnlichen Option für die muʿtazilitische Position auch das Anliegen der aš'aritischen Theologie würdigt.

Der spezifisch ästhetische Interpretationszugang prägt drittens die Darstellung der islamischen Glaubenspraxis sowie des islamischen Rechts (IV). Die einzelnen Elemente der religiösen Praxis werden jenseits der bekannten Erklärungsversuche als Stilisierungen einer muslimischen Identität durch expressiv-ganzheitliche Vollzüge gedeutet. Ihre kollektive Dimension wird in der Analyse des Kopftuches sowie des islamischen Rechts herausgehoben. Um nicht in Gefahr zu geraten, die „widerlichen" (103) Körperstrafen auch als ästhetische Identitätsstilisierungen zu erklären (allerdings sind sie wohl in der Geschichte und in der Gegenwart genau dies – nämlich eine demonstrativ-eklektische Umsetzung koranischer Normen zum gruppenstabilisierenden Beweis besonderer Rechtgläubigkeit von ansonsten oft durch wenig Gläubigkeit ausgezeichneter Herrschaft), wird eine ethische Fundierung des islamischen Rechts als notwendig erachtet und durch den bekannten Verweis auf die *maqāṣid*- (Rechtsziel-)Diskussion eher oberflächlich ergänzt.

Insgesamt bleibt die Kreuzestheologie und damit die Zuordnung von Macht und Ohnmacht als theologischer Differenzpunkt bestehen (VII), der nicht in eine versöhnte Verschiedenheit aufzulösen ist. Von Stosch verschiebt diese Differenz bewusst bis zum Schluss, um die bereichernde Eigenständigkeit islamischen Denkens möglichst breit auszuschöpfen. Dem Leser, der in der Lektüre nicht nur durch fesche Formulierungen wie „Mehr Scharia wagen", sondern auch durch ein zwischenzeitlich reduktives Verständnis des neutestamentlichen Zeugnisses mitunter zum Widerspruch gereizt werden mag, sei also dringend eine Lektüre des gesamten Buches bis zum Ende anempfohlen.

Im Blick auf das ganze Buch können einige theologische Akzentsetzungen nur positiv hervorgehoben werden. Zu nennen sind die Vorordnung des Koran vor Muhammad, die differenzierte Deutung koranischer Trinitäts- und Christuskritik, die nuancierte und lesenswerte Behandlung des Theodizeeproblems sowie schließlich die Einsicht, dass die so oft gestellte Frage nach „demselben Gott" in ihrer Allgemeinheit kaum weiter führt.

Nichtsdestotrotz können kritische Anfragen an die islamwissenschaftliche sowie an die christlich-theologische Positionierung von Stoschs nicht ausgeblendet werden. Kleinlich wäre es, einem Buch, das das Wagnis eingeht, in knappem Umfang und allgemeinverständlicher Form eine „christliche Annäherung" an den Islam zu bieten, nun mit Hinweisen auf Umschriftfehler und einzelne Ungenauigkeiten zu begegnen. Insgesamt muss man jedoch methodisch fragen, ob auch kritischere Positionen wirklich ernst genommen werden. Neben sprachlichen Abwertungen erscheint problematisch, dass alle Anfragen

an Muhammad schon im Aufbau des Buches als rein „westlich" gekennzeichnet und den objektiven „Eckdaten zur Biographie Muhammads", aus der alle problematischen Überlieferungen entfernt sind, gegenübergestellt werden. In gleicher Weise werden in der historischen Rekonstruktion der Entstehung des Koran alle abweichenden Positionen entweder ignoriert oder in einem halben Absatz disqualifiziert. Diese entschiedene Einseitigkeit setzt sich in einer diskussionswürdigen Grundtendenz fort: Einerseits versteht von Stosch die islamische Tradition in ausschließlichem Rückgriff auf Thomas Bauers „Kultur der Ambiguität" als wesenhaft pluralitätsfreundlich und deutet die Problematik von Diskurshomogenisierung und Exklusivismus ausschließlich als Phänomen der Modernisierung. Andererseits bezieht sich von Stosch auf diejenigen gegenwärtigen Positionen, die alle Elemente der Überbietung vorangegangener Religionen sowie jeden Anspruch auf politische und gesellschaftliche Hegemonie hinter sich gelassen und religiös begründetes Recht normativ auf die Regelung gottesdienstlicher Handlungen begrenzt und im gesellschaftlichen Bereich zur ethischen Gerechtigkeitsfrage verwandelt haben. Nun ist es unbenommen, diejenigen Positionen zum Gespräch auszuwählen, die man für produktiv hält. Doch im Zusammenspiel beider Eklektizismen mündet von Stoschs Darstellung in die fragliche Gegenüberstellung eines ambiguitätstoleranten, pluralitätsfreundlichen und hermeneutisch durchdachten „wahren Islam" gegenüber einem „Zerrbild", das wesentlich durch die westliche Modernisierung (inklusive fundamentalistischer Positionen) und die falsche Wahrnehmung der Islamkritiker erzeugt ist. Folglich schwankt die Position zwischen einer Traditionsidealisierung und einem kompletten Traditionsabbruch: Der Islam von Stoschs kennt keine Schriftverfälschung, keine enteignende Ankündigung Muhammads als letzten Propheten, keine Gegenüberstellung von jesuanischer Urreligion und der paulinischen Religion des Christentums und auch keine dezidierte Trinitätskritik mehr, die sich intensiv mit den verschiedenen christlichen Positionen auseinandergesetzt hat und trotzdem zu dem Ergebnis kommt, dass die Christen gegen den Monotheismus verstoßen. Er beschränkt zudem die Bedeutung Muhammads wesentlich auf die Rolle als Prophet und ethisches Vorbild und sieht im medinensischen Gemeinwesen außerhalb der frühen Gemeindeordnung kein normatives Ideal (obwohl es durch von Stosch an anderer Stelle [147] gerade als Beleg für ein heilsgeschichtliches Denken im Islam angeführt wird). Natürlich ist dies denkbar und wird auch gedacht. Allerdings wäre alles, was aus diesem eigentlichen Islam getilgt ist, in keiner Weise per se fundamentalistisch oder abseitig.

Neben dieser Anfrage an die Islamdeutung ist es von theologisch entscheidender Bedeutung, den ästhetischen Interpretationszugang zu diskutieren. Kritisch ist zu sehen, dass Ästhetik bei von Stosch wie bei Kermani wesentlich als Rezeptionsästhetik gedacht wird. Neben der diskussionswürdigen Konsequenz, dass sich die „Schönheit Gottes" so wesentlich als Stabilisierung einer Gruppenidentität realisiert, kann man die Ästhetik des Koran nicht von der Eigenheit des koranischen Textes in seiner spezifischen sprachlichen Struktur trennen und allein in die überwältigte Erfahrung des Hörers auflösen. Schon die klassischen Theoretiker des *iʿǧāz* sind ausgesprochen wenig an der Rezeption des Textes, sehr wohl aber an der rhetorischen und literarischen Struktur des Textes interessiert. Fruchtbarer als der rezeptionsästhetische Ansatz wäre es, aus der literaturwissenschaftlichen Untersuchung des Textes heraus islamische Theologie zu betreiben. Auch diese Untersuchung kann sich unter anderem durch Neuwirth anregen lassen, müsste aber zum Beispiel die appellativen und paränetischen Akzentsetzungen in der sprachlichen Eigenart des Textes bedenken. Damit bleiben jedoch der normative Anspruch sowie die Übermittlung von verlässlichem Wissen auch aus ästhetischer Perspektive durchaus konstitutiv für das islamische Offenbarungsverständnis. Auf dieser Grundlage wäre einerseits zu bedenken, ob die „fortschrittlichere" (19) Tendenz der Muʿtaziliten nicht nur durch eine Aufklärung von oben diskreditiert ist, wie von Stosch richtig festhält, sondern ihre Problematik auch in einer Zuordnung von Rationalität und Glauben liegt, in der Unvernunft und Unglauben dicht beieinander sind. Liegt nicht hierin genau eine mögliche Problematik des islamischen Modernismus, die also längst nicht so anti-traditionell wäre, wie von Stosch meint? Insgesamt stellt sich mithin die Frage, ob die vehement vertretene Rationalitäts- und Aufklärungsforderung nicht im Hinblick auf eine argumentativ verantwortete Unterscheidung von Glauben und Wis-

sen geschärft werden müsste. Andererseits ist zu diskutieren, ob von Stoschs Kritik des instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnisses, seine Abgrenzung gegen die „ethische Rekonstruktion" und seine Inklusion des Koran in ein Offenbarungsverständnis personal-dialogischer Selbstmitteilung (27; 64) tatsächlich im christlich-islamischen Gespräch haltbar sind. Zu einer „überzeugenden Theologie des Islam auf christlicher Seite" (153) bedarf es also wohl detaillierterer Analysen klassischer islamischer Texte auch aus christlicher Perspektive und durchaus auch eine Wahrnehmung dessen, was eine islamwissenschaftliche Tradition aus katholischer Perspektive in den Spuren der Kairoer Dominikaner oder der Weißen Väter bereits geleistet hat. Von Stoschs Buch ist sicherlich ein produktiver Schritt, auch dort, wo es zum Widerspruch herausfordert.

T. Specker SJ

Losinger, Anton: *Orientierungspunkt Mensch*. Der anthropologische Ansatz in der Theologie Karl Rahners. Mit einem Geleitwort von *Karl Kardinal Lehmann*. Sankt Ottilien: EOS 3. Aufl. 2016. 166 S., ISBN 978–3–8306–7767–3.

Karl Rahners Œuvre gehört zweifellos, wie Anton Losinger einleitend festhält, „zum bleibenden Grundbestand einer Bilanz der Theologie des 20. Jahrhunderts" (9). Darüber besteht weitgehend Konsens, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen – bei Bewunderern des Jesuitentheologen ebenso wie bei seinen Verächtern und Kritikern. Auseinander gehen die Meinungen und Wertungen bei der Frage, ob sein Schaffen auch unserer, oft als „theologiearm" bezeichneten Zeit etwas zu sagen hat und ob es für die Zukunft der Theologie „anwendbar" ist. Daran lässt diese Veröffentlichung keinen Zweifel – nicht nur, weil, mit einem Wort Romano Guardinis gesprochen, den Jesuitentheologen zeitlebens die „Sorge um den Menschen" (ebd.) umtrieb, sondern weil seine anthropologisch gewendete transzendentale Theologie wirklich (und wirksam) epochemachend war und aus einem engen, steril gewordenen neuscholastischen Korsett befreite.

Rahner-Kenner bemerken es vermutlich sofort, andere vielleicht erst auf den zweiten oder dritten Blick: Diese Veröffentlichung erschien erstmals 1992, noch im selben Jahr bereits in zweiter, erweiterter Auflage – und nun in dritter Auflage. Vor diesem Hintergrund ist das Buch mehr als Momentaufnahme in der Wissenschaftsbiographie des nunmehrigen Augsburger Weihbischofs und Bischofsvikars für Bioethik und Sozialpolitik zu werten denn als neuer, weiterführender Beitrag, zumal es sich um eine unveränderte Neuauflage handelt. Was ganz praktisch bedeutet, dass die Literaturangaben die Rahner-Rezeption der letzten 25 Jahre nicht berücksichtigen. Das mag man bedauern, es schmälert in gewisser Weise den Wert der Publikation. Andererseits konnte der Autor den früheren Bischof von Mainz und Vorsitzenden des Kuratoriums der Karl-Rahner-Stiftung, *Karl Kardinal Lehmann*, für ein Geleitwort (5–7) gewinnen. Dieser betont: „Die Vorzüge des Buches gelten auch noch heute. Es ist auf eine überraschende Weise verständlich, ohne Karl Rahner zu simplifizieren. Losinger versteht es, treffliche Zitate Rahners und auch der erläuternden Literatur auszuwählen. Er ist fair und nobel in den notwendigen Anfragen, die man an das Denken Karl Rahners stellen muss. Dafür kennt er auch sehr gut die umfassende Sekundärliteratur zu Karl Rahner" (6).

Aufgebaut ist das Buch wie folgt: Auf eine „Vorbemerkung" (15–24), die die Fragestellung und die Methode der Darstellung klärt sowie die seinerzeitigen Quellen (v. a. „Geist und Welt", „Hörer des Wortes" und Texte aus den „Schriften zur Theologie) und Sekundärliteratur (K. P. Fischer, P. Eicher, H. Vorgrimler, K. Lehmann, K.-H. Weger SJ) nennt, folgt eine knappe „Einführung" (25–27). In einem ersten Teil (29–54) wird Rahners Forderung nach einer „anthropologischen Wende" in der Theologie referiert, unter Rückgriff auf den philosophischen Hintergrund, zu dem Descartes, Kant und Heidegger gehören. Teil 2 (55–91) präsentiert in vier Schritten präzise die inhaltliche Basis: Theologie als Anthropologie. Teil 3 (93–129) bespricht den formalmethodischen Ansatz: Theologie als transzendentale Reflexion, wieder gut belegt und mit einem Hinweis auf die Bedeutung der ignatianischen Exerzitien und, damit verbunden, der von Rahner entfalteten „Logik der existentiellen Erkenntnis" (vgl. 124–127). Es folgt ein kleiner Exkurs (131–137) zum Verhältnis von Philosophie und Theologie. Das Nachwort

(139–144) resümiert, Rahners Ansatz grundsätzlich zustimmend: Kritische Rückfragen betreffen die Frage „eines individualistischen Grundzug[s]“ (141) im Denken Rahners, die Kreuzestheologie und, mit Bezugnahme auf J. Ratzinger und H. U. v. Balthasar, das Theologumenon des anonymen Christen.

Das Literaturverzeichnis gibt, wie eingangs schon festgestellt, den Stand vom Anfang der 1990er Jahre wieder – 1997 hat die auf 32 Bände angelegte Edition der „Sämtlichen Werke“ K. Rahners begonnen, die im Frühjahr 2018 zu ihrem Abschluss gelangte. Die durch diese Edition zutage geförderten Erkenntnisse und Einsichten, aber auch die inzwischen erschienenen Rahner-Studien, die neben den philosophischen Quellen (die bis Mitte der 1970er Jahre zu exklusiv betont wurden) auf die Bedeutung der Ordensexistenz und der ignatianischen Spiritualität als *locus theologicus* hingewiesen haben, bleiben aus den genannten Gründen unberücksichtigt. Wie Losinger heute zum Werk Rahners steht, wird damit ebenfalls nicht ersichtlich. Aber dass er diese Neuauflage besorgt hat, zeigt, dass er seine frühere Leidenschaft für die Theologie Karl Rahners nicht verschweigen will – was ja im Wissenschaftsbetrieb da und dort durchaus der Fall ist.

A. R. Batlogg SJ

## 4. Praktische Theologie

Renaissance religiöser Wahrheit: Thematisierungen und Deutungen in praktisch-theologischer Perspektive. Herausgegeben von *Ilona Nord* und *Thomas Schlag* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie; 49). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2017. 223 S., ISBN 978–3–374–04914–1 (Paperback); 978–3–374–04915–8 (E-Book).

Der Sammelband vereint eine recht heterogene Collage verschiedener Beiträge, die sich im weitesten Sinne mit dem Verständnis von Wahrheit in der Praktischen Theologie/Pastoraltheologie beschäftigen und die als Vorträge im Rahmen einer Tagung mit dem Titel „Renaissance religiöser Wahrheit? Thematisierungen und Deutungen in Literatur, Kunst und Praktischer Theologie“ in Frankfurt am Main 2015 entstanden sind. Die Herausgeber weisen bereits in ihrer Einleitung darauf hin, dass die Autoren nur an wenigen Stellen explizit aufeinander Bezug nehmen. Aus der Vielfalt ließe sich aber ein „mögliches fruchtbares Gespräch zwischen den unterschiedlichen Disziplinen imaginieren“ (12). Zunächst fällt auf, dass abgesehen von drei Vertretern der Systematischen Theologie alle anderen Autorinnen und Autoren im Fachgebiet Praktische Theologie/Pastoraltheologie/Religionspädagogik beheimatet sind – ein möglicher Grund für die Änderung des Untertitels.

Der Band ist in drei Abteilungen gegliedert. Unter der Überschrift „Disziplinäre Orientierungen“ (15) finden sich Beiträge von *Christian Grethlein*, *Hans-Günter Heimbrock*, *Dietrich Korsch* und *Reinhold Bernhardt*, deren gemeinsamer Nenner eine Verhältnisbestimmung von Wahrheit und (praktischer) Theologie ist. In der zweiten Abteilung schreiben *Klaas Huizing*, *Georg Langenhorst*, *Erich Garhammer*, *Maike Schult*, *Anne M. Steinmeier* und *Ralph Kunz* zu „Ästhetisch-theologische[n] Annäherungen“ (69), wobei hier die Literatur deutlicher im Mittelpunkt steht als andere Kunstformen. Beschlossen wird der Band durch drei Texte von *Bernhard Dressler*, *Thomas Schlag* und *Ilona Nord* unter der Überschrift „Bildungsorientierte Zugänge“ (169). Die Heterogenität der Beiträge, die nicht nur die Thematik, sondern auch die Form betrifft – vom Essay mit nur anekdotischen Literaturhinweisen bis hin zum minutiös belegten Aufsatz ist alles vertreten – macht es eher schwierig, ein summarisches Urteil zu begründen. Trotzdem zeichnen sich drei Tendenzen ab:

Als erstes könnte man die Frage des Pilatus stellen: „Was ist Wahrheit?“ Der Komposition des Sammelbandes hätte es gut angestanden, den Beitrag des Baseler Dogmatikers *Reinhold Bernhardt* zur „Wahrheitsfrage im Kontext religionspluraler Bildung“, der einen analytischen Überblick über verschiedene Verwendungen des Wortes „Wahrheit“ bzw. „wahr“ gibt, an den Anfang zu stellen. Vor der Lektüre dieses Beitrags drängt sich

die Frage auf, ob die Verwendung des Begriffes „Wahrheit" auch innerhalb einzelner Beiträge – abgesehen von seiner Äquivozität – konsistent ist. Bernhardts Differenzierung zwischen (1.) „Aussagenwahrheit" als *adaequatio intellectus et rei*, (2.) „Seinswahrheit", bei der „wahr" im Sinne von „echt", „authentisch" oder „genuin" verwendet wird, und (3.) „Beziehungswahrheit" sollte der Leser unbedingt im Hinterkopf behalten, um nicht scheinbare Widersprüche zu sehen, wo keine sind. „Beziehungswahrheit" nach Bernhardt ist Wahrheit im existenziell-relationalen Sinn als „lebenstragende Gewissheit, die es nicht in einem statischen An-sich-Sein gibt, sondern immer nur im dynamischen Bezug auf das Existenzverständnis und die Existenzbewältigung eines Menschen in den Grundbeziehungen seines Daseins" (62). Vor dieser Folie zeigt sich eine zweite Tendenz des Sammelbandes: Einer unterschiedlich stark akzentuierten Kritik an der Einengung auf einen korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff als Eigenschaft von Aussagen steht in den meisten Beiträgen eine Konzentration auf einen existenziellen Wahrheitsbegriff als einen der praktischen Theologie angemessenen Wahrheitsbegriff gegenüber. Hier kann vor allem die zweite Abteilung punkten: So sieht *Anne M. Steinmeier* in den Feldern religiöser Praxis die Chance, „eine im Sagen nicht aufgehende eigene Kraft, eine dem Zeigen eigene Logik anzuerkennen und die Spannungen zwischen Zeigen und Sagen je neu auszubalancieren" (150). Künstlerische Bildung vermag es, einen Sinn zu schulen, der existenzielle Gehalte jenseits von korrespondenztheoretisch wahren Aussagen wahrzunehmen und in „unausdenkbarer Lebendigkeit" (149) in Freiheit mit der eigenen Existenz in Verbindung zu bringen vermag. *Georg Langenhorst* akzentuiert in seinem herausragenden Beitrag eine ähnliche Thematik, macht dabei aber das Potenzial der „analogen Erkenntnis", die als Lehre auf dem Vierten Laterankonzil 1215 formuliert wurde, stark und sieht analoge Sprache vor allem in der Dichtung verwirklicht. „Die dort aufscheinende poetische Wahrheit lässt sich nie abschließend bündeln. Sie bleibt vielgestaltig, umkreisend, andeutend, verweisend" (102). Dies zeigt er anschaulich unter anderem an Gedichten von Christian Lehnert, der in seinem Ringen mit der Vokabel ‚Gott' eine eigene Spielart der negativen Theologie entwickelt, die das Wort ‚Gott', zwar zunächst ohne greifbare Bedeutung, aber dennoch als besonders schützenswert identifiziert. Ein weiterer herausragender Beitrag der zweiten Sektion ist der Text von *Ralph Kunz*. Ausgehend von dem irischen Film „Am Sonntag bist Du tot!", der in der Ermordung eines unschuldigen Priesters durch ein Missbrauchsopfer die Passionsthematik reinszeniert, fragt Kunz vor allem nach der Wahrhaftigkeit von Kirche und Verkündigung. Er entwirft dabei Leitlinien einer „Homiletik als neue Martyretik" (155). „Eine neue Martyretik wendet sich nicht nur gegen das heroische Zeugnis, sie distanziert sich auch vom andachtspsychologischen Optimismus, der für den Schwung der religiösen Zirkulation auf die religiöse Virtuosität setzt" (166). In einer solchen Haltung der Predigt sieht er den einzelnen Prediger von überzogenen Authentizitätserwartungen und die Gemeinschaft, für die er spricht, von pauschaler Schuldzuweisung geschützt. Mit Ricœur sagt er, wie authentisches Zeugnis für eine Gemeinschaft, die Schuld auf sich geladen hat, gelingen kann: „Im Begriff Einspruch (‚protestation') liegt das Wort Zeuge (‚témoin', lat. ‚testis'): Man macht einen ‚Einspruch' (‚protester'), bevor man etwas ‚bezeugen' (‚attester') kann" (167).

In der dritten Sektion ist vor allem der Text von *Bernhard Dressler* hervorzuheben. Für ihn ist die zentrale Frage von Unterricht im Allgemeinen und Religionsunterricht im Besonderen der „nichtbeliebige Umgang mit Mehrdeutigkeiten" (182). So sieht er plurale Wahrheitsansprüche vor allem zwischen unterschiedlichen Schulfächern und nicht zwischen Religionsunterricht unterschiedlicher Konfessionen. Er macht mit Holm Tetens deutlich, dass ein Begriff der Tatsachenwahrheit nicht vorschnell aufgegeben werden darf. Religionsunterricht sollte „den kognitiven Status und existenziellen Sinn religiösen Glaubens zu verstehen geben", darf jedoch niemals Glauben „erzeugen" (178). Religion hat unbestreitbar kognitive Gehalte, ist jedoch von anderen Weisen der Welterschließung zu unterscheiden. „Die Modi Narrativität, Metaphorizität und Symbolizität als unterschieden von Tatsachenfeststellungen müssen also […] im Religionsunterricht nicht nur systematischen, sondern auch didaktischen und methodischen Vorrang haben" (179).

Neben der Frage der Bedeutung des Begriffes ‚Wahrheit' und der Konzentration auf ein existenzielles Wahrheitsverständnis gibt es eine dritte Tendenz, die sich durch den Sammelband zieht, gleichzeitig aber auch einige Anfragen an den Band stellen lässt. Vor allem die Herausgeber sprechen in ihrem Vorwort und ihren Beiträgen von einer Renaissance religiöser Wahrheit als gegenwärtiges Phänomen. „Jüngste religionspolitische Entwicklungen" (7) machten eine Auseinandersetzung mit der Wahrheitsfrage notwendig. Auch wenn sich vage Assoziationen auftun, so wird erst im letzten Beitrag des Bandes von *Ilona Nord* endgültig deutlich, dass die Herausgeberin bei diesen Entwicklungen an Extremismen und Fundamentalismen in muslimischen und evangelikalen Gruppierungen, sowie an die Verwendung religiöser Motive im Zusammenhang mit Gewalt, unter anderem in Computerspielen, bei denen man etwa als Kreuzritter auftritt, denkt. Damit verbunden scheint bei den Herausgebern latent ein Modell des zweifachen Paradigmenwechsels durch: Während bis Anfang des 20. Jahrhunderts „Tatsachenwahrheiten" in der Religion an der Tagesordnung waren, sei – so die These – die Wahrheitsfrage in der Nachkriegszeit ausgeblendet worden. Erst die neueren Entwicklungen verlangten nach einer Beschäftigung mit diesem Thema, ohne sich auf „ehemals erhobene objektive Wahrheitsansprüche" (13), die „eben nicht mehr sprachlich eindeutig formuliert oder noch länger institutionell verbürgt werden" können (8), zu beschränken. Konkrete Belege für diese Übergänge werden jedoch kaum genannt. In dieser Hinsicht neigen – wie bereits gesagt – einige Texte dazu, Tatsachenwahrheiten im religiösen Bereich generell als obsolet zu betrachten. Damit verbunden ist in unterschiedlicher Intensität ein einseitiger, neuer Pragmatismus, der Wahrheit (exklusiv) mit Lebensdienlichkeit gleichsetzt – diese neigt jedoch wiederum zu einem Individualismus, insofern es nur um „Wahrheit für mich" geht (9).

Insgesamt handelt es sich um eine heterogene Sammlung, der eine Überarbeitung in ihrer Anordnung gutgetan hätte. In den tatsächlich lediglich marginalen Bezügen der Autoren untereinander sehe ich eine vordergründige Schwäche des Bandes. Hier wäre eine klarere Linie und etwas mehr Homogenität – vor allem in formaler Hinsicht – wünschenswert gewesen. Gleichzeitig bietet sich mit dem Band eine gewinnbringende Materialsammlung an Texten von unterschiedlicher Innovation mit freilich unterschiedlichem Diskussionsbedarf. Dies lechzt fast danach, das von den Herausgebern genannte „Gespräch zwischen den unterschiedlichen Disziplinen" nicht nur zu „imaginieren" (12, s. o.), sondern tatsächlich durchzuführen – zum Beispiel, indem man den Band als Reader zu einem Seminar nutzt. Dass der Band diese Texte in einer Sammlung vereint, macht ihn zu einer sinnvollen Einstiegslektüre für diejenigen, die – wie die von den Herausgebern entworfene praktische Theologie – eine erste Annäherung an das Thema ‚Wahrheit' in pastoralen Kontexten vollziehen wollen. J. Mertesacker

Gender studieren: Lernprozess für Theologie und Kirche. Herausgegeben von *Margit Eckholt*. Ostfildern: Matthias Grünewald 2017. 438 S., ISBN 978–3–7867–3090–3.

Mit „Gender studieren" legt *Margit Eckholt*, Professorin für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Universität Osnabrück, einen Sammelband vor, der zu einer „fundierten Auseinandersetzung mit dem Gender-Begriff aus Perspektive katholischer Theologie und unterschiedlicher kirchlicher Praxisfelder" (11) einlädt.

Dem Thema des ersten Kapitels, *Begriffsklärungen und aktuelle Herausforderungen*, nähern sich die Autorinnen mit jeweils eigenen Akzentuierungen. *Regina Ammicht Quinn* beschreibt in einem narrativen Ansatz Beispiele für Geschichte(n) des Geschlechter-Denkens und erkennt darin eine religiöse und säkulare „Grammatik" der Geschlechter. Dieser Begriff zieht sich konsequent durch ihre Überlegungen und mündet in dem Gedanken der religiösen Reinheit, beispielhaft dargestellt an der Person Mariens als Gegenbild zu Schmutz und Chaos. „Reinheit wird der weibliche Weg zur Heiligung […]" (28). Die Autorin geht auf Gender-Kritik innerkatholischer Kreise ein (G. Kuby) und macht deutlich, dass Gender kein ideologischer Kampfbegriff, keine normative Kategorie, sondern ein strukturgebendes Element, ein Analyseinstrument für religiöse, säkulare, politische oder private Grammatiken der Geschlechterverhältnisse ist, die unsere Sprache, unser Denken und Leben prägen. Dabei wehrt sie die Gefahr ab, sowohl

Gleichheit als auch Differenz einseitig zu betonen, und bietet den Gender-Diskurs als dritte Phase an, der die beiden anderen nicht ablöst, sondern integriert, verändert und erweitert. Diese Erweiterungen umkreisen die Themen Intersektionalität, Frauen *und* Männer als Gegenstandsbereich der Forschung und die Infragestellung der normativen Zweigeschlechtlichkeit.

In einem weiteren Beitrag legt *Marianne Heimbach-Steins* den Fokus auf den Begriff der *Geschlechterordnung*. An aktuellen Beispielen zeigt sie, wie diese Geschlechterordnungen, verbunden mit weiteren strukturierenden Größen wie etwa Milieu, Ethnie oder Religion zu Gerechtigkeitsproblemen und Diskriminierungen führen können. Die Autorin beschreibt, wie Geschlechterordnungen historischen Veränderungen unterliegen, etwa bei der Frage nach der Strafbarkeit von Vergewaltigungen in der Ehe oder den operativen Eingriffen an Säuglingen, um das „richtige" Geschlecht herzustellen. Sie erklärt, wie durch traditionelle Geschlechterordnungen gleichgeschlechtlich orientierte Menschen an den Rand gedrängt werden, und konstatiert: „Mit der Gender-Kategorie als Analyse-Instrument lassen sich diskriminierende und ausschließende Wirkungen einer bestehenden Geschlechterordnung auf der Grundlage empirischer Forschung und mittels der Kritik nicht-tragfähiger Argumentationsmuster freilegen" (46).

Die zwei folgenden Beiträge widmen sich ganz speziellen geographischen und historischen Situationen. *Virginia Raquel Azcuy* reflektiert die lateinamerikanische Sicht theologischer Frauenforschung und *Hildegard König* beschreibt die Marginalisierung von Frauen zur Zeit der katholischen Untergrundkirche bis 1989 in der Tschechoslowakei. Sie legt den Schwerpunkt auf die Benachteiligung von Frauen verstanden als deren Marginalisierung, vor allem in den Geschichtswissenschaften. In einer Anmerkung erklärt sie deutlich, was sie darunter versteht und zwar „Relationen zwischen männlich-hegemonialen Machtansprüchen und Ausblendung und Ausgrenzung von Frauen" (73 Anm. 1). Das ist überraschend, da sie einige Anmerkungen weiter die Arbeiten von Robert W. Connell (seit 2006 Raewyn Connell) zitiert, die ausdrücklich auch marginalisierte Männlichkeiten kennen. Am Beispiel von Ludmilla Javorová, die in der klandestinen Kirche zur Zeit des Kommunismus 1970 von Bischof Felix Maria Davídek zur Priesterin geweiht wurde, zeigt sie sehr eindrücklich die Mechanismen der Marginalisierung von Frauen durch die Amtskirche, vor allem in den Jahren nach der samtenen Revolution der Tschechoslowakei. Hier wird ein wichtiges Kapitel kirchengeschichtlicher und theologischer Geschlechterforschung ans Licht geholt, indem die Autorin Geschlechterdiskurse des kommunistischen Staates, der römisch-katholischen Kirche und der selbst marginalisierten klandestinen Kirche analysiert und erklärt. Konsequenterweise bleibt sie durchgängig bei ihrer Konzentration auf die Sicht der Frauen, wiewohl es in den Ausführungen auch Anhaltspunkte für eine Marginalisierung der Männer gegeben hätte, die teilweise ebenso unter dem kommunistischen System zu leiden hatten oder die als Verheiratete ordiniert wurden und deren Weihe dann später für ungültig erklärt wurde. Sie erscheinen in der Beschreibung von V. R. Azcuy über die Frauen lediglich in einer Klammer. Warum eigentlich?

In dem Beitrag „Rechtspopulistische Strömungen und ihr Anti-Genderismus" geht *Sonja Strube* sehr kenntnisreich, detailliert und ausführlich auf rechtsextreme, neurechte und christlich-rechte Organisationen und Personen ein, die Gender und Gender-Mainstreaming als ideologischen „Genderismus" diffamieren. Dabei entstehen übergreifende Allianzen, etwa zu den Themen Abtreibung, Kindesmissbrauch, Familienschutz oder Sexualkundeunterricht, durch die Einfluss auf politische Entscheidungen genommen werden soll. Vor allem die rechten Bewegungen wollen sich dadurch einen bürgerlichen Anstrich geben, in die Mitte der Gesellschaft vordringen, die politische Auseinandersetzung emotionalisieren und das Vertrauen in etablierte demokratische Strukturen erschüttern. *Sabine Pemsel-Maier* fragt nach einer geschlechtersensiblen Bildungsarbeit in Schule und Gemeinde, betont den Einfluss der feministischen Theologie für die aktuelle religionspädagogische Forschung, nimmt die Anliegen von Mädchen/Frauen und Jungen/Männern gleichermaßen in den Blick und erfüllt damit das Anliegen der Gender-Studien und die Forderung nach einer „Pädagogik der Vielfalt".

Im zweiten Teil des Bandes versammeln sich unterschiedliche Beiträge zu den *Grundfragen einer theologischen Anthropologie*. So sind die Ausführungen von *Helen*

*Schüngel-Straumann* zu Gen 1–3 ein gutes, klassisches und aufschlussreiches Lehrstück feministischer Bibelexegese, wobei jedoch keinerlei explizite Bezüge zur Gender-Thematik auftauchen. An dieser Stelle wäre ein ergänzender Beitrag über männerspezifische Bibelauslegung (R. Knieling/A. Ruffing) sinnvoll gewesen, in der es erste Ansätze einer Verknüpfung von kritischer Männerforschung mit biblischer Exegese gibt. *Bernhard Sven Anuth* sichtet kirchenamtliche Stellungnahmen zur Geschlechteranthropologie und grenzt sie – leider – ausschließlich auf Aussagen über Frauen ein, als wären Männer keine geschlechtlichen Wesen. Der Widerspruch dieser Verlautbarungen zur aktuellen Gender-Forschung ist für den Leser, die Leserin evident. Der Autor bearbeitet das Thema jedoch rein deskriptiv und erklärend, an keiner Stelle wird eine eigene Wertung deutlich. Umgangen wird das Problem durch Zitation von feministischen Theologinnen. Für eine theologische Männerforschung wäre es hochinteressant gewesen, die kirchenamtlichen Lehrtexte nach essentialistischen Aussagen über „den Mann" und sein „Wesen" zu befragen, um dadurch die in ihnen enthaltenen männlichen Geschlechterkonstruktionen freizulegen und zu analysieren. Als eine Antwort auf die Darstellung von B. S. Anuth liest sich der Beitrag der Herausgeberin des ganzen Bandes, *Margit Eckholt*, zum Thema „Die Freiheit der ‚imago Dei'". Gleich zu Beginn macht die Autorin Mut, mit den „gendertheoretischen Ansätze[n …] die Ideologiebildungen im Blick auf die Grundfragen theologischer Anthropologie in der Geschichte [des] christlichen Glaubens" aufzudecken (191). Sie erkennt in den aktuellen Aussagen von Papst Franziskus („Amoris laetitia") erste Ansätze, in denen von klassischen Essentialismen Abschied genommen wird. (Interessanterweise findet sich ein Hinweis auf diese Texte bei B. S. Anuth nicht.) Ihre Überlegungen gegen essentialistische Zuschreibungen begründet M. Eckholt vor allem mit der „Undefinierbarkeit" des Menschen (Karl Rahner), mit Erkenntnissen exegetischer und theologischer Frauenforschung sowie mit der Vielfalt menschlicher Geschlechtlichkeit, wie sie etwa durch die Queer-Studies deutlich wurde. Am Ende geht sie auf die Ermutigung von Papst Franziskus ein, den Weg „an die Peripherien" zu suchen und bezieht dies auch auf eine Öffnung der Amtskirche, die sich durch die aktuelle Gender-Perspektive verunsichern und dann einen neuen Weg führen lassen sollte.

*Christine Büchner* beschreibt das Verdienst von Elisabeth Gössmann, die neben der Frauenperspektive vor allem die Tatsache des Menschseins beider Geschlechter zur Sprache brachte und in der Weiterführung verschiedener Konzilstexte dabei Erkenntnisse der Gender-Forschung teilweise vorweggenommen hat. Auch *Dorothea Reininger* geht auf das Wirken von E. Gössmann ein und skizziert die Entwicklung ihrer Ansichten zur Weihe von Frauen als Priesterinnen.

Dann folgt der dritte Teil des Bandes, in denen eine Verknüpfung der theoretischen Erkenntnisse mit *pastoralen Handlungsfeldern* versucht wird. *Markus Roentgen* bringt Aspekte einer kirchlich geprägten geschlechtsspezifischen Seelsorge im Kontext der Debatte um Gender-Mainstreaming ein. Er veranschaulicht dies mit vielen Beispielen aus Literatur, Musik und Filmgeschichte und bringt eine Fülle von Frage-Impulsen für ein aufmerksames Gender-Training. Eine Auseinandersetzung mit den theoretischen und soziologischen Erkenntnissen der Frauen- und Männerforschung findet kaum statt. *Regina Heyder* stellt die Arbeit der katholischen Frauenverbände vor und geht dabei ausführlich auf Gerta Krabbel ein, die den Katholischen Deutschen Frauenbund von 1926 bis 1952 leitete und mit ihren Schriften sehr in die katholische Frauenschaft wirkte. Am Ende erfolgt ein Sprung in die aktuelle Zeit, indem R. Heyder die Reaktionen der (kirchlichen) Öffentlichkeit auf eine Broschüre des Frauenverbandes zum Thema „Gender" vorstellt. Über Ziele, Anliegen, Methoden, Arbeitsfelder oder genderspezifische Aspekte der Arbeit des Frauenbundes schreibt sie leider nichts. Einen Beitrag zur katholischen Männerseelsorge, den man/frau als nächstes vermutet hätte, gibt es leider nicht. *Barbara Janz-Spaeth* erklärt in ihrem Beitrag die Entstehung eines Bibelkurses für Frauen und Männer anhand der Aspekte „Unterbrechen", „Begegnen" und „Übersetzen" und geht dabei auch auf die Wahrnehmung von Frauen in einer geschlechtsgetrennten Sitzung des Kurses ein, die Überlegungen der Männer bleiben leider unerwähnt. Sehr ausführlich, fundiert und mit empirischen Forschungen belegt beschreibt *Christine Boehl* geschlechtsspezifische Fragen, Erkenntnisse und Probleme bei Menschen im Alter. Auch dieser Artikel nimmt vor allem die Frauenperspektive in den Blick, für den Bereich der Männer-

forschung erkennt die Autorin Lücken und Desiderate, was nur teilweise stimmt, gibt es doch z. B. seit 2010 bereits den dritten Männergesundheitsbericht.

Ähnlich geschieht es in den Überlegungen von *Anna Dirksmeier* zur Entwicklungsarbeit von MISEREOR. In ihren Formulierungen ist immer korrekt von „Frauen *und* Männern" Rede, daher wäre es hilfreich gewesen, wenn sie wenigstens auch *ein* konkretes Beispiel der Unterstützung unterprivilegierter Männer durch MISEREOR genannt hätte. Mit diesem Beitrag beginnt der vierte Teil des Bandes, der *Gender-Forschung in internationaler Perspektive* beleuchtet. Es folgen Aufsätze über die Situation auf dem afrikanischen Kontinent *(Anne Béatrice Faye)*, auf den Philippinnen *(Mary John Mananzan)*, in Chile *(Claudia Leal Luna)*, in Bolivien *(Ursula Silber)*, über lateinamerikanische Gender-Studien *(Luis Mario Sendoya Mejía)* und die Anti-Gender-Bewegung in Kroatien *(Jadranka Rebeka Anić)*. Als Referenzrahmen dieser Beiträge dominieren fast ausschließlich Lebenssituationen und Unterdrückungen von Frauen, womit sich diese Arbeiten in eine emanzipatorische und feministische Frauenforschung einordnen lassen, was richtig und wichtig und gut ist. Einem Gender-Konzept werden sie damit aber nicht gerecht. Nur ein kleines Beispiel aus dem Beitrag von U. Silber, die die Situation im bolivianischen Bergbau beschreibt. Die Lebenserwartung beim Arbeiten beträgt dort 35 Jahre. Der Begriff „Männer" taucht an dieser Stelle gar nicht auf, wiewohl die meisten dort Arbeitenden Männer sind. Stattdessen wird die Situation der Frauen als Witwen und Alleinerziehende erwähnt. Dass die Männer jahrelang in diesen schrecklichen Bergwerken schuften, ihre Lunge langsam vergiftet wird, sie unter Schmerzen in jungen Jahren sterben und ihre Familie, für die sie sorgen wollten, zurücklassen müssen … all dies sollte unter der Gender-Perspektive ebenfalls Erwähnung finden. Es geht hier keinesfalls darum, dass Leid von Frauen und Männer gegeneinander aufzuwiegen. Aber in all den Beiträgen hätte ich mir wenigstens *ein* konkretes Beispiel gewünscht, wie *auch* Männer unter Kriegen, Flucht, Vertreibung, Arbeitsbedingungen, Gewalterfahrungen oder Stigmatisierungen leiden. Oftmals durch andere Männer, das muss auf jeden Fall deutlich gesagt werden.

Fazit: Der Sammelband „Gender studieren" besticht durch ein gut ausgewogenes, informierendes erstes Kapitel, dass Erkenntnisse der Gender-Forschung erklärt und Bezüge zur aktuellen Situation in Kirche und Gesellschaft herstellt. Der zweite Teil bietet teils erhellende und interessante Beiträge der Gender-Forschung für eine theologische Anthropologie. Der dritte und der vierte Teil bringen viele Aspekte einer Geschlechtergerechtigkeit für Frauen aus gemeindepädagogischer und internationaler Perspektive ein, hätten aber – durch die fast ausschließliche Un-Sichtbarkeit der Lebenswirklichkeit von Männern – eher und ehrlicherweise zu einem Sammelband feministischer Frauenforschung gepasst. Erkenntnisse aus 25 Jahren soziologischer und auch kirchlicher Männerforschung (R. Connell, M. Meuser, L. Böhnisch, R. Volz, P. Zulehner, R. Knieling, H. Prömper u. a.) werden nicht einmal in Ansätzen verarbeitet. V. Linhard

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

## Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

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

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

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

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

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

ThPh 93 (2018) 321–365

# Theologie – Metaphysik – Realismus

## Ein Kommentar zu einer aktuellen Debatte

Von Thomas Schärtl

In der Systematischen Theologie und theologienahen Philosophie hat sich eine ebenso spannende wie grundsätzliche Debatte entwickelt, die drei Fragekreise umspannt, die sich teilweise überlappen. Die Protagonisten dieser Debatte – Benedikt Paul Göcke, Karl-Heinz Menke, Magnus Striet, Stephan Goertz, Oliver Wintzek und Karlheinz Ruhstorfer – haben ihre Argumente, nicht immer ohne Polemik, vor allem in der Zeitschrift *Herder Korrespondenz* vorgetragen.[1] Auch andere Theologen haben sich, aus unterschiedlichen Fachperspektiven, hier eingeschaltet.[2]

Es geht in dieser Debatte zum einen um die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie, zum anderen um die Notwendigkeit oder Unmöglichkeit von Metaphysik, drittens um den Vorwurf des (ethischen) Relativismus an die Adresse einer modernen Theologie, die den Freiheits- und Autonomiegedanken in den Mittelpunkt stellt. Diese drei Themenkreise hängen *nicht notwendig* zusammen, aber es gibt eine, interessanterweise alle drei Fragekreise berührende Stelle, an der sich die gegenwärtige Diskussion verkeilt hat: im sogenannten ‚Realismusproblem'. Genau dieses Problem dürfte der eigentliche, philosophisch brisante Kern einer zunehmend verfahrenen Auseinandersetzung sein, die auch die Systematische Theologie zu einer intensiveren Diskussion herausfordern sollte.

### 1. Wie kann Theologie Wissenschaft sein?

Benedikt Paul Göcke hatte einen Teil der heftigen Auseinandersetzung durch eine These angestoßen, die die Wissenschaftlichkeit der Theologie an ihre Fähigkeit bindet, mit der analytischen Philosophie endlich in ein längst überfälliges Gespräch zu treten. Dahinter verbirgt sich auf der einen Seite die teilweise frustrierende Erfahrung, dass sich die Systematische Theologie der Gegenwart, was ihre philosophischen Ressourcen betrifft,

[1] Vgl. *B. P. Göcke*, Glaubensreflexion ist kein Glasperlenspiel. Wie wissenschaftlich ist die katholische Theologie?, in: HerKorr 71 (1/2017) 33–36; *ders.*: Keine Freiheit ohne Metaphysik. Zur Debatte um die „Theologie der Freiheit", in: HerKorr 72 (2/2018) 30–33; *M. Striet*, Wunderbar, man streitet sich. Katholische Kirche – willkommen in der Moderne!, in: HerKorr 71 (2/2017) 13–16; *ders.*, Naturrechtsfantasien und Zeitgeist. Eine Replik auf Karl-Heinz Menke, in: HerKorr 71 (4/2017) 50 f.; *K.-H. Menke*, Macht die Freiheit wahr? Zum Streit um „Amoris Laetitia" und die wiederverheirateten Geschiedenen, in: HerKorr 71 (3/2017) 46–48; *S. Goertz*, Wider die Entweltlichung. Anmerkungen zu einer Streitschrift von Karl-Heinz Menke, in: HerKorr 71 (12/2017) 13–16; *K. Ruhstorfer*, Keine einfachen Wahrheiten. Zur Kritik an der „Theologie der Freiheit", in: HerKorr 72 (3/2018) 47–50.

[2] Vgl. z. B. den Beitrag von *B. Kranemann*, Wer bildet das Zentrum? Die Wissenschaftlichkeit der Theologie und die notwendige Vielfalt der Disziplinen, in: HerKorr 71 (4/2017) 20–22.

in einen „Club der toten Dichter" zu verwandeln scheint, weil kaum einer jener Großen, deren Anliegen und Methode der Theologie anverwandelt werden, noch lebt. Dabei stünde auf anderen Seite mit der analytischen Religionsphilosophie eine ausgesprochen vitale Gesprächspartnerin bereit, die ihre philosophischen Erkundungen bis tief hinein in materialdogmatische Themenfelder treibt.[3]

Die Dialoghemmnisse haben nur zum Teil mit den oft sehr unterschiedlichen Bildungsbiographien heutiger Systematikerinnen und Systematiker zu tun. Weitaus öfter ist eine tiefsitzende Abneigung gegenüber der analytischen Vorgehensweise festzustellen; deren Zugangsweise wird nicht selten als ‚propositionalistisch', das heißt auf Aussagen fixiert, hermeneutisch blind und im schlechten Sinne neo-scholastisch, das heißt an nicht lebensrelevanten Quisquilien und begrifflichen Distinktionen interessiert, abgetan. Zugegebenermaßen macht es einem die analytische Methodik erst einmal nicht leicht: Sowohl das logische als auch das begriffliche Instrumentarium ist inzwischen hochspezialisiert; denn durch den enormen Erfolg der analytischen Philosophie (vor allem im Kontext der Theoretischen Philosophie) hat sich eine fachliche Diversifizierung ergeben, die die Suche nach Anknüpfungspunkten unübersichtlich macht. Dabei sind die Themen, denen sich analytisches Philosophieren annimmt, inzwischen so breit gestreut wie die Philosophie selbst, so dass der alte Eindruck, Analytikerinnen und Analytiker kümmerten sich nur um die dürren Fragen der Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie oder Ontologie, nachdrücklich revidiert werden muss. Insbesondere einer der größten Schauplätze analytischer Denkkunst – die Philosophie des Geistes – greift Fragen auf, die einer für die Anthropologie sensiblen Theologie nicht gleichgültig sein sollten: Ist die Erste-Person-Perspektive, die uns als biologische Lebewesen in einem physikalischen Universum so besonders und zugleich so einsam macht, eine Illusion oder nicht? Brauchen wir, um uns als rationale Wesen begreifen zu können, einen immateriellen Selbst-Kern oder nicht? Gibt es in der Materie, die uns durchherrscht und durch die wir konstituiert sind, ein strukturierendes Moment, das eine neue ontologische Ebene einträgt? Oder sind und bleiben wir vergänglicher Sternenstaub? Diesen Fragen sollte sich die deutsche Systematische Theologie auch dann widmen, wenn ihr die eine oder andere Stimme aus der französischen oder italienischen Philosophie der Gegenwart (beziehungsweise jüngeren Vergangenheit) verführerisch das Konzept einer schwachen Vernunft, das Spiel mit der Differenz im Reigen der Zeichen, die noble Berufung zur Aufdeckung von Machtdiskursen, die Unverfügbarkeit von Andersheit und vieles mehr zuraunt.

Göckes Eindruck, der die Wissenschaftlichkeit der Theologie mit der Rezeption analytischer Philosophie verknüpft, aber auch den nur mäßi-

[3] Vgl. zur Übersicht *W. J. Abraham*, Analytic Theology. A Bibliography, Dallas (Tex.) 2012.

gen Erfolg des analytisch-theologischen Impetus konstatieren muss, wird gerade von Philosophinnen und Philosophen sowie Theologinnen und Theologen geteilt, die das analytische Unternehmen schätzen und unterstützen: Der methodistische Theologe William J. Abraham sieht die Situation jener Analytiker, die an der Tür systematischer Theologie klopfen und um Einlass bitten, vergleichbar den Kindern, die um Brot bitten und doch nur Steine bekommen.[4] Dean Zimmerman[5] und Michael Rea[6] berichten von den enormen Verständigungsproblemen, die sich einstellen, wenn sie in ihrem Ringen um theologierelevante metaphysische Modellbildungen (zum Beispiel zur Frage der Auferstehung der Toten, eines Begriffs von Trinität, des Verständnisses von Inkarnation etc.) um theologische Auskünfte bitten und von dort manchmal nur hermeneutische Dekonstruktionen, eine überbordende genealogische Methodik, eine bisweilen methodologisch nicht mehr gedeckte (angeblich phänomenologische) Assoziationskaskade oder gleich unverstellte politische Programmatik erfahren.

Ist Theologie nur dann wissenschaftlich, wenn sie sich die Methoden der analytischen Philosophie aneignet? Sicherlich nicht. Theologie kann sich im Rahmen verschiedener Methodiken und philosophischer Stile als wissenschaftlich erweisen, wenn und insofern sie den Mut zur Theoriebildung aufbringt und zugleich anzugeben imstande ist, wie sich solche Theorien bewähren können. Analytische Philosophie ist daher nicht zwangsläufig ein Königsweg; gleichwohl offeriert das analytische Denken Eigenarten, die sich im argumentativ-diskursiven Setting von Wissenschaft bewähren können. Denn der Akzent liegt hier auf einer Offenlegung der argumentativen Prämissen, auf der (auch mit logischen Mitteln bewerkstelligten) Rekonstruktion von Argumenten, auf der Darlegung begrifflicher Zusammenhänge, die von der Überzeugung getragen ist, dass begriffliche Reflexionen und Explikationen selbst schon eine Quelle von Erkenntnis sein können. Hinzu kommt ein Wille zur Theoriebildung ebenso wie eine (nicht ungerechtfertigte) optimistische Grundhaltung in Hinsicht auf die Reichweite unserer Erkenntnis und die Möglichkeiten einer konstruktiven metaphysischen Theoriebildung. Damit steht die analytische Philosophie natürlich quer zu jenen, auch gelegentlich in die Theologie einwandernden philosophischen Grundhaltungen, die von einer prinzipiellen erkenntnistheoretischen und hermeneutischen Skepsis beherrscht sind und jedem Versuch philosophischer Theoriebildung mit Argwohn begegnen. Nichtsdestoweniger ist die analytische Philosophie extrem debattierbereit, im besten Sinne streitlustig – und genau das macht sie für den Kontext wissenschaftlicher Diskurse auch

[4] Vgl. *W. J. Abraham*, Systematic Theology as Analytic Theology, in: *O. D. Crisp/M. C. Rea* (Hgg.), Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology, Oxford/New York 2009, 54–69, hier 58.

[5] Vgl. *D. Zimmerman*, Three Introductory Questions, in: *Ders./P. van Inwagen* (Hgg.), Persons. Human and Divine, Oxford 2007, 1–32, hier 12.

[6] Vgl. *M. C. Rea*, Introduction, in: *Crisp/Rea* (Hgg.), Analytic Theology, 1–30, hier bes. 1 f.

attraktiv. Es zählt das gute Argument, nicht jedoch die Autorität einer sich hohepriesterlich gebarenden Philosophen- (oder Theologen-)Autorität.[7]

Der Streit um die Frage einer Implementierbarkeit analytischen Denkens in die Theologie erinnert ein wenig an einen alten Richtungsstreit in der mittelalterlichen Metaphysik: *Via antiqua* und *via moderna* stehen sich auch jetzt erneut gegenüber (allerdings mit *umgekehrten* inhaltlichen Vorzeichen). Wo sich in der systematischen Theologie eine gewisse Vorliebe für idealistische Denkfiguren oder aber eine enge Verbindung mit phänomenologischen und post-phänomenologischen Traditionen abzeichnet, mahnen Verfechter eines analytischen Paradigmas zu einer methodischen Neubesinnung, der es – ironisch genug – zu gelingen scheint, auch andere Epochen aus einer reichen theologischen und philosophischen Tradition zu inkorporieren. Die Philosophiegeschichte, so mahnen sie, beginnt nicht erst mit Kant und endet nicht schon wieder mit Levinas, Derrida oder Marion. Pikant ist diese Umkehrung der Verhältnisse deshalb, weil man dem analytischen Denken oft genug Geschichtsvergessenheit vorwirft[8] und weil analytische Philosophen selbst, zumindest in der Formierungsphase dieses philosophischen Paradigmas, oft genug den Eindruck erweckten, die Philosophie beginne eigentlich erst mit Frege, Carnap, Wittgenstein und Quine.

## 2. Theologie der Freiheit und revisionärer Theismus?

Mit der Diskussion des modernen Autonomiegedankens hob der sachlich zweite Teil der Debatte, nämlich die Auseinandersetzung zwischen Magnus Striet und Stephan Goertz[9] auf der einen und Karl-Heinz Menke[10] auf der anderen Seite an. Sehr schnell wurde daraus – wie vor allem die Wortmeldung von Oliver Wintzek zeigte[11] – eine Anfrage an die Legitimität und den philosophischen Preis einer ganz bestimmten ‚Denkform': einer transzendentalphilosophisch fundierten Theologie der Freiheit. Einen Maßstab für die Bewertung theologischer Denkformen hat Magnus Striet selbst

[7] Vgl. hierzu weiterführend *Th. Schärtl*, Analytisches Denken im Kontext, in: *G. Gasser/L. Jaskolla/Th. Schärtl* (Hgg.), Handbuch für Analytische Theologie, Münster 2017, 35–72, hier 49–53.

[8] Vgl. hierzu die grundlegende Diskussion bei *Ch. Amor*, Ist die analytische Religionsphilosophie geschichtsvergessen und hermeneutisch blind?, in: *Gasser/Jaskolla/Schärtl* (Hgg.), Handbuch für Analytische Theologie, 73–102.

[9] Vgl. *S. Goertz/M. Striet* (Hgg.), Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip, Freiburg i. Br. 2014. Siehe dort auch die eigenen Beiträge der Herausgeber: *S. Goertz*, Autonomie kontrovers. Die katholische Kirche und das Moralprinzip der freien Selbstbestimmung (151–197); *M. Striet*, *Ius divinum* – Freiheitsrechte. Nominalistische Dekonstruktionen in konstruktivistischer Absicht (91–128).

[10] Vgl. *K.-H. Menke*, Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr? Eine Streitschrift, Regensburg 2017, 12–62.

[11] Vgl. *O. Wintzek*, Gott als vernünftige Hoffnung. Theologie der Freiheit, in: HerKorr 71 (11/2017) 34–37.

angelegt, wenn er (gegen das wissenschaftstheoretische Memento Göckes gewendet) schreibt:

> Wenn vor kurzem ein Kollege meinte, die katholische Theologie auffordern zu müssen, „aus ihrem kantischen Schlummer zu erwachen" und erkenntnistheoretischen, ontologischen und metaphysischen Begründungsansprüchen zu genügen, so kann ich nur guten Erfolg wünschen […]. Man kann vollmundig fordern, Kants Vorsicht gegenüber hybriden Vernunftansprüchen zu überwinden – was doch zu Ende gedacht wohl nur heißen kann: einen neuen Realismus zu pflegen, der die Welt aus der Sicht Gottes betrachtet. Oder aber die neuen Wissenskonzepte sind auch nur Konzepte, und da bleibe ich dann doch lieber Kantianer. Denn ihm verpflichtet weiß man, worum man streitet: Um das Recht auf Freiheit und eine Autonomie, die keineswegs notwendig auf ein *anything goes* hinausläuft. Wenn der Preis dafür, die Möglichkeit von Freiheit denken zu können, darin bestehen sollte, auf eine Ontologie und Metaphysik verzichten zu müssen, weil beides zusammen nicht zu haben ist, so ist dieser nicht zu hoch.[12]

Die von Striet vorgenommene Disjunktion „Freiheit versus God's-eye-point-of-view-Realismus" und die Gleichsetzung von Metaphysik mit Letzterem ist ausgesprochen irritierend. Sie sorgt auch für gewisse Spannungen innerhalb der freiheitstheologischen Schule selbst, wenn man sie mit Wintzeks durchaus kühnem Verweis auf eine „metaphysische Letztbegründung von Freiheit"[13] vergleicht, der sich seinerseits auf eine nicht ungelenke, weil subtil themenverschiebende Lesart von Holm Tetens' philosophischem Durchbruch zu einer positiven philosophischen Theologie beruft. Wintzek bezieht sich auf das Rätsel der Existenz von Bewusstsein in einem Universum aus Steinen und Staub[14] und zieht die Linien in Striets Grundanliegen weiter aus, indem er Tetens' selbstbewusstseinstheoretische Thesen, die nichts anderes als eine metaphysische Theorie darstellen und ohne die Möglichkeit rational betriebener Metaphysik gar nicht verstanden werden können, freiheitstheoretisch aufgreift.[15]

### *2.1 Überdimensionierte Freiheit*

Neben dieser „glücklichen" schulinternen Inkonsistenz sind es aber zwei Punkte, die theologisch wie philosophisch zur Rückfrage, wenn nicht gar zu Widerrede einladen: Analytische Theologinnen und Theologen sind aufgrund eines (begründet) optimistischen Erkenntnisideals davon überzeugt, dass es uns in einer ‚rationalen Theologie' gelingen kann, einige der Gedanken zu denken, die auch Gott von sich denkt.[16] Das erscheint auf den ersten Blick vermessen, ist es aber nicht, wenn man sich die leitenden

[12] *Striet*, Wunderbar, man streitet sich, 14.
[13] *Wintzek*, Gott als vernünftige Hoffnung, 37.
[14] Vgl. *H. Tetens*, Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie, Stuttgart 2015, bes. 21–28.
[15] Zu Tetens eigenem, mit Wintzeks und Striets Konzept durchaus harmonierenden freiheitstheoretischen Ansatz vgl. *Tetens*, Gott denken, bes. 44–51.
[16] Vgl. *Rea*, Introduction, 9.

Prämissen vor Augen führt: Wenn eine radikale erkenntnistheoretische, aber auch eine theistische Skepsis, die die grundsätzliche Erkennbarkeit Gottes in Zweifel zieht, falsch sind, dürfen wir davon ausgehen, dass unsere menschliche Vernunft ein Abbild ihres Schöpfers ist und damit zumindest in einer gewissen Analogie zu seiner Vernunft und seinem Geist steht. Wenigstens einigen unserer Konzepte sollten wir daher optimistisch eine Wirklichkeitsberührung unterstellen. Und wenn gelten sollte, dass Gott das ultimative Ziel, der eigentliche Letztgegenstand unseres Denkens ist, dann ist die Annahme, dass einige unserer Gedanken über Gott auch seinen eigenen entsprechen, nicht aus der Luft gegriffen. Striet scheint Kant nun allerdings so einsetzen zu wollen, als wäre der Anspruch einer rationalen Theologie schlussendlich nicht haltbar. Die in seiner Wortmeldung sich artikulierende Skepsis gegenüber (allen?) Wissens- und Gewissheitsansprüchen bedürfte aber zunächst einmal einer eigenen Begründung.[17]

Die eindringlich zu stellende zweite Frage ist aber vielleicht die wichtigere: Welche Plausibilität und welche Überzeugungskraft hat das Freiheitsdenken seinerseits? Vorsicht: Es geht bei dieser Anfrage nicht darum, die menschliche Freiheit zu leugnen, sondern nüchtern zu bilanzieren, dass es ausgefeilte, aus einer anderen (weder von Striet noch von Wintzek konsultierten oder gewürdigten) Tradition stammende Freiheitsdebatten gibt, die einerseits daran festhalten, dass ein ausgefeilter Freiheitsbegriff unter anderem die Komponente der Fähigkeit, alternative Weltverläufe zu initiieren, enthalten muss, dass es jedoch kein Knock-Down-Argument gibt, welches uns in einer über jeden Zweifel erhabenen Weise zeigen könnte, dass wir wirklich frei sind. Es gibt Freiheitsskeptikerinnen und -skeptiker der moderaten[18] und der radikalen[19] Art, die immer wieder darauf hinweisen, dass ein empirischer Nachweis unserer Freiheit einfach nicht gelingen will. Und damit sind Freiheitsverteidiger gegenüber einem naturalistisch argumentierenden Determinismus, der für sich verbuchen kann, dass wir kaum daran zweifeln können, dass wir durch und durch biologische Gebilde sind, deren Existenz den Naturgesetzen gehorcht,[20] erst einmal im argumentationsstrategischen Rückstand. Angesichts dieses theoretischen Rückstands kann man nur mit Bedauern feststellen, dass Striet das Aufweisproblem bagatellisiert, wenn nicht sogar überspringt:

> Die vermutlich auch in Zukunft immer wieder zu führende Debatte mit den naturalisierenden Verächtern der Freiheit klammere ich weitgehend aus. Ich nehme sie nur insofern auf, als an dieser Debatte ein notwendig zu denkendes Moment am Phänomen Freiheit leicht zu eruieren ist. […] Freiheit *ist*, und sie vergewissert sich ihrer eigenen Realität, indem sie sich dabei sich selbst beobachtend vollzieht. Naturalisti-

[17] Vgl. hierzu auch *Göcke*, Keine Freiheit ohne Metaphysik, 32f.
[18] Vgl. *M. Vargas*, Revisionism, in: *J. M. Fischer [u.a.]*, Four Views on Free Will, Oxford 2007, 126–165, bes. 131–145.
[19] Vgl. *D. Pereboom*, Living Without Free Will, Cambridge 2001, Kap. 1, 2 und 3.
[20] Vgl. ebd. 79–87.

sche Theorienprogramme stellen ein intellektuell übersichtliches Problem dar, auch wenn sie auf dem von einem billigen, freiheitsregressiven Szientismus beherrschten akademischen Feld eine beträchtliche Rolle spielen und dies wohl auch in Zukunft tun werden. Sie sind auch schon deshalb intellektuell nicht besonders aufregend, weil bisher noch nicht einmal der naturalistische Versuch unternommen wurde, die Instanz zu beschreiben, in der sich naturalistische Theoriekonzepte begründen. Irgendwer muss ja darum wissen, dass Freiheit nur eine Illusion ist, wenn das Wissen um das Illusionäre von Freiheit ein Wissen von jemandem sein soll. Die Wirklichkeit von Freiheit setze ich deshalb voraus.[21]

Der oben beschriebene Rückstand wird nun leider auch dann nicht aufgeholt, wenn man sich auf eine rein begriffliche, postulatorische Ebene oder – wie Striet in der Spur von Hermann Krings[22] – auf eine transzendentalphilosophische Rekonfiguration des Freiheitsbegriffes zurückzieht, sich um eine Art Retorsionsargument bemüht, das von der eigens zu verteidigenden Prämisse lebt, dass Urteilsfähigkeit und die Zuschreibung epistemischer Einstellungen Freiheit voraussetzen, oder dass man den möglichen, naturalistischen Gegner mit großer Geste für nicht satisfaktionsfähig erklärt oder Freiheit schlicht dekretiert. Wer den Erweis der Freiheit in den Bereich der notwendig zu denkenden Gedanken verlagert oder unter Verweis auf unsere Moralität postuliert, dass wir uns frei denken müssen, wer schließlich Freiheit nur noch als Vermögen versteht, sich mit sich und der Welt in ein Verhältnis zu setzen,[23] der hat nun leider nicht gezeigt, dass wir wirklich frei in dem oben beschriebenen Sinne sind: Sind wir wirklich Wesen, die – gewissermaßen aus einem unableitbaren Ursprungspunkt heraus – alternative Weltverläufe erzeugen können? Semi-Kompatibilisten, die einerseits eine Vereinbarkeit von Freiheit und Determinismus zu denken versuchen, sich aber doch ein hochkarätiges Freiheitskonzept wünschen, und andererseits in intellektueller Bescheidenheit gleichzeitig einräumen,

[21] *M. Striet*, Ernstfall Freiheit. Arbeiten an der Schleifung der Bastionen, Freiburg i. Br. [u. a.] 2018, 44 f.; vgl. auch 54 f. (Hervorhebung im Original).

[22] Vgl. exemplarisch *H. Krings*, Art. Freiheit, in: *Ders./H. M. Baumgartner/Ch. Wild* (Hgg.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe; Band 1, München 1973, 493–510. Zum Problem der begrifflichen Andockfähigkeiten dieser verschiedenen Freiheitsverständnisse vgl. die exzellente Übersicht bei *M. Breul/A. Langenfeld*, Was ist Freiheit? Ein Versuch zur Klärung begrifflicher Missverständnisse, in: ThPh 92 (2017) 346–370.

[23] Freiheitstheoretische Retorsionsargumente leiden – wie alle Retorsionsargumente – darunter, dass sie die performative Selbstwiderlegung des Adversarius *nur dann* zeigen, wenn der Adversarius eine entsprechend *starke These* vertritt. Wenn der Adversarius behaupten wollte, dass es keine Freiheit gibt oder geben kann, wäre ein retorsiver Rekurs auf eine, die Freiheit voraussetzende Urteilsfähigkeit durchaus sinnvoll, wenn und solange gezeigt wird, dass Urteilsfähigkeit auch *tatsächlich* Freiheit voraussetzt. Sollte der Adversarius nur eine schwächere These vertreten (etwa dass wir nicht hinreichend positive Evidenzen für das Gegebensein von Freiheit haben), verfängt ein Retorsionsargument kaum mehr. Zudem erreicht ein retorsiver Spielzug auch bei einer starken These des Adversarius nur jene (für die Urteilsfähigkeit vorauszusetzende) Form der Freiheit eines Sich-mit-sich-ins-Verhältnis-Setzens, aus der die Implikationen eines starken Freiheitsbegriffes (nämlich das Erzeugen alternativer Weltverläufe) nicht abgeleitet werden können. Zum Problem retorsiver Argumente in der Erkenntnistheorie (Skepsiswiderlegung) vgl. *M. Williams*, Problems of Knowlege. A Critical Introduction to Epistemology, Oxford/New York 2001, 66 f.

dass das Vorhandensein solcherart hochkarätiger Freiheit nicht erwiesen, vielleicht gar nicht erweisbar ist, deuten an, dass moralische Verantwortung auch dann schon gegeben wäre, wenn wir sie ‚nur' in rationaler Überlegung, in der Fähigkeit des Abwägens und Sich-von-sich-selbst-Distanzierens, nicht aber in der genannten hochkarätigen Fähigkeit gründen könnten.[24] Andere, dem Kompatibilismus nahestehende Philosophen deuten darüber hinaus an, dass dem angedeuteten hochkarätigen Freiheitsbegriff etwas geradezu Megalomanisches anhaftet, wenn und sobald er sich mit dem Aspekt der *Un*bedingtheit des Wollens paart. So hebt Peter Bieri hervor:

> Nehmen wir an, Sie hätten einen unbedingt freien Willen. Es wäre ein Wille, der von nichts abhinge: ein vollständig losgelöster, von allen ursächlichen Zusammenhängen freier Wille. Ein solcher Wille wäre ein aberwitziger, abstruser Wille. Seine Losgelöstheit nämlich würde bedeuten, daß er unabhängig wäre von Ihrem Körper, Ihrem Charakter, Ihren Gedanken und Empfindungen, Ihren Phantasien oder Erinnerungen. Es wäre, mit anderen Worten, ein Wille ohne Zusammenhang mit all dem, was Sie zu einer bestimmten Person macht. In einem substantiellen Sinne des Worts wäre er deshalb gar nicht *Ihr* Wille. Statt zum Ausdruck zu bringen, was *Sie* – dieses bestimmte Individuum – aus der Logik ihrer Lebensgeschichte heraus wollen, bräche ein solcher Wille, aus einem kausalen Vakuum kommend, einfach über Sie herein, und Sie müßten ihn als einen vollständig entfremdeten Willen erleben, der meilenweit von der Erfahrung der Urheberschaft entfernt wäre, zu deren Rettung er doch eingeführt wurde.[25]

Natürlich würden die theologischen Freiheitstheoretiker in der Spur der Freiheitsphilosophie von Hermann Krings solch einen megalomanen Anspruch am Ende doch wieder zurückweisen – menschliche Freiheit sei ja nur ‚formal' unbedingt, aber ‚material' durchaus bedingt.[26] Nur – solange die Vermittlungsweise von formaler Unbedingtheit und materialer Bedingtheit im konkreten Willensakt nicht ausgewiesen wird, klingt diese bekannte Formel wie ein (und das ist das Überraschende) ‚kompatibilistischer Blankoscheck'; denn für manche Kompatibilisten wäre eine moralisch hinreichend relevante Freiheit schon dann gegeben, wenn wir zwar einsehen müssten, dass wir durch und durch bedingt, also determiniert sind, aber immerhin noch einen winzigen Raum für eine (kognitive) ‚Selbstdistanzierung' besäßen, eine kleine ‚formale' Membran sozusagen; und genau so lässt sich die freiheitstheologische Grundformel eben auch interpretieren: als Eingeständnis einer umfassenden materialen Bedingtheit mit dem Zusatz einer formalen Unbedingtheit, die sich in der Fähigkeit der Selbstdistanzierung ausdrückt. Aus dieser kompatibilistischen Gefahrenzone kann sich eine theologische Freiheitstheorie wohl nur noch dann befreien, wenn sie ein ‚spekulatives Tutti' einregistriert und einen – metaphysisch extrem aufgeladenen – Wurf riskiert, wie wir ihn bei Schelling bestaunen können: Bedingtheit und Unbedingtheit

[24] Vgl. *D. K. Nelkin*, Making Sense of Freedom and Responsibility, Oxford 2011, bes. Kap. 4, 6 und 7.

[25] *P. Bieri*, Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens, Frankfurt am Main 2003, 230 (Hervorhebungen im Original).

[26] Vgl. z. B. *Striet*, Ernstfall Freiheit, 59.

gehen nach Schelling freiheitstheoretisch nur dann zusammen, wenn wir die Notwendigkeit, der das menschliche Leben unterliegt, als eine *innere* Notwendigkeit begreifen können; „das Wesen des Menschen ist wesentlich *seine eigne Tat*".[27] Dieses spekulative Tutti wird aber auch deshalb nötig, um auch nur im Ansatz die ontologischen Verpflichtungen zu ermessen beziehungsweise zu verstehen, die aus Striets folgender Bemerkung folgen:

> Ich sehe auch weiterhin nicht, wie die zwar vielfach bedingte, sich selbst nie vollständig durchsichtig werden könnende Freiheit gedacht werden können soll, wenn man transzendentallogisch nicht ein Moment von Selbstursprünglichkeit, d. h. einen ursprünglichen Entschluss der Freiheit zu sich selbst unterstellt, der sich freilich ins Dunkel der Biographie verloren hat, d. h. nicht als Punkt rekonstruierbar ist.[28]

Striet deutet hier einen ‚transzendentalen Entschluss' an, eine Entschlossenheit vor, über, vielleicht bar jedes zeitlichen und anschaulichen Vollzugs. Solch einen Entschluss in das Dunkel der Biographie zu stecken, ist mehr als gewagt (und stellt auch einen Bruch mit der kristallinen transzendentalphilosophischen Freiheitsanalyse bei Hermann Krings und Thomas Pröpper dar) – denn dann müsste er sich ja doch (zumindest in seltenen Fällen) bei akribischster Rekonstruktion ausfindig machen lassen. Ist dieser Entschluss jedoch transzendental, dann ist damit angedeutet, dass er sich prinzipiell nicht als Punkt in Zeit und Raum aufspüren lässt. Nur wie kann dann sinnvoller- und berechtigterweise, mit allem ontologischen Ernst gesagt werden, dass es solch einen Entschluss gibt? Wodurch könnte solch eine Existenzaussage validiert werden? Wie sollen wir also die mit dem Wesen des Menschen (mit-)gegebene Bedingtheit überhaupt als Resultat seines eigenen Entschlusses, als dessen eigene Tat verstehen können, wo doch offensichtlich ist, dass sich unser Leben unter vielerlei Bedingtheiten in der Zeit vollzieht? Es ist der schon erwähnte Schelling, der uns hier zu einem spekulativen Überstieg, der am Ende auch Striet nicht erspart bleibt, nötigt, wenn Letzterer wenigstens die minimalsten ontologischen Verpflichtungen seiner Freiheitstheorie einlösen will, die da sagen, dass es ebendiese endliche Freiheit und ihren Entschluss gibt:

> Der Mensch ist in der ursprünglichen Schöpfung […] ein unentschiedenes Wesen – (welches mythisch als ein diesem Leben vorausgegangener Zustand der Unschuld und anfänglichen Seligkeit dargestellt werden mag) –; nur er selbst kann sich entscheiden. Aber diese Entscheidung kann nicht in die Zeit fallen; sie fällt außer aller Zeit und daher mit der ersten Schöpfung (wenn gleich als eine von ihr verschiedene Tat) zusammen. Der Mensch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, ist doch in den Anfang der Schöpfung (das Centrum) erschaffen. Die Tat, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an: sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit […] hindurch als eine der Natur nach ewige Tat. Durch sie reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung; daher er durch sie auch außer dem Erschaffenen, frei und selbst ewiger

[27] *F. W. J. Schelling*, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, herausgegeben von *Th. Buchheim*, Hamburg ²2011, 57 (Hervorhebung im Original).

[28] *Striet*, Ernstfall Freiheit, 59 f.

> Anfang ist. So unfaßlich diese Idee der gemeinen Denkweise vorkommen mag, so ist doch in jedem Menschen ein mit derselben übereinstimmendes Gefühl, als sei er, was er ist, von aller Ewigkeit schon gewesen und keineswegs in der Zeit erst geworden.[29]

Nun versucht Schelling den überaus aufwendigen Gedanken abzuwehren, wir Menschen wären präexistente Wesen, die sich gewissermaßen vor der Zeit schon für etwas entschieden beziehungsweise *entschlossen* hätten, das sich dann mit der Unerbittlichkeit der Bedingtheit in der Zeit vollzieht. Die Zweiteilung, die Schelling uns anempfiehlt, ist nur zu verstehen, wenn wir einen konsequenten Äternalismus ins Spiel bringen,[30] demgemäß Gottes Schöpfungshandeln genauso wie unsere (als radikale Selbstwahl vollzogene) Ursprungsentscheidung im eigentlichen Sinne nie vergeht und dauerlos präsent bleibt. Sollten wir diese Ewigkeit als eine eigene, zusätzliche Dimension verstehen dürfen, wäre die uns formal unbedingt auszeichnende Freiheitstat eine, die sich in ebendieser Ewigkeitsdimension als ein einziger, aufgrund der Dauerlosigkeit auch nicht wiederholbarer, damit auch nicht revidierbarer Akt der Selbstwahl des eigenen Wesens abspielte.[31]

### *2.2 Gott vor dem Richterstuhl der Freiheit*

Es gibt berechtigte Zweifel daran, ob Striet und Wintzek diesen Schritt Schellings wirklich mitvollziehen würden – dieser Schritt ist *nota bene* der einzig gangbare, wenn es darum geht, formale Unbedingtheit mit materialer Bedingtheit so zu versöhnen, dass nicht sofort ein schlussendlich kompatibilistisches Konzept resultiert.[32] Es gibt vielmehr – und damit wären wir

---

[29] *Schelling*, Philosophische Untersuchungen, 57 f.

[30] Vgl. ebd. 58 f.

[31] Zu den metaphysischen Folgekosten der ontologischen Einlösung dieses Konzepts vgl. analog *M. Rea*, The Metaphysics of Original Sin, in: *Van Inwagen/Zimmerman* (Hgg.), Persons, 319–356, bes. 335–345.

[32] Eine alternative, aber durchaus kostspielige metaphysische Deutung der Schelling'schen Vorgaben könnte in einer Adaption der Theorie der *Hyperzeit* bestehen: Im Rahmen dieser Theorie wäre unsere Raumzeit ein wachsender, aber sich womöglich auch an einigen Stellen massiv verändernder, mit Zäsuren ausgestatteter Block. In so einer Vorstellung könnte es eine Zustandsfolge geben, in der sich eine quasi-Schelling'sche Freiheitsentscheidung abspielt. Und es könnte nach einer Zäsur eine Zustandsfolge geben, in der sich unser biographisches Leben mehr oder weniger fatalistisch entlang der in der vorgeordneten Freiheitsentscheidung erfolgten Selbstwahl abspielt. Beide Zustandsfolgenkomplexe sind nicht direkt miteinander verbunden, sondern nur in der Hyperzeit aufeinander bezogen, so dass es in der Tat in unserem jetzigen, biographischen Leben unmöglich wäre, jenen Punkt der reinen Freiheitsentscheidung ausfindig zu machen, obwohl ein allwissender Beobachter im Referenzrahmen der Hyperzeit durchaus darauf referieren könnte. Vgl. *H. Hudson*, The Fall and Hypertime, Oxford 2014, bes. 82–107. Ich halte diesen Ansatz für eine hochspekulative Möglichkeit, um libertarische Freiheit und reine Selbstwahl mit der alles andere als nicht-bedingten Gestalt unseres konkreten, biographischen Lebens zu versöhnen, ohne dafür einen äternalistischen Ansatz bemühen zu müssen. Ich gebe aber sofort zu, dass diese Theorie in einer eher kontraintuitiven Weise voraussetzt, dass wir Menschen als konkrete Personen sozusagen in zwei Zeitreferenzrahmen, die durch den Rahmen der Hyperzeit miteinander verbunden sind, existieren und dass womöglich nur unser jetziger, biographischer Zustandsfolgenkomplex von determinierenden (auf Selbstwahl, aber auch auf psychologischen und biologischen Konstituenten beruhenden) Faktoren durchzogen wird. Aber dieser hohe Kaufpreis bringt auch einen Vorteil mit sich, weil

bei einem weiteren Preis des Freiheitsdenkens – Indizien besonders im Ansatz von Wintzek, die offenlegen, dass eine, die Zeit überwölbende, sie auch transzendierende Ewigkeitsdimension nicht einmal mehr für Gott angenommen wird (und wenn nicht mehr für Gott, dann sicherlich auch nicht für den Menschen). In der Frage nach der Reichweite eines göttlichen Vorherwissens positioniert sich Wintzek eindeutig so, dass er glasklar den Rahmen des klassischen Theismus aufgibt; er streicht Gottes Ewigkeit, Einfachheit und Vorherwissen[33] zum Schutz, wie er meint, der Kontingenz des Kontingenten:

> Dem theologisch angemessenen *capiam* ist entsprochen, so die Rede von Gottes ewiger Unveränderlichkeit die unveränderbar treue Vollkommenheit seiner ewigen Entschiedenheit meint, bei welcher die Rede von Gottes allwissender Vorsehung darauf abzielt, die Möglichkeit seiner ordinativen Präsenz so zu begreifen, dass er jenseits einer theoretisch fraglichen und praktisch desaströsen ewigen Festgelegtheit auch dessen, was als offene Zukunft per definitionem nicht festgelegt sein kann, vorsehend um seine frei motivieren könnenden Gewinnungsmöglichkeiten weiß. Von der immunisierenden Rede eines *mysterium aeternalitatis divinum* ist entschieden Abschied zu nehmen – im Wissen um das stattdessen zu begrüßende offene Risiko, dass es allein bei einer theologischen Würdigung radikaler Kontingenz *quoad Deum ac homines* gelingen kann, den Glauben an einen *Deus potens diligere homines* zu plausibilisieren.[34]

Das Resultat eines so stark gemachten Freiheitsdenkens ist ein *revisionärer Theismus*.[35] Und es ist geradezu ironisch, wenn Wintzek (und andeutungsweise auch Striet[36]) sich de facto als Vertreter eines bereits hinlänglich bekannten, im angloamerikanischen Sprachraum seit zwei Jahrzehnten auch und gerade mit den Mitteln der Metaphysik und Logik diskutierten *Open-View-Theismus*[37] zu erkennen geben, ohne ebendieses Diskursuni-

---

wir, erstens, im Referenzrahmen unserer Biographien die, einem radikalen Freiheitskonzept gegenüber eingeworfenen, Bedenken von (Semi-)Kompatibilisten regelrecht teilen können, weil uns, zweitens, die Tatsache, dass wir im Verweis auf unsere biographischen Erfahrungen keinen Knock-Down-Freiheitsaufweis vorlegen können, gar nicht mehr stören wird (ja nicht einmal mehr stören kann) und weil wir, drittens, spekulativ und ohne mit hinter dem Rücken gekreuzten Fingern Libertarier reinsten Wassers bleiben dürften: bezogen auf einen uns jetzt entzogenen vorbiographischen Zustand, der uns nur als hyperzeitliche Vergangenheit, aber nicht als hier anzeigbare Vergangenheit prägt.

[33] Vgl. *O. Wintzek*, Gott in seiner allwissenden Vorsehung auf dem Prüfstand der Kontingenz. Eine motivarchäologische Kritik des theologischen Kompatibilismus, Regensburg 2017, bes. Kap. 5 und 7; ähnlich explizit ist auch *Striet*, Ernstfall Freiheit, 46 und 48.

[34] *Wintzek*, Gott in seiner allwissenden Vorsehung, 659.

[35] Vgl. ebd. 660.

[36] Vgl. *Striet*, Ernstfall Freiheit, 45 f.

[37] Zur Rezeption und Diskussion dieser Debattenlage vgl. *J. Grössl*, Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes. Der Offene Theismus als Konzeption der Vereinbarkeit von menschlicher Freiheit und göttlicher Allwissenheit, Münster 2015. Zur Dokumentation der analytischen Debatten vgl. *E. Stump/G. Gasser/J. Grössl* (Hgg.), Göttliches Vorherwissen und menschliche Freiheit. Beiträge aus der aktuellen analytischen Religionsphilosophie, Stuttgart 2015. Zur Diskussion alternativer, z. B. molinistischer Ansätze vgl. *J. M. Fischer* (Hg.), God, Foreknowledge, and Freedom, Stanford 1989; zu einem äternalismuskompatiblen molinistischen Vorschlag vgl. auch *R. Schneider*, Sein, Gott, Freiheit. Eine Studie zur Kompatibilismuskontroverse in klassischer Metaphysik und analytischer Religionsphilosophie, Münster 2016.

versum zu würdigen oder als relevant zu erachten.[38] Man bleibt, so scheint es, in der deutschen Systematischen Theologie dann doch lieber unter sich.

Freilich geht es nicht allein um die Frage, welche Diskursuniversen für die deutschsprachige Gegenwartstheologie nun relevant sein sollten oder nicht; Wintzeks unter dem Vorzeichen der Freiheit formulierte, radikale *Revision des klassischen Theismus* könnte von den gerade im Namen einer Metaphysik der Zeit, im Namen modallogischer Konzepte oder in kritischer Rekonstruktion des Wissensbegriffes vorgetragenen Überlegungen der *Open Theists* profitieren und sich durch stützende Argumente von dem Verdacht freisprechen lassen, am Ende werde der klassische Theismus auf dem Altar der menschlichen Freiheit und der angeblichen Rettung ihrer Kontingenz geopfert. Wintzek ist weder der einzige noch der erste, der Gottes Ewigkeit und Vorherwissen für unverträglich mit der menschlichen Freiheit hält.[39] Dennoch ist der Streit darüber nicht so eindeutig entschieden, dass man vor die Wahl gestellt ist: entweder Freiheit oder Gottes Ewigkeit und Vorherwissen. Äternalistische Ansätze würden hier ein mangelhaftes, weil allzu anschaulich geformtes Verständnis von Ewigkeit und ein immer noch zeitlich unterlegtes Verständnis von Vorherwissen kritisieren.[40]

Wissenschaftstheoretisch müssen *revisionäre* Theorieentwürfe nach einem nüchternen Preis-Leistungs-Verhältnis bewertet werden. Anders gesagt: Könnte der Preis für die doch sehr radikale Reformulierung des *klassischen* Gottesbegriffs – und solche Reformulierungen mögen theologisch wie philosophisch aus guten Gründen notwendig werden, wobei eben das Gewicht der Gründe zählt – nicht zu hoch sein, wenn man bedenkt, dass hier ein Argument im Namen einer menschlichen Freiheit vorgetragen

[38] Vgl. *Wintzek*, Gott in seiner allwissenden Vorsehung, 13.

[39] So auch *Tetens*, Gott denken, 46f.; allerdings würde ich Tetens' These, dass die Konjunktion von göttlicher Allwissenheit und menschlicher Freiheit logisch widersprüchlich sei, ausdrücklich zurückweisen. Vgl. *Th. Schärtl*, Gottes Ewigkeit und Allwissenheit, in: ThPh 88 (2013) 321–339, bes. 328–338.

[40] Zur Verteidigung einer äternalistischen Position vgl. *L. Neidhart*, Gott und Zeit, Münster 2017, bes. 183–210. Eine vergleichbare Kritik kann auch im Namen eines transzendentalphilosophischen, freiheitstheoretischen Ansatzes vorgetragen werden. So ist es Bernhard Nitsche, der u.a. im Namen Kants und unter Hinweis auf die Verdinglichungsproblematik dem Versuch, Gottes Sein zeitlich zu denken, mit größten Bedenken begegnet. Vgl. *B. Nitsche*, Zeit und Ewigkeit. Vorläufige Bemerkungen zur Unveränderlichkeit Gottes angesichts der menschlichen Freiheitsgeschichte, in: *K. Ruhstorfer* (Hg.), Unwandelbar? Ein umstrittenes Gottesprädikat in der Diskussion, Leipzig 2017, 142–174, bes. 173: „Kann die Zeit mit Kant als transzendentale Bedingung der irdischen Subjektivität, als unhintergehbare Anschauungsform des menschlichen Weltbezugs sowie des vorstellenden Denkens verstanden werden, so ist die Ewigkeit als transzendentale Bedingung und Modalität des himmlischen Lebens und des menschlichen Gottesbezuges zu denken. Unter dieser Prämisse stellt die ins Unendliche verlängerte metaphysische Zeit vermutlich einen Fehlschluss menschlichen Denkens dar. Doch ist dies ein Fehlschluss, der in Bezug auf das vorstellende Denken der gläubig erhofften Vollendung in Gott unausweichlich ist. Weil der ‚einende Blick' auf das Ganze von Welt und Geschichte eine Forderung des menschlichen Wahrheitsbezuges ist, stellt das omnipräsente und omnirelationale ‚Heute Gottes' ein Postulat der gläubigen Vernunft dar. Dieses ist durch den Zeitmodus der Präsenz des göttlichen Präsens bestimmt."

wird, für deren megalomanische Implikationen jegliche empirische Basis fehlt? Wintzek weitet seine freiheitstheologische Agenda – was nicht überrascht – auf das Theodizeeproblem aus; das Argument: Nur wenn echte Freiheit und damit die Kontingenz der menschlichen Zukunft garantiert sind, verfängt eine Theodizeelösung im Rekurs auf Freiheit.[41] Wenden wir hier jedoch den *Modus tollens* an – indem wir etwa auf Denkbemühungen verweisen, die zeigen, dass eine Freiheitstheodizee angesichts des Leids der nicht freiheitsbegabten Kreatur nichts austrägt oder weil dieses Verfahren der spirituellen Dimension der Leiderfahrung nicht gerecht wird[42] –, dann verliert das Freiheitsdenken sehr schnell seine wissenschaftstheoretische Überzeugungskraft.

Dass ein revisionärer Theismus in eine ganz andere Richtung buchstabiert werden kann, ja vielleicht muss, wird ersichtlich, wenn wir uns noch einmal den Maßstab einer Revision des Gottesbegriffes vor Augen führen. Striet betont:

> Selbst wenn die Existenz des freien Gottes gewiss wäre, keine Gründe mehr gegen seine mögliche Nicht-Existenz aufgeboten werden könnten, so dürfte er nur Akzeptanz finden, wenn er den moralisch-ethischen Maßstäben des Menschen entspricht, und d.h., um es nochmals scharf zu erinnern: Wenn Gott sich selbst daran bindet, den Menschen in seiner Würde zu achten und ihm das Recht zubilligt, sich selbst in seiner Freiheit nach freiheitssensiblen Gründen zu bestimmen und sich an diese zu binden.[43]

Was den ersten Teil dieses Kriteriums betrifft, so würde beispielsweise der neuseeländische Philosoph John Bishop, der seinerseits einen vollkommen anders gelagerten revisionären Theismus entwickelt hat, zustimmen. Auch er würde mit Nachdruck unterstreichen, dass es in der Tat nicht sein kann, dass im Gottesbegriff das unterlaufen wird, was wir im Bereich menschlicher Moral als eine Ebene von Sittlichkeit betrachten, die nicht mehr unterschritten werden darf. Konkret: Wenn wir – geschult an unseren Reflexionen auf die Normativität des Sittengesetzes – sagen müssten, dass ein konsequenzialistischer Utilitarismus falsch ist oder zumindest von einer deontologischen Ethik flankiert werden muss, dann kann ein Theismus, der Gott als einen ultimativen Utilitaristen, der Schlechtes um eines höheren Gutes und Zweckes willen *zulässt*, nicht richtig sein. Aber der Gott der freiheitsvoraussetzenden Free-Will-Theodizee ist – wie Bishop herausstellt – bei Licht betrachtet ein geradezu mitleidloser Konsequenzialist. Er lässt – wie es scheint – grausamstes Leid zu, ‚nur' *um* die Freiheit bestimmter Akteure nicht zu beschneiden beziehungsweise nicht zu gefährden. *Warum* diese Freiheit wichtiger ist als eine, ebendiese Freiheit in Schranken wei-

[41] Vgl. *Wintzek*, Gott in seiner allwissenden Vorsehung, 614; in einer ähnlichen Linie auch *Striet*, Ernstfall Freiheit, 91 f., allerdings mit einer expliziten Skepsis hinsichtlich theoretischer Lösungen.

[42] Vgl. hierzu *E. Stump*, Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering, Oxford/New York 2010.

[43] *Striet*, Ernstfall Freiheit, 145; ähnlich deutlich ebd. 41.

sende göttliche Rettung der Opfer, bleibt uns – und darin sieht Bishop ein berechtigtes moralisches Aufbäumen gegen einen frei und personal gedachten Gott legitimiert – allem Anschein nach verschlossen. Die Pointe in Bishops Argument besteht darin, dass ein als frei und personal gedachter Gott einem, im Namen der menschlichen Würde und des menschlichen sittlichen Empfindens formulierten, Dignitätskriterium nicht entsprechen wird, falls es stimmt, dass es neben rein konsequenzialistischen Abwägungen auch ein sittliches Urteilen auf der Basis unumstößlicher Pflicht geben muss. Ein nur konsequenzialistisch sich gerierender Gott sei ein fürchtenswerter, aber kein verehrungswürdiger Gott.[44] Ist Bishops Analyse korrekt, dann steht auch einer anthropologisch, ja anthropozentrisch[45] eingefädelten theologischen Freiheitstheorie und ihrem Gottesbegriff am Ende ein Dilemma ins Haus: Entweder sie setzt den Weg der Theismusrevision fort und endet vielleicht da, wo John Bishops Gotteskonzept landete: bei der *Abkehr* vom personalen Gott und bei der Vorstellung einer sich selbst vollbringenden, im Universum emergierenden Idee des Guten, die allerdings als Idee schon eine eigene Wirklichkeit darstellt (nur eben keine personale).[46] Oder aber sie rüstet das anthropologisch konzentrierte Zentrum ihrer megalomanischen Freiheitstheorie ab, um vielleicht doch Elemente des klassischen Theismus zu bewahren.[47]

### *2.3 Freiheit mit menschlichem Angesicht*

Die Rede von Freiheit wurde im vorausgehenden Abschnitt aus philosophischen Gründen mit spitzen Fingern angefasst. Es gibt am (mit dem Element der Handlungskontingenz[48] verbundenen) Freiheitsbegriff einen Aspekt, der einen störenden Effekt hat: das ‚Prinzip alternativer Möglich-

[44] Vgl. *J. Bishop*, How a Modest Fideism May Constrain Theistic Commitments. Exploring an Alternative to Classical Theism, in: Phil(J) 35 (2007) 387–407; *ders*., Towards a Religiously Adequate Alternative to OmniGod Theism, in: Sophia 48 (2009) 419–433.

[45] Zu dieser Einschätzung sehe ich mich durch die folgende markige Feststellung Striets veranlasst; vgl. *Striet*, Ernstfall Freiheit, 88: „Gibt es in Gott nicht die Möglichkeit von Entscheidungspotenzial und Handlungskontingenz, so sind seine Freiheitsmöglichkeiten geringer als die des Menschen. Das Konzept mag falsch sein, aber es ist konservativ. Der biblische Gott tritt in sehr anthropomorpher Gestalt auf, und das ist auch gut so. Ein Gott, der nicht menschliche Züge trägt, nicht personal zu bestimmen und damit: frei ist, sollte für freiheitsfürchtige Menschen uninteressant sein."

[46] Es ist sonnenklar, dass Striet diese Option für nicht gangbar hält; er sieht den freiheitstheoretischen Gottesbegriff biblisch begründet. Vgl. *Striet*, Ernstfall Freiheit, 32–43, 51, 88 f.

[47] Diese Alternative beherzigt Ruhstorfer, der durch Aufnahme analytischer Debatten und Analysen sowohl an der Freiheit des Menschen als auch an der Ewigkeit und der Vorsehung Gottes festhält. Vgl. *K. Ruhstorfer*, Unwandelbarkeit oder Freiheit. Zum Verhältnis von göttlichem Wissen und menschlichem Willen, in: *Ders*. (Hg.), Unwandelbar?, 84–130.

[48] Vgl. erneut *Striet*, Ernstfall Freiheit, 88: „Gibt es in Gott nicht die Möglichkeit von Entscheidungspotenzial und Handlungskontingenz, so sind seine Freiheitsmöglichkeiten geringer als die des Menschen." Striets These hat einige interessante Konsequenzen, wenn man sie in analytischer Manier niederschreibt:

keiten'. William L. Rowe konfrontiert uns in Hinsicht auf die Anwendbarkeit dieses Prinzips auf Gott mit einer durchaus komplizierten Problemlage:

A) Wenn Gott frei, aber auch in vollkommener Weise (moralisch) gut ist, muss er dann nicht die beste aller möglichen Welten erschaffen? Wenn er aber die beste aller möglichen Welten erschaffen muss, wie kann er dann frei sein, wenn gelten sollte, dass Freiheit mit einer Auswahl aus alternativen Optionen zu tun hat?[49]

B) Wie kann Gott initial überhaupt alternative Optionen besitzen, wenn gelten sollte, dass Alternativen das Vorhandensein von Möglichkeiten voraussetzen, wobei ebendiese Möglichkeiten ihrerseits eine Grundlage (einen Truthmaker) vorweisen müssten? Wenn nun gedacht werden soll, dass Gott sich auch diese Möglichkeiten frei erschafft, wie kann man dann noch – ohne in eine Endlosschleife zu geraten – sagen, dass Gott das Erschaffen der Möglichkeiten frei vollbringt, wenn auch für diese Freiheit zu gelten hat, dass sie im Angesicht alternativer Möglichkeiten erfolgen müsste?[50]

Der (aus meiner Sicht) beste gangbare Weg an dieser Stelle wäre, die Relevanz des ‚Prinzips alternativer Möglichkeiten' für die Freiheitsfrage auf eine nachgeordnete Stufe zu verweisen und stattdessen (wie Source-Libertarier betonen würden), die Freiheit einer Aktion *h*, die einer Person *a* zugeschrieben wird, daran zu bemessen, ob und inwiefern *a* die Ursache (die ontologische Quelle) von *h* gewesen ist.

Eine zweite Frage, die sich im Zusammenhang mit der Freiheitsthematik stellt, ist – wie bereits angedeutet – das *Unbedingtheits*attribut. Wie sollen wir dieses Attribut verstehen? Wird die Unbedingtheit überdehnt, dann darf (wie wir oben mit Bieri schon gesehen haben) ein konkreter Willensakt, soll er als frei gelten, im entscheidenden Moment von nichts beeinflusst sein – mithin auch nicht von Motiven, Überzeugungen, Intentionen; es müsste

---

1) Gott hat Entscheidungspotenzial und Handlungskontingenz. [Striets These]
2) Es gibt mögliche Welten, in denen Gott nicht handelt. [Konsequenz aus der These der Handlungskontingenz, Übersetzung in das Modell möglicher Welten]
3) In den möglichen Welten, in denen Gott nicht handelt, ist Gott für die Menschen nicht belangvoll. [radikal deistische, aber auch triviale These]
4) Nur ein Gott mit Entscheidungspotenzial und Handlungskontingenz ist belangvoll. [Striets Subthese]
5) Wenn Gott in allen möglichen Welten ein Entscheidungspotenzial hat, ist er in allen möglichen Welten belangvoll. [Übersetzung von 4) in das Modell möglicher Welten]
6) Gott hat in allen möglichen Welten Entscheidungspotenzial. [Klärung von 1) im Sinne einer Notwendigkeit]
7) In allen möglichen Welten ist Gott belangvoll.
8) Es gibt mögliche Welten, in denen Gott sowohl belangvoll als auch belanglos ist. [aus 3) und 7), Konj.]

Dieses Argument ist eine klassische *reductio*. Um die Kontradiktion in 8) zu vermeiden, wäre (kontraintuitiv) 3) oder aber – u. a. in der Spur des klassischen Theismus, der für die Frage nach der Freiheit Gottes das Element der *Disanalogie* in Hinsicht auf den Freiheitsbegriff unterstreichen würde – Prämisse 1) anzuzweifeln.

[49] Vgl. *W. L. Rowe*, Can God Be Free?, Oxford 2004, 74–150.

[50] Vgl. ebd. 151–166.

einen leeren oder mindestens probabilistisch indeterminierten Vorraum dieser Willensentscheidung geben (ermöglicht, wie einige meinen, vielleicht durch probabilistisch zu deutende Quantenzustände im Gehirn). Aber dann wäre das Resultat dieses vermeintlich freien Willensaktes am Ende eine reine Sache des Zufalls.[51] Kann das sein? Zufällige Effekte können keine Handlungen und auch keine die Handlung zur *Handlung* machenden Konstituenten von Aktionen sein. Gerade jener Effekt, der die Nicht-Bedingtheit des Geschehens in sich tragen soll, untergräbt den Handlungscharakter des Ganzen. Die Antwort auf dieses Dilemma kann schlussendlich nur darin bestehen, die Unbedingtheitsforderung abzurüsten.

Für eine solche ‚Freiheit mit menschlichem Angesicht' liefert Katherin Rogers in ihrem dezidiert libertarischen Entwurf ein vielversprechendes Anschauungsmaterial: Entlang einer produktiven Auseinandersetzung mit Anselm von Canterbury hält sie daran fest, dass Freiheit im Wesentlichen darin besteht, ‚aus sich' heraus eine Entscheidung zu treffen.[52] Der Unbedingtheitsaspekt wird einerseits behalten, weil die menschliche Freiheit hier (wenn auch im deutlich verkleinerten Maßstab) in Hinsicht auf die Frage nach dem Ursprung der freien Tat die Aseität Gottes imitiert.[53] Andererseits bleibt der konkrete Vollzug menschlicher Freiheit, das Entscheiden und Wählen, immer eingebettet in die Formung unseres Charakters, so dass eine megalomanische Unbedingtheit abgewehrt ist: Eine Willensentscheidung wird durch die Form unseres Charakters präfiguriert, weil es gerade dieser Charakter ist, der aus dem Spielraum des Möglichen das für uns Relevante überhaupt wählbar und anzielbar macht. Und die aus dem Willensentschluss resultierende Tat gilt es im Blick auf ihren Beitrag zu einer Formung meines Charakters in letzter Instanz ethisch zu bewerten, das heißt danach, ob und inwieweit sie zur Formung eines guten Charakters beiträgt.[54] Mein Charakter, darin ‚meine' Überzeugungen, Motive und Wünsche, meine Präferenzen, Leidenschaften und Intentionen bilden somit eine Struktur, innerhalb derer eine konkrete Entscheidung als konkrete erst getroffen werden kann; mein Charakter ‚bedingt' meine Freiheit also in einer Weise, die man nicht mehr unter die Überschrift der „materialen Bedingtheit formal unbedingter Freiheit" setzen kann, wenn man einräumt, dass der Charakter eine ‚formalursächliche' Rolle spielt.[55]

Für Katherin Rogers – und dies sei an die Adresse von Wintzek (und auch Striet) formuliert – ist das Vorherwissensproblem unter Beibehaltung der göttlichen Ewigkeit und Providenz und ohne Aufgabe einer libertarischen menschlichen Freiheit lösbar: Weil sie mit Anselm und in einer anselmia-

[51] Vgl. *K. A. Rogers*, Freedom and Self-Creation. Anselmian Libertarianism, Oxford 2015, 93–95.
[52] Vgl. ebd. 96–100.
[53] Vgl. ebd. 96 f.
[54] Vgl. ebd. 87 f.
[55] Vgl. ebd. 117–126.

nischen Vorwegnahme von Wittgenstein davon ausgeht, dass die Willensentscheidung und der Willensentschluss kein eigenes Ereignis mit eigenen kausalen Kräften ist[56], sondern eine Art Vermögen, das einer Substanz (nämlich dem Akteur) attribuiert wird, kann dieser Entschluss als solcher gar nicht im Einflussbereich irgendeiner externen Kausalität liegen (also auch nicht der göttlichen)[57]. Und wie sie zu Recht hervorhebt, ist Wissen nicht ohne weiteres kausal wirksam, so dass man ohne Widerspruch sagen kann, dass ein göttliches Wissen um meine Entscheidung ebendiese Entscheidung ‚nicht verursacht'.[58] Vielmehr ist es umgekehrt: Meine Entscheidung ist die Ursache für das, was Gott weiß. Weil Gott im anselmianischen Sinne ewig ist, ist er kopräsent mit meiner aktualen Entscheidung. Und da Gott in der Dimension der Ewigkeit existiert, die ihm eine Kopräsenz mit allen Zeitpunkten erlaubt, hat Gott ewig-gleichzeitige Wissenszustände, die *wir* in einer sehr unklaren Beschreibungsweise als *Vorher*wissen betiteln.[59]

### 3. Metaphysikverbot?

Was *ist* und was *will* Metaphysik? Das im vorausgehenden Abschnitt erwähnte Eingangszitat von Magnus Striet erweckt den Eindruck, dass es *nach* Kant unmöglich, ja verboten sei, Metaphysik zu betreiben, gerade weil man sich hier eine Totalperspektive auf die Wirklichkeit anmaße, die erkenntnismäßig nicht mehr gedeckt sei. Benedikt Göcke hält die Folgen dieser Berufung auf Kant gerade in Hinsicht auf das Selbstverständnis der Theologie für fragwürdig:

> In vielen theologischen Publikationen liest man, dass der metaphysische Realismus und damit das Projekt einer natürlichen Theologie in der heutigen Zeit nicht länger durchführbar seien, da *Immanuel Kant* oder der Neukantianismus die Unmöglichkeit derselben erwiesen hätten und es konstitutiv für „die Moderne" wäre, dass in ihr nur eine anti-realistische Metaphysik betrieben werden könne.[60]

Wird also mit dem Verzicht auf ein den Theismus metaphysisch durchklärendes und realistisch interpretierendes Projekt der Gottesglaube zu einer Art Konstrukt, zu einer bloßen Fiktion? Karlheinz Ruhstorfer hat in der Debatte zu Recht herausgestellt, dass man Kant verzeichnet, wenn man ihn als Agnostiker oder Irrealisten brandmarkt.[61] In der Tat: Hätten wir nur Kants Auskünfte zum Gottesbegriff aus der *Kritik der reinen Vernunft*, gemäß der wir Gott als eine oberste Idee der Vernunft, als ein (alle Ideale noch einmal synthetisierendes) transzendentales Ideal zu verstehen hätten, bliebe ein nicht ganz auszuräumender Fiktionsverdacht bestehen. Aber

[56] Vgl. ebd. 97f. und 102–109.
[57] Vgl. ebd. 110f.
[58] Vgl. ebd.
[59] Vgl. ebd. 111–116.
[60] *Göcke*, Keine Freiheit ohne Metaphysik, 31 (Hervorhebung im Original).
[61] Vgl. *Ruhstorfer*, Keine einfachen Wahrheiten, 47f.

in der *Kritik der praktischen Vernunft* ebenso wie in der *Religionsschrift* finden wir ein um personale Attribute angereichertes, im Umweg über das Ethische auch mit einem Wirklichkeitssinn aufgeladenes Gottesverständnis, so dass der Antirealismus-Fiktionalismus-Vorwurf an die Adresse Kants pauschal sicher nicht berechtigt ist. Umgekehrt darf man sich aber auch darüber wundern, warum ausgerechnet Kant (und nicht etwa Wittgenstein, Quine oder Strawson und andere) heute noch das Eintrittsbillet in den Salon intellektuell angesehener Theologie bilden soll. Und reicht die Beschwörung Kants schon aus, um zu begründen, dass man keinerlei Metaphysik mehr betreiben dürfe?

Wer sich mit den – meistens aus der analytischen Philosophie stammenden – metaphysischen Theorieentwürfen beschäftigt, wird angesichts solcher Verdikte doch einigermaßen irritiert sein. Denn diese Entwürfe erheben zwar den Anspruch, begriffliche Weltmodelle zu offerieren, die ein hohes Maß an argumentativ errungener Plausibilität besitzen und ebendarum einen Anspruch auf Wirklichkeitsberührung anmelden; dabei sind sie sich aber ‚des hypothetischen Charakters' und ihrer Modellhaftigkeit bewusst und gerade wegen dieses Theoriecharakters immer plural:[62] Es findet ein Ringen um die bessere Theorie statt, das einschließt, dass Alternativentwürfe immer in Sichtweite bleiben und das jede versuchsweise eingenommene Totalperspektive auf ‚alles, was es gibt', vom genannten hypothetischen Charakter durchzogen bleibt. Von einer exklusiven, übergeordneten und einen Gottesstandpunkt einnehmenden *epistemischen* Totalperspektive kann daher sicherlich nicht gesprochen werden. Metaphysik – so die grundlegende Überzeugung vieler, die sich in diesem Metier bewegen – sucht in einer sehr ursprünglichen, auf Aristoteles zurückgehenden Weise die Frage zu beantworten, ‚was es (wirklich) gibt'.[63] Diese Frage kann allein durch den Rekurs auf empirische Daten nicht beantwortet werden; die Datenmasse bleibt in ihrer Auswertung deutungsoffen, die konkurrierenden und konfligierenden Weltbilder der Wissenschaften können uns dabei ebenso wenig zu einer Eindeutigkeit verhelfen. Daher bleibt als Orientierungshilfe nur der Raum der Begriffe übrig, bei der wir in einer Suche nach den adäquaten metaphysischen Grundkategorien und Prinzipien eingespannt sind zwischen der strukturierenden Kraft unseres Geistes einerseits und der Hoffnung, dass uns die Wirklichkeit selbst wenigstens Gelenkstellen offenlegt, die

[62] Ein schönes Beispiel hierfür ist Hud Hudson, der in seinen Schriften für eine vierdimensionalistische Ontologie wirbt, aber um die Denkbarkeit anderer Ontologien weiß und zur Bewertung seiner Positionen und der Alternativen die Kriterien der Leistungsfähigkeit und Sparsamkeit einführt – Kriterien, die von sich aus eine Pluralitätssensibilität enthalten. Vgl. *Hudson*, The Fall and Hypertime, 61 f.

[63] Vgl. *Tetens*, Gott denken, 16 f.; ähnlich auch der von Göcke eingeführte Begriff von Metaphysik, vgl. *Göcke*, Keine Freiheit ohne Metaphysik, 30. Vgl. weiterführend auch *P. Stekeler-Weithofer*, Was ist … wirklich? Zur Notwendigkeit von Metaphysik in der Gegenwart, in: *Ch. Erhard/D. Meißner/J. Noller* (Hgg.), Wozu Metaphysik? Historisch-systematische Perspektiven. Freiburg i. Br./München 2017, 39–68.

uns helfen, bestimmte Konzepte anderen vorzuziehen, andererseits. Ob wir uns dabei stärker an der modellierenden und strukturierenden Kraft unseres Denkens[64] orientieren sollten oder doch an den Resultaten der Naturwissenschaften[65], ist eine in der Metaphysik heutiger Tage immer und immer wieder offen diskutierte Frage. Die unausweichliche, intrinsisch angelegte Pluralität und der (in kritischer Selbstreflexion oft genug herausgestrichene) hypothetische Charakter von ‚Ontologie-Entwürfen' kann zumindest formal eine Anforderung erfüllen, die Karlheinz Ruhstorfer in der Debatte erhoben hat: dass eine ‚dem Christentum gemäße Metaphysik' geschichtssensibel und pluralitätsoffen sein müsse.[66]

### *3.1 Das ‚wirkliche' Erbe Kants*

Was ist nun das Erbe Kants? Unzweifelhaft hat Kant die epistemologischen Ansprüche der Metaphysik abgerüstet. Und Kant selbst benutzt, mehr oder weniger ausgeprägt, fünf verschiedene (teilweise nicht harmonisierbare) Strategien, um die vermeintliche Sicherheit metaphysischer Aussagen oder Weltmodelle zu diskreditieren:[67] Bestimmte metaphysische Aussagen oder Konzepte bleiben für Kant hochproblematisch, weil uns erstens die für die Anwendbarkeit der Begriffe nötige Anschauung fehlt oder weil wir zweitens die mit den entsprechenden Ideen beziehungsweise Konzepten verbundenen Aussagen nicht ausreichend begründen können, aber auch weil uns drittens die Widerlegung der die Begründung dieser Ideen (beziehungsweise der damit verbundenen Aussagen) torpedierenden Gründe niemals zu einer positiven Begründung führen kann. Sie können zudem problematisch sein, weil sich viertens zeigt, dass die Explikation der genannten Ideen und ihre Integration in ein einziges, als kohärent auszuweisendes Aussagensystem zu Widersprüchen führt oder weil die Explikation der genannten Ideen fünftens in Scheinbehauptungen mündet, die faktisch inhaltsleer sind, weil wir nicht sagen können, was wir aus diesen Behauptungen jeweils ableiten oder nicht ableiten können. Interessant ist nun, dass Kant die genannten Strategien nicht bei allen relevanten Großthemen der Metaphysik (Ich, Freiheit, Gott) in gleicher Weise einsetzt: In Hinsicht auf das Selbst und seine Substanzialität und Unsterblichkeit verwendet er die erste und zweite Strategie, in Hinsicht auf die Welt, ihre Geschlossenheit, die Frage nach ihrem Substrat und nach dem Ort von Freiheit die dritte und vierte Strategie. In

[64] Vgl. exemplarisch *U. Meixner*, Einführung in die Ontologie, Darmstadt 2011; *ders.*, Modalität. Möglichkeit, Notwendigkeit, Essenzialismus. Frankfurt am Main 2008, bes. Kap. 3 und 4.

[65] Vgl. zu solch einem tendenziell realistischen und naturalistischen Programm *J. Heil*, The Universe As We Find It, Oxford 2012.

[66] Vgl. *Ruhstorfer,* Keine einfachen Wahrheiten, 49 f.

[67] Vgl. hierzu weiterführend und kritisch *M. Lutz-Bachmann*, Metaphysik. Überlegungen zu einem Konzept von Metaphysik im Anschluss an Kant, in: *Erhard/Meißner/Noller* (Hgg.), Wozu Metaphysik?, 79–94, hier 79 und 83–87.

Hinsicht auf die Frage nach Gott und seiner Existenz spielt vor allem die fünfte Strategie (mit gewissen Anleihen bei den anderen Strategien) eine Rolle. Was diese Strategien im Kern zusammenhält, ist die Überzeugung – und dies ist die Hinterlassenschaft Humes –, dass die anschauungs- und empirie-lose Orientierung im Raum der Begriffe niemals zu den eigentlich erforderten, eindeutigen Ergebnissen führt.[68] Aber was würde aus diesen Strategien samt ihren Verdikten, wenn wir sowohl unser Handeln als auch unsere in Sprache eingefleischte Kommunikationspraxis als Weisen von Anschauung anführen dürften?[69] Und was würde aus ihnen, wenn wir den Optionscharakter metaphysischer Begriffs- und Theorieentwürfe unterstreichen könnten? Ja, warum dürfen wir vermeintliche Widersprüche und einen angeblichen inhaltlichen Leerlauf nicht als Ansporn für verfeinerte, revidierte, kompetitive Theoriealternativen verstehen?

Ein Dreh- und Angelpunkt in Kants Metaphysikkritik ist der Hinweis darauf, dass jene Grundregeln, Axiome und Maximen, die die Vernunft für unausweichlich hält, am Ende womöglich gar keine ‚Resonanz' in der Wirklichkeit haben, weil uns ebendiese Wirklichkeit ‚an sich' jenseits unserer Anschauung entzogen bleibt, so dass wir am Ende nur ausfindig machen können, was die Vernunft selbst konzeptionell für unausweichlich *hält*, ohne dass wir wissen könnten, ob es *wirklich* unausweichlich *ist*.[70]

### *3.2 Metaphysik als Projekt der Vernunft*

Der Münchner Philosoph Dieter Henrich setzt aber genau an diesem, zunächst einmal beschwerlich, weil skeptisch wirkenden Gedanken an – und formuliert Hinweise, wie wir *mit* und *trotz* und *nach* Kant weiterhin Metaphysik treiben können. Henrich betont, dass uns mit Kant drei Probleme bewusstgemacht wurden, die wir philosophisch (wie theologisch) nicht länger ignorieren können: Erstens gehöre es zu Kants bleibenden Vermächtnissen, dass das philosophische Denken sich auf eine zweite Stufe der Reflexion begeben müsse, die sich über die Möglichkeiten dieses Tuns vergewissert und sich um ein Gesamtverstehen von Vernunft bemüht. Zweitens habe Kant gezeigt, dass es eine Pluralität von Weltbegriffen (anders gesagt: *Weltmodellen*) gebe, die wir nicht übergehen, überspringen oder diskreditieren können. Vor diesem Hintergrund dürfen wir ein Denken des Absoluten als des Unbedingten – also die Frage nach Gott – nicht mehr in der

[68] Zu den problematischen, d. h. philosophisch bestreitbaren und begründungsbedürftigen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen Kants vgl. *R. Schneider*, Struktural-systematische Theologie: Theologie als Wissenschaft vor dem Hintergrund der transzendentalen und linguistischen Wende, in: *B. P. Göcke* (Hg.), Die Wissenschaftlichkeit der Theologie; Band 1: Historische und systematische Perspektiven, Münster 2018, 34–83, hier 56 f.

[69] Vgl. weiterführend *Lutz-Bachmann*, Metaphysik, 92–94.

[70] Vgl. hierzu Kants Hinweise zum sog. „transzendentalen Schein" in: *I. Kant*, KrV, AA IV, 237.

bekannten Weise an den Weltbegriff koppeln. Drittens stehe die Vernunft *qua* ihrer Eingebettetheit in das Selbstbewusstsein immer vor der Aufgabe, sich selbst aufzuhellen und nach ihrem Grund zu fragen. Sie wird dabei sowohl zum Medium als auch zum Gegenstandsbereich des Denkens, so dass wir am Ende den Wirklichkeitssinn dieses Denkens immer nur im Weg über diesen Einsatzpunkt im Selbstbewusstsein erhellen werden.[71]

Auch unter solchen Vorzeichen bleibt Metaphysik möglich – eben als ein *Projekt der Vernunft*, das dem Ziel der Selbstaufklärung des die Vernunft einbettenden Selbstbewusstseins, durch das der Mensch sich selbst als Mensch ergreifen kann, dient.[72] Wenn Karlheinz Ruhstorfer eine pluralitätssensible, aber auch „schwache" Metaphysik einfordert, die sich bewusst bleibt, dass die späte Moderne schlussendlich einen Schnitt zwischen Gott und Welt gesetzt hat[73] – was zur Folge hat, dass auch ein rein atheistisches Weltmodell angesichts verfügbarer Indizien und Argumente eben nicht aufgrund mangelnder Evidenz von vornherein abgewiesen werden kann –, dann entspricht dies der Sache nach den von Henrich *mit* Kant identifizierten Kriterien für ein spekulatives und metaphysisches Denken *nach* Kant. Selbst die technisch hochspezialisierten ontologischen Theorien analytischer Provenienz können – mit entsprechenden Vorzeichen und angesichts einer unleugbaren kompetitiven Theorienpluralität – diese Auflagen erfüllen.

Was leistet nun die Metaphysik für die Theologie? Sie zwingt uns beispielsweise die ‚Wahrmacherfrage' auf: Wenn wir davon ausgehen dürfen, dass einige unserer religiösen Überzeugungen oder unserer theologischen Sätze einen Wahrheitsanspruch haben und erheben, müssen wir (er-)klären können, *was* sie wahr macht. Dieser Frageansatz muss nicht zwingend korrespondenztheoretisch und realistisch gedeutet werden – als ob die Wahrmacherfrage uns auf die Jagd nach bestimmten Entitäten schicken würde, die als die entscheidenden Kandidaten in der Wirklichkeit fungieren, damit unsere Sätze wahr sein können. Es reicht aus – und damit kann die Realismusfrage noch offenbleiben –, dass wir uns ernsthaft die Frage stellen, durch welches Welt- und Wirklichkeitsmodell unsere Sätze wahr gemacht würden und welche Gründe es gibt, ebensolch ein Wirklichkeitsmodell (und kein

[71] Vgl. hierzu *D. Henrich*, Grund und Gang spekulativen Denkens, in: *Ders*., Bewußtes Leben, Stuttgart 1999, 85–138, hier bes. 99–120.

[72] Striet räumt die Notwendigkeit des auf einen Weltbegriff ausgreifenden Ansinnens der Vernunft umstandslos ein. Vgl. *Striet*, Ernstfall Freiheit, 58f. Daher ist seine Ablehnung von Metaphysik eigentlich gar nicht mehr nachvollziehbar. Offensichtlich lehnt Striet die Anwendbarkeit des ‚Prinzips vom zureichenden Grund' ab, weil er es – anders als Menke – als nicht mehr statthaft ansieht, von der Kontingenz endlicher Freiheit auf die Existenz eines sie begründenden absoluten Grundes zurückzuschließen. Vgl. zu Letzterem *Striet*, Ernstfall Freiheit, 73f., 76–78 mit Anm. 54. Zur bleibenden Aktualität und Dignität des Prinzips vom zureichenden Grund vgl. *A. R. Pruss*, The Principle of Sufficient Reason. A Reassessment, Cambridge 2006, bes. 75–185.

[73] Vgl. *Ruhstorfer*, Keine einfachen Wahrheiten, 48f.

anderes) zu vertreten.[74] Für die Theologie selbst ist die Wahrmacherfrage eine Art Offenbarungseid: Worauf bezieht sie sich ihrem Anspruch nach, wenn von „Gott" gesprochen wird – auf eine transzendente Instanz, die der Innen- und Außengrund von Selbst und Welt ist, auf ein Diskursphänomen, eine Chiffre für ethische Einstellungen oder gar nur auf das Produkt einer rein menschlichen „theopoietischen" Kraft? Genau diese Wahrmacherfrage treibt im Kern Göckes neuerliche Widerrede gegen Striet um; er sieht in einer im Namen der menschlichen Freiheit überpointierten Autonomie – wenn sie auch als eine radikale Autonomie des Konzipierens und Imaginierens verstanden wird – die Gefahr einer „*homo mensura*-Theologie", „an der Ludwig Feuerbach seine Freude hätte".[75]

## 4. Konzepte ohne Wirklichkeitsbezug?

In seiner jüngsten Replik in der Frage, ob ein übersteigerter Autonomiegedanke den Gottesgedanken nicht zu einer Art ‚Konstruktion' degradiert, hat Benedikt Göcke das Realismusproblem angesprochen; und dieses Problem ist wohl wirklich des Pudels Kern. Das neuzeitlich-moderne Denken, wie es mit Kant assoziiert wird, bindet den Wirklichkeitssinn unseres Denkens und Begreifens an die vernunftinternen Denkstrukturen selbst, so dass ein Eindruck entsteht, der einem realistischen Konzept von Erkennen auf den ersten Blick zuwiderläuft: Worauf immer diese Vernunft auch ausgreift, am Ende ist sie mit ihren eigenen Begriffen, Konstruktionen, ja gar Phantasmagorien beschäftigt. Ein Realist würde dem entgegenstellen, dass der ‚Sinn unseres Erkennens' gerade darin besteht, am Ende nicht mit unseren Begriffskonstrukten, sondern mit der Wirklichkeit ‚selbst' beschäftigt zu sein. Genau in diesem Sinne hat Göcke Striets kantischen Lackmustest für alles Denken angegriffen:

> Wenn nun, wie in der Freiheitstheologie, vorausgesetzt wird, dass der metaphysische Realismus unhaltbar ist, wenn also angenommen wird, dass nicht mehr philosophisch begründet über Existenz und Wesen Gottes als von allem unabhängigen Grund des Seins der Welt gesprochen werden kann, dann ist es aus philosophischer Perspektive fraglich, was überhaupt den zentralen Gegenstand der Theologie und damit ihre Identität als wissenschaftliche Disziplin *sui generis* ausmachen soll: Man muss sich dann in der Theologie die Frage gefallen lassen: Worüber redet die Theologie denn eigentlich, wenn sie nicht mehr im Modus des metaphysischen Realismus von Gott und seiner Offenbarung in und durch Jesus Christus spricht?[76]

---

[74] Eine realistische Interpretation der Wahrmacherthematik findet sich bei *D. M. Armstrong*, Truth and Truthmakers, Cambridge 2004, 5f. Eine vorwiegend semantisch ansetzende und daher nicht explizit realistisch zu deutende Ansicht findet sich bei *S. Yablo*, Aboutness, Princeton/Oxford 2014, 70–73.

[75] *Göcke*, Keine Freiheit ohne Metaphysik, 33.

[76] Ebd. 32. Vgl. hierzu auch *B. P. Göcke*, Alter Wein in neuen Schläuchen. Analytische Philosophie als *ancilla theologiae*, in: *M. Blay/Th. Schärtl/Ch. Tapp* (Hgg.), „Stets zu Diensten?" Welche Philosophie „braucht" die Theologie heute?, Münster 2018, 227–258, hier 247–250.

Nun wird man an dieser Stelle aber erst einmal genauer sondieren und differenzieren müssen. Göcke sieht zwar zu Recht, dass der *Antirealismus* ‚die Verneinung' einer realistischen Position ist, die besagt, dass alle (oder auch nur bestimmte) Gegenstandsbereiche unabhängig von Geist und Bewusstsein ‚existieren' und dass Aussagen über solche Gegenstände nicht unabhängig von Begriffsschemata oder Konzepten getroffen werden können. Göcke befürchtet, dass eine anti-realistische Position im Kontext der Theologie in einen mehr oder weniger verschleierten Atheismus münde, weil ein nicht unabhängig von Geist und Bewusstsein konzeptualisierter Gott am Ende nur ein Konstrukt, eine Fiktion sei.[77] Dieses Slippery-Slope-Argument ist aber zunächst einmal ein *Non sequitur*, wenn man sich nüchtern vor Augen führt, dass es eine Vielzahl von realistischen und antirealistischen Positionen gibt, die sich darin unterscheiden, wie sie das Unabhängigkeits- beziehungsweise Abhängigkeitskriterium auslegen oder regionalisieren und wie sehr es ihnen gelingt, am Ende Bewusstseinsabhängigkeit mit Objektivität zusammenzudenken.

Eine ausgesprochen nützliche Differenzierung der Problemgemengelage findet sich bei Alvin Plantinga. Er unterscheidet in einem klassischen Aufsatz zwischen einem *existenzrelevanten* (das heißt auf Existenzaussagen bezogenen) und einem *kreativen* Antirealismus:

> [O]f course there is an important use of the term „realism" going back much further to the medieval dispute about universals. As this example suggests, one speaks of realism or anti-realism with respect to a given area or subject matter: universals, say, or the past, or other minds, or sets, or micro-entities in physics. And in one use of these terms, the realist is just a person who argues that there really are such things as universals, or other minds, or propositions. In this way of using the term, a realist with respect to inferred entities in science thinks there really are such things as the elementary particles-atoms, electrons, quarks and the like – endorsed by contemporary physics; he adds that they have pretty much the properties contemporary science says they have. And of course an anti-realist with respect to inferred entities denies these things. Call this sort of anti-realist an „existential anti-realist". […]
>
> The Kantian anti-realist doesn't deny the existence of an alleged range of objects; he holds instead that objects of the sort in question are not ontologically independent of per-sons and their ways of thinking and behaving. Kant didn't deny, of course, that there are such things as horses, houses, planets and stars; nor did he deny that these things are material objects. Instead his characteristic claim is that their existence and fundamental structure have been conferred upon them by the conceptual activity of persons. According to Kant, the whole phenomenal world receives its fundamental structure from the constituting activities of mind. Such structures as those of space and time, object and property, truth and falsehood – these are not to be found in the world as such, but are constituted by our own noetic activity. […]
>
> Now we might call this Kantian kind of anti-realism „subjective anti-realism"; but perhaps that could be considered unduly pejorative. Instead, let's call it „creative anti-realism". So there are at least two kinds of anti-realism: creative and existential.[78]

[77] Vgl. angedeutet bei *Göcke*, Keine Freiheit ohne Metaphysik, 30–32.

[78] *A. Plantinga*, How to be an Anti-Realist, in: Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association 56 (1982) 47–70, hier 48 f.

Plantinga hebt in diesem Zusammenhang hervor, dass wir den Existenzantirealismus und den kreativen Antirealismus sowohl global als auch regional verstehen können (wobei ein globaler Existenzantirealismus vermutlich eine radikale Existenzskepsis wäre): Jemand kann *Existenzantirealist* im Bezug auf artifizielle Gegenstände, Ganzheiten oder Institutionen sein (um nur ein paar Beispiele zu nennen) und trotzdem Realist in Hinsicht auf lebendige Wesen als Substanzen oder Simples als die Grundlagen der Materie bleiben. Einen *kreativen Antirealismus* kann man ebenfalls in globaler oder regionaler Version vertreten (wobei ein globaler kreativer Antirealismus an Ende des Tages wohl nur als ontologischer Idealismus in einem Konzept von absolutem Geist konsistent formulierbar sein dürfte): So ist es durchaus denkbar, realistisch die Existenz von Einzelgegenständen und Substanzen anzunehmen, aber Universalien oder andere abstrakte Gegenstände kreativ-antirealistisch deuten. Es ist wohl nicht möglich, wie Plantinga ausführt, in Hinsicht auf ein- und denselben Bereich sowohl Existenz- als auch kreativer Antirealist zu sein (weil ein kreativer Antirealist die Existenz der in Rede stehenden Gegenstände nicht leugnet, sondern die Absicherung, Begründung, Interpretation oder Sinnhaftigkeit der entsprechenden Existenzbehauptung mit unseren noetischen Kapazitäten verknüpft); aber es sind Fälle denkbar, in denen ein kreativer Antirealismus in einen Existenzantirealismus mündet (wie man im theologischen Kontext exemplarisch an Feuerbach studieren kann).

Im Kontext der Theologie, speziell bezogen auf die Gottesfrage, führt – wie Plantinga hervorhebt – nur der Existenzantirealismus in den Atheismus.[79] Ein kreativer Antirealismus dagegen bindet zunächst einmal nur die Rede von Gott und das Verständnis des Gottesbegriffes an unsere noetischen, begrifflichen und sprachlichen Kapazitäten. Allerdings ist eine breite religionsphilosophische Verwendung eines kreativ-antirealistischen Zugangs wiederum eine Position, die sich den folgenden Vorwurf gefallen lassen muss: Wird Gott dadurch nicht von uns abhängig gemacht, so dass er seine Charakteristika (in einer eigenartigen „Vertauschung der Rollen", wie Plantinga sagen würde) *uns* verdankt?[80] Die Antwort auf diese Frage hängt davon ab, wie weit wir bei der Abhängigkeitsthese gehen und – ja auch – was wir genau unter Abhängigkeit verstehen.

[79] Vgl. ebd. 49.

[80] Vgl. ebd. 49 und 53; Plantinga erwähnt hier als Beispiele die religionsphilosophischen bzw. theologischen Ansätze von John Hick und Gordon Kaufman.

### *4.1 Kreativer Antirealismus*

Godehard Brüntrup[81] und in jüngster Zeit Ruben Schneider[82] haben anhand einer ausgefeilten und überaus punktgenauen Taxonomie gezeigt, dass es ein breites Spektrum von realistischen und antirealistischen Positionen gibt, an deren einem Ende ein harter (jeden kreativen Antirealismus ausschließender) Realismus und an deren anderem Ende ein (das kreative Element überdehnender und damit auch in einen Existenzantirealismus kippender) Fiktionalismus stehen. Zwischentöne und Zwischenpositionen ergeben sich in diesem Rahmen, wie Schneider mit Brüntrup sehr klar herausgearbeitet hat, nun entlang der Frage, ob man eine ‚absolute Theorie' (eine Theorie, in der – kurz gesagt – alle Sätze wahr sind), für sinnvoll oder sinnlos, möglich oder unmöglich, anzielbar oder nicht anzielbar hält (wobei für diese Taxonomie die Frage offenbleiben darf, ob wir solch eine Theorie auch tatsächlich formulieren könnten).[83] Ein Beispiel für eine Mittelposition innerhalb dieses Spektrums wäre der sogenannte „interne Realismus" eines Hilary Putnam (in seiner mittleren Phase); und entlang der skizzierten Vorgaben finden wir durchaus ähnliche Ansätze, die zum Beispiel an Objektivität, Wirklichkeitserfassung und Wahrheitsbezug festhalten würden, aber gleichzeitig betonten, dass sich in diesen großen Worten ein Ideal ausdrückt und dass wir das, was wir unter Wirklichkeit verstehen, eben ‚niemals unabhängig' von unserem Geist und unseren begrifflichen Schemata ermessen können. Es ist die schon gestreifte Bestreitung der Unabhängigkeitsthese, die zum Kern der anti-realistischen Intuition gehört und die im Kontext der Theologie eben nicht, wie Göcke andeutet, sofort und automatisch in einen Atheismus führt. Das ist lediglich an extremen Rändern kreativ-antirealistischer Positionen der Fall, die in einen Fiktionalismus kippen und in Hinsicht auf einen bestimmten Gegenstandsbereich schlussendlich existenzantirealistisch sind – zu bestaunen etwa bei Don Cupitt, für den die Rede von Gott nichts anderes ist als eine Art Chiffre, hinter der sich bestimmte Ideale von Humanität verbergen.[84]

Ein kleines, bewusst global gehaltenes Gedankenexperiment kann die ‚kreativ-antirealistische Intuition' verständlich machen, weil es zeigt, dass diese Intuition durchaus eine erste Plausibilität hat, auch wenn die realistische Option uns alltagsvertrauter und eingängiger sein mag: Wenn wir versuchen wollten, allen Geist und alles Bewusstsein aus unserem Universum wegzudenken (auch dies ein megalomanischer Versuch), gäbe es dann in solch einem Universum überhaupt noch etwas Gutes oder Schönes? Auch so manchem moralischen und ästhetischen Realisten dürfte es schwer fallen, sich

[81] Vgl. *G. Brüntrup*, Mentale Verursachung. Eine Theorie aus der Perspektive des semantischen Anti-Realismus, Stuttgart [u.a.] 1994, 100–188.
[82] Vgl. *Schneider*, Struktural-systematische Theologie, 41–52.
[83] Vgl. ebd.
[84] Vgl. *D. Cupitt*, Taking Leave of God. London 1980.

die Existenz von Schönheit und Gutheit in einem bewusst- und geistlosen Universum vorzustellen. Manche kreativen Antirealisten würden aber noch einen Schritt weiter gehen: Könnte es in einem Universum ohne Geist und Bewusstsein überhaupt Sachverhalte geben, die ja im Kern die Wahrmacher unserer Aussagesätze sind?[85] Dieser letzte Schritt scheint – zugegeben – etwas seltsam zu sein, wird aber von kreativen Antirealisten (oder denen, die mit einer solchen Position sympathisieren) ansatzweise dadurch verdeutlicht, dass Sachverhalte keine Entitäten sind, mit denen wir auf der elementaren Ebene der Sinneswahrnehmung direkt vertraut sind. Wir werden auf der primären Ebene von Wahrnehmungserkenntnis (sollte der Sinnesdatenempirismus falsch sein, zwar nicht mit nur mit reinen Sinnesdaten, aber zunächst doch nur) mit Dingen (und Personen) und ihren Eigenschaften konfrontiert. Wir begegnen Sach*verhalten* sozusagen erst dann, wenn wir in die Wahrheits- und Faktizitätsfrage involviert werden, wenn wir sie in der Urteilsabsicht aufwerfen und dabei Dinge beziehungsweise Personen und ihre Eigenschaften in einem gewissen Abstraktionsschritt trennen und in dem angedeuteten urteilenden Akt so aufeinander beziehen, dass ein Sachverhalt resultiert. Es liegt in so einer Sichtweise nahe, nicht nur bei Gutheit und Schönheit, sondern (etwa in Anlehnung an Lorenz B. Puntel[86]) auch bei den Gegenstücken unserer Wahrheitsurteile – bei den Sachverhalten – eine radikale realistische Unabhängigkeitsthese in Zweifel zu ziehen.

Es heißt, wer kreativer Antirealist ist, der muss die Rede von Wahrheit epistemisch auffassen – als Ideal unserer rationalen Prozeduren und als Leitstrahl unseres Konzeptionalisierens. Daraus folgt aber nun nicht, dass das, was ein Sachverhalt ist oder als Sachverhalt gilt, in unser Belieben gestellt sei, dass es sich hier um das Produkt rein subjektiver Einschätzung und subjektiver Willkür handelt. Kreative Antirealisten versuchen trotz der Überzeugung, dass die realistische Unabhängigkeitsthese mit Vorsicht zu genießen ist, zumindest an einem Begriff und Ideal von Objektivität festzuhalten. Die gewissermaßen unverderbliche Einsicht des Realismus zeigt sich gerade an dieser Begrenzung von Beliebigkeit durch Normativität in dem, was wir durch ein Wahrheitsurteil ausdrücken wollen. Der Antirealist würde aber hinzufügen, dass sich diese Objektivität im Raum des

[85] Zur pointierten Grundcharakterisierung des kreativen Antirealisten vgl. *Plantinga*, How to be an Anti-Realist, 50: „The core of creative anti-realism is the idea that objects in the world owe their fundamental structure – and, if they couldn't exist without displaying that structure, their existence – to our creative activity. The world as it is in itself, apart from this structuring activity, doesn't display any of these features. The idea is that if there were no persons (or if there were some and they didn't structure the world in the way in which we do in fact structure it) then there would be no objects in space or time, none displaying object property structure, no number of things of any sort, and the like. So the Kantian claim is essentially a modal or counterfactual claim: there is a sort of intellectual or conceptual or noetic activity we engage in, such that if we didn't engage in that activity (and no other creatures leapt into the breach) then things would not display the sorts of structure in question."

[86] Vgl. hierzu *L. B. Puntel*, Grundlagen einer Theorie der Wahrheit, Berlin/New York 1990, 185–191.

Bewusstseins und des Geistes zeigt. Ein erster Beweis für die Triftigkeit dieser Intuition ist erbracht, wenn wir eingestehen müssen, dass das, was als Sachverhalt zu gelten hat, sich zwar erst in ‚diskursiv zu ermittelnden', auf Geltungsfragen hin ausgerichteten ‚Anerkennungsprozessen' auftut – und nicht beispielsweise durch bloßes Hinschauen (was immer ein bloßes Hinschauen sein mag) eruiert werden kann,[87] aber eben als etwas einstellt, das einen Geltungsanspruch erheben muss. Für kreative Antirealisten geht der Geist, geht das Bewusstsein zwar bisweilen sozusagen in ‚Vorleistung', damit jene Größen entstehen, auf die sich Geist und Bewusstsein im Sinne eines Wirklichkeitssinnes und im Sinne der Wahrheitssuche beziehen können. Aber eine Beliebigkeit wird dadurch gebannt, dass jene Größen, die sich im Raum des Geistes für das Bewusstsein sozusagen eröffnen, einen im weiteren Sinne normativen Anspruch erheben, das heißt, dass sich darin etwas zeigt, was wir anerkennen müssen beziehungsweise nicht anders denken können. Um eine Analogie zu bemühen: Jene Größen, die der Geist für den Geist hervorbringt, ähneln aus der Sicht eines kreativen Antirealisten artifiziellen oder institutionelle Gegenständen, deren Existenz und Gegebensein niemand einfach nur deshalb leugnen würde, weil sich ihr Entstehen, ihr Verstehen und ihr Sein und Sosein unseren (kollektiven) produktiven Fähigkeiten und unseren Intentionen verdanken. Eine Universität, einen Orden, ein Finanzamt, einen Staat gäbe es nicht ohne geistbegabte Wesen, die auf die blanke Ebene der nur physischen Natur Folie um Folie mit Wert, Interpretation und Bedeutung dazulegen können. Gleichwohl sagt diese Abhängigkeit dieser artifiziellen und institutionellen Gegenstände von unseren, in unserer Geistigkeit begründeten Intuitionen nicht, dass es sich hierbei nicht eben doch auch um etwas Objektives handelt. Allerdings gibt es in der hier aufgegriffenen Analogie eine Unähnlichkeit mit zu bedenken: Was wir gerade von artifiziellen und institutionellen Gegenständen gesagt haben, deren Geistabhängigkeit auch ein Realist nicht leugnen würde, würde

[87] Richard Schantz, der zu den Verfechtern einer starken realistischen Intuition gehört, würde hier mit großem Nachdruck widersprechen. Schantz hält daran fest, dass es eine nicht-doxastische, d. h. weder von unseren Überzeugungen und unseren Interpretationen noch durch unsere Einstellungen geprägte Wahrnehmung gibt, die man als etwas rein Gegebenes zu verstehen hätte. Fragt man Schantz, von welcher Art diese Wahrnehmung ist und worin sie besteht, verweist er auf basale Sinnesqualitäten. Vgl. *R. Schantz*, Wahrnehmung und Welt, in: *E. Heinrich/D. Schönecker* (Hgg.), Wirklichkeit und Wahrnehmung des Heiligen, Schönen, Guten. Neue Beiträge zur Realismusdebatte, Paderborn 2011, 17–37, bes. 35 f. Mit Bezug auf *R. Schantz*, Der sinnliche Gehalt der Wahrnehmung, München 1990; *ders.*, Wahrheit, Referenz und Realismus. Eine Studie zur Sprachphilosophie und Metaphysik, Berlin/New York 1996. Ist mit diesem Hinweis die antirealistische Intuition nun unwiderruflich als nicht triftig ausgewiesen? Ein Antirealist hätte bei Schantz' Beispiel m. E. immer noch zwei Spielzüge zur Verfügung: 1) Er könnte zum einen darauf verweisen, dass sozusagen reine primäre Sinnesqualitäten für das, was wir ‚Erfahren-als' oder ‚Wahrnehmen-als' – und gerade darum geht es ja bei Erfahrung und Wahrnehmung – nennen, allein noch nicht relevant sein können. 2) Er könnte zum anderen unterstreichen, dass es reine, basale Sinnesqualitäten entweder nur als Abstraktionsprodukte oder als Bewusstseins-Qualia gibt. Letztere sind aber gerade im Raum des Bewusstseins anzusiedeln und widerlegen auf ihre Weise den Unabhängigkeitsansatz des Realisten.

ein kreativer Antirealist der skizzierten Provenienz auf *alle* Gegenstände ausdehnen. Das ist in der Tat eine steile These, die – unabhängig von der Frage, ob sie stimmt – überhaupt nur sinnvoll vorgetragen werden kann, wenn sie sich wenigstens darum bemüht, auch die Essenz der ‚realistischen Intuition' zu bewahren: nämlich dass unser Erkennen und Urteilen unter dem normativen Anspruch steht, das als wahr auszusagen, was der Fall ist. Der entscheidende Punkt, der gefunden werden muss, um einen kreativen Antirealismus mit den normativen Ansprüchen wahren Urteilens zu versöhnen, muss so geartet sein, dass – wie Plantinga zu Recht unterstrichen hat – eine initiale oder ultimative Selbstreferenzialität des Denkens und Urteilens vermieden werden können.[88]

### *4.2 Der „neue Realismus" und das Spiel mit der antirealistischen Intuition*

Die Verbindung der kreativ-antirealistischen Intuition mit einer Suche nach Objektivität prägt auch – um hier ein sehr aktuelles Beispiel zu nennen –, den sogenannten „neuen Realismus" eines Markus Gabriel. Anders als Ruhstorfer in einem kurzen Seitenblick auf Gabriel vermutet,[89] ist dieser neue Realismus kein Produkt einer mehr oder weniger verzweifelten, in ihrer Verzweiflung ontologisch abzusichernden ‚Suche nach Identität' angesichts des Pluralitätsdrucks der Moderne und Postmoderne, sondern zunächst einmal das glatte Gegenteil: Der „neue Realismus" nimmt eine eigentlich vom kreativen Antirealismus herstammende Einsicht auf und wendet sie realistisch: Zu existieren heißt, als ein ‚Etwas' zu existieren (wobei – wie ein kreativer Antirealist hier einwerfen würde – diese Als-Struktur auf eine Für-etwas-als-etwas-Dimension zurückweist). Markus Gabriel prägt vor diesem Hintergrund seine sogenannte „Sinnfeldontologie": Existenz sei Erscheinen in einem „Sinnfeld".[90] Sinnfelder wiederum sind Gegenstandsbereiche, die dadurch voneinander unterschieden werden können, dass „Gegenstände auf eine bestimmte Weise erscheinen".[91] Für Gabriel hebt sich sein Ansatz von einem klassischen Realismus dadurch ab, dass er nicht mehr zwischen *eigentlichen* (maximal robusten) und gewissermaßen *uneigentlichen* (wenig robusten) Tatsachen unterscheidet. Bekanntermaßen gab es im realistischen Rahmen die (szientistische) Neigung, das Physische als robuster zu erachten als alles, was mit Mentalem oder Intentionalem zu tun hat.[92] An dieser Stelle versucht Gabriel gewissermaßen, einen Gordischen Knoten durchzuschlagen: Sinnfelder, in denen sich das Erscheinen abspielt,

[88] Vgl. *Plantinga*, How to be an Anti-Realist, 64.
[89] Vgl. *Ruhstorfer*, Keine einfachen Wahrheiten, 49.
[90] Vgl. *M. Gabriel*, Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie, Berlin 2016, 190f.
[91] *M. Gabriel*, Existenz, realistisch gedacht, in: *Ders.* (Hg.), Der Neue Realismus, Berlin [3]2015, 171–199, hier 196.
[92] Vgl. ebd. 190f.

sind selbst schon etwas Objektives.[93] Dass die Dinge in Erscheinung treten können, ist nichts, was ihnen irgendwie erst nachträglich angeheftet würde:

> Es gibt einfach keine dunkle Welt, die lediglich aus Elementarteilchen besteht und in die animalische Kognitionen ein wenig Licht bringen, wenn auch immer nur unter ausgesprochen verzerrten Bedingungen. Das Licht leuchtet bereits. Die Dinge sind tatsächlich so, wie wahre Gedanken sie darstellen.[94]

Unsere Bestimmung von stärkerer und weniger starker Robustheit hängt nach Gabriel schlicht davon ab, auf welches Sinnfeld wir jeweils Bezug nehmen. Dabei sollten wir nicht vergessen, dass Sinnfelder plural sind, so dass es sich verbietet, ein Sinnfeld (etwa die physikalische Beschreibung von Dingen) einem anderen (etwa die ökonomische oder lebensweltliche Beschreibung) vorzuziehen.[95]

Gabriels Rede von „Erscheinen", der Hinweis auf eine nicht zu reduzierende Pluralität von Sinnfeldern, der Hinweis auf eine intensionale (also mit Beschreibungs- und Deutungsweisen verbundene) Konstitution von Gegenständen, hat einen überaus starken kreativ-antirealistischen Klang. Dennoch wehrt sich Gabriel massiv dagegen, Sinnfelder lediglich als Produkt unserer Konstruktionen oder unseres Denkens und Konzeptionalisierens zu verstehen. Sinnfelder werden von uns entdeckt, nicht (bloß) ausgedacht. Sie liegen vor, weil jene Gegebenheitsweisen, die wir von einem Gegenstand relativ zu einem Sinnfeld ausmachen können, Eigenschaften der Gegenstände selbst sind.[96] Auch wenn diese letzte Auskunft Gabriels das Verhältnis von Gegenstand und Sinnfeld ausgesprochen mysteriös aussehen lässt[97] und auch wenn sein Ansatz letztlich die Herkunft von Sinnfeldern (sofern ja nicht alle *von uns* produziert sein können[98]) im Dunkeln lässt (obwohl Gabriel am Ende mit einem absoluten Idealismus zu liebäugeln scheint[99]), so ist doch in ihr die Anstrengung zu erkennen, eine starke antirealistische Intuition am Ende realistisch auszulegen: Was wir als das Erscheinen eines Gegenstandes mit unserer Geistigkeit, unserem Bewusstsein und unserem Begreifen zu verrechnen geneigt sind, ist für ebendiesen Gegenstand nichts von außen Hinzukommendes und Sekundäres, sondern stellt eine für den Gegenstand

---

[93] Vgl. ebd. 196.
[94] *Gabriel*, Sinn und Existenz, 486.
[95] Vgl. ebd. 191–196.
[96] Vgl. ebd. 482–484.
[97] Mysteriös ist insbesondere die Qualifizierung des Existierens über das Erscheinen in einem Sinnfeld. Denn ein Erscheinen legt nahe, dass hier eine Relation aufgerufen wird: x ‚erscheint' einem y ‚als' … Zu einem vergleichbaren Einwand und analogen Argument siehe auch *L. B. Puntel*, Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie, Tübingen 2006, 504. Da Gabriel das Erscheinen nun aber dezidiert von der Gebundenheit an ein epistemisches Subjekt ablösen will, wirkt der Erscheinungs- und Sinnfeldbegriff selbst außerordentlich unterbestimmt. Die Unterbestimmtheit des Sinnfeldbegriffs räumt Gabriel sogar ein; vgl. *Gabriel*, Existenz, realistisch gedacht, 198.
[98] Vgl. ebd.
[99] Vgl. *Gabriel*, Sinn und Existenz, 472f., unter Bezugnahme auf und in Abgrenzung von *M. Johnston*, Objective Minds and the Objectivity of Our Minds, in: PPR 75 (2007) 233–268.

selbst intrinsisch bedeutsame Gegebenheit dar, die zur ‚Wirklichkeit' dieses Gegenstandes gehört. Die schon seit Platons *Theaitetos* diskutierte Frage nach dem Status sekundärer Sinnesqualitäten, die Platon und mit ihm eine ganze Tradition letztendlich auf das Konto des menschlich-epistemischen Zugriffs auf die Wirklichkeit verrechnet und damit als eher ‚uneigentliche Qualitäten' der Dinge einstuft,[100] beantwortet Gabriel mit einer gleichsam radikalen Alternative: Der Unterschied zwischen primären, sekundären und sonstig-gradigen Sinnesqualitäten sei eigentlich überholt, wenn nicht gar sinnlos, sobald wir zugeben würden, dass das Erscheinen für das Sein der Gegenstände wesentlich ist und dass all das, was qualitativ – von einem Gegenstand provoziert – im Bewusstsein auftaucht, ebenfalls als objektive Gegebenheit, die dem Gegenstand zugerechnet werden muss, zu werten sei. Platons Vorordnung einer mathematischen Beschreibung von Gegenständen als ihres eigentlichen Bestimmtseins hat für Gabriel kein Fundament mehr, weil es nicht statthaft ist – außer zu operationalen Zwecken –, ein Sinnfeld vor einem anderen zu privilegieren.[101] Die Verve, mit der Gabriel den realistischen Impetus seiner Überlegungen betont[102] und sich gleichzeitig gegen eine immer wieder einmal übermächtig werdende antirealistische Intuition stemmt[103], deutet vielleicht auch an, dass die Realismus-Antirealismus-Kontroverse letztlich überwunden werden muss.

### *4.3 Grenzen des Antirealismus*

Gibt es nun im Kontext der Religionsphilosophie einen Platz für die kreativ-antirealistische Intuition, ohne dass das Resultat gleich in einen Existenz-antirealismus kippt, wie Göcke befürchtete? Ja – und zwar überall dort, wo Geist und Bewusstsein sozusagen in ‚Vorleistung' gehen müssen, um eine relevante Größe, auf die wir philosophisch oder theologisch Bezug nehmen, zu konturieren. So kann man wie Andrew Moore durchaus fragen, ob wir das physische Universum nicht erst dann als ‚Schöpfung' zu deuten und zu sehen vermögen, wenn wir dieses Universum aus der Warte selbstbewusster Wesen, die über die Eigenart des Geistigen in diesem seltsamen Universum zu staunen beginnen, betrachten. Wir können auch fragen, ob wir etwa ein bestimmtes Widerfahrnis nicht erst dann als ‚Offenbarung' betrachten, wenn wir eine religiöse Erfahrung als glaubensrelevant gedeutet haben, so dass das Glauben und das Deuten hier gewissermaßen in ‚Vorleistung' gehen. Ja, generell könnten wir berechtigterweise fragen, ob wir bestimmte Ereigniskonstellationen nicht erst dann als religiöse Erfahrungsbasis werten können, wenn wir sie ‚als solche' interpretieren, das heißt, wenn wir in eine

[100] Vgl. *Platon*, Theaitetos 151d7–160e4.
[101] Vgl. *Gabriel*, Sinn und Existenz, 185 f.
[102] Vgl. ebd. 184 f., 190 f.
[103] Vgl. *Gabriel*, Existenz, realistisch gedacht, 174 f. und 187 f.

interpretatorische Vorleistung gehen. Bei allen diesen Beispielen wird eine radikale Unabhängigkeitsthese zumindest herausgefordert.[104]

Aber kommt die anti-realistische Intuition nicht doch irgendwo an Grenzen? Es ist nicht in erster Linie das von Göcke vielleicht etwas überdramatisch angedeutete Problem, dass ein Antirealismus in einen Fiktionalismus kippen *kann*, weswegen wir eben nicht bei einer Verteidigung des Antirealismus oder bei einer Konversion hin zum Realismus stehenbleiben können. Es ist vielmehr die Tatsache, dass die Realismus-Antirealismus-Kontroverse in ihrer Konstellation einen schädlichen Dualismus fortschreibt, der von einem bloßen, bisweilen geradezu äußerlich bleibenden Gegenüber von Geist und Bewusstsein einerseits und Welt als Bezugsgröße andererseits ausgeht. Wo im extrem ausgemalten kreativen Antirealismus die Welt zu einer dünnen Membran ohne alles Eigene, ohne alle Strukturierung zu werden droht – eine bloße physisch-naturale ‚Vorhandenheit', die jedes Quäntchen Bedeutung und Sinn, jede Art von Strukturierung ganz und gar dem Geist verdankt, da wird in einer ins Extrem gesteigerten realistischen Perspektive das Bewusstsein mit der ihm eigenen Kreativität und Spontaneität zur hauchdünnen atmosphärischen Schicht, die einer von Strukturen und Prinzipien durchzogenen Welt nur noch rezeptiv gegenübersteht mit der Gefahr, dass sich das Bild, das wir vom menschlichen Geist und der menschlichen Vernunft haben, in das Modell einer bloßen Output-Maschinerie verwandelt – eine Vorstellung, die die kulturelle Voraussetzung und Kreativität alles Geistigen, die Eigenwirklichkeit sprachlich-kommunikativer Verständigung etc. übergeht.[105] Genau diese Art von Dualismus ist der Anlass, warum etwa John McDowell in einem epochalen Denkvorstoß dazu anmahnt, die Realismus-Antirealismus-Kontroverse eben noch einmal zu überwinden.[106] In einer auf anderen theoretischen Fundamenten aufruhenden, aber im argu-

[104] Vgl. *Th. Schärtl*, Constructing a Religious Worldview. Why Religious Antirealism is Still Interesting, in: European Journal for Philosophy of Religion 6 (2014) 133–160, hier 144–156. Vgl. dazu auch die grundlegenden Überlegungen bei *A. Moore*, Realism and Christian Faith. God, Grammar, and Meaning, Cambridge 2003, bes. 40–72.

[105] Die Einsicht in die Notwendigkeit der Überwindung der Realismus-Antirealismus-Kontroverse müsste natürlich auch in die andere Richtung ausbuchstabiert werden, d. h. sie müsste auch die realistische Intuition starkmachen, um im Sinne einer produktiven Dialektik langsam voranzuschreiten. Gabriel formuliert ein bedenkenswertes Argument gegen die transzendentalphilosophische und darin dem Antirealismus nahestehende Vorstellung der vernunft-geleisteten Gegenstandskonstitution. Vgl. *Gabriel*, Sinn und Existenz, 180 f.: „Eine reine Konstitution *ex nihilo* ist undenkbar, es kann sie nicht geben. Es ist nicht einmal möglich, dass es eine reine Konstitution jenseits unserer Vorstellungsfähigkeit oder unserer Fähigkeit, Möglichkeiten zu entwerfen, gibt. Denn auch eine reine Konstitution muss eine Relation zwischen einem Konstitutionsakt und einem Bereich postulieren, der dadurch konstituiert wird. Der Konstitutionsakt existiert nur als Relatum dieser Relation. Folglich gibt es einen Bereich, der zugleich das Konstituierte und das Konstituierende umfasst. Doch woher kommt nun dieser Bereich, da er nicht wiederum im Akt der Konstitution konstituiert worden sein kann, weil er diesen allererst ermöglicht?"

[106] Vgl. *J. McDowell*, Mind and World, Harvard 1996, Lect. I, II und IV.

mentativen Zugriff ganz analogen Weise kritisiert auch Lorenz B. Puntel die Voraussetzungen der Realismus-Antirealismus-Kontroverse. So schreibt er:

> Die den Antirealismus charakterisierende anti-ontologische Einstellung versteht sich als jene Perspektive, die alles, was mit „Begreifen", „Verstehen", „Erklären", „Ausdrücken" usw. zu tun hat, als eine ausschließliche Leistung „von uns", den Subjekten oder Sprechern, interpretiert. […]
> Man kann sich nur wundern, dass solche Konzeptionen überhaupt vertreten werden, und zwar aus verschiedenen Gründen. Ein Grund lässt sich als die Frage artikulieren: Was ist damit gewonnen, wenn nicht die Welt selbst bzw. die Dinge selbst erfasst und artikuliert werden, sondern wenn nur *unsere* begrifflichen und theoretischen Strukturen als die Gesetzgebung betrachtet werden, der sich die Natur zu unterwerfen hat? […] Der *Natur selbst* lässt sich nichts aufzwingen, so dass *unser* theoretisches Spiel ein rein subjektives Spiel ist und bleibt, bar jeder echt objektiven Bedeutung. Wollte man sagen, dass es sich bei der antirealistischen Einstellung nicht um eine solche „Subjektivierung" handelt, so wäre zu erklären, wie „die Dinge selbst" dabei ins Spiel kommen.[107]

### *4.4 Über die Realismus-Antirealismus-Konfrontation hinaus*

Puntel kritisiert freilich auch den Realismus, der aus seiner Sicht mit dem Antirealismus in einer Art unentrinnbarer Schicksalsgemeinschaft steht und der mit seinem Geschwister zusammen zeigt, dass die oben skizzierte Konfrontation nur etwas Vorletztes sein kann:

> [Der] Realismus bleibt auf halbem Wege stehen. Die Anerkennung der echt ontologischen Ausdrückbarkeit der Dinge oder der Welt selbst bleibt letztlich eine, wenn auch große, Intuition, These oder Behauptung, ohne ausreichende philosophische Intelligibilität. Vor allem die Insistenz darauf, dass die „reale" Welt, die wir in der Philosophie und in den Wissenschaften zu erfassen und zu artikulieren versuchen, eine *von uns* (von *unserer* Sprache, *unserem* Geist) *unabhängige* Dimension ist, stellt eine Behauptung dar, die nur auf den ersten Blick, also aus oberflächlicher Sicht, verständlich und plausibel ist, letztlich aber unverständlich und unerhärtet bleibt. Die Unabhängigkeit „von uns", von „unserer Sprache" bzw. „unserem Geist" wird nämlich von den Realisten (und Antirealisten!) so verstanden, dass es sich um eine Unabhängigkeit von „Sprache überhaupt", von „Geist überhaupt" handelt. Aber damit macht man die Ausdrückbarkeit der Welt zu etwas schlechterdings Mysteriösem.[108]

Die Überwindung der Realismus-Antirealismus-Konfrontation hat zur Folge, dass wir Kants Epistemologie, die aus McDowells Sicht den genannten Dualismus lediglich zementiert hat,[109] ebenfalls hinter uns lassen sollten, um uns an die eine oder andere Einsicht Hegels zu halten: So wie Geist und Bewusstsein nicht eine dünne Membran gegenüber der Welt sind,[110] sondern in ihrer Kreativität immer schon Bestandteil von Wirklichkeit, so ist das nur physische Universum ebenso wenig eine dünne Haftfläche, konfrontiert mit einer vermuteten Übermacht des Geistigen, sondern ebenfalls Ausdruck

---

[107] *Puntel*, Struktur und Sein, 502 f. (Hervorhebungen im Original).
[108] Ebd. 503 f. (Hervorhebungen im Original).
[109] Zu einer ähnlichen, sehr exakt belegten Diagnose vgl. auch *Schneider*, Struktural-systematische Theologie, 56–60.
[110] Vgl. in eine ähnliche Richtung zielend *Gabriel*, Existenz, realistisch gedacht, 194.

und Ausfluss von Geist – gewissermaßen als eine Form von Vernünftigkeit im Sinne einer Erkennbarkeitsoffenheit, die eben auch schon in der Natur obwaltet. Im Erkenntnisprozess wird dann weder einer amorphen physischen Natur von der Vernunft etwas übergestülpt, was ihr fremd wäre.[111] Noch ist der Geist, umgekehrt, einfach eine Art Fotoapparat, dem sich die Welt lediglich einzuprägen hat. Wir müssen uns, angeleitet von McDowell[112], Puntel und anderen, um eine grundlegend veränderte Denkweise bemühen – etwa dergestalt, dass in dem, was Bewusstsein, Geist und Vernunft leisten, das Physisch-Naturale ‚zu sich selbst' findet, während Geist und Bewusstsein im Erkennen auch gestalterisch tätig sind, gewissermaßen Wirklichkeitsgrößen erzeugen.[113]

Wie solch eine alternative Sichtweise zu formulieren ist, lässt sich bei Anton Friedrich Koch beobachten, der – wie er selbst sagt – von einer prinzipiellen ‚Lesbarkeit' und damit Geistbezogenheit (aber auch Geistinhärenz) der Dinge ausgeht.[114] Seine auf Sellars, Davidson und McDowell zurückgehenden Überlegungen starten zunächst mit einer Voraussetzung, die in Wittgensteins *Tractatus* zu finden ist, aber von Koch nicht mehr rein realistisch gedeutet wird: Wenn es gelingen soll, dass die Dinge in der Sprache (als solcher) von Namen vertreten werden können, müssen die Dinge prinzipiell in den Raum von Geist und Sprache hineinragen.[115] Es ist auf einer untersten Ebene möglich, Sachverhalte beziehungsweise Tatsachen zu konfigurieren, ohne schon explizite Prädikate zur Verfügung haben zu müssen. Denn schon die ‚Anordnung' der Namen der Dinge in einer bestimmten Weise kann eine Tatsache ausdrücken; solche Anordnungen können variabel sein, sich überlagern, so dass das Vermögen der Sprache, das heißt die Artikulation von Ausdrückbarkeit, die ohne Geist nicht zu formulieren ist, in die Konstitution der Tatsachen und den sie umgebenden logischen Raum der Variabilität und Kombinierbarkeit involviert ist.[116] In diesem Modell wären Prädikate als Muster zu verstehen, deren je unterschiedliche Bedeutung sich aus einer je unterschiedlichen Anordnung und Zusammenfassung der die Dinge vertretenden Namen ergibt. Die Perspektive des kreativen Antirealismus spiegelt sich hier als Hinweis, dass es ohne Ausdrückbarkeit und Anordenbarkeit keinen Bedeutung mitkonstituierenden

[111] Vgl. *Gabriel*, Sinn und Existenz, 178 f.; *ders*., Existenz, realistisch gedacht, 191 f.

[112] Vgl. weiterführend *J. McDowell*, The Myth of the Mind as Detached, in: *J. Schear* (Hg.), Mind, Reason, and Being-in-the-World. The McDowell-Dreyfus Debate, London 2013, 41–58.

[113] Zu ähnlichen Konsequenzen vgl. auch *Schneider*, Struktural-systematische Theologie, 64 f.; Schneider orientiert sich hier an *Puntel*, Struktur und Sein, bes. 496–551.

[114] Vgl. *A. F. Koch*, Hermeneutischer Realismus, Tübingen 2016, 24–43.

[115] Vgl. ebd. 99–113. Vgl. zur Ausdrückbarkeit *Puntel*, Struktur und Sein, 131: „‚Ausdrückbarkeit' kann nur verstanden werden, wenn sie als eine Relation verstanden wird, die auch eine inverse Relation beinhaltet: die Relation des Ausdrückens. Diese inverse Relation scheint ihrerseits nur verständlich zu sein, wenn man eine *ausdrückende Instanz* hinzunimmt" (Hervorhebung im Original).

[116] Vgl. *Koch*, Hermeneutischer Realismus, 12.

Ort und damit auch keine Möglichkeit der Zusammenfassung für die Namen gibt. Die Einsicht des Realisten wird aber dadurch aufgenommen, dass ohne die (die Dinge vertretenden) Namen die angedeutete Struktur bezugslos bliebe und diese Bezugslosigkeit dem Wirklichkeitssinn unseres Erkenntnisbemühens eklatant widerspräche. Die Ausdrückbarkeit der Dinge hat aber einen interessanten Effekt, den Koch in der Terminologie von Sellars und McDowell wie folgt beschreibt:

> Der logische Raum der Natur und der naturgesetzlichen Erklärungen wird auf diese Weise in den logischen Raum der Gründe integriert bzw. der logische Raum der Gründe auf die Natur insgesamt ausgedehnt. Nichts bleibt außerhalb seiner als unverstandener Block, der das Denken nur faktisch einschränkte, übrig. Alle Dinge dienen zur Begründung oder Widerlegung von Sätzen und Meinungen, sofern sie denn als Tatsachen, nicht als Objekte aufgefasst und übersetzt werden. Dem logischen Raum der Gründe ist nun keine Grenze mehr gezogen.[117]

Wie in früheren Ansätzen bei Davidson und Puntel oder neuerdings Schneider[118] votiert auch Koch für die Bestimmung von Wahrheit im Rahmen einer *Kohärenzkonzeption*, was ja naheliegt, wenn der genannte logische Raum keine äußeren Grenzen mehr hat. Das bedeutet nicht, dass er keine inneren Pfeiler oder keine Maßstab setzenden inneren Kanten mehr besitzt (ebenjenes Äquivalent zu jener im Urteil aufblitzenden Normativität, an welcher dem Realisten gelegen ist):

> Was […] das Wechselspiel der Dinge und der Überzeugungen betrifft, so geht von den prädikatfreien Dingsätzen insofern ein logischer Druck auf das System unserer Überzeugungen aus, als wir letztere an den Dingen qua lagadonischen [i. e. kennzeichnungs- und prädikatfreien und unmittelbar referierenden; T. S.] Sätzen überprüfen. Die Dinge halten wir dabei konstant als Sätze, die nicht zur epistemischen Revision anstehen. Aber das System unserer Überzeugungen bestimmt die Bedeutung unserer Wörter, insbesondere der Prädikate. Wenn es sich unter dem logischen Druck der Dinge wandelt, wandeln sich also auch die Bedeutungen der Wahrnehmungssätze, in die wir die Dinge übersetzen und damit die Bedeutungen der Dinge als lagadonischer Sätze selber. Dies ist der semantische Gegendruck unserer Überzeugungen und unserer Wortsprache auf die Dinge.[119]

Eine andere, ähnlich scharfe spekulative Kante ist mit dem ‚Gottesbegriff' selbst markiert. Und es ist kein Zufall, dass sich genau an dieser Stelle Göckes kritisch gemeinter Antirealismusvorwurf entzündet. Selbst wenn wir in Rechnung stellen müssten, dass Geist und Bewusstsein immer in Vorleistung gehen, wo es um die Befassung mit ‚der Wirklichkeit' zu tun ist, so bildet die *per definitionem* Gott zukommende Aseität hier eine Kante, die jede denkbare Selbstrefenzialität aufstößt. Im Gottesgedanken wird eine Normativität ansichtig, ein Unbedingtes, das sich die Vernunft in letzter Instanz nicht

[117] *Koch*, Hermeneutischer Realismus, 113.
[118] Vgl. *Schneider*, Struktural-systematische Theologie, bes. 61–65.
[119] *Koch*, Hermeneutischer Realismus, 118f. Der Ausdruck „lagadonisch" bezieht sich auf eine zum Modellgebrauch veranschaulichte Sprachtheorie bei David Lewis, die ihrerseits auf eine Figur aus *Gullivers Reisen* zurückgeht und dort einen Gelehrten beschreibt, der als Namen für die Dinge ausschließlich die Dinge selber heranzieht.

allein nur aus-denken kann, dessen Entzogenheit und Erhabenheit sich im Raum des unbedingt zu Denkenden mit Wirklichkeit ‚füllt', wenn und indem das Denken hier nicht mehr anders denken kann. In dieser Form markiert der Gottesgedanke zwei Eigentümlichkeiten, die wir im Zusammenhang mit der Realismus-Antirealismus-Kontroverse schon kurz gestreift haben: Er ist erstens ebenfalls eine spekulative Folie, auf deren Grundlage wir eine Überwindung der Realismus-Antirealismus-Frontstellung suchen müssen, wenn es richtig ist, davon auszugehen, dass in Gott Denken und Sein, Bewusstsein und Wirklichkeit ‚zusammenfallen'. Denn wenn das so wäre, dann gäbe es zumindest eine Instanz, der gegenüber sowohl ein Realist als auch ein Antirealist einräumen müssten, dass hier eine trennende Schicht zwischen Geist und Wirklichkeit nicht mehr angenommen werden kann. Auf diese Grenzmarkierung und diesen Umkehrpunkt im Gottesgedanken hatte der schon mehrfach zitierte Alvin Plantinga ebenfalls verwiesen, wenn er das Antinomische der Realismus-Antirealismus-Gegenüberstellung beschreibt und gleichzeitig eine höhere Synthese anzuzielen versucht (obwohl er aus seinen realistischen Grundintuitionen[120] keinen Hehl macht):

> So what we really have here is a sort of antinomy. On the one hand there is a deep impulse towards anti-realism; there can't really be truths independent of noetic activity. On the other hand there is the disquieting fact that anti-realism at least of the sorts we have been considering, seems incoherent and otherwise objectionable. We have here a paradox seeking resolution, a thesis and antithesis seeking synthesis. And what is by my lights the correct synthesis, was suggested long before Hegel. This synthesis was suggested by Augustine, endorsed by most of the theistic tradition, and given succinct statement by Thomas Aquinas. […] The thesis, then, is that truth cannot be independent of noetic activity on the part of persons. The antithesis is that it must be independent of *our* noetic activity. And the synthesis is that truth is independent of our intellectual activity but not of God's.[121]

Diese Synthese spiegelt in Abschattungen auch den absolut-idealistischen Gedanken, dass die Unabhängigkeitsthese im Raum des absoluten (also überindividuellen und auch die Natur umgreifenden) Geistes witzlos wird (und wo die Unabhängigkeitsthese ihre Pointe verliert, wird die Abhängigkeitsthese trivial).

Ein zweiter Gesichtspunkt sei ergänzt: Die mit dem Gottesbegriff angezeigte Figur des Denkens dessen, was so und nicht anders gedacht werden kann, legt nun auch offen, wie sich das Wirkliche im Raum des Geistes zeigt:[122] als das (oben schon kurz beschriebene) ‚Normative', dessen Geltung

---

[120] Vgl. *Plantinga*, How to be an Anti-Realist, 69 f.

[121] Ebd. 68 mit Bezug auf *Thomas von Aquin*, De veritate, q. 1 a. 6 resp. (Hervorhebung im Original).

[122] Die hier zu bemühende Denkfigur sei immerhin angedeutet; sie geht der Sache nach auf Descartes zurück: Wenn wir im Raum des Denkens den Gottesgedanken als einen von uns gedachten entdecken, werden wir in der Selbstreflexion des Denkens der Tatsache inne, dass wir dem Gehalt dieses Gedankens gegenüber kontingent sind, so dass wir zwar diejenigen sind, die den Gedanken fassen, dass wir uns aber nicht als die verstehen können, die den Gehalt dieses Gedankens auch erzeugt, geschweige denn: erfunden haben. Eine vergleichbare, am Gottesgedanken sozusagen in einem Kulminationspunkt erfahrbare phänomenologische Reflexion auf

sich in ‚Anerkennungsprozeduren' Bahn bricht. Diese These geht im Übrigen noch einmal über den Sinnfeldrealismus eines Markus Gabriel hinaus[123] und räumt der antirealistischen Intuition noch etwas mehr Kredit ein. Gabriel bemüht sich nämlich, den Beitrag epistemischer Subjekte zur Konstitution von Gegenständen so zu gestalten, dass so wenig Spielraum wie möglich für eine konstruktivistische Lesart von Wirklichkeitserfassung bleibt: Es ist eine irreführende Vorstellung zu glauben,

> dass dasjenige, was uns Menschen ausmacht […], gleichsam wie ein absoluter Zufall in das Nichts des vorprädikativen Chaos einbricht und dieses lichtend ordnet; dass es sozusagen epistemisch hell um uns herum wird […]. Daraus, dass Existierendes erkennbar ist, sobald erkennende Wesen existieren, die es erkennen, folgt nicht, dass Existierendes unter allen Umständen erkennbar ist, oder dass Existenz mit Erkennbarkeit identisch ist. […] Es ist nun in der Tat der Fall, dass nichts existiert hätte, wenn es nicht zu irgendeinem Zeitpunkt möglich gewesen wäre, einiges Existierende zu erkennen, da dies *ex post* aus dem Umstand folgt, dass wir einiges erkennen. Einiges Existierende war schon erkennbar, ehe wir es erkannt haben, woraus aber nicht etwa folgt, dass alles, was überhaupt existiert, erkennbar ist.[124]

Gabriels Hinweise an dieser Stelle können den Eindruck eines gewissen Schlingerkurses nicht verbergen. Der vollmundig vorgetragene Gedanke, dass nichts existiert hätte, wenn nicht einiges erkennbar gewesen wäre, leuchtet erst einmal nicht ein, weil hier gleichsam dogmatisch eine alle (möglichen) Entitäten betreffenden Eigenschaft an eine nur für einige Entitäten geltende

---

die Inhalte unseres Denkens könnte die gesuchte Normativität dessen, was sich uns als etwas Gegebenes aufdrängt, erhellen.

[123] Gabriel bekundet eine große Scheu davor, den Wirklichkeitssinn unserer begrifflichen Befassung mit der Welt in Hegels Manier voll und ganz in die Rahmenkoordinaten des Geistes einzubetten und die Frage nach Wirklichkeitserfassung (ähnlich wie Hegel) über die Ausbuchstabierung einer Anerkennungs- und Selbstbewusstseinslogik zu versuchen. Vgl. *Gabriel*, Existenz, realistisch gedacht, 198 f.: „Insbesondere lässt der neue ontologische Realismus Raum für lokale antirealistische Manöver, verbietet aber deren Ausweitung auf den Existenzbegriff als solchen. Zu existieren kann nicht im Allgemeinen bedeuten, durch diskursive Praktiken hervorgebracht worden zu sein oder in epistemischen Systemen zur Erscheinung zu kommen und nicht einmal, in epistemischen Systemen zur Erscheinung kommen zu können. *Esse nec est percipi nec percipi posse*." Diese – fast dogmatische – Behauptung Gabriels verhakt sich geradezu in der irreduzibel epistemischen Signatur des von ihm gewählten (und in vielen Beispielen stets epistemisch-phänomenologisch durchdeklinierten) Erscheinungs- und Sinnfeldbegriffes. Ruben Schneider ordnet daher Gabriels „neuen Realismus" einem immanenten metaphysischen Realismus zu, der prinzipiell die antirealistische Abhängigkeitsthese unterschreibt. Die irreduzible Pluralität von Sinnfeldern bei Gabriel führt zu einer eigenwilligen Ausprägung dieses immanenten metaphysischen Realismus als eines holistisch-pluralistischen; vgl. *Schneider*, Struktural-systematische Theologie, 48: Sie „lässt eine Vielzahl von Dimensionen und zugehörigen Sprachen/Denkformen/Theorien zu (Irreduzibilitätsthese), betrachtet sie aber alle holistisch eingebettet in eine allumfassende Meta-Sprache/Denkform/Theorie aus der Gottesperspektive, d. h. in die absolute Theorie (holistisch-pluralistischer ‚Deus-mensura Realismus' […]). Jene absolute Theorie kann für uns Menschen oder allgemein evolutionäre Wesen erreichbar sein oder nicht, woraus sich verschiedene Formen des holistisch-pluralistischen immanenten Realismus ergeben können." Da Gabriel mit dem Bekenntnis zur Pluralität von Sinnfeldern eine absolute Theorie geradezu strikt ablehnen muss, kann es gar nicht anders sein, als dass sein „neuer Realismus" sich als Antirealismus entpuppt. Vgl. zu derselben Diagnose ebd. 48 Anm. 42.

[124] *Gabriel*, Existenz, realistisch gedacht, 187 f.

Eigenschaft gebunden wird. Aber wieso hängt die Existenz aller Entitäten an der Erkennbarkeit einiger? Statt derartiges zu behaupten, wäre es vermutlich plausibler, sich an idealistische Traditionen zu halten, die Existenz an ‚prinzipielle Erkennbarkeit' binden – was die Frage aufwirft, ob solches wirklich sinnvoll gedacht werden kann, wenn wir als transzendentalen Rahmen solcher Erkennbarkeit nicht immer schon Geist und Bewusstsein (aber natürlich nicht menschlichen Geist und menschliches Bewusstsein) ansetzten. Es ist nicht ohne eine gewisse Ironie, wenn wir hier feststellen dürfen, dass sich ein Theist erheblich leichter tut, Gabriels antirealistische Konzessions- und realistische Abwehrstrategie auf einer anderen Ebene noch einmal zu versöhnen: Wenn es Gott gibt, gab es niemals einen Zeitpunkt, an dem etwas auch nur möglicherweise existierte, das nicht erkennbar war und ist; theistisch ließen sich Existenz und Erkennbarkeit ohne platte Identifikation in einem absoluten göttlichen Subjekt zusammenführen. Wie bereits angedeutet, eröffnet allein die Möglichkeit, solch ein absolutes göttliches epistemisches Subjekt zu denken, schon eine Blickrichtung, in der die Realismus-Antirealismus-Konfrontation überstiegen werden kann.

Wenn nun Striet und Ruhstorfer auf je unterschiedliche Weise die Relevanz der Moderne anmahnen (wobei Ruhstorfer unter „Moderne" etwas ganz anderes versteht als Striet und im Rahmen eines eigenen geschichtsphilosophischen und geschichtstheologischen Konzepts auch einen kritischen Umgang mit dieser Epoche pflegen kann) und einen Rückfall hinter die Errungenschaften der Moderne als problematisch, ja „vorkritisch" inkriminieren, dann kann dem zugestimmt werden, wenn damit gemeint ist, dass es zu dem nicht mehr zu ignorierenden Erbe der Moderne gehört, einzusehen, dass Geist und Bewusstsein immer schon in ‚Vorleistung' gehen, wenn wir uns um eine Befassung mit ‚der' Wirklichkeit bemühen. Sollte dagegen mit der genannten Mahnung gemeint sein, dass wir am Ende über unser Denken nur sagen können, dass es ‚bloß' mit Konzepten befasst ist, deren Wirklichkeitsgehalt ungesichert ist und deren Formierung von einer nur noch in einem autonomen Selbst verankerten Dezision abhängt,[125] so würde das einen unheilvollen kantischen Geist-Welt-Dualismus zementieren, dem – *nota bene* – Kant selbst spätestens in der *Kritik der Urteilskraft* (wenngleich nicht mit durchschlagendem Erfolg) zu entkommen versuchte. Es klingt wie ein Steckenbleiben in Kants Dualismus (unter Ausklammerung aller post-kantischen und gegenwärtigen Realismus-Idealismus-Diskussionen), wenn Striet schreibt:

> Sie [sc. die Freiheit/die freie Vernunft; T. S.] weiß jetzt in einer reflexiven Weise darum, dass sie zu verantworten hat, aus welchem Begriffskonzept heraus sie sich versteht und sich dann selbst bestimmt. Begriffskonzepte aber sind kontingent, in

[125] So lautet der Vorwurf von Karl-Heinz Menke an die Adresse von Magnus Striet und Stephan Goertz; vgl. *Menke*, Macht die Wahrheit frei, 51.

> geschichtlichen Prozessen generiert – und sie gelten und dürfen nur solange gelten, wie sie mit Gründen zu überzeugen vermögen. Sie haben damit kein notwendiges, aber ein mögliches Verfallsdatum.[126]

Der Verweis auf die Kontingenz dieser Begriffskonzepte kann nicht allein ihre Genese betreffen, sondern unterminiert auch ihre Geltung. Wird diese Linie weiter ausgezogen, werden Begriffe von ihrem Wirklichkeitssinn abgekoppelt. Für Markus Gabriel ist diese Abkoppelung des Konzeptionellen von der Welt der Schritt in einen unaufhaltsamen *ontologischen Nihilismus*,[127] was mit dem gleichzusetzen wäre, was Plantinga einen *Existenzantirealismus* nannte. Vor diesem Hintergrund muss man Striet fragen, wer hier in letzter Instanz die Feder führt.

## 5. Ethik ohne Anhaltspunkte?

An der Gefahr des ethischen Relativismus, der angeblich aus einem übersteigerten Freiheitsdenken resultiere, hat sich die gegenwärtige Debatte ebenfalls entzündet. Karl-Heinz Menke brachte den Stein ins Rollen, indem er – gegen Striet und Goertz gewendet – formulierte:

> Denn mit Berufung auf die von Hermann Krings entwickelte Freiheitsanalyse unterstreichen beide immer wieder, dass ich meinem „Ich" nur Freiheit zuschreiben kann, wenn ich diese auch jedem anderen „Ich" zuschreibe. Doch zugleich affirmieren sie Kants radikal nominalistischen Grundsatz, dass der Graben zwischen der „Wahrheit an sich" und der vom einzelnen „Ich" gedachten und bestimmten Wahrheit unüberbrückbar ist […].[128]

In der Tat wird ein im Namen Kants unterstrichenes Freiheitsdenken auch in anderen, das heißt ‚außereuropäischen' theologischen Kontexten und im Rahmen anderer moraltheoretischer (wie etwa ekklesiologisch-kommunitaristischer) Zugänge – und zwar dort, wo nach dem ethischen Mehr- und Nährwert biblischer und sakramentaler Traditionen gefragt wird – als Beitrag zu einer Zersetzung von Autorität wahrgenommen, die sich ihrerseits in einer Entfremdung des sich selbst ermächtigenden Subjekts von einer nur noch formal über Reziprozitätsverhältnisse verbundenen Gemeinschaft äußere.[129] Diese Wahrnehmung ist zweifellos verzerrt, übersieht außerdem, wie Kant sich in seiner *Religionsschrift* um ein gerade in seiner Ethik begründetes philosophisches Verständnis von Kirche und Heiligkeit (allerdings streng gefiltert durch den Begriff der Sittlichkeit) bemüht, zeigt aber doch Gefahren an, wenn – wie bei Striet ebenfalls zu beobachten – eben nicht der ganze Kant, sondern lediglich ein transzendentalphilosophischer Torso,

[126] *Striet*, Ernstfall Freiheit, 32.
[127] Vgl. *Gabriel*, Existenz, realistisch gedacht, 187.
[128] *Menke*, Macht die Wahrheit frei, 51.
[129] Vgl. exemplarisch *S. Bader-Saye*, Listening: Authority and Obedience, in: *S. Hauerwas/S. Wells* (Hgg.), The Blackwell Companion to Christian Ethics, Malden (Mass.)/Oxford ²2011, 170–183, hier 172 f.

ein bloßes Exzerpt kantischer Elemente für Fragen der Moralbegründung herangezogen wird.

Ist die Heilung der von Menke benannten metaethischen Krankheiten von einem moralischen Realismus zu erhoffen, wie er in jüngerer Zeit gesucht und vertreten wird[130] – also von einer Auffassung, dass es moralische Tatsachen gibt, die die Wahrmacher unserer ethischen Urteile sind? Oder gibt es einen anderen Weg, um die Objektivität ethischen Urteilens mit der oben gestreiften Grundeinsicht zu versöhnen, die besagt, dass Geist und Bewusstsein in aller Wirklichkeitsbefassung in eine Vorleistung gehen? Das ‚Argument aus der Meinungsverschiedenheit' in Hinsicht auf moralische Urteile, das auch Striet mit seinem Hinweis auf den kulturellen Wandel ethischer Standards[131] *implicite* benutzt, ist – wie etwa Halbig herausgearbeitet hat[132] – nicht stark genug, um an der Existenz moralischer Tatsachen zu zweifeln. Umgekehrt ist die Überzeugung, dass es universale moralische Standards gibt, das heißt, dass es moralische Urteile gibt, in denen wir alle (diachron und sogar transkulturell) übereinkommen werden, wie Nico Scarano unterstreicht,[133] ebenfalls kein Argument, um die Existenz moralischer Tatsachen zu fordern, die als Wahrmacher unserer moralischen Urteile fungieren könnten.

Hängt jeder, der eine Objektivität moralischen Urteilens anhand der Wahrmacherfrage zu fundamentieren sucht, einer „Naturrechtsfantasie" an, wie Striet titelte?[134] Oder ist Menkes Appell, die Freiheit des Subjekts an die göttliche Vernünftigkeit des (inkarnierten) Logos zurückzubinden, eine Art Rückfall in eine „brandgefährliche" mittelalterliche und damit vorkritische Ordo-Metaphysik, wie Ruhstorfer mutmaßte?[135]

### *5.1 Autonomie und Normativität „nach" Kant*

Kant selbst konnte sich – zumindest wenn man eine Auslegung des ‚Kategorischen Imperativs' beherzigt, die sich schon die Brille Hegels aufsetzt – vor den von Menke dargestellten fatalen Konsequenzen schützen, indem er den Gedanken der Selbstgesetzgebung der Vernunft mit dem Gedanken

[130] Vgl. hierzu *R. Shafer-Landau*, Moral Realism. A Defense, Oxford 2005; *M. H. Kramer*, Moral Realism as a Moral Doctrine, Malden (Mass.)/Oxford 2009. Zur weiteren Diskussion vgl. auch *Ch. Halbig*, Praktische Gründe und die Realität der Moral, Frankfurt am Main 2007; *D. O. Brink*, Moral Realism and the Foundation of Ethics, Cambridge 1989.

[131] Vgl. *Striet*, Ernstfall Freiheit, 14–16, 57–59, 75 f.

[132] Vgl. *Ch. Halbig*, Zwei Probleme aus der Meinungsverschiedenheit, in: *Heinrich/Schönecker* (Hgg.), Wirklichkeit und Wahrnehmung, 343–370, hier bes. 345 f.

[133] Vgl. *N. Scarano*, Handlungsorientierung statt Wahrheitssuche? Epistemologie der Moral vom Standpunkt einer antirealistischen Metaethik, in: *Heinrich/Schönecker* (Hgg.), Wirklichkeit und Wahrnehmung, 323–341, bes. 334–339.

[134] Vgl. *Striet*, Naturrechtsfantasien, 51 f.

[135] Vgl. *Ruhstorfer*, Keine einfachen Wahrheiten, 48 f.

‚generischer Subjektivität' verknüpfte:[136] In der in unvertretbarer Freiheit erfolgenden Ratifizierung des Sittengesetzes durch den Gehorsam dem Sittengesetz gegenüber und im darauf aufbauenden moralischen Tun vertritt der konkrete, urteilende und handelnde Mensch immer auch und sofort die ganze Menschheit.[137] Die Transparenz eines konkreten Subjekts für generisches Subjektsein lässt das moralische Selbst in seiner Selbstbestimmung ein Bestimmtsein erfahren, das ihm nicht äußerlich ist, sondern gewissermaßen aus der inneren Sinnhaftigkeit des Ethischen selbst stammt.

Aber gerade dieser für Kant außerordentlich wichtige Aspekt des generischen Subjektseins ist weder berücksichtigt noch eingeholt, wenn Striet Kant folgendermaßen weiterzubuchstabieren versucht:

> Moralität ist dann, wenn die endliche Freiheit nicht anders existieren will als eine bezogen auf die Freiheitsrechte anderer ethisch sensible, diesen gegenüber verpflichtete. Das meint Autonomie als praktische Selbstgesetzgebung. Was zuvor ein sozial gewolltes Sollen war, wird nun zu einem selbstbestimmt gewollten Sollen – vorausgesetzt nur, das sozial codierte Normsystem ist auf die unbedingte Würde der Freiheit aller und das Recht auf Selbstbestimmung konzentriert.[138]

Drei Dinge fallen sofort auf, wenn man dieses Zitat als weiterdenkende Relecture Kants versteht: Wenn überhaupt, dann ist hier Kants Konzeption allenfalls in der Weise des ‚generischen Adressaten' (und auch dieser Aspekt ist sicherlich auch aus der Selbstzwecklichkeitsformel abzuleiten) aufgerufen. Die eigentliche Pointe generischer Subjektivität, durch die – wie gesagt – der Selbstbestimmung ein innerer Bestimmungssinn verliehen wird, kommt aber nicht in den Blick. Zweitens wird das Selbstgesetzgebungsrecht der Vernunft hier lediglich im Sinne eines ethischen Ratifikationsmoments verstanden, das uns allenfalls über die Mechanik, nicht aber über die eigentliche Sphäre des Normativen aufklären kann; letztere wird tatsächlich erst sichtbar, wenn wir (orthodox kantianisch) den Gedanken der Selbstgesetzgebung mit dem der generischen Subjektivität verbinden. Drittens enthüllt die von Striet erwähnte Verpflichtung auf die Freiheitsrechte anderer ein Problem, das in kaum zu überbietender Klarheit Charles Taylor am politisch relevanten ‚Freiheitsbegriff der Moderne' diagnostiziert hat: die Dialektik einer nur negativen Freiheit, die im Kern nur Anweisungen zu negativer Abgrenzung geben kann, aber am Ende gar keine Auskünfte mehr zur Gestalt einer Befähigungs- und Vermögensfreiheit zu formulieren imstande ist.[139]

---

[136] Vgl. *A. F. Koch*, Metaphysik in transmetaphysischer Zeit, in: *Erhard/Meißner/Noller* (Hgg.), Wozu Metaphysik?, 130–150, hier 149.

[137] Vgl. *I. Kant*, GMS B 67.

[138] *Striet*, Ernstfall Freiheit, 56.

[139] Vgl. *Ch. Taylor*, Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt am Main $^{3}$1999, 118–125 und 141–146.

### *5.2 Normativität aus dem Blick auf unsere Natur*

Daher ist noch einmal mit einer gewissen Hartnäckigkeit zu fragen: Ist es wirklich unmöglich geworden, auch und gerade unter den Bedingungen der Moderne, unter der Perspektive der Selbstbestimmung nach einem materialen Bestimmungsgrund unserer Sittlichkeit zu fragen? Ist der Rekurs auf das Naturrecht immer und in jedem Fall mit einer letztendlich *theonomen* Moralbegründung „kontaminiert", wie Striet in Anlehnung an Habermas meint?[140] Man muss solche Fragen mit einer Gegenfrage kontern, indem man offen evaluiert, wie weit man moralbegründend mit dem Konzept einer formal unbedingten, selbstbestimmten Freiheit wirklich kommt. Das Problem liegt hier nicht mehr allein am Zentrum dieses Paradigmas, das heißt am Freiheitsbegriff, sondern hat am Ende des Tages mit einem rein formalen Problem zu tun: Wenn – wie Alfonso Gómez-Lobo hervorhebt – das analytisch wahre Grundprinzip des sittlichen Tuns (und mittelbar des ethischen Urteils) lautet, dass wir *das Gute tun und das Schlechte unterlassen sollen*,[141] dann hilft uns ein Rekurs auf Freiheit oder Selbstbestimmung erst einmal nicht, um herauszufinden, was das in Rede stehende ‚erstrebenswerte Gute' ist. Anders gesagt: Aus ebendiesem Grundprinzip (und auch aus keinem anderen) lassen sich die konkreten materialethischen Güter nicht ohne Zwischenprämissen und Zwischeninstanzen deduzieren.[142] Um hier sowohl Kriterien sittlichen Tuns als auch materialethische Inhalte auch nur der allergrundsätzlichsten Art formulieren zu können, braucht es eine Bezugsgröße, in Hinsicht auf die wir die in Rede stehenden Güter ermitteln können. Für Gómez-Lobo ist diese Größe nichts anderes als die menschliche Natur.[143] Wenn wir diese Natur ins Blickfeld rücken und gewissermaßen aristotelisch danach fragen, wodurch sie die ‚ihr gemäße und gedeihliche Weise zu sein' findet, dann werden grundsätzliche menschengemäße Güter sichtbar, deren Gutheit auch universell verteidigt werden kann. Zu diesen grundsätzlichen menschengemäßen Gütern zählt Gómez-Lobo: Leben, Familie und Freundschaft (die Gemeinschaft in einer Polis sozusagen), Arbeit und Muße im Sinne der Ermöglichung von Selbstverwirklichung und Selbstvervollkommnung, die

---

[140] Vgl. *Striet*, Ernstfall Freiheit, 49f. Die These von der Theonomielastigkeit der Naturrechtsargumentation ist gerade unter philosophie- und geistesgeschichtlicher Rücksicht eindeutig falsch. Der Rekurs auf das Naturgesetz wurde da als notwendig erachtet, wo – etwa im Zeitalter der Konfessionalisierung – ein Rekurs auf einen göttlichen Willen unmöglich geworden zu sein schien. Vgl. hierzu *M. J. Fritsch*, Begründung religiöser Toleranz im Zeitalter der Aufklärung. Naturrechtliche Begründung – konfessionelle Differenzen, Hamburg 2004. Fritsch zeigt an einer Fülle von historischen Entwürfen, dass das Naturrecht gerade als jeder Offenbarung und konfessioneller Perspektivierung vorausgehende Begründungsinstanz herangezogen wird.

[141] Vgl. *A. Gómez-Lobo*, Morality and the Human Goods. An Introduction to Natural Law Ethics, Washington, D.C. 2002, 2f.

[142] Vgl. ebd. 5f. und 8f.

[143] Vgl. weiterführend auch *F.-J. Bormann*, Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin, Stuttgart 1999.

Erfahrung von Schönheit, aber auch Wissen und Bildung, Integrität und Religion.[144] Gómez-Lobo dekretiert diese menschengemäßen Güter nicht, sondern argumentiert für sie. Er bittet uns gewissermaßen, das menschliche Leben, die menschliche Natur unter einer bestimmten Perspektive anzuschauen – nämlich unter der Rücksicht, wie solch eine Natur ‚gedeihen' kann. Und tatsächlich geht in die Ausformulierung dieser Güter das ein, was wir sind und was unsere Natur ausmacht: Wir sind biologische Lebewesen, die sich und ihr Leben dem Anderen verdanken, die in elementarster Weise auf andere angewiesen sind – Wesen, die von Neugier und Wissensdurst getrieben sind und darum ringen, in einer authentischen Weise das zu vervollkommnen, was ihnen eigen ist. Wäre unsere Natur eine andere, wären wir beispielsweise ätherische Engelwesen oder hyperintelligente, einsame Monaden, dann wären die uns eigentümlichen Güter natürlich auch andere.

Dieser Seitenblick auf Gómez-Lobo hat eine dreifache Pointe: Er legt erstens dar, warum ein Rekurs auf formale Freiheit und Selbstbestimmung die menschengemäßen Güter gar nicht erreichen kann; für Gómez-Lobo ist Freiheit bestenfalls ein ‚instrumentelles' Gut, das dazu da ist, die eigentlichen Güter anzuzielen und zu verwirklichen.[145] Das ist auch nicht überraschend: Eine nüchterne ontologische Bilanz wird sagen müssen, dass ‚Freiheit an sich' nicht existiert – selbst wenn Striets Ausdrucks- und Redeweise das vorspiegelt –, sondern eine Disposition ist, die zu einem ‚Träger' gehört. Die Natur des Trägers prägt die Eigenart jeder seiner Dispositionen und gibt somit auch der Freiheit erst einen Gehalt und einen Richtungssinn. Das Abstrahieren von ebendieser Natur des Trägers resultiert – und dieser Vorwurf wurde der theologischen Freiheitstheorie immer wieder einmal gemacht – in der Vorstellung eines *desinkarnierten Subjekts*, dessen konkrete ontologische Natur nicht als Ermöglichungsgrund einer Vermögensfreiheit, sondern lediglich als bloße Bedingtheit einer formalen Konstitution ansichtig werden kann. Zweitens treffen sich in Gómez-Lobos Ansatz sowohl die kreativ-antirealistische als auch die realistische Intuition: Die menschliche Natur ist zwar die Bezugsgröße, die – wenn wir so wollen – harte Wirklichkeitsinstanz, auf die wir uns in unserer Frage nach dem Guten beziehen. Gleichwohl ist diese Natur *nicht direkt* der Wahrmacher unserer sittlichen Urteile. Der Wahrmacher selbst ist gewissermaßen ein onto-semantisches Artefakt, das erst im Medium von Geist und Bewusstsein durch eine besondere, die Einsichtsfähigkeit von Geist voraussetzende Hinsicht entsteht: nämlich durch die Fähigkeit, die menschliche Natur unter der Perspektive der Gutheit, das heißt ihres Gedeihens und Glückens, anzuschauen. Diese Position ist also weder die eines ‚brettharten' moralischen Realismus noch die eines rein

[144] Vgl. *Gómez-Lobo*, Morality and the Human Goods, 10–25. Zur weiteren Diskussion naturrechtlicher Inhalte vgl. auch *J. Finnis*, Natural Law and Natural Rights, Oxford [2]2011, bes. Kap. IV.

[145] Vgl. *Gómez-Lobo*, Morality and the Human Goods, 27f.

diskursivistischen moralischen Antirealismus, sondern eine Mittelposition. Obwohl sie universal einsehbare menschengemäße Güter im Auge hat, wird uns das Abwägen und Deuten, das Begründen und Konzeptionalisieren nicht erspart – schon allein deshalb nicht, wie Gómez-Lobo hervorhebt, weil es keine ein- für allemal festgelegte Hierarchie der menschengemäßen Güter gibt und weil wir im konkreten Leben immer damit konfrontiert sind, dass Güter miteinander konkurrieren können und auch deshalb ein kritisches Abwägen erforderlich machen.[146] Drittens ist dieses Konzept, das man durchaus als mit der Moderne kompatible (weil die Selbstbestimmung und die eigenverantwortliche Ratifikation des Gesollten nicht aufhebende) Naturrechtskonzeption verstehen kann, an keiner Stelle *theo*nom. Genuin moral-theologische Güter können freilich in einer gewissen Verlängerung der Liste der menschengemäßen Güter hier angefügt werden – etwa wenn wir fragen wollten, wie sich die dem Menschen eigentümliche Natur in der *civitas Dei* transformiert und welche weiteren Güter aus dieser Transformation entspringen mögen (die konkrete Ausformulierung sei hier der theologischen Imagination anheimgestellt), aber sowohl das sittliche Grundprinzip als auch die aus der durch die Gutheitsperspektive ermöglichten Sichtweise auf die menschliche Natur und die sich daraus ergebenden menschengemäßen Güter vermag die menschliche Vernunft aus eigener Kraft einzusehen.

## 6. Programmatischer Epilog: Rationale Theologie?

Die kommentierte Debatte war und ist durch sehr pointierte und auch programmatische Wortmeldungen gekennzeichnet; Kirchen-, Theologie- und sogar Publikationspolitik haben sich vermischt und dabei nicht selten auch den rein wissenschaftlich zu führenden Austausch verzerrt, manchmal vielleicht sogar beeinträchtigt. Daher soll am Ende meiner Überlegungen auch ein bewusst programmatischer, ausblickshafter Epilog stehen – in Gestalt einer Mahnung, die die Motive des ersten Abschnitts noch einmal aufgreift.

Denn unterhalb der Methoden- und Stilfrage gärt ein anderes Problem: Es geht um die Konturen einer *rationalen Theologie* und darum, ob eine erfolgreiche rationale Theologie das Abenteuer einer natürlichen Theologie immer wieder neu in Angriff nehmen sollte oder nicht. Während Benedikt Göcke und andere deutsche Rezipienten analytischen Denkens dem Projekt einer natürlichen Theologie aufgeschlossen-optimistisch gegenüberstehen – ein Optimismus, der im analytischen Setting durchaus nicht flächendeckend geteilt wird, wenn wir an Paul Mosers ‚agapeischen' Theismus oder an Alvin Platingas pneumatologisch unterlegte Erkenntnistheorie denken[147] –,

[146] Vgl. ebd. 37–40. Zur These, dass alle Güter gleich fundamental sind und wir nur durch unsere Lebensentwürfe Priorisierungen vornehmen, vgl. *Finnis*, Natural Law, 92–95.

[147] Vgl. hierzu die Übersicht bei *O.-P. Vainio*, Natural Theology: A Recent History, in: European Journal for Philosophy of Religion 9 (2/2017) 1–18, bes. 11–16.

verweist Magnus Striet in seiner jüngsten Wortmeldung auf Grenzen der Gewissheit und *implicite* auch auf die Beschränkungen, wenn nicht gar Aussichtslosigkeit einer natürlichen Theologie:

> Die Gewissheit eines freien Gottes, wie er auf den biblischen und Reflexions- und Traditionslinien des Gottesbewusstseins ausgeprägt wurde, wie er […] bis heute in der Frömmigkeitspraxis vorausgesetzt wird, ist auf der Begründungsebene nicht mehr zu erreichen. Seine empirische Präsenz in der Praxis zeigt nur an, dass es eine anthropologisch analysierbare Sehnsucht nach ihm gibt, nicht aber nun auch seine vom menschlichen Begriff unabhängige Existenz.[148]

Wo solche Grenzen im Namen einer konstruktivistisch-konzeptualistischen Selbstbeschränkung der Vernunft vorgetragen werden, stellt sich freilich die Kernfrage nach dem ‚Sinn einer rationalen Theologie', die Striet mit einem um den Freiheitsbegriff herumdrapierten Gottesbegriff ja zumindest dem ersten Anschein nach noch zu verteidigen scheint, auch wenn er ihr Anliegen in einer konzeptualistischen Skepsis in Hinsicht auf den möglichen Wirklichkeitssinn ihrer Begriffe kollabieren lässt.[149] In dieser Situation könnte eine ganz anders gelagerte, sozusagen ‚negativ' und ‚tendenziell mystisch' verfahrende Theologie den, wie es scheint, erfolglosen Streit um die natürliche Theologie und den konstruktivistisch-konzeptualistischen Kollaps einer religiösen Vernunft zum Anlass nehmen, um gerade das mit einem Fragezeichen zu versehen, was Striet noch zu verteidigen sucht: die ‚Legitimität der Moderne'. Wenn Magnus Striet schreibt:

> Der allmächtige Gott ist ein Sehnsuchtswort. Das war er immer, aber – die reflexive, vernunftkritische und das heißt: in ihren ontologischen Ausgriffen bescheiden gewordene Moderne weiß darum. Eine bestimmte Moderne jedenfalls[150],

so könnte man im Duktus des skizzierten theologischen Alternativmodells nahezu vorbehaltlos zustimmen; nur würde dort wohl auch hinzugefügt, dass die Vernunftkritik am Ende aber bitteschön so weit getrieben werden müsse, dass sich die Gottesfrage im Zuständigkeitskontext der menschlichen Vernunft als ein ‚Unternehmen der vollkommen leeren Hände' dekonstruieren ließe, womit auch jener Ort markiert wäre, an dem jene Voraussetzungen geschaffen sind, die ein Vernehmen und Sichtbarwerden des Erscheinens des wirklichen Gottes erst anzeigbar machten.

Noch einmal bewusst schablonenhaft ausgedrückt: Da das Alternativparadigma zu einer rationalen Theologie in Gestalt einer *negativen Theologie*, bei der am Ende die *radikale Theonomie* wie ein Phönix aus der Asche der Ruine einer in ihrem Wirklichkeitssinn kollabierten Vernunftautonomie steigt, schon bereitliegt, da es – erneut schablonenhaft ausgedrückt – in

[148] *Striet*, Ernstfall Freiheit, 144; ähnlich schon ebd. 16f.

[149] Vgl. ebd. 54: „Eine transzendentalphilosophisch operierende Philosophie dringt zwar, weil sie sich begrifflich orientiert und d. h.: in diesem Sinn vernünftig sein will, notwendig bis zum Gedanken des Absoluten durch, erkennt aber […] im Versuch, diesen Begriff zu denken, nur ihre eigene Abgründigkeit." Siehe ähnlich schon ebd. 30.

[150] Vgl. ebd. 148f.

dieser Gegenüberstellung letztendlich darum geht, ob man der Theologie eine eher vernunftoptimistische oder vernunftpessimistische und gnadenorientierte Gestalt geben will, kann Göckes wissenschaftstheoretisches Memento als Aufruf an die konkreten Protagonistinnen und Protagonisten deutschsprachiger transzendentaler Theologie gelten, sich in Hinsicht auf die resultierende Gestalt ihrer Theologiekonzeption endlich zu entscheiden. Striets vernunftskeptischer, konstruktivistischer Schlussakkord würde aus der Sicht des skizzierten negativ-theologischen Alternativparadigmas als ein starkes Indiz dafür gewertet werden, dass eine, bei der epistemisch einsamen Eigenmächtigkeit des Subjekts ansetzende rationale Theologie abgewirtschaftet hat, weil sie sich ihres eigenen theologischen Wirklichkeitssinnes beraubte und damit nur die tragische Korrosionsgeschichte neuzeitlicher Vernunft als solcher dokumentierte.

Dass es Zeit ist, eine Meta-Debatte um die Legitimität und den Stellenwert einer vernunftoptimistischen gegenüber einer eher vernunftskeptischen und darin den Ansatz einer Theonomie begründenden Form von Theologie zu führen, wird auch daran sichtbar, dass Karl-Heinz Menkes Einwände gegen Striet und Goertz aus der Perspektive eines sozusagen anselmianisch startenden, aber augustinisch endenden Verständnisses von Theologie formuliert sind.[151]

**Summary**

This article offers a commentary on current debate within German speaking systematic theology. The discussion circles around the question whether and under what circumstances theology can be a science, whether metaphysics is possible and fruitful for theological theory building, and how we can respond to the problem of theological antirealism. The author proposes a third way, indicating the relevance of metaphysics for theology and opting for a view that moves beyond the realism versus antirealism controversy.

[151] Vgl. *Menke*, Macht die Wahrheit frei, bes. 12–17, 77–83, 147–159; vgl. demgegenüber *Striet*, Ernstfall Freiheit, 16 f., 51 f.

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

## Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

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

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

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

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

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

ThPh 93 (2018) 366–375

# Religion als „notwendige Ergänzung“ der Moral bei Immanuel Kant*

Von Jakub Sirovátka

In der Philosophie Immanuel Kants besteht ein enger Zusammenhang zwischen Moral und Religion.[1] Dieses Verhältnis zwischen Moral und Religion hat im Laufe der Entwicklung von Kants Denken eine Wandlung erfahren. Seine endgültige kritische Position formuliert Kant am prägnantesten in der *Kritik der praktischen Vernunft* und in der Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*: Moral setzt keine Religion voraus, führt jedoch zu ihr.[2] Das Moralgesetz, das auf Grund der Autonomie der Vernunft formuliert und dem Menschen auferlegt wird, ist der alleinige Bestimmungsgrund des moralischen Willens (objektive Motivation) und zugleich auch die Triebfeder des Willens (subjektive Motivation). In meinem Beitrag möchte ich mich auf die Frage konzentrieren, welche Rolle die Religion dennoch weiterhin in der kritischen Moralkonzeption Kants spielt – und zwar insbesondere im Hinblick auf die *subjektive Motivation* des moralischen Handelns. Im Fokus der Aufmerksamkeit werden vor allem einige Vorlesungen Kants stehen, die er bekanntermaßen zu Lebzeiten nicht veröffentlicht hat und die uns helfen, seine Position näher und präziser zu bestimmen.

## 1. Die abschließende kritische Position in den veröffentlichten Werken

Als Kants abschließende kritische Position lässt sich die folgende Stelle aus der *Religionsschrift* anführen:

* Dieser Beitrag entstand im Rahmen des Forschungsprojektes GAČR 16-22881 S „Wandlungen im Verhältnis von Ethik und Religion im Werk von I. Kant“, das von der tschechischen Grant-Agentur finanziert wird.

[1] Zur Rolle der Religion in Kants Denken vgl. grundsätzlich u. a. *F. Ricken/F. Marty* (Hgg.), Kant über Religion, Stuttgart 1992; *N. Fischer* (Hg.), Kants Metaphysik und Religionsphilosophie, Hamburg 2004; *Ch. L. Firestone/N. Jacobs* (Hgg.), In Defense of Kant's Religion, Bloomington (Ind.) 2008; *N. Fischer* (Hg.), Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik, Hamburg 2010; *R. Wimmer*, Kants kritische Religionsphilosophie, Berlin 2011 (Nachdruck der Ausgabe von 1990); *B. J. Bruxvoort Lipscomb/J. Krueger* (Hgg.), Kant's Moral Metaphysics, Berlin/New York 2010; *O. Angeli [u. a.]* (Hgg.), Transzendenz, Praxis und Politik bei Kant, Berlin 2013; *R. Langthaler*, Geschichte, Ethik und Religion im Anschluss an Kant. Philosophische Perspektiven „zwischen skeptischer Hoffnungslosigkeit und dogmatischem Trotz“; zwei Bände, Berlin 2014.

[2] Vgl. z.B. *I. Kant*, KpV A 233: „Auf solche Weise führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Guts, als das Objekt und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft, zur *Religion, d. i. zur Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote …*“ (Hervorhebung im Original), oder *ders.*, RGV BA X f.: „Moral also führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Weltschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll“ (Kants Werk wird hier und im Folgenden zitiert nach: *Ders.*, Werke in zehn Bänden, herausgegeben von *W. Weischedel*, Darmstadt 1983).

> Die Moral, so fern sie auf dem Begriffe des Menschen, als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens, gegründet ist, bedarf weder der Idee eines andern Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten.[3]

Bei einer moralisch guten Handlung darf der Wille allein von einem objektiven und unmittelbar geltenden formalen Moralgesetz bestimmt werden. Kant unterscheidet zwischen einer objektiven Motivation des Willens, die er den Bestimmungsgrund oder auch den „Bewegungsgrund“ nennt und einer subjektiven Motivation des Willens, die er als „Triebfeder“ bezeichnet.[4] Der moralisch gute Wille darf also sowohl objektiv als auch subjektiv allein vom Sittengesetz bestimmt werden. So heißt es zum Beispiel in der *Kritik der praktischen Vernunft* klar und deutlich:

> Das moralische Gesetz also, so wie es formaler Bestimmungsgrund der Handlung ist, durch praktische reine Vernunft, so wie es zwar auch materialer, aber nur objektiver Bestimmungsgrund der Gegenstände der Handlung […] ist, so ist es auch subjektiver Bestimmungsgrund, d. i. Triebfeder, zu dieser Handlung, indem es auf die Sittlichkeit des Subjekts Einfluß hat, und ein Gefühl bewirkt […].[5]

Und dieses Gefühl nennt Kant bekanntermaßen das Gefühl der „Achtung fürs moralische Gesetz“.[6] Es handelt sich somit um ein intellektuell bewirktes Gefühl.

Die Religion ist folglich weder als Bestimmungsgrund des Willens, noch – im Unterschied zu Kants früherer Position – als Triebfeder anzusehen. Die Religion kommt ins Spiel bei der „Erweiterung“ der Moral im System der Zwecke. Die Moral setzt also Religion nicht voraus, führt aber letztendlich zu ihr, wenn wir die Moral systematisch denken wollen. Die Religion stellt nach Kant eine notwendige Konsequenz, eine „notwendige Ergänzung“ der Moral dar. Unsere Aufgabe wird es sein, zu zeigen, in welchem Sinne die Religion eine Ergänzung darstellt. Sicherlich bewegen sich Kants Ausführungen in den von uns untersuchten Vorlesungen im Rahmen, den die Postulate der Unsterblichkeit der Seele und des Daseins Gottes in der *Kritik der praktischen Vernunft* vorgezeichnet haben.[7] Die Problematik der eigenen Motivation wird jedoch in den Vorlesungen intensiver und breiter behandelt als etwa in der *Kritik der praktischen Vernunft*. Aus diesem Grund sind die Vorlesungen von Interesse und für das Gesamtbild der Philosophie Kants sachlich wichtig.

---

[3] *Kant*, RGV B III.

[4] Vgl. dazu die *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*: „Der objektive Grund des Begehrens ist die *Triebfeder*, der objektive des Wollens der *Bewegungsgrund*“ (*I. Kant*, GMS BA 63; Hervorhebungen im Original).

[5] *Kant*, KpV A 133.

[6] Ebd. 139.

[7] Vgl. dazu ebd. 219–237.

## 2. Die Religion als zusätzliche subjektive Motivation in den Vorlesungen

In der *Moralphilosophie Collins* zeigt Kant, in welchem Sinne die Religion zwar nicht als Triebfeder, so doch im Sinne der Unterstützung der Triebfeder im Sinne der Hoffnung und im Sinne der Vermeidung der Mutlosigkeit angesichts des Ausbleibens einer völligen Übereinstimmung des eigenen Willens mit dem Sittengesetz zu verstehen ist. Der Mensch muss in der Befolgung des Sittengesetzes nach Kant zwei Klippen umschiffen: Auf der einen Seite muss er den „Eigendünkel" vermeiden, auf der anderen Seite darf er jedoch auch nicht der Mutlosigkeit verfallen.

> Um dieser Muthlosigkeit abzuhelfen, merke man, daß wir hoffen können, es werde unserer Schwäche und Gebrechlichkeit durch göttliche Hülfe eine Ergänzung wiederfahren, wenn wir nur so viel gethan, als nach Bewußtseyn unsres Vermögens uns zu thun möglich ward, allein nur bloß unter dieser Bedingung können wir hoffen, denn nur erst dadurch sind wir der göttlichen Beyhülfe würdig. […] Es ist zwar dem Menschen anständig und gut, seine Schwäche einzusehn, aber nicht ihn um seine gute Gesinnungen zu bringen. Denn, soll ihm Gott Beyhülfe geben, so muß er doch wenigstens derselben würdig seyn.[8]

Die Moral darf also nicht auf der Theologie als ihrem Prinzip gegründet sein:

> Ist in der Philosophie eine theologische Moral, so verdirbt sie alles und ist zu nichts nützlich; denn sie muß sich nicht auf andere Prinzipien, sondern auf Prinzipien in ihr selbst gründen; sie muß aber hernach mit ihr verbunden werden. Gottes moralische Eigenschaften müssen unseren Begriff von Gott bestimmen.[9]

Die natürliche Religion soll nach Kant „das Siegel in der Moralität" sein.[10] In der *Moralphilosophie Collins* wird die Religion noch als eine Triebfeder der Moralität angesehen. „Die Religion giebt der Sittlichkeit ein Gewichte, sie soll die Triebfeder der Moral seyn."[11] Aber auch wenn Kant die Triebfeder-Rolle der Religion später verneint, wird trotzdem bereits in der *Moralphilosophie Collins* angedeutet, dass auch dann der Religion eine bestimmte Rolle in der moralisch-praktischen Philosophie bleibt, wenn die Moral systematisch gedacht werden soll. Die folgenden Stellen aus der *Moralphilosophie Collins* stehen zwar im Zusammenhang mit denjenigen Stellen, in denen Kant die Religion *expressis verbis* als Triebfeder der Moral bezeichnet, dennoch scheinen hier ebenfalls die Motive der Hoffnung und des moralisch-vernünftigen Glaubens eine Rolle zu spielen, die meiner Meinung nach auch dann bleiben, wenn man die Triebfeder-Rolle der Religion aufgibt.

---

[8] *I. Kant*, Moralphilosophie Collins, AA XXVII, 350 f. (Die Vorlesungen werden hier und im Folgenden nach der sog. Akademieausgabe zitiert: *Ders.*, Gesammelte Schriften, herausgegeben von der *Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften* [Bände 1–22], von der *Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* [Band 23], von der *Akademie der Wissenschaften zu Göttingen* [ab Band 24], Berlin 1900 ff.).

[9] *I. Kant*, Vorlesungen über Rationaltheologie. Natürliche Theologie Volckmann, AA XXVIII, 1142.

[10] *Kant*, Moralphilosophie Collins, AA XXVII, 305.

[11] Ebd. 307 f.

> Alle Religion giebt der Moral Nachdruck, Schönheit und Realität, denn die Moralität an sich ist etwas ideales. […] ich soll der Idee der Moralitaet folgen, ohne irgend eine Hoffnung glücklich zu seyn, und dies ist unmöglich; folglich wäre die Moral ein Ideal, wenn kein Wesen ist, welches die Idee executirt. Daher muß ein Wesen seyn, welches den moralischen Gesetzen Nachdruck und Realität giebt. Dieses Wesen aber muß alsdenn ein heiliges, gütiges und gerechtes Wesen seyn.[12]

Es ist sachlich geboten, zwischen dem Motiv der Triebfeder und dem *Motiv des hoffenden, vernünftigen Glaubens* zu unterscheiden, die aber beide einen Bezug auf die subjektive moralische Motivation des Menschen aufweisen. Kant sagt letztlich, dass sich der Mensch keine absurde moralische Welt denken kann – er muss annehmen können (das heißt nicht, dass es so tatsächlich ist; es bleibt ein vernünftiger *Glaube* aus praktischen Gründen), dass es eine „letzte“ göttliche Gerechtigkeit gibt; er muss annehmen können, dass der Tugendhafte eine Hoffnung auf die Glückseligkeit haben können muss, auch wenn sie ihm in dieser Welt nicht zuteilwird. Kant scheint sagen zu wollen, dass eine prinzipielle Unmöglichkeit des Erreichens der Glückseligkeit des Tugendhaften das Sittengesetz letzten Endes zu einer bloßen „Chimäre“ machen würde, die eben *keine* moralische Motivationskraft hätte. Bei dem Motiv des hoffenden, vernünftigen Glaubens handelt es sich jedoch nicht um einen „religiösen Eudämonismus“,[13] der noch in der *Kritik der reinen Vernunft* zu finden ist:

> Ohne also einen Gott, und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung […].[14]

Die ambivalente Stellung zum Phänomen der Glückseligkeit lässt sich erneut an einem Zitat aus der *Moralphilosophie Collins* aufzeigen. Kant schreibt:

> Die Glükseeligkeit hat nothwendige Beziehung auf Sittlichkeit, denn das moralische Gesetz führt natürliche Verheißung mit sich. Habe ich mich so verhalten, daß ich der Glükseeligkeit würdig bin, so kann ich auch dieselbe zu genießen hoffen, und das sind die Triebfedern der Sittlichkeit. […] Die Glükseeligkeit ist kein Grund, kein principium der Moralität, aber ein nothwendiges corollarium derselben.[15]

Hier wird noch behauptet, dass die Glückseligkeit kein moralisches Prinzip abgeben kann, jedoch als eine moralische Triebfeder zu verstehen ist. Später wird die Glückseligkeit auch als Triebfeder nicht mehr in Betracht gezogen, sondern nur das Sittengesetz mit dem Gefühl der Achtung, wie wir bereits gesehen haben. Trotzdem bleibt die Glückseligkeit „ein nothwendiges corollarium“ der Moralität, wie weiter unten zu zeigen sein wird.

---

[12] *Kant*, Moralphilosophie Collins, AA XXVII, 307.

[13] Vgl. dazu u. a. *H. F. Klemme*, Praktische Gründe und moralische Motivation. Eine deontologische Perspektive, in: *Ders./M. Kühn/D. Schönecker* (Hgg.), Moralische Motivation. Kant und die Alternativen, Hamburg 2006, 113–153, hier 125 f., oder *A. Falduto*, The Faculties of the Human Mind and the Case of Moral Feeling in Kant's Philosophy, Berlin/Boston 2014, 221–225.

[14] *I. Kant*, KrV B 840.

[15] *Kant*, Moralphilosophie Collins, AA XXVII, 304.

Eine wichtige Rolle in unseren Überlegungen vor allem im Zusammenhang mit dem eigenen moralischen Tun spielen die Vorlesungen über die Moralphilosophie in der *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, da sie 1793/94 gehalten wurden, das heißt in dem Jahr, in dem auch die *Religionsschrift* erschien. In *Vigilantius* finden sich etliche Stellen, die die Rolle der Religion in der Moralsystematik darlegen und die zeigen, dass die Religion notwendigerweise zur menschlichen Moralität gehört. Grundsätzlich wird daran festgehalten, dass die Triebfeder des Willens allein das Moralgesetz bilden darf und dass die Annahme des Daseins Gottes nicht als eine Voraussetzung der Moral gelten kann. Die moralische Gesetzgebung geschieht auf der Grundlage der Autonomie der Vernunft, die von allen empirischen und theologischen Prinzipien unabhängig sein muss.[16] Zugleich ist das moralische Gesetz „die Triebfeder, welche absolute zur Handlung nach dem Princip der Freiheit nöthigt […]".[17] Darüber hinaus wird jedoch mit unterschiedlichen sprachlichen Ausdrücken darauf hingewiesen, dass die Religion auch weiterhin eine wichtige Rolle spielt. Es wird zu klären sein, welche Rolle genau sie zu spielen hat. Wie bereits erwähnt, hat Kant die Vorlesung *Metaphysik der Sitten Vigilantius* mit aller Wahrscheinlichkeit zu der Zeit gehalten, als er seine endgültige kritische Position bezüglich der Relation zwischen Moral und Religion in der *Religionsschrift* publiziert hat. Diese Position gibt Kant in *Vigilantius* nicht auf, entfaltet dort jedoch noch andere Hinweise, die uns helfen, seine Auffassung präziser zu bestimmen.

Die eigene Glückseligkeit darf nach Ansicht des reifen Kant keine moralische Triebfeder darstellen. Kant äußert sich unmissverständlich: „Es ist daher die Meinung einiger Philosophen falsch, wenn sie zur Bewirkung moralischer Handlungen die Glückseligkeit des Menschen zu seinem Zweck und Triebfeder nothwendig dabey dachten."[18] Ebenso bleibt eindeutig, dass eine Belohnung – und sei es die eigene Glückseligkeit – nie eine Triebfeder in moralischer Hinsicht sein kann.[19] „Nach ethischen principiis könnte also eine Handlung in Hoffnung einer Belohnung unternommen werden, nie Moralität, nur wohl Legalität haben."[20] Auf der einen Seite ist die Glückseligkeit als subjektive Motivationsquelle mit einer moralischen Handlung unvereinbar, auf der anderen Seite bleibt sie jedoch auch weiterhin der natürliche Endzweck des Menschen: „Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens."[21] Dies scheint mir der entscheidende Punkt

[16] Vgl. *I. Kant*, Metaphysik der Sitten Vigilantius, AA XXVII, 500.
[17] Ebd. 511.
[18] Ebd. 487.
[19] Vgl. ebd. 549: „Die Natur der Pflicht erlaubt nicht, damit die Idee der Belohnung zu verbinden. Die Belohnung kann also nie die Triebfeder einer moralischen Pflichthandlung seyn, da diese sich durch das Gesetz selbst darstellen muß."
[20] Ebd.
[21] *Kant*, KpV A 45.

zu sein: Kant darf die Glückseligkeit als ein empirisches Prinzip nicht in der Moral zulassen, auf der anderen Seite vermag der Mensch als ein bedürftiges und endliches Wesen das Streben nach dem eigenen Glück nicht abzustreifen. Diesen beiden Standpunkten versucht Kant in seiner moralischen Systematik gerecht zu werden. Der Mensch soll in der moralischen Handlung nicht auf die eigene Glückseligkeit Rücksicht nehmen, was aber nicht bedeutet, völlig auf das Erreichen der Glückseligkeit zu verzichten:

> Aber diese *Unterscheidung* des Glückseligkeitsprinzips von dem der Sittlichkeit ist darum nicht so fort *Entgegensetzung* beider, und die reine praktische Vernunft will nicht, man solle die Ansprüche auf Glückseligkeit *aufgeben*, sondern nur, so bald von Pflicht die Rede ist, darauf gar *nicht Rücksicht* nehmen. Es kann sogar in gewissem Betracht Pflicht sein, für seine Glückseligkeit zu sorgen; teils weil sie (wozu Geschicklichkeit, Gesundheit, Reichtum gehört) Mittel zu Erfüllung seiner Pflicht enthält, teils weil der Mangel derselben (z. B. Armut) Versuchungen enthält, seine Pflicht zu übertreten.[22]

Der Mensch ist nicht dazu fähig, auf die Hoffnung auf das eigene Glück zu verzichten. Obwohl Kant betont, dass im Begriff des höchsten Gutes die Tugend notwendigerweise verbunden mit dem Begriff der ihr angemessenen Glückseligkeit zu denken ist, hat der Tugendhafte trotzdem keinen *Anspruch* auf seine Glückseligkeit. Der Tugendhafte muss also allein aus moralischen Zwecken handeln, darf folglich nicht das eigene Glück als Zweck seiner Handlung verfolgen. Er muss jedoch hoffen können, dass selbst ihm das ihm zustehende Glück gewährt wird, auch wenn er im moralischen Handeln nicht danach streben darf. Kant scheint hier sagen zu wollen, dass es auch für den Tugendhaften eine gewisse *Sinnhaftigkeit* des moralischen Ganzen geben muss, damit der Tugendhafte lebenslang auf dem Weg des Guten zu bleiben vermag. Die Glückseligkeit darf keine Triebfeder in moralischer Hinsicht sein, trotzdem bewirkt die Hoffnung (nicht das sichere Wissen) oder die Aussicht auf das eigene Glück eine zusätzliche moralische Motivation.

> Die Würdigkeit, glücklich zu sein, die durch die Erfüllung sämmtlicher Pflichten erhalten wird, hat zwar die Belohung zu erwarten, auch glücklich zu werden; nur es folgt aus dem vorigen, daß der Erfolg des glücklichen Zustandes mit der Erfüllung der Pflichten garnicht verbunden seyn darf, da es davon nicht abhängt: er kann sie daher nicht als merita debita vermöge seiner Handlung erwarten, sondern nur als gratuita merita.[23]

Nach Kant sind wir somit gehalten, anzunehmen, dass es einen Schöpfer und Gesetzgeber geben muss, der eine Harmonie zwischen der Tugend und der ihr gebührenden Glückseligkeit zu bewirken imstande ist:

---

[22] Ebd. 166 f. (Hervorhebungen im Original).

[23] *Kant*, Vigilantius, AA XXVII, 549; vgl. auch ebd. 483: „Es ist indeß dem Menschen auch der Trieb zur Veränderung seines Zustandes eingeprägt, und ihm daher Bedürfniß, die Zwecke der Menschen zu befriedigen, und insofern bedarf er des Zustandes der Glückseligkeit, um durch Erfüllung der Tugend der Hoffnung theilhaftig zu sein, Glück und Wohlfahrt, die er sich verspricht, im Genuß zu haben; denn sollte es unmöglich seyn, durch Erfüllung der Tugendpflichten auch einen Genuß zu erwerben, so würde seine Bemühung ohne Zweck, und die Tugend ein leerer Wahn sein.“

> […] er wird also im künftigen Leben eine der Moralität unserer Handlungen angemessene Glückseligkeit uns gewähren. Dies bringt uns zum Entschluß, jetzt unsere Handlungen den moralischen Gesetzen gemäß einzurichten.[24]

Auch wenn sich „durch die Vernunft allein das moralische Gesetz darthun und erkennen, auch wohl befolgen" lässt, stellt trotzdem die Hypothese des Daseins Gottes eine „nothwendige Begleitung" dar.[25] Denn setzt man

> die existenz eines höheren Wesens in der Art voraus, daß solches die Zurechnung unserer Handlungen bestimmt, so tritt diese Idee einer höheren Macht der Vernunft als ein hilfeleistender Grund bey, uns in Beobachtung der Gesetze zu bestärken und unsere Rechte gegen einander desto mehr zu sichern.[26]

Die Idee Gottes wird somit als eine „nothwendige Begleitung" der Vernunft bezeichnet; die Voraussetzung der Existenz Gottes bildet nach Kant einen „hilfeleistenden Grund", eine Stärkung unseres moralischen Entschlusses. Kant behauptet, dass es ratsam ist, und für die Vernunft scheint es eine zwingende Annahme aus praktischen Gründen zu sein: „[…] wenn man sich außer und zu dem moralischen Gesetz noch ein Wesen denkt, das mit dem Gesetz die der Handlung angemessenen Folgen verknüpfen kann, autor unseres Glückes wird", dann gewinnt der Mensch „eine der Gesinnung […] ganz zuträgliche Idee", „die ihn in seinem moralischen Verhalten gegen alle zufälligen Hindernisse stählt".[27] Das Postulat des Daseins Gottes ist somit kein Adiaphoron der Moral. Es stellt im Gegenteil ein integratives Element der moralischen Systematik Kants dar, der eine zusätzliche moralische Motivation bewirkt (wenn auch nicht als Triebfeder) im Sinne eines ganzheitlichen moralischen Sinnes, in dem eine begründete Hoffnung auf eine letzte Gerechtigkeit zum Ausdruck kommt, die auch die eigene Glückseligkeit beinhaltet. Denn „es ist dem Menschen der Gehorsam unmöglich und auch keine Pflicht dazu da, ein Gesetz zu befolgen, das seine Glückseligkeit *ganz* aufheben würde".[28]

### 3. Der vernünftige Glaube als Garant der Sinnhaftigkeit des moralischen Ganzen

Die Triebfeder des Willens bleibt weiterhin nur das Sittengesetz, die Religion zeigt sich jedoch in der moralisch verfassten Gottesidee als eine Stärkung der Triebfeder, als eine zusätzliche subjektive Motivation, die sich zur Triebfeder

[24] Ebd. 550.
[25] Ebd, 530.
[26] Ebd. 530f.
[27] Ebd. 545.
[28] Ebd. 546 (Hervorhebung J. S.); vgl. auch ebd. 717: „Weil nun aber diese Glückseligkeit durch seine Gesinnung, moralische Thätigkeit allein nicht erreicht werden kann, weil er es nicht in seiner Gewalt hat, dadurch verhältnismäßig glücklich zu werden, dennoch aber annehmen muß, daß die Gesetze der Moral durch ihre Erfüllung zu dem höchsten Zwecke führen, so muß er daher ein höchstes Wesen annehmen, so die Summe aller Zwecke in seiner Gewalt hat, das mithin die höchste Vernunft und lebendigen Willen hat, vermöge dessen es sein Glück verhältnismäßig will."

zugesellt, sie jedoch nicht ersetzt.[29] Die weiterhin wichtige Stellung der Religion hängt wesentlich mit dem System der Zwecke zusammen, das aus dem Moralgesetz gefolgert wird. Aus dem Moralgesetz wird nämlich der Endzweck der Errichtung einer moralischen Welt abgeleitet, „denn es kann der Vernunft doch unmöglich gleichgültig sein, wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge: *was dann aus diesem unserm Rechthandeln herauskomme*".[30] Der Mensch muss nach Kant, soweit er die Moral in einen ganzheitlichen und systematischen Zusammenhang bringen will und damit die Vernunft nicht in einen unüberwindbaren Widerspruch zu sich selbst gerät, sich zu der Möglichkeit der Verwirklichung der Idee des höchsten Guts (in dem die Tugend und die Glückseligkeit als notwendig miteinander verbunden gedacht werden) einen moralischen, heiligen Gott denken. Wir können uns nach Kant die *Verwirklichung* des moralischen Endzwecks, das *Erreichen* des höchsten Guts, allein unter der Annahme der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele als sinnvoll denken. Das bedeutet nicht, dass aus dieser Annahme neue Pflichten entstehen – weder die Metaphysik noch die Religion können zum unbedingten Sittengesetz etwas Neues hinzufügen. Wir sind jedoch angehalten, darin eine praktisch-notwendige Belehrung zu sehen, „eine subjectiv-, und zwar praktisch-gültige, und in dieser Absicht hinreichende Belehrung, so zu handeln, als ob wir wüßten, dass diese Gegenstände wirklich wären".[31] Die postulierte Gottesidee ist jedoch nicht leer, da sie mit dem Endzweck aller Dinge zusammenhängt, weil

> sie unserm natürlichen Bedürfnisse, zu allem unsern Tun und Lassen im ganzen genommen irgend einen Endzweck, der von der Vernunft gerechtfertigt werden kann, zu denken, abhilft, welches sonst ein Hindernis der moralischen Entschließung sein würde.[32]

---

[29] Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Friedo Ricken im Zusammenhang der Reflexion der Pflichten gegenüber Gott. Vgl. *F. Ricken*, Die Religionslehre als Lehre der Pflichten gegen Gott liegt außerhalb der Grenzen der reinen Moralphilosophie (TL 6:486–491), in: *A. Trampota/O. Sensen/J. Timmermann* (Hgg.), Kant's „Tugendlehre". A Comprehensive Commentary, Berlin/Boston 2013, 411–430, hier 417 f.: „Es gibt keine Pflichten *gegen* Gott, sondern nur eine Pflicht *in Ansehung* Gottes [TL 6:487.20–22; jedoch in Ansehung der Idee Gottes, nicht in Ansehung seines Daseins; J. S.], und diese Pflicht ist eine Pflicht des Menschen gegen sich selbst und gehört zur philosophischen Moral. Die Argumentation geht aus von der Definition, Religion sei ‚der Inbegriff aller Pflichten als (*instar*) göttlicher Gebote' (TL 6:487.8 f.). Die Formulierung der zweiten *Kritik* lautet: Religion ist die ‚*Erkenntniß aller Pflichten als göttlicher Gebote*' (KpV 5:129.18 f.). Das lateinische ‚*instar*' (TL 6:487.9) bedeutet ‚einer Sache gleich oder gleich zu achten'. Das ‚als' (TL 6:487.9) ist also nicht im Sinne eines ‚als ob' zu verstehen; vielmehr sollen die Pflichten als das betrachtet werden, was sie tatsächlich sind; es geht, wie die zweite *Kritik* formuliert, um die *Erkenntnis* dessen, was die Pflichten tatsächlich sind. Die Definition gibt das ‚*Formale* aller Religion' (TL 6:487.8) an, d. h. sie charakterisiert die Religion als eine neue Sicht unserer Pflichten, die darin besteht, dass die Vernunft sie auf die ‚*Idee* von Gott, welche sie sich selber macht' (TL 6:487.11), bezieht. […] Die Sicht aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote, so lässt die Begründung sich zusammenfassen, stärkt die moralische Triebfeder in unserer eigenen gesetzgebenden Vernunft, und diese Triebfeder zu stärken ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst" (Hervorhebungen im Original).

[30] *Kant*, RGV BA VII (Hervorhebung im Original).

[31] *I. Kant*, Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik. Zweiter Entwurf, AA XX, 298.

[32] *Kant*, RGV BA VII f.

Das Wegräumen der „Hindernisse der moralischen Entschließung" ist erneut als eine Stärkung der Triebfeder zu verstehen, worauf insbesondere Maximilian Forschner hingewiesen hat, der sogar von „eine[r] zwiefältige[n] Triebfeder moralischen Handelns" bei Kant spricht.[33] Auch wenn besser zwischen einer Triebfeder und der Stärkung dieser Triebfeder unterschieden und nicht von einer „zwiefältigen Triebfeder" gesprochen werden sollte, behält Forschner recht, wenn er schreibt, dass das menschliche Handeln regelgeleitet und zielorientiert ist:

> Die Regel aller Regeln ist, was Kant das (formale) Freiheitsgesetz bzw. den kategorischen Imperativ nennt. Der Endzweck des moralischen Bewußtseins des Menschen ist, was Kant das höchste (abgeleitete) Gut nennt, die moralische Vollkommenheit des Menschen und die dieser entsprechende Glückseligkeit.[34]

Der vernünftige Glaube „entspricht einem natürlichen theoretischen Bedürfnis menschlicher Vernunft im Blick auf den Sinn eines praktischen Gesetzes, das man verstehen *und* befolgen möchte".[35] So ist Forschner überzeugt, dass dem Glauben eine Triebfeder-Funktion innewohnt, da er

> auch einen handlungsmotivierenden Gefühlsaspekt hat, er ist als Glaube auch zuversichtliche Hoffnung und als solche Triebfeder; ihre kausale Funktion besteht nach Kant darin, Hindernisse der moralischen Entschließung zu beseitigen. Sie ist in dieser Funktion unverzichtbarer Bestandteil bzw. Voraussetzung einer dem moralischen Gesetz entsprechenden subjektiven *Gesinnung* zur praktischen Beförderung des höchsten Guts in der Welt.[36]

Auch Reiner Wimmer betont zu Recht, dass, während

> […] die *Beförderung* des höchsten Guts eine unbedingte moralische Pflicht ist, […] seine *Verwirklichung* nicht so angesehen werden [darf], weil diese nicht mehr in das Vermögen der einzelnen Menschen bzw. der Menschheit im ganzen gestellt ist, sondern nur in einem jenseits moralischen Bemühens angesiedelten religiösen *Glauben an* und *Hoffen auf* das Wirken eines allmächtigen, allwissenden und allgütigen Gottes angenommen werden kann. Terminologisch möchte ich diesen Unterschied als Unterscheidung zwischen der *Idee* und dem *Ideal* des höchsten Guts fixieren.[37]

Damit der Gehalt des höchsten Guts

> nicht nur als *begrifflich* möglich (als bloßes Ideal), sondern auch als *real* möglich (als praktische Vernunftidee) angesehen werden kann, muss dieser göttliche Wille als *wirklich* angenommen, Gottes Dasein also „postuliert" und auf Grund eines Entschlusses, das Postulat für die eigene Person gelten zu lassen, „geglaubt" werden.[38]

---

[33] Dazu *M. Forschner*, Immanuel Kant über Vernunftglaube und Handlungsmotivation, in: ZphF 59 (2005) 327–347, hier 328.

[34] Ebd. 334.

[35] Ebd. 339 (Hervorhebung im Original).

[36] Vgl. ebd. 338 f. (Hervorhebung im Original).

[37] Vgl. *R. Wimmer*, Kann Religion vernünftig sein? Zur Metakritik an Kants kritischer Religionsphilosophie, in: *H. Nagl-Docekal/R. Langthaler* (Hgg.), Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart, Berlin 2004, 173–194, hier 179 (Hervorhebungen im Original).

[38] Ebd. 180 (Hervorhebungen im Original).

Es ist nach Wimmer logisch und praktisch-moralisch erlaubt, sich für diesen Glauben zu entscheiden – ich darf hoffen auf die Verwirklichung des Reiches der Zwecke. Für die Vernunft ist es nach Kant geboten, diesen praktisch-moralischen Vernunftglauben anzunehmen, damit sie nicht in Widerspruch zu sich selbst, zu ihrer eigenen gesetzgebenden Kraft gerät.

> Nur das vernunfterzeugte Bedürfnis oder Interesse an der *Wirklichkeit* des *Ideals* der reinen praktischen Vernunft hat den Glauben an Gottes Dasein zur transzendental-pragmatischen Konsequenz; insofern wäre Glaubensenthaltung oder Unglaube inkonsistent mit der Annahme der *Realität* des Ideals und würde deshalb ein „absurdum practicum“ […] darstellen.[39]

Das höchste Gut ist laut Kant ein notwendiges Objekt des Willens und hängt unzertrennlich mit dem unbedingt gebietenden Sittengesetz zusammen. Aus dem kategorischen Imperativ folgt die Forderung nach der Realisierung des höchsten Gutes. Das höchste Gut muss jedoch *real* erreichbar sein. Wenn dem nicht so wäre, würde sich auch das Moralgesetz selbst als illusionär erweisen:

> Ist also das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, so muß auch das moralische Gesetz, welches gebietet, dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein.[40]

Das absolut geltende Moralgesetz führt durch den Begriff des höchsten Gutes zu bestimmten metaphysischen Annahmen. Das unbedingt geltende, praktische Sollen nötigt – immer nur in praktischer Hinsicht – die Vernunft dazu, bestimmte religiöse Inhalte zu glauben, „um mein moralisches Selbstverständnis sinnvoll erscheinen zu lassen, auf Dauer zu stellen und ihm Wirksamkeit zu verleihen“.[41] In dieser Hinsicht behält die Religion einen konstitutiven und konstruktiven Platz in der Systematik der moralisch-praktischen Philosophie Kants.

**Summary**

The main thesis of this article is: even though morality has no need for religion, in Kant's system religion becomes a "necessary supplement" to morality. The role of religion is examined primarily in connection with the question of subjective moral motivation, in particular on the basis both of Kant's lectures (on *Moral Philosophy Collins*, and on the *Metaphysics of Morals Vigilantius*) and of Kant's *Religion within the Boundaries of Mere Reason (Religionsschrift)*. This article shows that religion plays a constitutive and constructive role in the practical philosophy of Kant.

---

[39] Ebd. 180f. (Hervorhebungen im Original).

[40] *Kant*, KpV A 205.

[41] Vgl. *Forschner*, Kant über Vernunftglaube und Handlungsmotivation, 333. Vgl. auch *ders.*, Religion und Aufklärung. Oder vom Kanon des Glaubens und vom Kanon der Vernunft, in: *F.-J. Bormann/Ch. Schröer* (Hgg.), Abwägende Vernunft. Praktische Rationalität in historischer, systematischer und religionsphilosophischer Perspektive, Berlin/New York 2004, 581–603, hier 586.

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

## Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

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

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

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

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

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

ThPh 93 (2018) 376–388

# Das Dilemma der nachmetaphysischen Vernunft

## Ein instruktiver Blick auf die Philosophie von Jürgen Habermas

Von Engelbert Recktenwald

### 1. Das Dilemma: Die Abwehr des Naturalismus ohne Metaphysik

Das Philosophieren von Jürgen Habermas zeigt bei aller Genialität und Redlichkeit, die es auszeichnet, das Dilemma, in welches ein Denken gerät, das die Existenz Gottes bestreitet und dennoch bemüht ist, nicht in einen kruden Naturalismus abzugleiten. Die berühmte Friedenspreisrede 2001[1] signalisierte den Versuch, in diesem Bemühen die Religion als Bündnispartner zu gewinnen, präziser ausgedrückt: den Versuch, jene Wahrheitsgehalte der Religion, die die Feuerprobe aufklärerischer Kritik bestehen, für dieses Bemühen fruchtbar zu machen.

Habermas prangert die Gefahr der Entpersonalisierung des Menschen durch den Naturalismus an. Er illustriert sie an einem frappierenden Beispiel, indem er auf den Philosophen Winfrid Sellars (1912–1989) und seine Schüler verweist, die „die altmodischen Sprachspiele unseres Alltags zugunsten der objektivierenden Beschreibung von Bewußtseinsvorgängen außer Kraft" setzen wollen.[2] Mit den altmodischen Sprachspielen ist jegliche Rede über den Menschen gemeint, die ihn als Person und Autor eines einsichtsvollen, verantwortlichen und moralischen Handelns versteht und darstellt. Der Naturalismus kennt nur Natur. Er verwandelt Handlungen in Naturvorgänge. Sein Projekt der Naturalisierung versucht sich in dem Unterfangen, „die Intentionalität des menschlichen Bewußtseins und die Normativität unseres Handelns" restlos in die extensionale „Begrifflichkeit von Physik, Neurophysiologie oder Evolutionstheorie" zu bringen.[3] Ein solches Unterfangen ist zum Beispiel die Teleosemantik, „die gedankliche Inhalte biologisch erklären will"[4], indem sie etwa die Idee von Normativität evolutionistisch aus dem Bienentanz herleitet, wie Habermas unter Hinweis auf einen einschlägigen Artikel Wolfgang Detels[5] berichtet. Solchen Naturalisierungsversuchen erteilt Habermas eine radikale Absage:

[1] *J. Habermas*, Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001, in: *Ders.*, Zeitdiagnosen. Zwölf Essays, Frankfurt am Main 2003, 249–262.
[2] Ebd. 253
[3] Ebd. 254
[4] Ebd.
[5] *W. Detel*, Teleosemantik. Ein neuer Blick auf den Geist?, in: DZPh 49 (2001) 465–491.

> Der szientistische Glaube an eine Wissenschaft, die eines Tages das personale Selbstverständnis durch eine objektivierende Selbstbeschreibung nicht nur ergänzt, sondern ablöst, ist nicht Wissenschaft, sondern schlechte Philosophie.[6]

Doch was kann Habermas dem argumentativ entgegenhalten? Zunächst einmal die simple Tatsache, dass wir uns selbst ganz anders erleben als es der Naturalismus beschreibt, nämlich als sprach- und handlungsfähige Subjekte, als „Personen, die voneinander Rechenschaft fordern können, die von Haus aus in normativ geregelte Interaktionen verwickelt sind und sich in einem Universum öffentlicher Gründe begegnen".[7] Der Kern unseres Selbstverständnisses sei „dieses Bewußtsein von rechenschaftspflichtiger Autorschaft".[8] Diese unser Leben in der Alltagswelt strukturierende Teilnehmerperspektive steht widerspenstig gegen die Beobachterperspektive des Naturwissenschaftlers. Damit beschreibt Habermas genau jene Dialektik zwischen Innen- und Außenperspektive, die das Lebensthema Thomas Nagels ist. Auch dieser wendet sich gegen die Dominanz der Außenperspektive, die der Innenperspektive jede epistemische Relevanz abspricht. Auch Nagel sah sich deshalb genötigt, den mit dieser Dominanz einhergehenden totalitären Welterklärungsanspruch der Evolutionstheorie zurückzuweisen. Nur war er nicht so klug wie Habermas, sich auf einen besonders plumpen Versuch solcher Erklärung wie den genannten Bienentanz zu beschränken, sondern die Problematik tiefer und grundsätzlicher aufzugreifen, was ihm nach der Veröffentlichung von *Geist und Kosmos* eine Welle der Kritik einbrachte. Tatsächlich ist Habermas, will er die Naturalisierung des Geistes zurückweisen, gezwungen, das Gleiche zu tun. Die referierte biologische Erklärung der Moral ist für dieselbe nicht deshalb desaströs, weil sie auf die Evolution des *Bienentanzes* rekurriert, sondern auf die *Evolution*.

Dem Antagonismus zwischen Beobachter- und Teilnehmerperspektive entspricht die Kant'sche Aufspaltung des Menschen in einen *homo phaenomenon*, in ein Naturwesen, wodurch er Teil der Sinnenwelt ist, und in einen *homo noumenon*, in ein Freiheitswesen, wodurch er ein Wesen der intelligiblen Welt (Johann Gottlieb Fichte: „Geisterwelt"[9]) ist. Als *phaenomenon* ist der Mensch Objekt der reinen, als *noumenon* Subjekt der praktischen Vernunft. Der Naturalismus depotenziert die Teilnehmerperspektive und reduziert den Menschen auf das, was die Naturwissenschaft über ihn herausfinden kann. Als vorläufige methodische Selbstbescheidung wäre er legitim. Diese Legitimität büßt er ein, sobald er sich zum Kriterium aller rational verantwortbaren Erkenntnis hochstilisiert. Ein neueres Beispiel dieser Art liefert uns etwa Klaus Peter Rippe, der in philosophischen

---

[6] *Habermas*, Glauben und Wissen, 255.
[7] Ebd.
[8] Ebd.
[9] So Fichte an mehreren Stellen in seinem Werk, wohl am bekanntesten in der Wendung „Synthesis der Geisterwelt" in seinem Brief an Schelling von 1801: *J. G. Fichte*, Briefwechsel; Band 2, herausgegeben von *H. Schulz*, Leipzig 1930, 323.

Debatten nur eine Argumentation für akzeptabel hält, „die mit einem ontologischen Naturalismus vereinbar ist".[10] Unter einem solchen Naturalismus versteht er in treuer Nachfolge Willard Van Orman Quines die Meinung, dass nur Erfahrung und Naturwissenschaft uns zu verlässlichen Erkenntnissen über die Wirklichkeit verhelfen. Konsequenterweise scheidet er in der Diskussion der Frage, ob der Mensch eine moralische Sonderstellung gegenüber den Tieren einnimmt, das Argument aus der Idee der Gottebenbildlichkeit des Menschen ebenso aus wie die Erkenntnis, dass „der Mensch als intelligibles Wesen außerhalb der Naturordnung steht und Teil eines Geisterreichs ist".[11]

Mit Rippe stimmt Habermas überein, dass Religion und Metaphysik irreversibel überwunden seien. Doch während Rippe mit dem Umstand, dass diese Überwindung nur noch den Naturalismus übriglässt, zufrieden ist, hat Habermas ein waches Gespür für den Verlust, der dadurch droht. Der Schlüsselbegriff, mit dem er diesen Verlust abwehren will, ist der der rettenden Übersetzung. Es geht ihm darum, die Aussagen der Religion so in die säkulare Sprache zu übersetzen, dass ihr kognitiver Gehalt erhalten bleibt. Zu diesem Gehalt gehört für ihn die Intuition, die hinter der Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen steht. Während Rippe sie ersatzlos fallen lässt, meint Habermas: „Daß der Gott, der die Liebe ist, in Adam und Eva freie Wesen schafft, die ihm gleichen, muß man nicht glauben, um zu verstehen, was mit Ebenbildlichkeit gemeint ist."[12] Und was ist mit ihr gemeint? Für Habermas lautet die Antwort, dass der Mensch intersubjektiv als Person konstituiert ist, begabt mit Freiheit und deshalb fähig zu Erkenntnis und Liebe. „Liebe kann es ohne Erkenntnis in einem anderen, Freiheit ohne gegenseitige Anerkennung nicht geben."[13]

Doch die entscheidende Frage, die sich hier stellt, lautet: Kann ich diese Wahrheiten in einer Übersetzung retten, die gerade das weglässt, wodurch sie plausibel werden? Die Freiheit des Menschen wird ja gerade erst dadurch verständlich, dass ich ihn verstehe in seiner Abkünftigkeit von einem Schöpfer, der seinerseits frei ist, und nicht als das Produkt einer Natur, die ihn notwendigerweise vollkommen determiniert, weil sie selber durch und durch determiniert ist. Die Lücken übrigens, die die Quantenphysik gegebenenfalls in den Determinationszusammenhang reißt, werden in naturwissenschaftlicher Perspektive nicht mit einsichtsvoller Freiheit, sondern mit dem Spiel des Zufalls gefüllt. Die Quantenphysik kann deshalb Gottes Retterrolle für die Freiheit nicht übernehmen. Darin weiß ich mich mit Habermas einig: „Die deterministische These ist unabhängig davon, ob wir Natur-

[10] *K. P. Rippe*, Kann es eine naturalistische Begründung für die moralische Sonderstellung des Menschen geben?, in: *A. Holderegger/S. Weichlein/S. Zurbuchen* (Hgg.), Humanismus. Sein kritisches Potential für Gegenwart und Zukunft, Fribourg/Basel 2011, 117–126, hier 118.
[11] Ebd. 117.
[12] *Habermas*, Glauben und Wissen, 261.
[13] Ebd.

gesetze probabilistisch interpretieren. Denn Willkür lässt sich nicht auf Zufall zurückführen."[14] Ob mit oder ohne Quantenphysik: „Zufall und Notwendigkeit" ist nach einem berühmten Buchtitel von Jacques Monod[15] das Einzige, was gemäß der Naturwissenschaft die Welt regiert. Habermas beschreibt den Gegenentwurf zum naturalistischen Menschenbild in einer Weise, wie es ein christlicher Theologe nicht besser hätte tun können:

> Die ins Leben rufende Stimme Gottes kommuniziert von vornherein innerhalb eines moralisch empfindlichen Universums. Deshalb kann Gott den Menschen in dem Sinne „bestimmen", daß er ihn zur Freiheit gleichzeitig befähigt und verpflichtet.[16]

Die Pointe des Naturalismus besteht gerade darin, Gott durch die Natur zu ersetzen. Der Mensch ist nicht mehr Ebenbild eines freien Gottes, sondern Produkt einer unfreien Natur. Die Freiheit, die sich der Innenperspektive darbietet, ist täuschender Schein, der durch die außenperspektivische Analyse der Naturwissenschaften entlarvt wird. Habermas stellt sich dieser Analyse entgegen, aber er bleibt eine Erklärung der Genese von Freiheit schuldig. Die naturalistische lehnt er ab, weil sie die Freiheit dementiert, die metaphysische, weil Metaphysik überwunden sei. Er will an der Konsequenz des Gottesgedankens festhalten, ohne ihn selber festzuhalten. Personalismus wird zu einem reinen Wunschdenken.

## 2. Der moralische Standpunkt als Zuspitzung des Dilemmas

Schärfer noch als Habermas hat Max Horkheimer dieses Dilemma gesehen. Habermas zitiert ein Wort von ihm über die Kritische Theorie: „Sie weiß, daß es keinen Gott gibt, und doch glaubt sie an ihn."[17] Berühmt ist Horkheimers Diktum: „Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel."[18] Mit ihm setzte sich Habermas zehn Jahre vor seiner Friedenspreisrede in einem Aufsatz auseinander.[19]

In diesem Aufsatz zeigt Habermas anhand des Horkheimer'schen Denkens sehr schön die Aporie, in die die nachmetaphysische Vernunft geraten ist. Einerseits will Horkheimer am kognitivistisch begründeten Wahrheitsanspruch moralischer Urteile festhalten: Die Positivisten

> wissen nichts davon, daß der Haß gegen einen anständigen und die Ehrfurcht vor einem niederträchtigen Menschen nicht bloß vor der Sitte, sondern vor der Wahrheit

[14] *J. Habermas*, Freiheit und Determinismus, in: *Ders.*, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 2005, 155–186, hier 155.
[15] *J. Monod*, Zufall und Notwendigkeit, München 1971.
[16] *Habermas*, Glauben und Wissen, 262.
[17] *M. Horkheimer*, Gesammelte Schriften; Band 14: Nachgelassene Schriften 1949–1972, Frankfurt am Main 1988, 508 (zitiert nach: *Habermas*, Glauben und Wissen, 260).
[18] *M. Horkheimer*, Theismus – Atheismus (1963), in: *Ders.*, Gesammelte Schriften; Band 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949–1973, Frankfurt am Main 1985, 173–186, hier 184.
[19] *J. Habermas*, Zu Max Horkheimers Satz: „Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel", in: *Ders.*, Texte und Kontexte, Frankfurt am Main ²1992, 110–126.

verkehrte Regungen, nicht bloß ideologisch tadelnswerte, sondern sachlich verkehrte Erfahrungen und Reaktionen sind.[20]

Andererseits dürfte es diese Einsicht nach der im Naturalismus zu Ende gedachten Aufklärung gar nicht mehr geben, da dieselbe moralische Werte aus dem Bereich der Wirklichkeit verbannt hat. Daraus ergibt sich die berühmte Schlussfolgerung, die Adorno und Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung* gezogen haben, dass es nämlich unmöglich sei, aus der Vernunft ein grundsätzliches Argument gegen den Mord vorzubringen. Diese Aussage ist berechtigt, insofern sie eine Kritik an der instrumentellen Vernunft darstellt. Die Kernfrage, die sich hier angesichts des Problems der Beziehung zwischen Moral und Vernunft stellt, ist die: Was ist nach der Kant'schen Vernunftkritik noch an nicht-instrumenteller Vernunft übriggeblieben? Horkheimer ist pessimistisch. Kants praktische Vernunft lehnt er als formalistische ab. Und Metaphysik ist der Vernunft für immer verschlossen. So bleibt für Horkheimer zur Rettung der Moral, jenseits der Vernunft, nur noch der Rückgriff auf die Theologie: „Diese hütet das Erbe einer inzwischen entmachteten substantiellen Vernunft", so Habermas Horkheimer referierend.[21]

So weit will Habermas nicht gehen. Er setzt an die Stelle von Kants praktischer Vernunft die kommunikative Vernunft seiner Diskursethik. Mit diesem Ansatz kann er einen Gerechtigkeitsbegriff etablieren, der sich aus den Geltungsansprüchen ergibt, die jeder notwendigerweise anerkennt, der sich auf eine Kommunikation einlässt. Damit ist schon einmal viel für eine egalitäre, universalistische Moral gewonnen. Doch wie weit trägt dieser Ansatz? Streng genommen beschränkt sich die durch ihn ermöglichte Moral auf Fragen der Verfahrensfairness in der Suche nach einem Konsens über einen auszuhandelnden Kompromiss zwischen konfligierenden Interessen. Habermas spricht deshalb zu Recht von prozeduraler Vernunft. Aber eine solche Vernunft kann weder die Frage nach den materialen Gehalten dessen beantworten, was Interessen überhaupt legitimiert, noch jene nach dem, was das eine große Interesse an einem gelingenden, sinnvollen Leben befriedigen kann. Hier nun steht für Habermas Religion als Sinnressource bereit.

Habermas gibt zu, dass er Horkheimers Diktum nur widerlegen kann, insofern es bei dem zu rettenden Sinn um die im Diskurs erhobenen Wahrheitsansprüche geht. Diese können wir retten ohne Gott: „Nachmetaphysisches Denken unterscheidet sich von Religion dadurch, dass es den Sinn des Unbedingten rettet ohne Rekurs auf Gott oder ein Absolutes."[22] Nicht gerettet wird dagegen „ein unbedingter Sinn, der Trost spendet"

[20] *M. Horkheimer*, Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung. Notizen in Deutschland, Frankfurt am Main 1974, 102 (zitiert nach: *Habermas*, Zu Max Horkheimers Satz, 112 f.).
[21] *Habermas*, Zu Max Horkheimers Satz, 113
[22] Ebd. 125.

angesichts von Leid und Ungerechtigkeit, und auch nicht ein Sinn, der dazu motiviert, überhaupt moralisch zu sein.

Der Verzicht auf Trost, das Aufgeben der Hoffnung auf endgültige Wiedergutmachung von Leid und Ungerechtigkeit mag als Heroismus intellektueller Redlichkeit angesichts der Wahrheitsfrage durchgehen. Wenn die Wahrheit freudlos ist, bleibt uns tatsächlich nur noch Horkheimers „metaphysische Trauer“[23]. Mut zur Wahrheit bedeutet dann Mut zur Verzweiflung und das Eingeständnis, dass Horkheimers „Sehnsucht nach dem ganz Anderen“[24] unerfüllbar bleibt. In dieser Konsequenz ist Habermas recht zu geben.

Anders verhält es sich bei dem Mangel an Sinn, der den moralischen Standpunkt unterläuft. Habermas handelt das Problem unter dem Stichwort mangelnder motivationaler Kraft der normativen Vernunft ab. Dabei geht es nicht nur um die kontingente psychische Verfassung des Einzelnen. Das wäre trivial. Jedes einzelne Verbrechen, das auf der Welt geschieht, geht darauf zurück, dass beim Täter die Einsicht in das Gute nicht genügend Kraft hatte, sich gegen die Übermacht jener Leidenschaften durchzusetzen, die als Triebfeder hinter dem Verbrechen standen. Es geht um etwas Grundsätzlicheres, das die praktische Vernunft als solche tangiert. In seinem Aufsatz *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt* aus dem Jahr 2007 spricht Habermas von der Verzweiflung der praktischen Vernunft. Er meint damit ihre Ohnmacht, die sich zeigt, wenn sie

> ohne geschichtsphilosophischen Rückhalt an der motivierenden Kraft ihrer guten Gründe verzweifelt, weil die Tendenzen einer entgleisenden Moderne den Geboten ihrer Gerechtigkeitsmoral weniger entgegenkommen als entgegenarbeiten.[25]

Und er spricht davon, dass

> die praktische Vernunft ihre eigene Bestimmung [verfehlt], wenn sie nicht mehr die Kraft hat, in profanen Gemütern ein Bewusstsein für die weltweit verletzte Solidarität, ein Bewusstsein von dem, was fehlt, von dem, was zum Himmel schreit, zu wecken und wachzuhalten[26].

Ganz deutlich bereits seine Aussage in einem früheren Aufsatz: „Tatsächlich kann eine nachmetaphysisch denkende Philosophie die Frage, an die auch D. Tracy erinnert – warum überhaupt moralisch sein? –, nicht beantworten.“[27] In seinem Horkheimer-Aufsatz gibt er sich ebenfalls pessimistisch im Hinblick auf eine „motivierende Antwort auf die Frage“,

---

[23] *M. Horkheimer*, Zu Theodor Haeckers „Der Christ und die Geschichte“, in: *Ders.*, Kritische Theorie. Eine Dokumentation; Band 1, herausgegeben von *A. Schmidt*, Frankfurt am Main 1968, 361–373, hier 372.

[24] So der Titel eines Gesprächs mit Helmut Gumnior, in: *Horkheimer*, Gesammelte Schriften; Band 7, 385–404.

[25] *J. Habermas*, Ein Bewußtsein von dem, was fehlt, in: *M. Reder/J. Schmidt* (Hgg.), „Ein Bewußtsein von dem, was fehlt“. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt am Main 2008, 26–36, hier 30.

[26] Ebd. 30f.

[27] *J. Habermas*, Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits, in: *Ders.*, Texte und Kontexte, 127–156, hier 144.

warum wir „überhaupt moralisch sein sollen", und zieht die Konsequenz: „In *dieser* Hinsicht ließe sich vielleicht sagen: einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel."[28]

Damit spricht Habermas ein Defizit an, das in seiner Philosophie dem moralischen Standpunkt als solchem innewohnt. Einerseits beansprucht der moralische Standpunkt eine der Vernunft einsichtige absolute Geltung, andererseits kann er nicht garantieren, dass es sinnvoll ist, konsequent nach ihm zu handeln und sein Leben nach ihm auszurichten. Die innere Sinnhaftigkeit des moralischen Standpunkts ist bedroht, wenn das Unrecht triumphiert und das letzte Wort hat, wenn folglich jene moralischen Nihilisten wie Friedrich Nietzsche recht haben, die behaupten, dass er uns in Wirklichkeit nur vom wahren Leben abhalte. Dabei spielt es keine Rolle, ob man die Sinnlosigkeit des Lebens propagiert oder seinen Sinn in außermoralische Werte wie Macht oder Lustgewinn verlegt. Der entscheidende Punkt ist der, dass die Geltung der Moral von innen her bedroht ist, wenn der moralische Standpunkt nicht mehr imstande ist, sich gegen den Vorwurf der Sinnlosigkeit zu wehren, sei es, weil er angeblich der eigentlichen Sinnerfüllung im Wege stehe, sei es, weil das Leben im Ganzen sinnlos sei. Auch auf diesen Zusammenhang können wir Adornos Wort „Es gibt kein richtiges Leben im falschen" abwandelnd anwenden: „Es gibt keine sinnvolle Moral im Sinnlosen."

Wenn Blaise Pascal sagt: „Die Gerechtigkeit ist ohnmächtig ohne die Macht; die Macht ist tyrannisch ohne die Gerechtigkeit",[29] dann dürfen wir darin die Einsicht in den Sachverhalt erkennen, um den es hier geht. Wenn die Gerechtigkeit ohnmächtig ist, dann ist der, der sich ihr verschreibt, der Dumme, und jener, der nach dem Grundsatz handelt, dass das Recht des Stärkeren gelte, darf sich durch den praktischen Erfolg seines Grundsatzes in seinem moralischen Nihilismus bestätigt fühlen. Oder nochmals anders gewendet: Sokrates' Grundsatz, es sei besser, Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun, kann vor dem Vorwurf der Torheit nur geschützt werden, wenn – aufs Ganze gesehen – der moralisch Handelnde sich durch seine Moralität nicht selbst ruiniert und um das bringt, was die Erfüllung seines Menschseins ausmacht. Wenn die Antwort auf die Sinnfrage aus anthropologischer Perspektive anders ausfällt als aus moralischer, dann ist es um die Geltung moralischer Normen geschehen. Deren Autorität wird von innen her ausgehöhlt, wenn sie vom Standpunkt des moralischen Nihilismus aus ungestraft der Lächerlichkeit preisgegeben werden kann und damit gegen ihre eigene Intention dessen Anspruch bestätigt, dass nur er sich im praktischen Leben bewährt. Wenn Moral nicht lebbar oder – aufs Ganze gesehen – nur etwas für solche ist, die sich damit abfinden, auf der Verliererseite des Lebens zu stehen, würde ein Schatten auf ihren Anspruch fallen,

[28] Habermas, Zu Max Horkheimers Satz, 125 (Hervorhebung im Original).
[29] *Blaise Pascal*, Gedanken, Berlin 2012, 70.

der ihr Licht verdunkelt. Umgekehrt bedeutet das: Die strahlende Evidenz sittlicher Einsicht ist unvereinbar mit einem Weltbild, das jenen Schatten unvermeidlich macht.

### 3. Die Unvereinbarkeit des moralischen Standpunkts mit dem naturalistischen Weltbild

Hier zeigt sich, dass die Anerkennung moralischer Normen in ihren Konsequenzen nicht weltbildneutral ist. Habermas' Konzeption baut ganz auf der Trennung von Moralität und Weltbild auf. Das Weltbild mit seinen Fragen nach dem Woher, Wohin und Wozu des Menschen und der Welt im Ganzen überlässt er der Kompetenz der empirischen Wissenschaften, während er die Konzeption der Moralität allein aus der Teilnehmerperspektive der Diskursteilnehmer entwickelt. Er will die Moral vor den Naturwissenschaften retten, ohne deren totalitären Welterklärungsanspruch in die Schranken zu weisen, denn das würde Metaphysik bedeuten.

Zwar meint Habermas, dass die nachmetaphysische Vernunft ohne Rückgriff auf Metaphysik und Theologie mit dem Naturalismus fertig werden kann. Doch ein Blick in den Aufsatz *Freiheit und Determinismus*[30], wo er das versucht, lässt Zweifel aufkommen. Tatsächlich bleibt ihm hier nur der Rekurs auf die Teilnehmerperspektive, um den epistemischen Totalitätsanspruch des objektivierenden Zugriffs der Naturwissenschaften, insbesondere der Neurologie, abzuwehren. Doch dieser Rekurs wird zu einem hilflosen Appell, wenn er schreibt, der Preis des Determinismus sei die Notwendigkeit, „das Selbstverständnis rational Stellung nehmender Subjekte zur Selbsttäuschung" zu erklären.[31] Denn diese Selbsttäuschungsthese ist nicht der Preis, sondern exakt der Inhalt der naturalistischen These. Der Clou des Naturalismus ist ja gerade jener Aufklärungsgestus, mit dessen Hilfe er sich einen Spaß daraus macht, unser lebensweltliches Selbstverständnis als Illusion zu entlarven.

So zutreffend Habermas' Darlegungen über Willensfreiheit, Zurechenbarkeit und verantwortliche Handlungsurheberschaft, die unser personales Selbstverständnis ausmachen, auch sind, so autodestruktiv ist seine Warnung vor einer Ontologisierung des Perspektivendualismus zu einem Dualismus von Geist und Natur. Er will nur einen „methodologischen Dualismus der Erklärungsperspektiven von Teilnehmern und Beobachtern" gelten lassen.[32] Aber er bleibt jede Erklärung schuldig, wie dieser schwache Dualismus logisch konsistent sein kann mit seiner Ablehnung des Reduktionismus und des Epiphänomenalismus, den er bei Wolf Singer kritisiert. Denn wenn Geist, Freiheit und Selbstbewusstsein kein echtes ontisches Plus gegenüber

[30] *Habermas*, Freiheit und Determinismus (Anm. 14).
[31] Ebd. 179.
[32] Ebd. 166.

der Natur implizieren, bleibt rätselhaft, was sie denn anderes sein sollen als bloße Epiphänomene von Naturvorgängen. Oder ganz banal gefragt: Kann Materie als solche frei, verantwortlich oder moralisch sein? Wenn wir diese Eigenschaften notwendigerweise an Personalität binden, dann deshalb, weil Personsein kategorial über Materiesein hinausgeht. Auch unsere Leiberfahrung und unsere Identifizierung mit unserem Leib ändert nichts an diesem Sachverhalt. Wenn auch unser bewusstes Leben verkörpert („embodied") ist, so ist doch letztlich das, *was* verkörpert ist, etwas anderes als der Körper selbst. Fichtes polemisches Wort über jene Menschen, die sich eher „für ein Stück Lava im Mond, als für ein Ich halten",[33] zielt auf jene Ureinsicht der Bewusstseinsphilosophie, die jeden graduellen Übergang zwischen dem Ich und der Lava ausschließt, auch wenn diese Lava die komplexe Form eines menschlichen Gehirns hat. Auch der von Habermas in Anschlag gebrachte *linguistic turn* nach dem angeblichen Scheitern der Bewusstseinsphilosophie kann diese Einsicht nicht als überholt erweisen.

Zwar scheint Habermas, wenn er sowohl von „sozialisierten Gehirnen" wie auch von „sozialisierten Geistern"[34] spricht, eine Austauschbarkeit dieser Begriffe zu belegen. Doch erstens kann er diesen Sprachgebrauch nicht durchhalten, und zweitens gibt er zu, dass auch mit der Leugnung der ontologischen Differenz zwischen Geist und Gehirn das Problem der Wechselwirkung zwischen der Kausalität der Natur und jener aus Freiheit nicht aus der Welt geschafft ist. Habermas versucht das Problem zu präzisieren und beschreibt es als das Problem der Interaktion zwischen den determinierenden neuronalen Prozessen und dem, was er die „kulturelle Programmierung" des Gehirns nennt.[35] Damit meint er die Handlungsmotivation durch Gründe. Aber das so gefasste Problem dieser Interaktion wird gerade dann unlösbar, wenn der Adressat der neuronalen Prozesse und der intentional erlebten Motivation ein und dasselbe Subjekt, nämlich das Gehirn ist. Dieses Konzept führt zu einer Überbestimmtheit des Gehirns: Die naturwissenschaftliche Erklärung seines Verhaltens will ja, weil deterministisch, auch als hinreichend anerkannt werden und lässt deshalb keinen Raum für eine weitere Erklärung aus der Innenperspektive. Wenn das Gehirn beziehungsweise der Körper alles ist und die Rede von „Geist" dasselbe nur aus anderer Perspektive meint, bleibt für die auch Habermas so teure Freiheit kein Platz mehr. Wie soll das Ich, das frei ist, mit dem Gehirn, das naturgesetzlich determiniert ist, identisch sein können? Habermas zeigt überzeugend, dass Handlungsgründe Ermächtigungsinstanzen zur freien Entscheidung sind, also in ihrer Wirkung das Gegenteil von determinierender

[33] *J. G. Fichte*, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, in: *Ders.*, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, herausgegeben von *R. Lauth* und *H. Jacob*; Band I,2: Werke 1793–1795, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, 175–451, hier 326.
[34] *Habermas*, Freiheit und Determinismus, 177 und 178.
[35] Ebd. 179.

und damit entmächtigender Naturkausalität. „Programmierung" ist ein Wort, das im normalen Sprachgebrauch einen Vorgang beschreibt, der gerade keine Freiheit stiftet, sondern nur eine besondere Weise der Determination darstellt. Der Zusatz des Adjektivs „kulturell" kann dem nicht abhelfen. Sprachliche Gewaltstreiche können den Dualismus in der Sache nicht aus der Welt schaffen. Es bleibt bei der Frage: Wie soll ein und dasselbe Subjekt gleichzeitig zur Freiheit ermächtigt und von Naturgesetzen determiniert sein? Eine Korrelation zwischen Bewusstseinsvorgängen und neuronalen Prozessen soll und braucht gar nicht bestritten werden. Aber sie setzt, sofern man beide Wirklichkeiten ernst nimmt, eine ontologische Verschiedenheit der Korrelate voraus. Deshalb ist und bleibt Intentionalität nicht in Naturkausalität übersetzbar. Davon ist ja auch Habermas überzeugt. Nur liegt eben diese Unübersetzbarkeit in der dualistischen Struktur der Wirklichkeit begründet. Der Weg, auf dem uns Habermas an einem starken Dualismus von Geist und Natur vorbeiführen will, erweist sich als Sackgasse. Diesen Dualismus hat übrigens Kant gerade auch mit seiner Vernunftkritik erneut bestätigt und verankert, denn dieselbe lebt ganz aus der Einsicht, dass Vernunft als solche etwas anderes ist als alles, was uns jemals als Natur erscheinen kann. Das sonst so beliebte Verdikt, nicht hinter Kant zurückgehen zu dürfen, scheint recht selektiv angewandt zu werden. Man kann nicht den Ertrag seiner Vernunftkritik dogmatisieren, ohne ihre Voraussetzungen zu teilen. Die Widerlegung des Reduktionismus ist ohne Abschied vom Materialismus nicht zu haben: Das ist ein gemeinsamer Nenner der metaphysischen wie der nachmetaphysischen Vernunft. Doch nur für erstere wird dieser Sachverhalt nicht zu einem Dilemma.

Die Folge von Habermas' Weltbildneutralität ist für seine eigene Position desaströs. Er muss den Naturwissenschaften das Monopol in allen Fragen überlassen, die das Woher betreffen. Da er keine Alternative zu einer materialistisch imprägnierten Evolutionstheorie anbieten kann, bleibt der behauptete Bereich einer kommunikativen Vernunft, der in sich alles birgt, was unser personales Selbstverständnis ausmacht, eine verlorene Insel im Meer des Naturalismus, die der anschwellenden naturwissenschaftlichen Objektivierung schutzlos preisgegeben ist. Die von Habermas prätendierte Einhegung naturwissenschaftlicher Aussagen auf eine bloß regionale Geltung ist angesichts dieses Sachverhalts illusorisch. Sein als unwiderruflich proklamierter Abschied von jeder Metaphysik bedeutet die Absage an jede Art von Festland, das jenes Meer einhegen und als Binnengewässer in eine Region jener Landschaft integrieren könnte, die als eine geborene Heimat der Vernunft in Frage käme.

### 4. Habermas' Zurückweichen vor den Konsequenzen

Habermas lehnt es auch ab, jene Insel als archimedischen Punkt zu benutzen, um von hier aus eine Brücke übers Meer zum Festland zu konstruieren.

Einen solchen Versuch hat in der Diskussion mit Habermas Josef Schmidt SJ unternommen.[36] Er wählt einen anderen Ansatz als ich. Während ich wie oben beschrieben einfachhin von der in der sittlichen Erfahrung gegebenen Geltung moralischer Normen und ihren Implikationen ausgehe, spinnt Schmidt den Habermas'schen Gedanken der Unhintergehbarkeit der Diskursvoraussetzungen weiter. Die Diskursethik verschafft sich ja einen festen Grund durch den Nachweis, dass der Leugner einer unbedingten Geltung etwa von Wahrheitsansprüchen oder von Handlungsrechtfertigungen in einen performativen Widerspruch zu sich selbst gerät, sobald er am Diskurs teilnimmt. Schmidt lädt nun dazu ein, diese Unhintergehbarkeit oder, wie er es nennt, den „reflexiven Zirkel der Vernunft"[37] nicht nur faktisch hinzunehmen, sondern auch seinerseits reflexiv zu begründen. Der Naturalismus kann diese Begründung nicht leisten. Schmidt verankert den Zirkel deshalb im Gedanken Gottes als der „schlechthinnige[n] Unbedingtheit", aus der

> die unausweichliche Verpflichtung auf Wahrheit und Gutheit wie auch die Befähigung, dies zu erfassen, zu verstehen und zu begründen [ist]. Mit dieser Unbedingtheit ist dann auch der absolute Selbstzweck gegeben, der Selbstzweck Gottes, der in uns präsent ist und als Norm und Ziel unseres Strebens unseren Selbstvollzug ausmacht. Er ist es, der uns die unbedingte Achtung abfordert, wo immer er erscheint: in uns selbst und in jedem Mitmenschen.[38]

Es ist nun interessant zu sehen, wie Habermas auf diese Einladung reagiert. Er könnte sich ja darauf einlassen und, wenn er nicht damit einverstanden ist, zu zeigen versuchen, dass Schmidts Schlussfolgerungen falsch oder jedenfalls nicht zwingend seien. Stattdessen antwortet er in seiner sehr höflich und vornehm gehaltenen Replik: „Nun, diese weiterreichenden Züge muß und kann der Agnostiker auf sich beruhen lassen."[39] Was heißt das?

(a) Tatsächlich *kann* der Agnostiker die Sache auf sich beruhen lassen, insofern er Pragmatiker ist, dem es letztlich einfach darum geht, dass der Diskurs funktioniert. In diesem Fall genügt es, sich auf die unmittelbaren Voraussetzungen des Diskurses zu verständigen, ohne sich auf eine Reflexion ihrer Verortung im Weltganzen einzulassen. An anderer Stelle meint Habermas sogar, die Sprachpragmatik setze die Prämissen der Körper-Geist-Problematik „außer Kurs".[40] Natürlich tut sie das nicht. Sie löst nicht das Körper-Geist-Problem, sondern richtet ihren Fokus im Zuge der „kommunikationstheoretischen Wende" auf ein Problemfeld, in dem es nicht mehr vorkommt. Das hängt mit jener Strategie zusammen, die die Bewusstseinsphilosophie dadurch für überwunden erklärt, dass sie an

[36] *J. Schmidt*, Ein Dialog, in dem es nur Gewinner geben kann, in: *Reder/Schmidt* (Hgg.), „Ein Bewußtsein von dem, was fehlt", 79–93.
[37] Ebd. 91.
[38] Ebd. 90f.
[39] *J. Habermas*, Eine Replik, in: *Reder/Schmidt* (Hgg.), „Ein Bewußtsein von dem, was fehlt", 94–107, hier 106.
[40] *J. Habermas*, Metaphysik nach Kant, in: *Ders.*, Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main ⁶2013, 18–34, hier 28.

die Stelle subjektiver Einsichten die Öffentlichkeit grammatischer Ausdrücke setzt[41] – als ob die Intersubjektivität der Sprache jemals den jeweils höchst individuellen und freien Akt der erkenntnismäßigen Aneignung oder Ablehnung des sprachlich Vernommenen ersetzen könnte.

(b) Und der Agnostiker *muss* die Sache auf sich beruhen lassen, solange er Agnostiker bleiben *will*. Aber muss er das wollen? Habermas betreibt einen großen Aufwand, um zu zeigen, dass das Denken nach Kant nie mehr zur Metaphysik zurückfinden kann.[42] Seine souveräne Beherrschung des philosophiegeschichtlichen Stoffes erlaubt es ihm, aus dem dichten Netz historischer Ideenverläufe auf geniale Weise jene herauszugreifen, die ihn ein Bild zeichnen lassen, das die ganze Philosophiegeschichte im Sinne eines kontinuierlichen Aufklärungsfortschritts auf die Diskursethik zulaufen lässt. Die Ideengeschichte, wie er sie skizziert, erscheint wie der Gang der Vernunft selbst. Doch bei genauerem Hinschauen stellt sich heraus, dass das Ergebnis des sich auf höchstem Abstraktionsgrad bewegenden Durchlaufs durch die Philosophiegeschichte in Wirklichkeit von vornherein der klammheimliche Kriterienlieferant für seine Selektion der Ideenverläufe war. Mit anderen Worten: Das gewünschte Vexierbild ist nur deshalb das Ergebnis jener Linien, die es zeichnen, weil es zuvor ihr Favorisierungsprinzip war. So ist zum Beispiel nicht einsichtig, nach welchen Kriterien Infragestellungen Kant'scher Theoreme das eine Mal als legitim erachtet werden, das andere Mal als Rückfall in voraufgeklärte Zeiten gelten sollen. Wenn das Kriterium der Gebrauch des eigenen Verstandes ist, dann kann nur die Bereitschaft zur Reflexion auf die Implikationen dessen, was die Bedingung der Möglichkeit der Diskursethik ausmacht, als aufgeklärtes Denken durchgehen, vollkommen gleichgültig, ob solche Reflexion auf metaphysisches Festland vordringt oder nicht.

Doch bei Habermas reichen die Gründe seiner Reflexionsverweigerung tiefer. Wer befindet sich im Dialog? Habermas und Schmidt, Philosoph X und Theologe Y? Das ist nicht die Perspektive Habermas'. Wenn wir in seiner Replik solchen durchaus typischen Wendungen begegnen wie jener, dass „sich die säkulare Vernunft mit den Mitteln nachmetaphysischen Denkens Gehalte aus der christlichen Überlieferung nach eigenen Maßstäben anzueignen versucht",[43] dann erahnen wir, dass sich für Habermas nicht einzelne, um Erkenntnis ringende Personen im Dialog befinden, sondern verschiedene Vernunfttypen. Die säkulare Vernunft setzt sich mit der metaphysischen Vernunft auseinander, und Habermas ist ihr Prophet. Insofern er sich ein für alle Mal auf die Rolle des Repräsentanten der säkularen Vernunft festgelegt hat, kann er sich nicht mehr auf einen Gedankengang einlassen, der ihn aus ihr herausführen würde.

---

[41] *J. Habermas*, Motive nachmetaphysischen Denkens, in: Ebd. 35–60, hier 54.
[42] Vor allem in seinem Aufsatz „Motive nachmetaphysischen Denkens" (Anm. 41).
[43] *Habermas*, Replik, 103.

Damit hängt ein letztes Phänomen zusammen, das hier angesprochen werden soll. Einerseits will Habermas das Wahre an der Religion im Geist der Aufklärung retten, andererseits betont er immer wieder, dass die säkulare Vernunft sich nicht anmaßt, über die Wahrheit der Religion zu richten. Aber wie soll es möglich sein, ohne Urteil über den Wahrheitsgehalt die wahren und damit rettungswürdigen Gehalte der Religion aus der Gesamtmasse des religiös Geglaubten herauszufiltern? Auflösen lässt sich dieser Widerspruch nur, wenn man diese beiden Akte der Rettung und der Urteilsenthaltung auf verschiedene Subjekte verteilt: Der Einzelne mag sich der Religion öffnen, sich ihre Wahrheitsgehalte aneignen und ihre Sinnressourcen in den gesellschaftlichen Diskurs einspeisen; die säkulare Vernunft als solche kann das nicht, ohne aufzuhören, sie selbst zu sein; sie bleibt notwendigerweise agnostisch und antimetaphysisch.

Aber eine für sich agierende säkulare Vernunft, wie sie hier vorausgesetzt wird, gibt es nicht; sie ist ein Abstraktionsbegriff. Es gibt nur den Einzelnen, der frei ist und sich entscheiden muss, ob er seine Vernunft für die Erkenntnis jener Wahrheiten öffnet, deren Nutzen Habermas retten will, ohne sie selbst anzuerkennen. Nach dem Motto: „Wasch mich, aber mach mich nicht nass", kann der einzelne Philosoph nicht verfahren. Die Idee der Menschenwürde als absoluter Wert bleibt nur dann auf Dauer von Nutzen, wenn sie von der Wissenschaft nicht entzaubert werden kann, sondern überzeugend in der Wirklichkeit verankert wird. Wenn sie aber innerhalb eines naturalistischen Weltbildes nicht zu halten ist, kommt jeder Einzelne, der von ihr überzeugt ist, nicht umhin, sich den Konsequenzen zu stellen und sich einem alternativen Weltbild zu öffnen, in dem Würde, Vernunft und Moral ihren Platz haben. Dafür bietet sich das theistische Weltbild an, in dem die Vernunft am Anfang steht, nämlich als göttliche: Aus ihr erklärt sich ganz zwanglos sowohl die Intelligibilität des materiellen Kosmos, von der die Naturwissenschaften profitieren, wie auch die höherstufig intelligible Welt der Personen mit ihrem moralischen und axiologischen Inventar.

**Summary**

Jürgen Habermas sees in religion a possible ally against a Modern Age, that is getting derailed in the way that it both reduces the human being to something merely naturalistic and deprives the normative faculty of reason of its motivating power. In response he suggests the project of a "salvific" translation of religious truthfulness into secular speech. However, the question has to be raised, whether this could actually be separated from a theistic conception of the world, and how far the idea of a normative faculty of reason could harmonize with a naturalistic conception of the world.

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

## Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

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

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

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

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

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

ThPh 93 (2018) 389–408

# Tugend und Eudaimonia

## Zum Begriff der Demut in den „Exercitia Spiritualia“ des Ignatius von Loyola*

Von Godehard Brüntrup SJ und Ludwig Jaskolla

### 1. Demut als Selbsterniedrigung

Wer heute, also im 21. Jahrhundert, über Demut als Ideal menschlichen Lebens nachdenken will, hat einen schweren Stand. Er wird für verschroben, rückwärtsgewandt, wenn nicht gleich religiös fundamentalistisch eingestellt, gehalten. Er wird sich mit dem Vorwurf konfrontiert sehen, dass diese Haltung im menschlichen Leben nun wahrlich nicht mehr zeitgemäß sei.

Der Philosoph Christian Schröer hat diesen Gedanken kürzlich so formuliert:[1] Er konstatiert, dass mit dem Übergang vom ausgehenden Mittelalter zur einsetzenden Neuzeit ein Paradigmenwechsel in der Betrachtung der Demut als Tugend zu beobachten sei. Die Demut, die im Mittelalter und der Spätantike noch als zentraler Bestandteil der Werte galt, die zu einem gelingenden Leben führen – Augustinus nennt sie sogar als erste Tugend[2] –, wird zu einer Haltung umgedeutet, die das Glück des Menschen verhindert.

So stellt auch Norvin Richards in seinem Buch *Humility* fest, dass die meisten modernen Kritiken am Demutsbegriff ihren Ausgang von der „katholischen“ Metaphysik am Ende des Mittelalters und zu Beginn der Neuzeit nehmen: So werden immer wieder explizit die Demutskonzeptionen des Bernhard von Clairvaux und des Ignatius von Loyola genannt. Das Adjektiv „katholisch“ werde dabei meist als ideengeschichtlicher Kampfbegriff verstanden, der für eine bestimmte sozio-politische Haltung stehe, die schlussendlich falsch, unzeitgemäß und abzulehnen sei. In dieser Lesart werde Demut als problematische Haltung beschrieben, die mit einem

* Dieser Essay ist aus einem längeren Gespräch mit Eleonore Stump hervorgegangen, das wir im Frühsommer 2015 in St. Louis geführt haben. Johannes Stoffers SJ hat uns zahlreiche, wichtige Hinweise gegeben und Verbesserungsvorschläge zu diesem Text gemacht. Der Text wurde durch die Anmerkungen der Gutachter von „Theologie und Philosophie“ erheblich verbessert. Wir bedanken uns herzlich. Die Forschungen, die diesem Text zugrunde liegen, wurden im Rahmen eines zweijährigen Forschungvorhabens begonnen, das ein Teilprojekt des „The Philosophy and Theology of Intellectual Humility“-Projekts an der St. Louis University war und das von der John Templeton Foundation unterstützt wurde. Der Text wurde im Rahmen des Projektes „Motivational and Volitional Processes of Human Integration“ (TRT 0119), gefördert durch den Templeton Religion Trust, weiterentwickelt und abgeschlossen.

[1] Vgl. *Ch. Schröer*, Demut – eine Tugend?, in: ThPh 91 (2016) 363–384.

[2] Vgl. *Augustinus*, Ep. 118, 22; vgl. *Schröer*, Demut, 370–372; vgl. *N. Baumann*, Die Demut als Grundlage aller Tugenden bei Augustinus, Frankfurt am Main 2009.

bestimmten „katholischen" Menschen- und Weltbild verbunden sei, das unter anderem besage, dass der Mensch ein grundsätzlich defizitäres Wesen sei.[3]

In den folgenden Überlegungen des ersten Teils dieses Essays wollen wir diese Kritik an drei Beispielen klarer entfalten: Eine der zentralen Figuren der Aufklärung, David Hume, lehnte die Demut grundsätzlich als Tugend ab und ordnete sie vielmehr der Liste der Laster zu:

> […] humility […], and the whole train of the monkish virtues; for what reason are they everywhere rejected by men of sense, but because they serve to no manner of purpose […]? We justly, therefore, transfer them to the opposite column, and place them in the catalogue of vices.[4]

Im ausgehenden 19. Jahrhundert griff Friedrich Nietzsche diesen Gedanken auf. Nietzsche formulierte in seinen Werken – besonders in der *Genealogie der Moral* und in *Jenseits von Gut und Böse* – eine grundlegende Kritik am christlich-abendländischen Wertesystem. An dieser grundlegenden Kritik werden wir uns in den kommenden Abschnitten orientieren, um die allgemeine Struktur dieser Kritik herauszuarbeiten. Nietzsche ordnet die Demut dem Wertesystem zu, das er „Sklavenmoral" nennt und dessen ursprünglicher Sinn und Zweck es sei, Macht über Mitmenschen auszuüben. Er führt diesen Gedanken so ein:

> Umgekehrt werden die Eigenschaften hervorgezogen und mit Licht übergossen, welche dazu dienen, Leidenden das Dasein zu erleichtern: hier kommt das Mitleiden, die gefällige hülfbereite Hand, das warme Herz, die Geduld, der Fleiss, die Demuth, die Freundlichkeit zu Ehren –, denn das sind hier die nützlichsten Eigenschaften und beinahe die einzigen Mittel, den Druck des Daseins auszuhalten. Die Sklaven-Moral ist wesentlich Nützlichkeits-Moral.[5]

Hume und Nietzsche stimmen sicher in ihrer Bewertung der Demut – im Reigen der anderen christlichen Werte wie etwa der Barmherzigkeit – als im eigentlichen Sinne den Lastern zugehörig überein. Sie unterscheiden sich aber deutlich in der Art und Weise, wie sie die Konsequenzen dieser Einordnung einschätzen: Hume war der Überzeugung, dass die „mönchischen Werte" Laster seien, weil sie keinen positiven Beitrag zum Glück des Menschen leisten. Sie sind für ihn Ballast eines vergessenen Zeitalters.[6]

Nietzsches Kritik geht jedoch einen wesentlichen Schritt weiter. Die Einstellung, dass die Demut eigentlich ein Laster sei, kann man folgendermaßen argumentativ einfangen: Es gibt bestimmte moralische Konzepte, die von den Schwachen, oder besser gesagt den Unterdrückten, eingeführt wurden, um

---

[3] Vgl. *N. Richards*, Humility, Philadelphia 1992, 169.

[4] *D. Hume*, Enquiry Concerning the Principles of Morals, herausgegeben von *T. L. Beauchamp*, Oxford 1998, 73.

[5] *F. Nietzsche*, Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft, § 260, in: Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen (http://www.nietzschesource.org/#eKGWB; zuletzt abgerufen am 31.07.2018).

[6] Vgl. *A. M. Schmitter*, Hume on the Emotions (2010), in: Stanford Encyclopedia of Philosophy (https://plato.stanford.edu/entries/emotions-17th18th/LD8Hume.html; zuletzt abgerufen am 31.07.2018).

über die Starken, also die Unterdrücker, Macht auszuüben. Diese Konzepte nützen der Machtausübung einer bestimmten Gruppe und werden deswegen von Nietzsche als System der Moral der Nützlichkeit oder System der Moral der Sklaven bezeichnet. So wie Nietzsche die Demut sieht, ist sie ein perfektes Beispiel für ein moralisches Konzept, welches dazu dient, Macht auszuüben und zu erhalten. Demut, so Nietzsche, besteht in einer systematischen Haltung, die darauf angelegt ist, sich selbst als verdorben, unwürdig und unter Anderen stehend aufzufassen. Dies bedeutet aber dann auch, dass Nietzsche nicht wie Hume argumentieren kann, dass die Demut einfach nur überflüssiger Ballast sei. Vielmehr war er der Meinung, dass die Demut einen direkten, negativen Effekt auf das Leben der Menschen hat, weil sie eine realistische Einschätzung der Machtverhältnisse unmöglich macht und Schwachen Macht über die Starken ermöglicht. Plakativ könnte man mithin sagen, dass die Demut das natürliche Verhältnis von Schwachen und Mächtigen verkehrt.

Nietzsche ist deswegen so interessant für unseren Gedanken, weil er jeden Zweifel daran ausräumt, wen er für den Urheber dieser „Sklavenmoral“ hält: das judäo-christliche Weltbild.

> Die Juden sind es gewesen, die gegen die aristokratische Werthgleichung (gut = vornehm = […]) mit einer furchteinflössenden Folgerichtigkeit die Umkehrung gewagt und mit den Zähnen des abgründlichsten Hasses (des Hasses der Ohnmacht) festgehalten haben, nämlich die Elenden sind allein die Guten, die Armen, Ohnmächtigen, Niedrigen sind allein die Guten, […].[7]

Systematisch lässt sich Nietzsches Kritik folgendermaßen zusammenfassen: Demut ist ein anderes Wort für eine systematische Selbsterniedrigung, die von der judäo-christlichen Tradition eingeführt wurde, um bestimmte Machtansprüche zu begründen.

Nietzsche ist wahrscheinlich der radikalste und klarste Anhänger einer solchen Interpretationslinie, die versucht, die Demut aus ihrer geschichtlichen Genese im christlichen Abendland heraus zu kritisieren. Nichtsdestoweniger lässt sich diese Linie über viele wichtige Protagonisten der westlichen Moralphilosophie nachzeichnen. So würde sich jemand wie Henry Sidgwick wohl nicht auf die Kritik Nietzsches als maßgeblich für eine Kritik des Demutsbegriffs beziehen, dennoch lässt sich die angesprochene Interpretationslinie auch in seinem Denken wiederfinden. Er beschreibt in *The Methods of Ethics* Demut klar im Rahmen von Selbsterniedrigung:

> For it is generally said that Humility prescribes a low opinion of our merit: but if our merits are comparatively high, it seems strange to direct us to have a low opinion of them.[8]

[7] *F. Nietzsche*, Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, § 7, in: Digitale Kritische Gesamtausgabe (Anm. 5).

[8] *H. Sidgwick*, The Methods of Ethics, Indianapolis [7]1907, 334.

Auf diesen historischen Hintergründen aufbauend, wollen wir zum Abschluss des einleitenden Teiles diese Kritik am Demutsbegriff noch einmal systematisch entfalten.

[A] Auf der einen Seite steht eine ontologische Einordnung der Natur des Menschen. Der Mensch, so wird behauptet, ist ein verdorbenes Wesen – ein Wesen, das von sich selbst wahrheitsgemäß denkt, dass es nichts (oder nur wenig) Lobwürdiges an sich hat. Es wird also argumentiert, dass Menschen Wesen sind, die auf die eine oder andere Art nicht dem entsprechen, was sie sein sollen. Diese Charakterisierung komme dem Menschen (zumindest nach dem Sündenfall) nicht kontingenterweise, sondern notwendig zu.[9]

[B] Auf der anderen Seite steht eine sozio-kulturelle Einordnung dieser ontologischen Beschreibung. Es wird argumentiert, dass diese ontologische Beschreibung sozusagen das *proprium* der christlichen Metaphysik des Menschen sei. Der christliche Schöpfergott, der den Wert jedes einzelnen Geschöpfs unendlich übersteige, sei der Garant dafür,[10] dass Menschen als verdorbene Wesen verstanden werden können, die letztlich niemals lobenswürdig sein können.[11] Verbindet man diese beiden Gedankenstränge [A] und [B], so lässt sich die folgende Argumentation herausarbeiten:

[1] Demut besteht in einer Haltung der systematischen Selbsterniedrigung, die schlussendlich auf einer Ontologie des Menschen als eines verdorbenen Wesens fußt.

[2] Diese Ontologie ist nur intelligibel, wenn der christliche Theismus wahr ist.

[S*] Nun weist die Moderne zu Recht sowohl [1] als auch [2] als falsch zurück.

[S**] In diesem Sinne weist die Moderne den Begriff der Demut zu Recht zurück.

Es ist hier wichtig auf einen Umstand hinzuweisen, den wir am Ende dieser Überlegungen wieder aufgreifen werden. In der vorgetragenen Kritik werden ontologische und moralische Dimensionen des Demutsbegriffs in einem unguten Sinne miteinander vermengt. Es wird also insinuiert, dass aus der ontologischen Asymmetrie – im Sinne einer radikalen ontologischen Abhängigkeit der Kreatur vom Schöpfer – eine moralische Asymmetrie – mithin die grundsätzliche Verdorbenheit des Geschöpfes – folge. Wir werden diesen Gedanken im dritten Abschnitt dieses Textes wieder aufgreifen.

In den folgenden Abschnitten unseres Essays wollen wir die argumentative Kraft dieser Kritik anhand einer der Explikationen des Demutsbegriffs im Rahmen des reformkatholischen Denkens der Frühen Neuzeit untersuchen:

[9] Vgl. *D. Statman*, Modesty, Pride, and Realistic Self-Assessment, in: PhQ 42 (1992) 420–438, hier 429.

[10] Man könnte hier ins Feld führen, dass dieser Schluss nur dann gültig ist, wenn man die Erbsündenlehre des klassischen Theismus als zusätzliche Prämisse annimmt. Interessanterweise wird diese Frage in der genannten Literatur nicht als konstitutiv für das Argument betrachtet.

[11] Vgl. *J. Rachels*, God and Human Attitudes, in: RelSt 7 (1971) 325–337, hier 331.

des Begriffs der Demut, den Ignatius von Loyola in seinen *Exercitia Spiritualia* (oder *Geistlichen Übungen*) herausgearbeitet hat. Insbesondere möchten wir drei Fragen beantworten, die sich aus der obigen Kritik und den beiden Schlüssen [S*] und [S**] ergeben:

[$Q_1$] Ist es wahr, dass man zum Verständnis des ignatianischen Begriffs der Demut den Menschen als letztlich verdorbenes Wesen verstehen muss?

[$Q_2$] Ist es wahr, dass man zum Verständnis des ignatianischen Begriffs der Demut Gott als den Wert des Menschen unendlich übersteigend verstehen muss?

[$Q_3$] Besteht ein Implikationsverhältnis zwischen [$Q_2$] und [$Q_1$]?

Mit der Beantwortung dieser Fragen begründen wir die folgende These: Es ist nicht der Fall, dass der ignatianische Begriff der Demut der angeführten Kritik der Moderne zum Opfer fällt. Vielmehr kann gezeigt werden, dass dieser Begriff auch heute durchaus als zeitgemäß und interessant ausgewiesen werden kann. Doch zunächst skizzieren wir den ignatianischen Demutsbegriff im zweiten Abschnitt des Essays, bevor wir die aufgeworfenen Fragen im dritten Abschnitt beantworten.

## 2. Die drei Weisen der Demut in den Exerzitien des Ignatius von Loyola

Das ignatianische Konzept der Demut ist für unseren Kontext in zweifacher Hinsicht von argumentativer Bedeutung: Ursprünglich waren die Jesuiten ein Orden des geistlichen Aufbruchs und der katholischen Reform am Übergang vom Spätmittelalter zur Neuzeit. Das bedeutet für unseren Zusammenhang, dass sich das ignatianische Denken explizit vor dem Hintergrund der Verwerfungen bewegt, die sich zu Beginn der Moderne in sozio-kultureller, wissenschaftlich-philosophischer wie religiöser Weise ereignet haben und die die geistesgeschichtliche Landschaft Europas prägten und prägen. Dieser Umstand scheint besonders deswegen bedeutsam, weil man dem ignatianischen Denken aufgrund seiner „modernen“ Perspektive nur schwer vorwerfen kann, überkommenen mittelalterlichen Konzeptualisierungen anzuhängen. Darüber hinaus gilt es den speziellen Zusammenhang zu erörtern, der für die Form der Darstellung der Demut in den *Exercitia Spiritualia*, kurz „Exerzitien“, charakteristisch ist. Die Exerzitien bestehen aus vierwöchigen spirituellen Übungen, die die Exerzitanden dabei unterstützen sollen, ihr Leben auf Christus auszurichten. Aufgrund ihrer Natur als spirituelle Übungen könnte man zu der Ansicht gelangen, dass die ignatianischen Exerzitien schlecht geeignet seien, um als exemplarische Fälle eines philosophischen Konzepts der Demut als Argumente im philosophischen Sinne verwandt zu werden. Dies ist aber nur auf den ersten, oberflächlichen Blick gegeben. Denn was Ignatius in den *Exerzitien* über die Demut schreibt, orientiert sich nicht an der klassischen Form einer spirituellen Übung oder meditativen Unterweisung – Ignatius

nennt solche Unterweisungen zur spirituellen Übung *meditatio* oder *contemplatio*. Vielmehr führt Ignatius seine Gedanken zur Tugend der Demut als *consideratio* ein. Bei einer *consideratio*, also einem Erwägen, handelt es sich um eine Herangehensweise, mittels derer die essenziellen Charakteristika eines Sachverhalts so herausgearbeitet werden sollen, dass über eine klare und distinkte Einsicht in diese Charakteristika eine Form des Wissens über den betreffenden Sachverhalt möglich wird.[12] Es erscheint uns adäquat, diese Form der *consideratio* als eine philosophisch-theologische Herangehensweise zu interpretieren. Dahingehend fügt sich das Konzept der Demut, das von Ignatius in den *Exerzitien* entwickelt wird, perfekt in die Struktur unserer bisherigen Argumentation ein: Eine der zentralen Figuren für die intellektuelle und spirituelle Entwicklung der Reform des katholischen Denkens hat ein klares Konzept der Demut entwickelt, das sich für eine philosophische Analyse zu eignen scheint. Wenn also die zuvor entwickelte Kritik am Demutsbegriff verfangen soll, dann sollte man meinen, dass diese Kritik auch auf den Demutsbegriff des Ignatius von Loyola zutrifft.

In den Paragraphen aus den *Exercitia Spiritualia*, die wir im Folgenden betrachten wollen, untersucht Ignatius drei Weisen der Demut. Diese drei Weisen bauen aufeinander auf, sie ergänzen sich sukzessive und ermöglichen ein jeweils tieferes Verständnis der Tugend der Demut. Das ignatianische Konzept gründet dabei auf einem gemeinsamen Eckstein der Konzeptualisierung der Tugend der Demut in der katholischen Tradition: Es handelt sich um die Idee, dass die demütige Person eine bestimmte Art der Einsicht oder des ‚Wissens' über sich selbst besitzt und ihr die Tugend der Wahrhaftigkeit insofern zukommt, als die demütige Person über sich selbst und ihre Beziehungen zu anderen Menschen wahrheitsgemäß urteilt. Gerade in dieser Einsicht besteht aus unserer Sicht der eigentliche, wesentliche Beitrag dieser Gedanken. Obwohl sich unsere Erwägungen auf verschiedene theologische Ignatius-Interpretationen berufen, fußt die vorliegende Untersuchung auf Überlegungen, die wir im Rahmen eines philosophischen Forschungsprojekts zum tugendethischen Begriff der Demut angestellt haben.[13] Die Theorie, dass Demut in einer bestimmten Form der Selbsteinsicht bestehe, wird in diesem Text auf das ignatianische Konzept angewendet, und vor diesem Hintergrund werden klassische Vorwürfe gegen die Demut neu interpretiert.

Folgt man dieser Interpretationslinie, dann wird deutlich, dass das ignatianische Konzept der Demut fest auf dem Grund der Tradition steht. So entwickelt etwa Thomas von Aquin in seiner *Summa theologiae* einen ähn-

[12] Vgl. *E. Kunz*, Die drei Weisen der Demut in den Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola, in: GuL 42 (1969) 280–301, hier 280.

[13] Vgl. *L. Jaskolla*, The Puzzle of Self-Abasement, in: Res Philosophica 93 (2016) 585–600; vgl. *ders.*, Humble Minds. On the Importance of Intellectual Humility in Becoming a Person, in: ProcSt 44 (2015) 224–245.

lichen Gedanken: Thomas macht deutlich, dass die Demut eine Tugend ist, die die anderen Tugenden so reguliert, dass sie zum gelingenden Leben der Person beitragen.[14] Dies ist aber nur dann möglich, wenn die demütige Person eine wahrhaftige Perspektive auf ihr eigenes Leben hat. Sheryl Overmyer umschreibt diesen Gedanken des Thomas folgendermaßen:

> Humility concerns the virtue of truth because it concerns the truthful relationships we have with God, with others, and with even ourselves.[15]

In seinem grundlegenden Werk *Humility* hat auch Norvin Richards deutlich gemacht, dass die demütige Person eine adäquate Perspektive auf sich selbst besitzt.[16] Wir argumentieren, dass es genau diese adäquate Perspektive auf das eigene Selbst und Leben ist, die uns dabei hilft, den Begriff der Demut als eine Form der realistischen Selbsteinsicht zu konzeptualisieren. Die demütige Person ist wahrhaftig zu sich selbst und gelangt dadurch zu einer realistischen Einsicht darüber, was für sie selbst wesentlich ist.[17]

In seiner Einführung in die ignatianische Spiritualität hat der Theologe Joseph Tetlow SJ diesen grundlegenden Eckstein des ignatianischen Begriffs der Tugend der Demut folgendermaßen zusammengefasst:

> [H]umility, properly understood, requires a strong sense of self, and the greater the humility, the stronger the sense of self. For as more than one saint has remarked, humility is seeing and acknowledging the truth about yourself and your world. If you are smart, you are lying – not being humble – if you act as though you are not. Consider this: Jesus Christ, the Son of God, said that he was „gentle and humble in heart“ (Matthew 11:29), and all four Gospels tell of a man who knew perfectly well who he was, a man with an unshakably strong sense of self.[18]

Auf dieser Basis können wir nun zu einer detaillierteren und angemesseneren Darstellung des ignatianischen Begriffs der Demut in den Exerzitien fortschreiten.

### *2.1 Die erste Weise der Demut*

In einer ersten Herangehensweise ist das ignatianische Konzept der Demut folgendermaßen motiviert: Personen, die sich im Rahmen der Exerzitien in das Schweigen und die Stille begeben, tun dies, um ihr Leben auf Gott auszurichten. Das heißt, dass das ignatianische Konzept der Demut explizit in eine spirituelle Praxis eingebettet wird; ein Umstand, der nicht unterschlagen

[14] Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. II-II q. 161 a. 5.
[15] *S. Overmyer*, Exalting the Meek Virtue of Humility in Aquinas, in: HeyJ 56 (2015) 650–662, hier 655.
[16] Vgl. *Richards*, Humility, 189.
[17] *S. Ernst*, Die bescheidene Rolle der Demut. Christliche und philosophische Grundhaltungen in der speziellen Tugendlehre, in: *A. Speer* (Hg.), Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen, Berlin 2005, 343–378, hier 357.
[18] *J. Tetlow*, Making Choices in Christ. The Foundations of Ignatian Spirituality, Chicago 2008, 98f.

werden darf. Bedeutet dies aber aufs Neue, dass eine philosophische Analyse der Texte nicht adäquat erscheint?

Wir sind nicht dieser Auffassung. Zunächst einmal spricht aus begrifflichen Gründen nichts gegen die Annahme, dass auch ein Gedanke, der in eine spirituelle Praxis eingebettet ist, einer philosophischen Analyse unterzogen werden kann. Dazu können leicht Beispiele gefunden werden, in denen philosophische Analyse und spirituelle Praxis aufs Engste miteinander verbunden sind – man denke beispielsweise an den Umstand, dass Anselms *Proslogion* mit einem Gebet beginnt. Wenn in solchen Fällen philosophische Gedanken in spirituelle Haltungen eingebettet sein können, dann scheint es zumindest *prima facie* nicht unangemessen, dies auch hier anzunehmen.

Vielmehr scheint es uns so, als könnte sich der Kontext der spirituellen Praxis für unsere Analyse des Begriffs der Demut als Vorteil erweisen. Erinnern wir uns, dass die Kritiker des Demutsbegriffs argumentiert hatten, dass der selbsterniedrigende Charakter der Demut direkt und unmittelbar mit seiner Herkunft aus dem christlichen (religiösen) Weltbild zusammenhängt. Deswegen scheint ein christlicher Denker, der explizit eine spirituelle Praxis formuliert, ein idealer Testfall für diese Kritik zu sein.

Die erste Weise der Demut, wie sie in den Exerzitien eingeführt wird, spiegelt die erste Weise, wie sich der Exerzitand auf Gott ausrichtet und sich dafür öffnet, Gott in seinem Leben zu erkennen. In dieser zunächst metaphorischen Sprache definiert Ignatius:

> DIE ERSTE WEISE DER DEMUT ist notwendig für das ewige Heil, nämlich, dass ich mich so erniedrige und mich so verdemütige, wieweit es von mir aus möglich ist, damit ich in allem dem Gesetz Gottes, unseres Herrn, gehorche. Ich soll also, selbst wenn man mich zum Herrn aller geschaffenen Dingen in dieser Welt machte oder um des eigenen zeitlichen Lebens willen, nicht zu überlegen bereit sein, ein Gebot zu brechen, sei es ein göttliches oder menschliches, das mich unter Todsünde verpflichtet.[19]

Im Sinne dieser ersten Weise der Demut ist die demütige Person jemand, die den Willen Gottes zum Prüfstein ihres eigenen Handelns macht und sich darauf ausrichtet, die göttlichen Gebote nicht zu übertreten.

Betrachten wir diese erste Weise der Demut vor dem Hintergrund der Systematisierung des Thomas von Aquin, die wir zuvor kurz angesprochen haben: Thomas argumentiert, dass Demut als realistische Selbsteinsicht dem Laster des Stolzes entgegengesetzt ist. Dies wird besonders in Thomas'

[19] *Ignatius von Loyola*, Geistliche Übungen, übersetzt und erklärt von *P. Knauer*, Leipzig 1978, 72. Vgl. *Ignatius von Loyola*, Exercitia Spiritualia. Textuum Antiquissimorum Nova Editio Lexicon Textus Hispani = Monumenta Historica Societatis Iesu; Volumen 100 / Monumenta Ignatiana. Series Secunda: Exercitia Spiritualia S. Ignatii De Loyola Et Eorum Directoria; Tomus I, Rom 1969, Nr. 165: „La primera manera de humildad es necesaria para la salud eterna, que así me baje y así me humille cuanto en mí sea posible, para que en todo obedezca a la ley de Dios nuestro Señor, de tal suerte que, aunque me hiciesen señor de todas las cosas criadas en este mundo, ni por la propia vida temporal, no sea en deliberar de quebrantar un mandamiento, quier divino, quier humano, que me obligue a pecado mortal."

inhaltlicher Bestimmung der Demut im Kontrast zum Laster des Stolzes deutlich.[20]

> Aquinas argues that this self-insight extends to three important aspects of human life. First, humilitas as proper self-insight encompasses a proper knowledge of ourselves (S.th. 2a2ae, q.161 a.6). Second, humilitas as proper self-insight encompasses a proper understanding and evaluation of those relations to our environment and fellow humans that are essential to us (S.th. 2a2ae, q.161 a.3). Thirdly, humilitas as proper self-insight encompasses a proper understanding of those relations that constitute […] those relations that relate us to the Divine (S.th. 2a2ae, q.161 a.2).[21]

Demut, so könnte man sagen, besteht darin, dass sie einen selbstzentrierten, egoistischen Stolz im Leben des Demütigen eindämmt.[22] Analog hat nun Kunz dafür argumentiert,[23] dass in der ersten Weise der ignatianischen Demut die demütige Person die göttlichen Gebote so in ihr Leben einbettet, dass dadurch ihr eigenes, selbstzentriertes, egoistisches Streben nach Macht, gesellschaftlicher Stellung etc. – also generell jede Form von Stolz – minimiert wird. Dementsprechend bedarf es für die erste Weise der Demut einer Wahrhaftigkeit der demütigen Person sich selbst gegenüber, so dass die Person in sich diejenigen Charakteristika, die mit dem göttlichen Willen übereinstimmen, von den Charakteristika zu unterscheiden lernt, die durch den eigenen Stolz entstehen.

Dennoch liegt in dieser ersten Weise der Demut noch ein Potenzial für einen inneren Konflikt des Menschen:

> Die erste Weise der Demut schildert demnach die Situation dessen, der seine Grundentscheidung für Gott getroffen hat, dem es aber noch nicht gelungen ist, sein gesamtes personales (also freies) Verhalten von dieser Grundentscheidung durchdringen zu lassen.[24]

Die vierwöchige Struktur der Exerzitien ist ein Prozess der zunehmenden inneren Aneignung einer zunächst erst äußerlichen, in den Tiefen der Psyche der Übenden noch nicht verankerten Entscheidung. Dieser Gedanke lässt sich auch vor dem Hintergrund moderner Persönlichkeits- und Motivationspsychologie interpretieren: Die Psychologen Edward Deci und Richard Ryan argumentieren, dass es einen Unterschied zwischen Zielen gibt, die wir zwar als wertvoll und realisierenswert erkannt haben, aber bei denen es trotzdem noch zu Konflikten mit unseren anderen Strebungen kommen kann.[25] Sie nennen diese Ziele „identifiziert“. Davon unterschieden sind solche Ziele, die in unser Leben „integriert“ sind. Wenn wir solche integrierten Ziele verfolgen, dann wird die Möglichkeit eines inneren Konflikts minimiert.

---

[20] Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. II-II q. 161.
[21] *Jaskolla*, The Puzzle of Self-Abasement, 593.
[22] Vgl. ebd., Sektion 3.1.
[23] Vgl. *Kunz*, Die drei Weisen der Demut, 283.
[24] Ebd. 284.
[25] Vgl. *E. Deci/R. M. Ryan*, The „What“ and „Why“ of Goal Pursuits. Human Needs and the Self-Determination of Behavior, in: Psychological Inquiry 11 (2000) 227–268, hier 236.

Im Falle der ersten Weise der Demut könnte dies bedeuten, dass eben für die demütige Person der göttliche Wille noch nicht vollkommen integriert ist.[26]

### *2.2 Die zweite Weise der Demut*

Die zweite Weise der Demut nimmt die Entwicklung der demütigen Person zu einem Menschen, der sein Leben auf den göttlichen Willen ausrichtet, auf und führt diese fort. Am besten lässt sich das *proprium* dieser zweiten Weise der ignatianischen Demut in Kontrastierung zur ersten Weise der Demut einsichtig machen: Im Rahmen der ersten Weise besteht die Möglichkeit eines inneren Konflikts zwischen den Ansprüchen eines selbstzentrierten Stolzes einerseits sowie der Intention der eigenen Ausrichtung auf Gott andererseits:

> Die Haltung, welche Ignatius auf dieser zweiten Stufe beschreibt, überwindet den inneren Zwiespalt, der die menschliche Person auf der ersten Stufe noch erfüllt. Die gesamte freie Dynamik des Menschen geht jetzt ungehindert auf Gott.[27]

Die innere Spannung, der innere Konflikt, wird in der zweiten Weise der Demut minimiert:

> DIE ZWEITE ist vollkommenere Demut als die erste, nämlich wenn ich mich an einem solchen Punkt finde, daß ich nicht will noch mehr danach verlangen, Reichtum als Armut zu haben, Ehre als Unehre zu wollen, ein langes Leben zu wünschen als ein kurzes, wenn der Dienst für Gott, unseren Herrn, und das Heil meiner Seele gleich ist; und somit daß ich, für alles Geschaffene oder weil man mir das Leben nähme, nicht zu überlegen bereit bin, eine läßliche Sünde zu tun.[28]

Die demütige Person in diesem zweiten Sinne hat kein Verlangen mehr nach inneren oder äußeren Gütern, die mit ihrer Intention der Ausrichtung auf Gott hin in Konflikt geraten könnten. Vielmehr ist das Wollen der demütigen Person im Sinne der zweiten Weise auf den göttlichen Willen ausgerichtet. Die Wille Gottes und die „deepest desires of the heart“[29] sind gleich. Der göttliche Wille ist damit internalisiert und integriert im Sinne der psychologischen Begrifflichkeiten, die wir zuvor eingeführt haben.

Dies zeigt sich auch in der Dialektik der Verunmöglichung von Todsünden und lässlichen Sünden in der zweiten Weise der Demut: Das Leben des Menschen, der in der zweiten Weise demütig ist, ist so auf Gott ausgerichtet, dass auch in den ‚kleinen, scheinbar unbedeutenden' Dingen kein Unterschied mehr zwischen dem göttlichen Willen und dem menschlichen Willen besteht. Man könnte also sagen, dass die im Sinne der zweiten Weise

---

[26] Vgl. *E. Stump*, Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering, Oxford 2010, 471–473.

[27] *Kunz*, Die drei Weisen der Demut, 284.

[28] *Ignatius von Loyola*, Geistliche Übungen, 72. Vgl. *ders.*, Exercitia Spiritualia, Nr. 166: „La segunda es más perfecta humildad que la primera, es a saber, si yo me hallo en tal punto que no quiero ni me afecto más a tener riqueza que pobreza, a querer honor que deshonor, a desear vida larga que corte, siendo igual servicio de Dios nuestro Señor y salud de mi ánima; y, con esto, que por todo lo criado, ni porque la vida me quitasen, no sea en deliberar de hacer un pecado venial.“

[29] *Stump*, Wandering in Darkness, 7.

demütige Person einen grundlegenden inneren Frieden, in dem Sinne, dass sie den göttlichen Willen erfüllen will, besitzt. Der göttliche Wille ist ganz zum Willen der demütigen Person geworden.

Es erscheint uns wichtig, an dieser Stelle deutlich zu machen, dass der Wille der Person, die im Sinne der zweiten Weise demütig ist, nicht vom göttlichen Willen überschrieben oder überdeterminiert wird. Vielmehr beschreibt die zweite Weise der Demut eine bestimmte Haltung der demütigen Person gegenüber der Welt und gegenüber Gott: Wer demütig im Sinne dieser zweiten Weise geworden ist, ist frei von selbstzentriertem Stolz und kann aus diesem Grund offen gegenüber den Ansprüchen und Anforderungen der entsprechenden Situation sein. Wir könnten also diesen Umstand als eine Disposition oder Haltung der Person verstehen, die darauf abzielt, in keiner Situation aus den Gründen zu entscheiden, die uns durch selbstzentrierten Stolz vorgestellt werden.

### *2.3 Die dritte Weise der Demut*

In der dritten Weise der ignatianischen Demut wird die Orientierung und Ausrichtung des demütigen Menschen auf und an Gott weiter fortgeführt und schließlich vervollkommnet. Wir haben bereits gesehen, dass die erste und zweite Weise der Demut darauf abzielen, dass der demütige Mensch sich vollständig Gott gegenüber öffnet. Die dritte Weise der ignatianischen Demut verlangt vom demütigen Menschen, Christus in einer ganz bestimmten, radikalen Weise nachzufolgen.

Die zweite Weise der Demut zielte auf innere Freiheit, indem der menschliche Wille sich dem göttlichen Willen aus freien Stücken gleichmachte. Eine weitere Radikalisierung dieser zweiten Weise der Demut erscheint aber nur dann möglich, wenn die demütige Person sich noch grundlegender von allen Formen des egoistischen, selbstzentrierten Stolzes frei macht. Ignatius argumentiert, dass dies vor dem Hintergrund des christlichen Menschen- und Weltbildes nur dann möglich ist, wenn die Person ihr Leben auf Basis der in der zweiten Weise der Demut gewonnenen Freiheit zu einer konkreten Nachahmung des Lebens Christi macht. Der Begriff der Nachahmung als Nachfolge des leidenden Christus, den Ignatius hier im Sinn hat, ist sicherlich geprägt von Thomas von Kempens *De imitatione Christi*.

> DIE DRITTE ist vollkommenste Demut, nämlich wenn ich, unter Einschluß der ersten und zweiten, wenn der Lobpreis und die Ehre der göttlichen Majestät gleich ist, um Christus, unseren Herrn, nachzuahmen und ihm aktual ähnlicher zu sein, mehr mit dem armen Christus Armut will und erwähle als Reichtum, Schmähungen mit dem davon erfüllten Christus mehr als Ehren, und mehr zu wünschen, als nichtig und töricht um Christi willen angesehen zu werden, der als erster dafür gehalten wurde, denn als weise und klug in dieser Welt.[30]

[30] *Ignatius von Loyola*, Geistliche Übungen 72f. Vgl. *ders.*, Exercitia Spiritualia, Nr. 167: „La tercera es humildad perfectísima, es a saber cuando, incluyendo la primera y la segunda,

Dies bedeutet, dass diejenige Person, die in der dritten Weise demütig ist, für Christus vollständig offen werden will, und dies schließt das Leid und den Schmerz Christi mit ein. Um der „Freundschaft" zu Christus willen sucht die demütige Person die Angleichung an Christus und damit mittelbar das Leiden Christi. Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, dass dies keine Aufforderung zur Freude am eigenen Leiden ist, sondern eine Aufforderung zur Freude an der Nähe zu Christus.

Bevor wir unsere Ergebnisse kurz zusammenfassen, erscheint es sinnvoll, auf zumindest zwei wichtige interpretatorische Fragen einzugehen. Zunächst ließe sich fragen, inwiefern noch einmal deutlich gemacht werden kann, dass die vorgestellten drei Weisen im engeren Sinne einen Begriff der Tugend der Demut beschreiben.

Der Theologe Erhard Kunz hat eine Antwort auf diese Frage gegeben, die aus unserer Perspektive zufriedenstellend scheint: Er argumentiert, dass es nicht die Nachfolge oder *imitatio* Christi *per se* sei, die in diesem Kontext einen Begriff der Demut grundlegt. Vielmehr setzt die Nachfolge des Lebens Christi in einer radikalen Weise die Ablehnung des egoistischen, selbstzentrierten Stolzes voraus und begründet hieraus einen Begriff von Demut. In diesem Sinne ist es also der Prozess des Freiwerdens von egoistischem, selbstzentriertem Stolz, der den Menschen im eigentlichen Sinne demütig werden lässt.[31] Der Prozess dieser Ausrichtung auf das innere Freiwerden von Stolz, der schlussendlich wieder auf die innere Nähe zu Christus zielt, lässt sich nun ganz klassisch als ein Prozess beschreiben, der eine realistische, wahrhaftige Selbsteinsicht voraussetzt; Joseph Tetlow nennt deshalb einen „strong sense of self"[32] als ein wesentliches Merkmal des ignatianischen Begriffs der Demut.

Wenn dies aber der Fall ist, dann lässt sich der beschriebene Zusammenhang folgendermaßen zusammenfassen: Das ignatianische Konzept der Demut zieht es nach sich, dass die Person, die sich gemäß der drei Weisen der Demut entwickelt, wahrhaftig egoistischen, selbstzentrierten Stolz verliert, weil ihre Nachahmung des Lebens Christi authentisch in realistischer, wahrhaftiger Selbsteinsicht gründet – wobei der Begriff der Selbsteinsicht hier nicht im Sinne einer rein kognitiven Selbsterkenntnis missverstanden werden soll. Neben einer solchen Erkenntnis scheinen die Prägung durch das Beispiel des Lebens Christi und habituelle, ständige Auseinandersetzung mit seinem Anspruch für eine Selbsteinsicht, die das ganze Leben durchwirkt, zentral zu sein.

---

siendo igual alabanza y gloria de la divina majestad, por imitar y parecer más actualmente a Cristo nuestro Señor, quiero y elijo más pobreza con Cristo pobre que riqueza, oprobios con Cristo lleno dellos que honores, y desear más de ser estimado por vano y loco por Cristo, que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo."

[31] Vgl. *Kunz*, Die drei Weisen der Demut, 288.

[32] *Tetlow*, Making Choices in Christ, 98.

Dies bringt uns zu unserer zweiten Frage: Ist es für Menschen überhaupt möglich, diese dritte, radikale Weise der Demut zu erreichen? Oder etwas weiter gefasst: Ist es für Menschen möglich, im Sinne der zweiten und der dritten Weise demütig zu sein?

Wir sind der Meinung, dass hier im Grunde eine falsche Fragerichtung vorliegt, und wir sind aus noch weiter zu erläuternden Gründen der Meinung, dass für Ignatius im strengen Sinne nicht die Frage im Vordergrund stand, ob diese Weisen der Demut vollständig vom Menschen erreicht werden können. Ignatius formuliert durch die drei Weisen der Demut ein Ideal, gemäß dem sich das Leben der betreffenden Personen ausrichten soll. Es liegt also ein normativer Kontext vor, der einen Idealzustand formuliert, der zwar im konkreten Leben erreicht werden kann, wie vollständig dieses Ideal jedoch realisiert wird, darf an dieser Stelle offenbleiben.

Man könnte also zu folgender vorsichtiger Beschreibung des genannten Kontextes gelangen. Die Herangehensweise des Ignatius von Loyola ist ‚pragmatisch‘ in dem Sinne, dass Menschen sich zumindest in den allermeisten Fällen nicht im vollständigen, radikalen Sinne von egoistischem, selbstzentrierten Stolz frei machen können. Dies bedeutet aber wiederum nicht, dass es unmöglich wäre, Fälle zu identifizieren, die uns zumindest einen partiellen Blick auf die Verwirklichung der drei Weisen der ignatianischen Demut im menschlichen Leben erlauben.

Wir wollen aus diesem Grund den theoretischen Kontext sowie dessen Konzeptualisierung der drei Weisen der Demut an einem plastischen historischen Beispielfall näher erläutern. Der Jesuit Alfred Delp reflektierte in seinen Predigten teils sehr kritisch auf die sozialen und politischen Umstände im Deutschland des Nationalsozialismus und stellte Überlegungen zu einer besseren, menschlicheren Gesellschafts- und Werteordnung an. Von 1940 an waren Delp, der Provinzial der Oberdeutschen Provinz der Gesellschaft Jesu Augustinus Rösch und andere Jesuiten Mitglieder der Widerstandsgruppe, die sich „Kreisauer Kreis“ nannte, sich an den Grundüberzeugungen des christlichen Bekenntnisses orientierte und von Helmuth James Graf von Moltke geleitet wurde. Kurz nach dem gescheitertem Attentat Claus Schenk Graf von Stauffenbergs auf Adolf Hitler im Herbst 1944 wurden viele Mitglieder des Kreisauer Kreises von den nationalsozialistischen Behörden verhaftet. Graf von Moltke und Delp wurden im Januar bzw. Februar 1945 hingerichtet.

Unsere Frage an dieser Stelle muss lauten: Gibt es Gründe, anzunehmen, dass Alfred Delp im ignatianischen Sinne ein demütiger Mensch war? Wir denken, dass es mehrere gute Gründe gibt, dies anzunehmen, die sich aus seinem Lebensweg im Dritten Reich und während seiner Inhaftierung speisen.

Als erster Hinweis mag der Umstand gelten, dass Alfred Delp auch in einer Situation extremer Opposition gegen ihn an den Überzeugungen festhielt, die er als den Willen Gottes für die Welt betrachtete. Er hielt an diesen Überzeugungen fest und vertrat sie in Umständen, die zu jeder

Zeit Folter oder den Verlust des eigenen Lebens für ihn bedeuten konnten. Dies scheint einerseits anzuzeigen, dass Alfred Delp sich von egoistischem, selbstzentriertem Stolz in Bezug auf einen möglicherweise einflussreichen Lebensentwurf im Nachkriegsdeutschland freigemacht hatte. Andererseits verdeutlicht dieser erste Hinweis, dass Alfred Delp über wahrhaftige Selbsteinsicht verfügte: Er hatte eine klare Vision seines Lebensentwurfs. Diese Selbsteinsicht bestand darin, dass er herausgefunden hat, was ihn zutiefst anging, was das *telos* seines Lebens war – im Sinne von Harry Frankfurts „what we really care about"[33] oder im Sinne von Eleonore Stumps „deepest desires of the heart"[34]. Jene Überzeugungen war er nicht einmal im Angesicht seines eigenen Todes bereit aufzugeben, als ihm die Vertreter des Dritten Reichs seine Freiheit im Austausch gegen den Austritt aus dem Jesuitenorden anboten.[35]

Ein zweiter Hinweis kann in Alfred Delps Briefen aus dem Gefängnis gefunden werden:

> Wenn der Herrgott diesen Weg will – und alles Sichtbare deutet darauf hin –, dann muss ich ihn freiwillig und ohne Erbitterung gehen. Es sollen einmal andere besser und glücklicher leben dürfen, weil wir gestorben sind.[36]

Es geht aus diesem Dokument überdeutlich hervor, dass Alfred Delp im Gefängnis nicht nur seine innere Freiheit bewahrte. Wiewohl man an diesen Zeilen deutlich merkt, dass Alfred Delp nicht sterben will – in dem Sinne, dass er einen Todeswunsch hätte –, ist aber gleichzeitig klar, dass er diesen Weg gehen will, den er als den Weg Gottes für sich versteht. Diese Zeilen beschreiben also einen im ignatianischen Sinne demütigen Menschen in einer zweifachen Bedeutung: Zunächst scheint es Alfred Delp ganz grundsätzlich an einer Sorge um sein physisches Wohlergehen zu gebrechen. Darüber hinaus wird aber auch deutlich, dass Alfred Delp den freiwillig erlittenen Tod in der Nachfolge Christi im Sinne der dritten Weise der ignatianischen Demut versteht.

Nachdem wir nun das ignatianische Konzept der Demut näher beleuchtet haben, wollen wir im letzten Abschnitt dieses Textes zu den drei Fragen $Q_1$, $Q_2$ und $Q_3$ zurückkehren, die wir zum Abschluss des ersten Abschnitts gestellt haben.

---

[33] *H. Frankfurt*, The Importance of What We Care About, in: Synthese 53 (1982) 257–272, hier 260.

[34] *Stump*, Wandering in Darkness, 7.

[35] Vgl. www.jesuiten.org/wir-jesuiten/bekannte-jesuiten/alfred-delp.html (zuletzt abgerufen am 31.07.2018).

[36] *A. Delp*, Im Angesicht des Todes, herausgegeben von *A. R. Batlogg* und *R. Müller*, Würzburg 2007.

### 3. Ist die Selbsterniedrigungstheorie[37] der Demut gerechtfertigt?

Rufen wir uns dazu die Beschreibung ins Gedächtnis, mittels derer wir im Vorhergehenden das Konzept der drei Weisen der Demut nach Ignatius von Loyola eingeführt haben: Der ignatianische Begriff der Demut besteht grundlegend darin, dass die Person, die sich gemäß der drei Weisen der Demut entwickelt, egoistischen, selbstzentrierten Stolz verliert, weil ihre Nachahmung des Lebens Christi authentisch in realistischer, wahrhaftiger Selbsteinsicht gründet.

In den folgenden Überlegungen schließt sich der argumentative Kreis dieses Textes. Wir werden versuchen, die kritischen Fragen zu beantworten, die sich aus der Sicht der Selbsterniedrigungstheorie der Demut stellten. Wir werden dies vor dem Hintergrund der drei Weisen ignatianischer Demut tun. Sollte es sich zeigen, dass die kritischen Fragen der Selbsterniedrigungstheorie zufriedenstellend beantwortet werden können, so legt sich ein partieller Schluss nahe: Zumindest im Hinblick auf das ignatianischen Konzepts der Demut wäre dann die globale Kritik der Selbsterniedrigungstheorie hinfällig.

$Q_1$ Ist es wahr, dass man zum Verständnis des ignatianischen Begriffs der Demut den Menschen als letztendlich verdorbenes Wesen verstehen muss?

Wir argumentieren entschieden, dass dies nicht der Fall ist. Die Anhänger der Selbsterniedrigungstheorie der Demut vertraten, dass diejenigen, die Demut für eine Tugend halten, auf die These festgelegt sind, dass der Mensch ein ontologisch mangelhaftes Wesen sei. Aufgrund dieser wesenhaften Unzulänglichkeit nehme der demütige Mensch von sich zu Recht an, dass er unter anderen und im Besonderen unter Gott stehe. Die Selbsterniedrigungstheorie der Demut gründete damit in einer These über die ontologische Natur des Menschen sowie einer These über die Machtansprüche, die aus dieser ontologischen Natur entstehen.

Im Rahmen der ignatianischen Konzeption der Demut scheint das genaue Gegenteil wahr zu sein. Zunächst gilt es festzuhalten, dass sich Ignatius in den *Exerzitien* nur indirekt zur ontologischen Natur des Menschen äußert. Was durch seine Darstellung der drei Weisen der Demut impliziert zu sein scheint, widerspricht der Selbsterniedrigungstheorie direkt: Ignatius behauptet ganz klar, dass es für den Menschen möglich ist, eine Nachahmung des Lebens Christi im eigenen Leben anzustreben. Wir haben zu zeigen versucht, dass dies nicht nach sich zieht, dass der Wille des Menschen durch

[37] Hier gilt es, eine terminologische Verwirrung zu vermeiden: Mit „Selbsterniedrigung“ beziehen wir uns auf die nietzscheanische Überzeugung, dass Demut dazu diene, andere in ein Abhängigkeitsverhältnis zu zwingen. Dies könnte missverständlich sein, denn das Neue Testament bezeichnet Selbsterniedrigung als die im eigentlichen Sinne angemessene Haltung (Lk 14,11; Phil 2,8) des Menschen. Dieses *tapeinoun heauton* entspricht aber einem Sich-selbst-Zurücknehmen, das wiederum dem Anderen Raum eröffnet – ganz im Sinne von *Thomas von Aquin*, S.th. II-II q. 161 a. 3.

den göttlichen Willen überdeterminiert wird, sondern vielmehr, dass in dieser Nachahmung die demütige Person sich den Willen Gottes zu eigen macht. Im Kontext der christlichen Überzeugungen bedeutet dies nicht nur, dass der Mensch – trotz Erbsünde – nicht als mangelhaftes, korrumpiertes Wesen geschaffen sein kann, sondern dass er als Abbild[38] Gottes geschaffen ist.

Ein weiterer Hinweis kann darin gefunden werden, wie Ignatius das Ziel eines demütigen Lebens beschreibt. Demut *(humilitas)*, die im klassischen christlichen Denken[39] fast immer zusammen mit der Tugend der Großmut *(magnanimitas)* gedacht wird, scheint den Menschen zu befähigen, große Taten in seinem Leben anzustreben, zu verwirklichen und das Gelingen des eigenen Lebens zu erstreben.[40] Viele klassische Denker haben argumentiert, dass Demut und Großmut zwei Tugenden sind, die sich gegenseitig stärken und immer zusammen auftreten:

> […] two complementary perspectives, from below and above, of the will to embrace and pursue a true vision of what it is to be human based upon a true understanding of our final end.[41]

Wir folgen hier im Weiteren der Konzeptualisierung Josef Piepers, die er in seinem Werk *Über die Hoffnung* dargestellt hat: Großmut besteht in der Disposition, sich selbst großer Taten würdig zu erkennen. Jene großen Taten bestehen darin, dass Menschen die Potenziale des menschlichen Lebens zu einem gelingenden Leben realisieren. Die Demut andererseits reguliert diesen Prozess durch eine wahrhaftige Selbsteinsicht.

In dieser Form der wahrhaftigen Selbsteinsicht wiederum liegt eine Ablehnung der Selbsterniedrigungstheorie der Demut. Der demütige Mensch wird durch seine Selbsteinsicht nicht an seiner Selbstverwirklichung gehindert, sondern die Selbsteinsicht ermöglicht die Projekte des Menschen, weil sie die Großmut in die richtigen Bahnen lenkt. Kehren wir ein weiteres Mal zu Alfred Delp zurück: Es wäre wohl Ignatius' Überzeugung gewesen, dass Alfred Delp die vollen Potenziale seines menschlichen Lebens nicht trotz seiner demütigen Haltung verwirklichen konnte, sondern *weil* er als demütiger Mensch über Selbsteinsicht verfügte, welche die Verwirklichung dieser Potenziale erst möglich machte. In eine ganz ähnliche Richtung geht Walter Kardinal Kasper, wenn er über Papst Franziskus schreibt:

---

[38] Könnte die Kreatürlichkeit nicht eigentlich schon als ausreichend für die Selbsterniedrigungstheorie angesehen werden? Wir denken, dass dies zumindest schwer zu begründen sein dürfte. Wie sich an der Redeweise vom „Abbild" Gottes zeigt, kann die reine Abhängigkeit der Geschöpfe auch positiv gelesen werden. Die Abhängigkeit sagt damit noch nichts über die Frage der Selbsterniedrigung aus.

[39] Vgl. *A. Pinsent*, The Second-Person Perspective in Aquinas's Ethics. Virtues and Gifts, London 2012, Kap. 3.

[40] Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. II-II q. 54 a. 1.

[41] *M. Keating*, The Strange Case of the Self-Dwarfing Man, in: Logos 10 (4/2007) 55–76, hier 71 f.

> Was der Papst vorschlägt, ist der demütige Weg gläubiger Menschen, die Kontinente verschieben und Berge versetzen.[42]

Diese Überlegungen bringen uns direkt zum zweiten Teil der Frage $Q_1$. Wir haben, Joseph Tetlow folgend, die Ansicht stark zu machen gesucht, dass das ignatianische Konzept der Demut einen Begriff davon enthält, dass demütige Personen über eine realistische Selbsteinsicht, einen starken Sinn für das eigene Selbst, verfügen müssen. Sie sind Personen, die eine innere Ehrlichkeit, eine Wahrhaftigkeit, über sich selbst und die Beziehungen, die sie zu anderen unterhalten, besitzen. Wenn dies aber wahr ist, dann kann die Selbsterniedrigungstheorie der Demut keine Interpretation für das ignatianische Konzept der Demut darstellen. Um uns selbst zu erniedrigen, müssten wir das Gegenteil tun, wir müssten uns über uns selbst belügen.

> If you are smart, you are lying – not being humble – if you act as though you are not. Consider this: Jesus Christ, the Son of God, said that he was „gentle and humble in heart“ (Matthew 11:29), and all four Gospels tell of a man who knew perfectly well who he was, a man with an unshakably strong sense of self.[43]

$Q_2$ Ist es wahr, dass man zum Verständnis des ignatianischen Begriffs der Demut Gott als den Wert des Menschen unendlich übersteigend verstehen muss?

Die Antwort auf diese Frage scheint uns wiederum relativ klar zu sein. Das ignatianische Konzept der Demut impliziert, dass Gott in einem ganz grundsätzlichen Sinne über allen seinen Geschöpfen steht. Es handelt sich also um eine radikale ontologische Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer. Dies ist aber nur eine plattitüdenhafte Wahrheit über den klassischen Theismus – also etwas, das im Englischen als „truism“ bezeichnet würde. Josef Pieper hat dies als die schöpfungstheologische Dimension der Demut ausgedeutet: in der Anerkennung des Menschen, dass er Kreatur ist.[44]

Aber folgt aus dieser ontologischen Asymmetrie, dass das Verhältnis zwischen dem Wert des Menschen und dem Wert Gottes von ähnlicher Art ist? Es stellt sich mithin die Frage, ob aus einer solchen ontologischen Asymmetrie auch eine moralische Asymmetrie im Sinne der grundsätzlichen Verdorbenheit des Menschen resultiert.

Uns scheinen zwei Lesarten der These, dass der Wert Gottes den Wert des Menschen unendlich übersteige, logisch möglich. Der *ersten* Lesart gemäß müsste der genannte Zusammenhang folgendermaßen umschrieben werden: „Gott ist allmächtiger, allwissender und allgütiger Schöpfer der Welt, der klarerweise über seinen Geschöpfen steht.“ Diese Lesart geht

[42] *W. Kasper*, So denkt der Papst, in: ZEIT ONLINE (10. März 2015) (https://www.zeit.de/2015/08/papst-radikal-liberal-walter-kasper; zuletzt abgerufen am 31.07.2018).

[43] *Tetlow*, Making Choices in Christ, 98 f.

[44] Vgl. *J. Pieper*, Zucht und Maß, in: *Ders.*, Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik. Das Menschenbild der Tugendlehre, herausgegeben von *B. Wald*, Hamburg 1996, 137–197, hier 183.

jedoch über eine ontologische Asymmetrie nicht hinaus. Sie argumentiert vielmehr dafür, dass es in der Beziehung zwischen Geschöpf und Schöpfer eine starke Ungleichheit gibt. Dass der Mensch in einem normativen Sinne „minderwertig" sei, folgt aus dieser Lesart nicht. Der *zweiten* Lesart gemäß müsste der genannte Zusammenhang folgendermaßen umschrieben werden: „Weil Gott als allmächtiger, allwissender und allgütiger Schöpfer der Welt klarerweise über seinen Geschöpfen steht, muss der Mensch in einem normativen Sinne ‚minderwertig' sein, insbesondere dann, wenn man den Menschen mit Gott vergleicht." Wir denken nicht, dass man diese zweite Lesart aus dem ignatianischen Konzept der Demut, wie wir es vorgestellt haben, ableiten kann. Der Rückschluss von einer ontologischen Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer auf eine normative Minderwertigkeit des Menschen im Angesicht des Schöpfers scheint ganz einfach ein *non sequitur* zu sein.

Im Kontrast dazu scheint uns der ignatianische Begriff der Demut eher auf die individuelle Wichtigkeit des Menschen hinzuweisen. Obwohl das ignatianische Konzept von einer demütigen Haltung ausgeht, liegt eine selbsterniedrigende Haltung in dem Sinne, dass sich die Menschen für minderwertig halten, nicht in der Intention des Ignatius. Vergegenwärtigen wir uns, dass die demütige Person jemand ist, der einen starken Sinn für das eigene Selbst besitzt. Aus dieser Haltung folgt auch ein starker Sinn für und eine wahrhaftige Selbsteinsicht in den eigenen Wert. Wenn also die demütige Person Christus in ihrem Leben erkennt und ihm nachfolgt, dann führt dies nicht zu einer Verminderung des eigenen Werts, sondern dieser Wert wird erhalten.

> The person who wishes to be meek and humble as Jesus was can say to the Father honestly, „Treat me as you treated your own Son." Such a prayer has nothing to do with negative self-image or despising the gifts of the Spirit. On the contrary, heroic love is meek and humble, but it is also glorifying.[45]

In diesem Sinne schließt sich dann hier auch der Gedankengang zu Josef Pieper. Dieser argumentiert, dass gerade im kreatürlichen, freien Handeln und in der Annahme des göttlichen Willens für das eigene Leben („wirklichkeitsgemäß zu handeln") die eigentliche Würde des Menschen bestehe:

> Die Würde des Menschen als eines geistbegabten Wesens liegt nämlich in nichts anderem als darin, seinsgerecht – das heißt: wahr – zu erkennen und aus freier Entscheidung wirklichkeitsgemäß zu handeln.[46]

[45] *Tetlow*, Making Choices in Christ, 103.
[46] *J. Pieper*, Über die Hoffnung, in: *Ders.*, Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik, 256–295, hier 265.

$Q_3$ Besteht ein Implikationsverhältnis zwischen der zweiten Frage $Q_2$ und der ersten Frage $Q_1$?

Wir haben bereits gesehen, dass die zweite Lesart der Frage $Q_2$, in der aus der ontologischen Asymmetrie zwischen Schöpfer und Geschöpf auf die normative Minderwertigkeit des Geschöpfes im Angesicht des Schöpfers geschlossen wird, nicht dem ignatianischen Konzept der Demut entspricht. Es scheint trotzdem sinnvoll, die dritte Frage $Q_3$ weiter zu spezifizieren: Folgt aus der ersten Lesart der Frage $Q_2$ eine These, in welcher der Mensch seiner Natur nach als (wertbezogen) mangelhaft zu beschreiben ist?

Nein. Schon in der klassischen, theistischen Metaphysik gilt der Grundsatz, dass alles Seiende in einem grundsätzlichen Sinne als „gut“ zu bezeichnen ist. Mit den Worten Josef Piepers:

> […] „omne ens est bonum“, alles Seiende ist gut, was wiederum das gleiche besagt wie: „ens et bonum convertuntur“, „seiend“ und „gut“ sind vertauschbare Begriffe.[47]

Selbst wenn Gott also als *esse subsistens* als die radikale Grundlage aller Einzelseienden verstanden werden muss, sind die Einzelgeschöpfe in einem wertbezogenen Sinne als „gut“ zu bezeichnen. Diese Asymmetrie führt aber gerade nicht zu einer Minderwertigkeit der Geschöpfe.

Aus der Beobachtung der faktischen Defizienz bestimmter Vermögen und Fähigkeiten kann aber auch nicht eine Unwürdigkeit oder ein Mangel an Würdigkeit im normativen Sinne geschlossen werden. Dies scheint nämlich einem naturalistischen Fehlschluss analog zu sein. Ein Vertreter der Selbsterniedrigungstheorie müsste zeigen können, dass aus der bloßen Beschreibung des Abhängigkeitsverhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf eine normative These über die Minderwertigkeit der Geschöpfe abgeleitet werden kann.

Es gibt klare Beispielfälle, in denen ein solches Implikationsverhältnis nicht vorliegt: Betrachtet man etwa die Eltern-Kind-Beziehung, so zeigt sich eine starke ontologische Abhängigkeit, denn das Kind würde ohne seine Eltern nicht existieren und könnte zumindest in frühen Phasen seine eigene Existenz nicht sichern. Daraus folgt aber nicht, dass Kinder in einem normativen Sinne weniger wert sind als ihre Eltern. Wir hoffen, dass dieses Beispiel hilft, zu unterstreichen, dass es sich bei der genannten Frage $Q_3$ um einen naturalistischen Fehlschluss vom Sein auf das Sollen handelt.

In den letzten beiden Absätzen dieses Textes wollen wir das vorgetragene Argument zusammenfassen: Wir begannen unsere Untersuchung ausgehend von prominenten historischen Kritiken des Demutsbegriffs. Wir rekonstruierten dabei die sogenannte Selbsterniedrigungstheorie der Demut und systematisierten deren Kritik in drei Fragen. Danach haben wir das Konzept der Demut nach Ignatius von Loyola herausgearbeitet, um am

[47] *J. Pieper*, Über das Gute und das Böse, in: *Ders.*, Darstellungen und Interpretationen: Thomas von Aquin und die Scholastik, herausgegeben von *B. Wald*, Hamburg 2001, 1–57, hier 3.

Beispiel dieses klassischen Denkers der katholischen Reform zu untersuchen, ob die Kritik der Selbsterniedrigungstheorie der Demut gerechtfertigt ist. Schlussendlich haben wir zu zeigen versucht, dass die Kritik der Selbsterniedrigungstheorie sich im Hinblick auf das ignatianische Denken nicht anwenden lässt.

Wo stehen wir argumentativ? Wir haben gezeigt, dass die Kritik der Selbsterniedrigungstheorie der Demut zumindest nicht in einem generellen Sinne wahr sein kann. Wir wollen nicht in Abrede stellen, dass es im christlichen Denken immer wieder Tendenzen gegeben hat und gibt, Demut im Sinne einer Selbsterniedrigung zu verstehen. Es ist aber genauso wichtig, darauf hinzuweisen, dass dies auf das Konzept des Ignatius nicht zutrifft. Wenn dies wahr sein sollte, dann würde es sich als fruchtbar erweisen, weiter über die Tugend der Demut nachzudenken und herauszuarbeiten, warum die westliche Tradition über weite Strecken die Demut als eine Tugend – und gerade nicht als ein Laster – verstanden hat.

**Summary**

In this paper, we explicate a systematic account of the virtue of humility based on the *Spiritual Exercises* of Ignatius of Loyola. We defend this account against a common line of critique that has been influential in modern philosophy. In other words, we argue against the common but mistaken idea that humility is a vice because it leads to a systematic view of self-abasement about human nature.

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

## Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

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

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

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

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

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

ThPh 93 (2018) 409–425

# Die Gottesvorstellung im Johannesevangelium

## Vom Gott Israels zum Vater Jesu

Von Johannes Beutler SJ

Bei der Frage nach der Theologie des Johannesevangeliums wird in der Regel hauptsächlich, wenn nicht ausschließlich nach der Christologie des Vierten Evangeliums gefragt. Gott ist für den Evangelisten Johannes der Vater Jesu, der nachösterlich seine Jünger in die Sohnesbeziehung einbezieht. Vom Prolog an (Joh 1,1.18) zeigt er sich als Gott ebenbürtig, ja „Gott" selbst, wie ihn auch Thomas bekennt (Joh 20,18). Auf der anderen Seite spricht das Vierte Evangelium vielfach von „Gott" auch ohne direkten Bezug zu Jesus. Hier steht das Vierte Evangelium in der Glaubensüberlieferung Israels. Ja, man kann sogar sagen, Gott sei auch für das Vierte Evangelium zunächst der Gott Israels, der sich dann als der Vater Jesu offenbart.

Aus neuerer Zeit gibt es zunächst nur drei größere Monographien, die dem Gottesbild im Vierten Evangelium gewidmet sind. Sie sollen hier in aller gebotenen Kürze vorgestellt werden. Anschließend werden diese drei Arbeiten ergänzt durch einen Blick auf neuere Johanneskommentare und Einzelbeiträge zum Thema, bevor wir diesem Thema selbst in einem Durchgang durch das Vierte Evangelium nachgehen.

## 1. Die bisherige Forschung

### a) Tord Larsson

In seiner Studie „God in the Fourth Gospel" stellt der schwedische Autor Tord Larsson[1] (heute an der Universität Umeå in Nordschweden) sechs verschiedene Theologen vor, die in der Vergangenheit für das Gottesbild bei Johannes wichtig waren: Martin Luther, Jean Calvin, Brooke Foss Westcott, Heinrich Julius Holtzmann, Rudolf Bultmann und Raymond E. Brown. Jeder dieser Autoren ist Kind seiner Zeit. Für Luther ist das Alte Testament vor allem als sprachlicher Hintergrund des Vierten Evangeliums von Bedeutung.[2] Inhaltlich zeigt sich aber deutlich der Unterschied zwischen der Botschaft Jesu und dem Alten Testament. „Niemand hat Gott je gesehen", heißt es in Joh 1,18, und dies gilt auch und gerade vom Judentum.[3] Bei Calvin findet sich gelegentlich wie bei Luther Polemik gegen das jüdische Volk, das Jesus verwirft[4], im Übrigen betont er aber die Einheit von Altem und Neuem Bund in Jesus Christus[5]. Die Dreifaltigkeit ist bei Calvin kein Thema, von der Gottheit des Geistes ist nur an einer Stelle die Rede.[6] Gelegentliche Aussagen beschreiben das Wesen Gottes des Vaters.[7] Gott ist einer, ohne dass eine Verbindung zum Hauptgebot Israels hergestellt würde.[8]

In die neuere Zeit führen Beiträge zum 19. und 20. Jahrhundert. B. F. Westcott[9] ist aus seiner polemischen Einstellung gegenüber der Tübinger Schule zu verstehen. Für Westcott steht die Historizität der Evangelien, auch des vierten, außer Frage. Mit der Tradition ist der Evangelist Johannes „ein Jude, ein Jude aus Palästina, ein Augenzeuge,

[1] *T. Larsson*, God in the Fourth Gospel. A Hermeneutical Study of the History of Interpretations, Stockholm 2001.
[2] Vgl. ebd. 59.
[3] Vgl. ebd. 33.
[4] Vgl. ebd. 67.
[5] Vgl. ebd. 84.
[6] Vgl. ebd. 87.
[7] Vgl. ebd. 89.
[8] Vgl. ebd. 88.
[9] *B. F. Westcott*, The Gospel according to St. John. The Greek Text with Introduction and Notes, London 1908.

ein Apostel, der Heilige Johannes der Zebedäussohn".[10] Gotteserkenntnis gibt es durch Jesus, doch gab es sie schon vor ihm im Judentum, in der Zeit der Patriarchen, des Gesetzes und der Propheten.[11] So ist das Judentum die Vorbereitung auf Christus. Für H. J. Holtzmann[12] ist Johannes kein Augenzeuge, sondern ein hellenistischer Jude mit griechischer Bildung.[13] Er führt, wie Paulus, über das Judenchristentum hinaus.[14] Für Holtzmann gilt nach Johannes: Gott ist universal. Er ist durch keine nationalen Grenzen eingeschränkt.[15] Die jüdische Religion ist eine Vorstufe des christlichen Glaubens und hat nun abgedankt.[16] Wenn es heißt: „Gott ist Geist", dann ist damit das alttestamentliche Gottesbild überwunden.[17]

Mit den beiden zuletzt von Larsson vorgestellten Autoren befinden wir uns im 20. Jahrhundert. Der einflussreiche Kommentar von Rudolf Bultmann[18] ist einerseits durch die neuere Religionsgeschichte bestimmt, anderseits durch den anthropologischen Ansatz der Existenzphilosophie. Zentral ist für Bultmann nach Johannes nicht der Gottes-, sondern der Offenbarungsbegriff.[19] Jesus Christus vermittelt nicht die Offenbarung Gottes, sondern er ist sie.[20] Dies schließt nicht aus, dass der Mensch ein bestimmtes Vorverständnis mitbringt, das durch die Gegenwart des Logos schon seit der Schöpfung ermöglicht wird.[21] Eine besondere Rolle Israels wird dabei nicht erkennbar. Dies ist anders bei dem letzten verbleibenden Johanneskommentar, dem des Amerikaners Raymond E. Brown. Er schreibt seinen Kommentar[22] nach dem Zweiten Weltkrieg und der Entdeckung der Qumrantexte, die dem Vierten Evangelium näher stehen dürften als die von Bultmann herangezogenen gnostischen Texte. So verlegt Brown das Johannesevangelium in ein jüdisch-palästinisches Milieu.[23] Alttestamentliche und rabbinische Parallelen werden vor allem bei der Interpretation von Joh 6 herangezogen.[24] Für den Sendungsgedanken liegt ein Vergleich mit dem jüdischen Botenrecht nahe.[25] Insgesamt überwiegt auch bei Brown das christologische Interesse.[26] Dies hat er mit den anderen zuvor dargestellten Autoren gemeinsam.

### b) Marianne Meye Thompson

Im gleichen Jahr wie die Studie von Larsson erschien diejenige von Marianne Meye Thompson: „The God of the Gospel of John".[27] Die Autorin bemerkt zunächst den Mangel an Arbeiten, die sich speziell dem Gottesbild des Vierten Evangeliums zuwenden. So wird hier auch Pionierarbeit geleistet. Am Anfang der Untersuchung steht ein Kapitel über die Bedeutung von „Gott", nicht nur im Vierten Evangelium, sondern auch sonst in der Bibel und ihrem Umfeld. Stärker auf Johannes bezogen sind dann die folgenden Abschnitte über den „Lebendigen Vater", die Erkenntnis Gottes, den Geist Gottes und

---

[10] Vgl. *Larsson*, God, 101.
[11] Vgl. ebd. 115.
[12] *H. J. Holtzmann*, Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes, Freiburg i. Br. 1891, sowie weitere Publikationen bei *Larsson*, God, 293 f.
[13] Vgl. *Larsson*, God, 145.
[14] Vgl. ebd. 147.
[15] Vgl. ebd. 156.
[16] Vgl. ebd. 157.
[17] Vgl. ebd. 160.
[18] *R. Bultmann*, Das Evangelium des Johannes, Göttingen 1941 (Neuauflagen), sowie weitere bei *Larsson*, God, 295 f., aufgeführte Publikationen.
[19] Vgl. *Larsson*, God, 179.
[20] Vgl. ebd. 180 f.
[21] Vgl. ebd. 183.
[22] *R. E. Brown*, The Gospel according to John I–II, Garden City (New York) 1966–1970, sowie weitere bei *Larsson*, God, 297 f., aufgeführte Publikationen.
[23] Vgl. *Larsson*, God, 231.
[24] Vgl. ebd.
[25] Vgl. ebd. 229.
[26] Vgl. ebd. 233.
[27] *M. M. Thompson*, The God of the Gospel of John, Grand Rapids (Mich.) 2001.

die Verehrung Gottes. Zentral ist auch für die Autorin die Beziehung Jesu zu Gott als seinem „Vater", der die Gläubigen in seine Sohnesbeziehung hineinnimmt.[28] Doch sieht sie deutlich auch die Wurzeln des johanneischen Gottesbegriffes im Judentum und damit den Vater Jesu als den Gott Israels. So vor allem in dem Abschnitt: „The Use of ‚God' in the Gospel of John": „In almost every case, the word ‚God' applies in the Gospel of John to the God of Israel."[29] Er ist der „einzige, wahre Gott" (Joh 5,44; vgl. 17,3). Bestimmte Institutionen wie vor allem die Feste verweisen auf diesen Gott, so auch der Tempel, die Schrift und der Sabbat.[30] Dieser Gedanke kehrt auch in dem Abschnitt der Arbeit von Thompson über die Erkenntnis Gottes wieder: „[…] the God who is to be known in Jesus of Nazareth is the God of Israel, to whom the Scriptures bear witness."[31] Dieser Gesichtspunkt ist vielleicht nicht zentral, wohl aber grundlegend für die Arbeit der US-amerikanischen Kollegin.

### c) Daniel Rathnakara Sadananda

Die Arbeit des Inders Daniel Rathnakara Sadananda[32] war ursprünglich eine Dissertation an der evangelischen Kirchlichen Hochschule Bethel. Sie zeigt erneut ein Interesse am johanneischen Gottesbild mit starkem Schwerpunkt bei der johanneischen Christologie. So fragt der Verfasser nach dem Einleitungskapitel in Kapitel 2: „Ist Jesus Gott?", mit Ausgangspunkt beim Thomasbekenntnis von Joh 20,28, gelesen auf dem Hintergrund des johanneischen Leidensberichts. Ähnlich in Kapitel 3: „Ist Jesus Gott gleich?", hier zu Joh 5,17–30. Und weiter in Kapitel 4: „Ist Jesus präexistent?", hier anhand von 8,12–59. Weiter dann: „Sind Jesus und der Vater eins?" zu Joh 10,22–39. Ähnliche Kapitel behandeln Joh 17, den Johannesprolog und den Dialog Jesu mit Nikodemus in Joh 3,1–21. Dieser wird als ein „considerate Jew" dargestellt.[33] Es folgen der Dialog mit der Samariterin und ein Kapitel über den Parakleten. Seine Aufgabe ist theozentrisch: Er macht nicht Jesus, sondern Gott gegenwärtig.[34] Doch gibt es in diesen Texten eine Bewegung von einer theozentrischen zu einer christozentrischen Sicht, etwa in Joh 16, wo der Geist als von Jesus gesandt erscheint.[35] Wie sieht der Verfasser die Beziehung seines Textes zu Israel? Das zeigt sich vor allem im Schlusskapitel 11. Ausgangspunkt ist hier die Aussage Jesu von Joh 4,24: „Gott ist Geist".[36] Er ist der Vater Jesu und all derer, die an ihn glauben. Dabei überschreitet er alle ethnischen Grenzen: „The Father of Israel now becomes the Father of the whole of creation as reflected in the Father of a new community, a community without barriers and boundaries."[37] Die johanneische Christologie ist theozentrisch und begegnet als eine Mittler-Christologie, die sich in den „Ich-bin-Worten" artikuliert. Sie ist eine Christologie des Eins-Seins, die sich im Bild des Lehrlings artikuliert und Ausdruck der Selbstentäußerung Gottes ist, die sich Jesus zu eigen macht. Die Gemeinde erfährt Gott, so wird abschließend festgestellt, als Befreier und Retter. „This experience, as it reflects in the community's theological conversation with the Synagogue, affirms that God liberates from all traditional bounds, is above all human traditions and creates traditions."[38] Hier bleiben entscheidende Fragen offen. Man fühlt sich fast in die Zeit von Adolf von Harnack zurückversetzt. Führt uns das Vierte Evangelium tatsächlich vom Gott Israels weg? Dieser Frage wäre dann doch nachzugehen.

---

[28] Vgl. ebd. 57 f.
[29] Ebd. 228.
[30] Vgl. ebd.
[31] *Thompson*, The God of the Gospel of John, 141.
[32] *D. R. Sadananda*, The Johannine Exegesis of God. An Exploration into the Johannine Understanding of God, Berlin 2004.
[33] Vgl. ebd. 219.
[34] Vgl. ebd. 257 f.
[35] Vgl. ebd. 265.
[36] Vgl. ebd. 275.
[37] Vgl. ebd. 276.
[38] Vgl. ebd. 287.

## d) Neuere Kommentare

Vor allem in der deutschsprachigen Forschung wirkt der Johanneskommentar Rudolf Bultmanns noch nach mit seiner Unterscheidung von Zeichenquelle, Evangelist und Kirchlicher Redaktion. Für unseren Zusammenhang wichtig ist die jeweilige Interpretation des Wortes Jesu an die Samariterin in Joh 4,22: „denn das Heil kommt von den Juden". Mit Rudolf Bultmann schreibt Jürgen Becker in seinem Kommentar[39] den Vers einer späteren Redaktion zu, die freilich nicht mit der Kirchlichen Redaktion zusammenfällt, da diese ja gerade einen zunehmenden Abstand gegenüber dem Judentum voraussetzt. Für den Evangelisten gilt das Wort Jesu, Gott sei Geist und damit an keinen geschichtlichen Kultort gebunden. Für Michael Theobald gehört Joh 4,22 zu der von ihm angenommenen Zeichenquelle, die stärker judenchristlich geprägt war. Sie würde durch den Kontext korrigiert.[40] Ähnlich sieht es auch Urban C. von Wahlde.[41] Er schreibt Joh 4,22 der von ihm angenommenen ersten Ausgabe von Johannes zu, die Ähnlichkeiten mit der Zeichenquelle der Bultmannschule aufweist und ein prophetisch-messianisches Jesusbild vermittelt. Die zweite Ausgabe würde dann die charakteristisch johanneische Hoheitschristologie vertreten, bei der Jesus über räumliche, zeitliche und religiös-kulturelle Vorgegebenheiten hinausführt.

Einige Autoren möchten den Vers Joh 4,22 zwar dem Evangelisten zuschreiben, verstehen ihn aber so, dass nach Johannes das Heil insofern von den Juden kommt, als es von dem Juden Jesus kommt. In diesem Sinne verstehen die Stelle etwa Ulrich Wilckens[42] oder Udo Schnelle[43]. Es fragt sich, ob damit die Aussage des Vierten Evangelisten wirklich in ihrem Sinn getroffen ist. Nach ihm kommt das Heil ja „von den Juden" und nicht nur von einem Juden, Jesus (so mit Recht auch Hartwig Thyen z. St.[44]). Nicht sehr viel weiter führt die Auffassung von Rudolf Schnackenburg, der Joh 4,22 gleichfalls dem Evangelisten zuschreibt, dazu aber anmerkt: „Die heilsgeschichtliche Rolle Israels wird nicht geleugnet, aber als überholt betrachtet; in diesem Sinne wird unsere Stelle von 1, 17 kommentiert."[45] Schnackenburg schreibt dies in dem Jahr (1965), in dem das Zweite Vatikanische Konzil die Erklärung „Nostra Aetate" veröffentlicht, in der (Nr. 4) die bleibende heilsgeschichtliche Bedeutung Israels festgehalten wird. Insgesamt zeigt sich Schnackenburg offen für eine Sicht, in der nach dem Johannesevangelium Gott nicht einfach nur der Vater Jesu und durch ihn der Gläubigen ist. So schreibt er zu Joh 3,16f.: „Auffällig ist, daß bei der Sendung des (einzigen) Sohnes (3, 16f) nicht ὁ πατήρ genannt wird, sondern ὁ θεός das Subjekt ist."[46] Entsprechend merkt Schnackenburg zu Joh 5,44 an: „Der Gedanke an den ‚alleinigen Gott' (vgl. 17, 3) spielt im jüdischen Bekenntnis (Dtn 6, 4) und in der jüdisch-hellenistischen Propagandaliteratur eine beherrschende Rolle. Ihm die Ehre vorzuenthalten, muß von den Juden als härtester Vorwurf empfunden werden."[47]

---

[39] Vgl. *J. Becker*, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–10, Gütersloh/Würzburg [3]1991, 206–208. Eine ausführliche Behandlung von Joh 4,22 findet sich bei *G. van Belle*, „Salvation is from the Jews": the Parenthesis in John 4:22b, in: *R. Bieringer/D. Pollefeyt/F. Vandecasteele-Vanneuville* (Hgg.), Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium, 2000, Assen 2001, 370–400. Der Autor plädiert mit guten Gründen für die Ursprünglichkeit des Halbverses.

[40] Vgl. *M. Theobald*, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–2, Regensburg 2009, 305, 320–324.

[41] *U. C. von Wahlde*, The Gospel and Letters of John I–III, Grand Rapids (Mich.) 2010, II 179f., 183.

[42] *U. Wilckens*, Das Evangelium nach Johannes, Göttingen 1998, 85 (zu V. 23).

[43] *U. Schnelle*, Das Evangelium nach Johannes, Leipzig [4]2009, 102f.

[44] *H. Thyen*, Das Johannesevangelium, Tübingen 2005, 258–260.

[45] *R. Schnackenburg*, Das Johannesevangelium. I. Teil: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1–4, Freiburg i. Br. [u. a.] 1965, 470.

[46] Vgl. *R. Schnackenburg*, Das Johannesevangelium. II. Teil: Kommentar zu Kap. 5–12, Freiburg i. Br. [u. a.] [4]1985, 153.

[47] Vgl. ebd. 180.

In der angelsächsischen Forschung ist anders als auf dem Kontinent die Notwendigkeit gesehen worden, im Johannesevangelium nicht nur oder in erster Linie nach der Christologie zu fragen, sondern zunächst nach der Theo-logie, der Lehre von Gott. Charles Kingsley Barrett ordnet in seinem Kommentar Jesus von seinem Ursprung her dem Judentum zu (siehe zu Joh 4,22),[48] bietet freilich in seiner Einleitung noch keinen eigenen Abschnitt über das Gottesbild des Johannes. Er wird dies aber in einem weiteren Beitrag tun, der weiter unten (siehe e) zu behandeln ist. Auch bei Francis J. Moloney fehlt ein entsprechender Abschnitt in der Einleitung, doch ist für ihn der Vater Jesu eindeutig der Gott Israels: „This commentary points out the way the Fourth Gospel presents the God of Israel as Father, and Jesus as Son, in an all-determining relationship."[49] Und weiter: „The traditional God of Israel is firmly in place, but God is now the Father of Jesus and Jesus is a Son, united in a oneness of will and love with the Father."[50]

In einem Teil der deutschsprachigen Forschung wird in den letzten Jahrzehnten die Notwendigkeit gesehen, die Auslegung des Johannesevangeliums von antijüdischen Vorbehalten zu befreien und so die Herkunft Jesu wie der Kirche aus dem Judentum bewusster wahrzunehmen. Hierhin gehört unter anderem der Schnackenburg-Schüler Josef Blank. Nach ihm ist das Vierte Evangelium nicht von der Gnosis, sondern von seinem Verhältnis zum Judentum her zu bestimmen. Die Gnosis hatte ja den alttestamentlichen Gott abgelehnt.[51] Joh 4,22 wird dementsprechend von Blank als authentisch angesehen: „Der johanneische Kreis bekennt sich hier, trotz aller sonstigen Polemik gegen ‚die Juden', doch zu dem grundlegenden, heilsgeschichtlich bedeutsamen Faktum der Herkunft des Heils, konkret der Person Jesu, aus dem Judentum."[52] Bei der Auslegung von Joh 5,42 wird ausdrücklich auf das Hauptgebot von Dtn 6,4ff. hingewiesen, nach dem Israel den alleinigen Gott von ganzem Herzen lieben soll.[53] Dieser Hinweis fehlt in den meisten Johanneskommentaren.

Wir finden den Hinweis in demjenigen Kommentar, der in neuerer Zeit am stärksten die Verwurzelung des Johannesevangeliums im Judentum herausgestellt hat, dem des Bochumer Neutestamentlers Klaus Wengst. Der Autor stellt vor allem die Verbindung des Vierten Evangeliums zum rabbinischen Judentum her. Zwar sind die rabbinischen Texte jünger als das Johannesevangelium, doch geben sie oft ältere Tradition wieder und erlauben den Dialog mit dem pharisäisch-rabbinisch geprägten Judentum unserer Tage. So gilt:

> Für jüdisches Mithören sensibel zu sein, ist deshalb keine Frage der bloßen Höflichkeit, sondern gehört elementar zur Sache selbst, weil Jesus und die neutestamentlichen Zeugen keinen neuen und anderen Gott verkündet haben, der bis dahin unbekannt und unbezeugt gewesen wäre, sondern den in Israel bezeugten und bekannten Gott, weil der Vater Jesu Christi der Gott Israels ist, der seinem Volk Treue zugesagt hat und hält und dem dieses Volk seinerseits Treue erwiesen hat und erweist.[54]

Entsprechend heißt es zu Joh 4,22:

> Die Juden kennen deshalb Gott, weil es eben nicht um einen unbekannten, einen ‚anonymen' Gott geht, sondern um Gott, der Israel erwählt und einen Bund mit ihm geschlossen und sich ihm so in einer gemeinsamen Geschichte bekannt gemacht hat. Gott und sein Volk Israel gehören unlösbar zusammen.[55]

---

[48] *Ch. K. Barrett*, Das Evangelium nach Johannes, Göttingen 1990, 255.
[49] *F. J. Moloney*, The Gospel of John, Collegeville (Minn.) 1998, 21.
[50] Ebd.
[51] *J. Blank*, Das Evangelium nach Johannes; Band 1a, Düsseldorf 1981, 7, 9.
[52] Vgl. ebd. 297.
[53] Vgl. *J. Blank*, Das Evangelium nach Johannes; Band 1b, Düsseldorf 1981, 52.
[54] *K. Wengst*, Das Johannesevangelium. 1. Teilband: Kapitel 1–10, Stuttgart 2000, 19.
[55] Vgl. ebd. 164.

## e) Neuere Einzelbeiträge

Neben den drei anfangs dargestellten Monographien und Abschnitten in den von uns aufgeführten Kommentaren zum Johannesevangelium gibt es auch Einzelbeiträge, die in neuerer Zeit auf das Gottesbild im Johannesevangelium eingehen. Zu den ersten, die hier einen Mangel beobachtet haben, gehört (nach Nils A. Dahl[56]) Charles Kingsley Barrett[57]. Nach ihm ist die Frage, ob das Vierte Evangelium eher christozentrisch oder theozentrisch ausgerichtet sei, falsch gestellt. Nur indem der Evangelist von Jesu Beziehung zum Vater spricht, kann er auch von Jesus sprechen. „It seems clear to me that we must now, without abandoning either anthropology or Christology, go on to speak of theology in the strict sense of the term. John is writing about, and directing our attention to God."[58]

Der gleiche Gedanke findet sich bei dem Südafrikaner D. François Tolmie.[59] Auch er bemerkt das Fehlen einer ausdrücklichen Frage nach Gott in der Johannesforschung. Stellt man die Frage, so zeigt sich, dass von Gott im Zusammenhang mit Beziehungen gesprochen wird. Das gilt sowohl vom Prolog, der von der Beziehung des Logos zu Gott und zu den Menschen spricht, als auch von den beiden Hauptabschnitten des Vierten Evangeliums: Joh 1,19–12,50 und 13,1–21,25. Geht es im ersten Hauptabschnitt hauptsächlich um die Beziehung Jesu zum Vater, so werden im zweiten die Jünger mit einbezogen. Die Klimax wird in Joh 20,17 erreicht, wobei man diesen Vers mit Tolmie so umschreiben kann: „I am ascending to my Father who has now also become your Father, and to my God who has now also become your God."[60]

Hier schließt sich auch ein neuer Beitrag von Jörg Frey an.[61] Auch er hebt hervor, dass nach Johannes Gott als der Vater Jesu und durch ihn dann seit der Auferstehung Jesu auch der Jünger erscheint. Für unseren Zusammenhang wertvoll ist die Beobachtung Freys, dass der Gott, den Jesus verkündet und als dessen Repräsentant auf Erden er erscheint, kein anderer als der Gott Israels ist. Im Anschluss an Joh 5,44 (Ehre von dem alleinigen Gott, vgl. 17,3) und 6,57 (der lebendige Vater doch wohl als der lebendige Gott) kann Frey formulieren: „Der Gott Jesu, auch des johanneischen Jesus, ist kein anderer als der Gott Israels. Hier unterscheidet sich das Corpus Johanneum nicht von den Synoptikern oder den paulinischen Briefen."[62]

In einer Reihe von Beiträgen wird das johanneische Gottesbild ausdrücklich unter der Rücksicht der Vaterschaft Gottes gegenüber Jesus und durch ihn dann auch der Gläubigen dargestellt. Erstaunlich bleibt ein Vorschlag von Georg Richter (Erstveröffentlichung 1973), nach dem der Schlüsselvers Joh 20,17 auf die von ihm angenommene Grundschrift zurückgeht und dann gerade nicht die Auffassung des Evangelisten wiedergibt.[63] Nach Richter wird Maria von Magdala zu den leiblichen Brüdern Jesu gesandt mit der Botschaft, dass der Gott Jesu nun ihr Gott sei, der Vater Jesu auch ihr Vater. Nach Richter ist für den Evangelisten nicht vorstellbar, dass Jesus gegenüber Maria von Magdala von „seinem Gott" gesprochen hätte.[64] Doch eben daran sollte man festhalten, will man nicht einen Graben zwischen Jesus und seinem Volk auftun. So sieht es denn auch die übrige Johannesforschung.

---

[56] *N. A. Dahl*, The Neglected Factor in New Testament Theology, in: Reflections 75 (1975) 5–8.

[57] *Ch. K. Barrett*, Christocentric or Theocentric? Observations on the Theological Method of the Fourth Gospel, in: *J. Coppens* (Hg.), La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes, Leuven 1976, 361–376 (= *Ch. K. Barrett*, Essays on John, Philadelphia 1982, 1–18).

[58] *Barrett*, Christocentric or Theocentric?, 363.

[59] *D. F. Tolmie*, The Characterization of God in the Fourth Gospel, in: JSNT 20 (69/1998) 57–75.

[60] Ebd. 75.

[61] *J. Frey*, Was trägt die johanneische Tradition zum christlichen Bild von Gott bei?, in: *Ders./U. Poplutz* (Hgg.), Narrativität und Theologie im Johannesevangelium, Neukirchen-Vluyn 2012, 217–257.

[62] *Frey*, Was trägt die johanneische Tradition zum christlichen Bild von Gott bei?, 225 f.

[63] *G. Richter*, Der Vater und Gott Jesu und seiner Brüder in Joh 20,17. Ein Beitrag zur Christologie im Johannesevangelium, in: *Ders.*, Studien zum Johannesevangelium, herausgegeben von *J. Hainz*, Regensburg 1977, 266–280.

[64] *Richter*, Der Vater und Gott Jesu und seiner Brüder, 269 f.

In Joh 20,17 bezieht Jesus seine Jünger („Brüder“) in seine Beziehung zu seinem Gott und zu seinem Vater ein. So sieht es etwa Gerhard Schneider, der unter dieser Rücksicht das Johannesevangelium mit den anderen neutestamentlichen Schriften vergleicht.[65] Edith Zingg widmet dem Thema der Vaterschaft Gottes bei Johannes eine ganze Monographie.[66] Sie sieht das Bild von Gott als Vater auch kritisch, da hier unter Einfluss des Judentums männlich-patriarchalische Vorstellungen einwirken könnten.[67] Eher unabhängig von jüdischen Prämissen behandelt Frances Back die Frage nach Gott als Vater der Jünger im Johannesevangelium.[68] Differenzierter ist hier der bereits genannte Beitrag von Jörg Frey.[69] Frey bemerkt das Fehlen neuerer Studien zur Gottesvorstellung bei Johannes. Er selbst geht aus von der Bezeichnung ὁ θεός bei Johannes und stellt fest, dass damit zunächst einmal der Gott Israels gemeint ist. „Dabei ist zunächst festzuhalten, dass das vierte Evangelium von Beginn an ganz selbstverständlich ein determiniertes ὁ θεός verwendet. D. h. es geht – wie im ganzen frühen Christentum – um den *einen* Gott, wie er in den Schriften Israels bezeugt ist.“[70] Daraus folgt: „Der Gott Jesu, auch des johanneischen Jesus, ist kein anderer als der Gott Israels.“[71] Darum ist bei Johannes auch von dem *einen* (Joh 5,44; 17,3) und dem *wahren* (17,3) Gott die Rede. Erst im Anschluss hieran spricht Frey von „Gott als ‚Vater‘ des ‚Sohnes‘ und der ‚Gotteskinder‘“.[72] Dies dürfte die gutbegründete Sicht sein.

Einige Autoren gehen der Gottesfrage bei Johannes unter der Rücksicht der Trinitätslehre nach. Zu ihnen gehört schon früh Michael Theobald im Rahmen einer Tagung zu „Monotheismus und Christologie“.[73] Ein Schwerpunkt liegt hier bei der Logoslehre des Johannes und ihrer Verwurzelung im hellenistischen Judentum. Von hier aus öffnet sich dann die Perspektive zu einer im Entstehen befindlichen Trinitätslehre bei Johannes, bei der auch der Geist-Paraklet gleichgewichtig neben Vater und Sohn tritt. Ein vergleichbarer trinitarischer Ansatz findet sich bei Ulrich Wilckens[74] und Carsten Claussen[75].

In die jüngste Vergangenheit führen uns zwei Monographien aus dem Jahr 2017, die zeigen, dass die Frage nach Gott im Johannesevangelium nun voll ins Zentrum des Interesses gerückt ist. In seiner Arbeit zur Wahrnehmung Gottes bei Johannes geht es Rainer Hirsch-Luitpold um den Zugang zu Gott mithilfe aller fünf Sinne. Dabei gilt: „Die Sinneswahrnehmungen innerhalb des Johannesevangeliums haben eine christologische Ausrichtung und ein theologisches Ziel.“[76] Wie ein Durchgang durch die Texte zeigt, lässt sich sagen:

---

[65] *G. Schneider*, Auf Gott bezogenes „Mein Vater“ und „Euer Vater“ in den Jesus-Worten der Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Problem Johannes und die Synoptiker, in: *F. van Segbroeck [u. a.]* (Hgg.), The Four Gospels 1992 (FS F. Neirynck); Band 3, Leuven 1992, 1751–1781.

[66] *E. Zingg*, Das Reden von Gott als „Vater“ im Johannesevangelium, Freiburg i. Br. [u. a.] 2006.

[67] Ebd. 3.

[68] *F. Back*, Gott als Vater der Jünger im Johannesevangelium, Tübingen 2012.

[69] *Frey*, Was trägt die johanneische Tradition zum christlichen Bild von Gott bei? (Anm. 61).

[70] Ebd. 224 (Hervorhebung im Original).

[71] Ebd. 225.

[72] Ebd. 228.

[73] *M. Theobald*, Logos und Pneuma. „Trinitarische“ Rede von Gott im Johannesevangelium, in: *H.-J. Klauck* (Hg.), Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum, Freiburg i. Br. 1992, 41–87.

[74] *U. Wilckens*, Gott der Drei-Eine. Zur Trinitätstheologie der johanneischen Schriften, in: *Ders.*, Der Sohn Gottes und seine Gemeinde. Studien zur Theologie der Johanneischen Schriften, Göttingen 2003, 9–28.

[75] *C. Claussen*, Die Trinitätslehre als Herausforderung an Exegese und Dogmatik. Zur „trinitarischen“ Rede von Gott im Johannesevangelium, in: *Ders./M. Öhler* (Hgg.), Exegese und Dogmatik, Neukirchen-Vluyn 2010, 151–172.

[76] *R. Hirsch-Luitpold*, Gott wahrnehmen. Die Sinne im Johannesevangelium, Tübingen 2017, 347.

> Gott kann gesehen, gehört und betastet, ja seine lebenstiftende Macht kann sogar gerochen und geschmeckt werden – in dem fleischgewordenen Logos, dem einziggeborenen Sohn, der selbst Gott ist, in seinen Worten und Taten, denen die Leserinnen und Leser im Zeugnis des Evangeliums begegnen.[77]

Als Neubesinnung auf die Theo-logie des Vierten Evangeliums möchte auch der Kanadier Joshua J. F. Coutts seine Dissertation verstanden sehen.[78] Ansatzpunkt ist der „Name Gottes", der im Johannesevangelium eine wichtige Rolle spielt. Schon im Einleitungskapitel wird herausgestellt, dass sich Johannes zutiefst seinen jüdischen Wurzeln verdankt: „[…] the Gospel of John is a profoundly Jewish work, and John is intentionally dialoguing with the traditions of Israel."[79] Für den Namen Gottes verweist der Verfasser vor allem auf Jesaja als möglichen Ursprung der johanneischen Vorstellungen. Zum einen ist hier auf die charakteristischen „Ich-bin-Worte" zu verweisen, mit denen Gott sich offenbart und seinem Volk verpflichtet, auf der anderen Seite auf das Thema der „Herrlichkeit" und des „Verherrlichens". Beide erweisen sich bei Johannes als dominant.[80] Der Verfasser geht dann in weiteren Kapiteln dem Thema des Namens Gottes im Vierten Evangelium nach und zeigt, dass es bei Johannes nicht einfach um einen Übergang vom Namen Gottes zum Namen Jesu geht, sondern der Name Jesu seinerseits an den Namen Gottes rückgebunden bleibt (vgl. Joh 17,12). Rückschauend lässt sich festhalten, dass zwei Eigenschaften des Namens Gottes bei Jesaja im Johannesevangelium beibehalten und aktualisiert werden: sein eschatologischer Charakter und seine Offenheit für verwandte Züge der Offenbarung.[81]

## 2. Vom Gott Israels zum Vater Jesu im Johannesevangelium

In den eingangs genannten Beiträgen der Forschung zum Gottesbild bei Johannes stand vor allem die Beziehung Jesu zu Gott als seinem Vater im Vordergrund. Dies gilt auch für Autoren, wie die dargestellten, die das Vierte Evangelium theozentrisch und nicht mehr vorwiegend oder ausschließlich christozentrisch verstehen. Dabei bleibt freilich die Frage, ob sich das Gottesbild des Vierten Evangeliums darin erschöpft, Gott als den Vater Jesu Christi zu verstehen, in dessen Sohnesbeziehung die Gläubigen hineingenommen werden. Allen Auslegern ist bewusst, dass Jesus Christus ein Sohn Israels ist, der seinen jüdischen Glauben lebt und der zumindest zunächst von ihm her verstanden werden muss.[82] Und doch findet diese Tatsache in der bisherigen Literatur zum Gottesbild bei Johannes keine ausreichende Beachtung. Es will scheinen, dass man ihm nur dann gerecht wird, wenn man nach diesem Evangelium in Gott nicht nur den Vater Jesu und der Gläubigen, sondern auch und zuvor den Gott Israels sieht. Dies ist auch in neuerer Zeit zunehmend gesehen worden.

Das hier genannte Thema ließe sich nach Wortverbindungen oder nach Sprechern gliedern. Ein guter Weg kann aber auch sein, einfach dem Verlauf des Johannesevangeliums nachzugehen und den Text nach dem vermittelten Gottesbild, über die Vorstellung von Gott als Vater hinaus, zu befragen. Dies soll im Folgenden versucht werden. Ich setze dabei die Einteilung des Vierten Evangeliums voraus, die ich an anderer Stelle begründet habe.[83]

---

[77] Ebd. 350.

[78] *J. J. F. Coutts*, The Divine Name in the Gospel of John. Significance and Impetus, Tübingen 2017.

[79] Ebd. 24.

[80] Vgl. ebd. 31–70.

[81] Vgl. ebd. 198–200.

[82] Bereits von Martin Luther gibt es eine frühe Schrift von 1523: „Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei" (WA 11, 307–336), die nicht immer beachtet wird.

[83] Vgl. *J. Beutler*, Das Johannesevangelium. Kommentar, Freiburg i. Br. [u. a.] ²2016.

## a) Vom Prolog bis Joh 4

Die eigentümliche Spannung, die das Jesusbild bei Johannes kennzeichnet, kommt bereits am Anfang des Johannesprologs (Joh 1,1–18) zum Ausdruck. Der Logos ist einerseits „bei Gott", „auf ihn hin", anderseits aber auch selbst „Gott", das heißt göttlichen Wesens (Joh 1,1f.18). Diese Spannung wird bis zum ursprünglichen Schluss des Vierten Evangeliums im Bekenntnis des Thomas durchgehalten: „Mein Herr und mein Gott" (Joh 20,28). Der ganze Prolog ist dabei von biblischer Begriffs- und Vorstellungswelt bestimmt: die ersten fünf Verse von der Genesis und weisheitlichen Vorstellungen, die Verse vom Täufer von frühchristlicher Tradition und die Schlussverse ab V. 14 von Gedanken und Bildwelt des Buches Exodus.[84] So greift schon der Beginn des Prologs auf den Beginn des Buches Genesis und damit der gesamten Bibel zurück: „Im Anfang".

Nach Joh 1,6 ist der Täufer „von Gott gesandt". Er steht als letzter in der Reihe der Propheten Israels, die Gott zu seinem Volke sandte.

Von „Gott" ist im Verlauf des Prologs noch im Zusammenhang mit der Gotteskindschaft in den Versen 12 und 13 die Rede. Hier kündigt sich bereits die Vater-Kind-Beziehung an, die im weiteren Verlauf des Evangeliums vor allem christologisch entfaltet wird. Doch auch diese hat ihre biblischen Vorläufer, auch in der Beziehung Gottes zu seinem Volk (vgl. Ex 4,22f.; Hos 2,1; 11,1, zit. in Mt 2,15, sowie weitere Texte der prophetischen Tradition).[85]

Wenn die Forschung in den Versen 14 bis 18 des Prologs vor allem Exodustraditionen erkennt, dann bezieht sich das nicht nur auf das „Wohnen" des göttlichen Logos unter seinem Volk (vgl. Ex 25,8.; 29,45f.) und die „Gnade und Wahrheit" nach V. 14, sondern auch auf die letzten beiden Verse des Hymnus. So schon in V. 17: „Denn das Gesetz wurde durch Mose gegeben, die Gnade und die Wahrheit kamen durch Jesus Christus." Heutige Auslegung sieht hier einen sog. „klimaktischen Parallelismus", also keinen Gegensatz mehr, sondern Steigerung und Erfüllung. So schließt sich V. 18 sinnvoll an: „Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht." Einerseits wird hier auch Mose die direkte Gottesschau abgesprochen, anderseits aber doch die Kunde, die Jesus von Gott bringt, in alttestamentlicher Formulierung durch Verweis auf den „Einziggeborenen" (vgl. Gen 22,12.16) zum Ausdruck gebracht. Die „Gnade und Wahrheit" erinnern an die Selbstbezeichnung Gottes in seiner Erscheinung vor Mose in Ex 34,6 („Huld und Treue").

Der Rest von Joh 1 dient der schrittweisen Hinführung zum menschgewordenen Jesus. So schon im doppelten Wort des Täufers „Seht das Lamm Gottes" (Joh 1,29.36), das Jesus in Anspielung auf den Gottesknecht bei Jesaja, vielleicht aber auch das Paschalamm darzustellen scheint (vgl. Jes 53,7; Ex 12,5). Petrus erkennt Jesus als den Messias (Joh 1,41), Philippus als „den, über den Mose im Gesetz und die Propheten geschrieben haben" (Joh 1,45), Nathanaël führt die Aussagen zu ihrem Höhepunkt: „Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist der König von Israel" (Joh 1,49). Damit ist auch die doppelte Dimension des Gottesbildes bei Johannes zum Ausdruck gebracht: Gott ist der Vater Jesu als seines Sohnes, aber auch als des Königs von Israel. Der dem Heiden verständliche Christustitel wird auch dem Juden verständlich gemacht.

In Joh 2 fehlt das Wort „Gott" (θεός), doch gibt es weitere Aufschlüsse zu unserem Thema. Wichtig ist der Hinweis in 2,13 auf das bevorstehende Paschafest, zu dem Jesus nach Jerusalem hinaufzieht. Damit beginnt, wie es scheint, ein Jahreszyklus von jüdischen Pilgerfesten, zu denen sich Jesus nach Jerusalem begibt:[86] in Joh 5,1 vermutlich das Wochenfest, in Joh 7,10 das Laubhüttenfest und in Joh 10,22 das Fest der Tempelweihe, bei dem sich Jesu bereits in Jerusalem aufhält, vor dem letzten Pascha von Joh 11,55. Es gibt Gründe, Joh 6, mit der Erwähnung des Paschafestes, zu dem Jesus offenbar nicht nach Jerusalem pilgert, als literarisch sekundär einzustufen (siehe unten zu Joh 6). Jesus

[84] So in *Beutler*, Johannesevangelium, 79, mit *H. Lausberg*, Der Johannes-Prolog. Rhetorische Befunde zu Form und Sinn des Textes, in: NAWG.PH (5/1984) 189–279.

[85] Vgl. *F. Hahn*, Art. υἱός, in: EWNT III (1983) 912–937, hier 924.

[86] Vgl. *Beutler*, Johannesevangelium, 53.

erweist sich also als dem Gesetz getreuer Israelit, der seiner Pflicht zur Teilnahme an den jüdischen Pilgerfesten nachkommt und den Gott Israels kultisch verehrt.

In Jerusalem hält sich Jesus wiederholt im Tempel auf, und hier vollzieht er nach Joh 2,14–16 auch die Tempelreinigung. Hier spricht Jesus zum ersten Mal bei Johannes von seinem Vater: „Macht das Haus meines Vaters nicht zu einer Markthalle" (V. 16). Der Kontext ist freilich jüdisch, und das Wort Jesu spielt möglicherweise auf Sach 14,21 an.

In Joh 3 sehen wir Jesus zunächst im Gespräch mit einem führenden Juden, der Jesus aufgeschlossen gegenübersteht, wenn er auch zunächst wenig Verständnis zeigt. Er sieht in Jesus einen Menschen, „der von Gott gekommen ist" (Joh 3,2), zeigt aber wenig Verständnis für das „Reich Gottes", das Jesus zu bringen gekommen ist (Verse 3 und 5). Eine Neugeburt als eine Geburt von oben bleibt ihm zunächst ein Rätsel. Es muss freilich nicht bei diesem Unverständnis des Nikodemus bleiben, denn er tritt später im Hohen Rat dafür ein, dass man Jesus als Angeklagtem Gehör verschafft (Joh 7,51), und beteiligt sich freigebig bei der Beisetzung des von der Besatzungsmacht freigegebenen Leichnams Jesu am Ende des Evangeliums (Joh 19,39), in beiden Fällen unter Gefahr für sich selbst.[87]

Zu den zentralen Aussagen des Vierten Evangeliums zum Gottesbild gehört das Wort von Joh 3,16: „Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren geht, sondern ewiges Leben hat." Einerseits wird hier die Perspektive gegenüber der alttestamentlichen Sicht geweitet, indem die Liebe Gottes nicht mehr allein Israel zugesagt wird (vgl. Dtn 7,8.13). Auf der anderen Seite erinnert die Rede vom „einzigen Sohn" (hier und in V. 18) doch wieder (wie in Joh 1,18) an die „Bindung Isaaks" in Gen 22,12.16 und greift damit die Überlieferungen Israels auf. Der Glaube bewährt sich im Übrigen im „Tun der Wahrheit", und so wird offenbar, ob die eigenen Werke „in Gott getan" sind (Joh 3,21).

Bei den Versen Joh 3,31–36 ist nicht ganz deutlich, ob hier noch der Täufer oder einfach der Evangelist spricht. Gleichviel: Der Abschnitt ist gekennzeichnet durch die abwechselnde Rede von Gott als θεός (in den Versen 33f.36) und als „Vater" (V. 35) in seiner Beziehung zum „Sohn" (V. 35f.). Er hat ihn gesandt, und so ist dessen Zeugnis wahr. Wer ihm nicht glaubt, verfällt dem „Zorn Gottes" (V. 36). Die Formulierung erinnert an die Täuferpredigt (Mt 3,7; Lk 3,7) und atmet prophetischen Geist.

Schilderten die Verse Joh 3,22–36 eine Wirksamkeit Jesu in Judäa, so bricht Jesus zu Beginn von Joh 4 nun über Samaria nach Galiläa auf. Im Gespräch mit der Samariterin erweist er sich auf der einen Seite als „Jude" oder „Judäer" (vgl. Joh 4,9) und hält fest, dass „das Heil von den Juden kommt" (Joh 4,22).[88] Auf der anderen Seite versucht er die Frau von einem partikularistischen Glauben, bei dem es noch auf die Verehrung Gottes auf diesem oder jenem Berg (dem Garizim oder dem Zion) ankommt, zu einer Gottesverehrung zu führen, die über solche regionalen und religiösen Begrenzungen hinausführt. Das ist der Sinn des Wortes Jesu: „Gott ist Geist, und alle, die ihn anbeten, müssen im Geist und in der Wahrheit anbeten" (Joh 4,24). Im Vorgriff auf die Endzeit kann Jesus der Frau dann schon die „Gabe Gottes" anbieten, die im „lebendigen Wasser" bereits das Unterpfand des kommenden Heils beschreibt (Joh 4,10).

### b) In den großen Kontroversen Joh 5–10

Die Kapitel 5 bis 10 des Johannesevangeliums zeigen Jesus im Dialog und auch Konflikt mit den jüdischen Autoritäten, durchweg in Jerusalem aus Anlass der jüdischen Pilgerfeste: vermutlich das Wochenfest in Joh 5 und das Laubhüttenfest in Joh 7,1–10,21, mit dem anschließenden Fest der Tempelweihe ab Joh 10,22. Es gibt Gründe, Joh 6 als eine etwas spätere „relecture" seines Kontextes anzusehen, bei der ein in Galiläa gefeiertes Paschafest (Joh 6,4) das Pilgerfest in Jerusalem ersetzt (siehe unten zu Joh 6). Der Schauplatz

[87] Damit zeigt sich dann Nikodemus auch als Vorbild furchtlosen Eintretens für Jesus für die Leserschaft, vgl. *Beutler*, Johannesevangelium, 57.

[88] Zu der Auslegung dieses Wortes vgl. oben Anm. 39 den Hinweis auf *van Belle*, „Salvation is from the Jews".

der Dialoge Jesu ist dort dementsprechend auch nicht mehr der Tempel in Jerusalem, sondern die Synagoge von Kafarnaum (Joh 6,59).

Joh 5 bildet eine kompositorische Einheit, bei der die Heilung eines 38 Jahre lang Gelähmten an einem Sabbat den Anlass zu Kontroversen über Jesu Vollmacht gibt. Jesus rechtfertigt sein Tun mit den Worten: „Mein Vater wirkt bis jetzt und auch ich wirke" (Joh 5,17). Dies führt zu der Reaktion der „Juden": „Darum suchten die Juden noch mehr, ihn zu töten, weil er nicht nur den Sabbat brach, sondern auch Gott seinen Vater nannte und sich damit Gott gleichmachte" (V. 18). Hier stoßen wir auf die Schnittstelle zwischen dem Gott Israels und dem Vater Jesu.

In drei großen Redegängen versucht Jesus seinen Hörern zu zeigen, dass er stets in Rückbindung an Gott den Vater handelt und von ihm legitimiert wird. Nach Joh 5,19–30 handelt Jesus nicht von sich aus, sondern nur in Einheit mit dem Vater. Nach den Versen 31–40 legt Jesus nicht über sich selbst Zeugnis ab, sondern er erhält es in vielfacher Form vom Vater. Nach den Versen 41 bis 44 sucht er nicht seine Ehre, sondern er erhält sie ausschließlich von Gott dem Vater. Man kann diesen ganzen Abschnitt also mit gutem Recht theozentrisch nennen.[89]

Von besonderer Bedeutung für das Gottesbild als Gott Israels sind die Verse Joh 5,41–44, in denen es darum geht, ob Jesus seine eigene Ehre sucht oder die von dem alleinigen Gott, im Gegensatz zu den jüdischen Gesprächspartnern, denen Jesus vorwirft, ihre eigene Ehre zu suchen. Jesus wirft ihnen vor: „Ich habe euch jedoch erkannt, dass ihr die Liebe zu Gott nicht in euch habt" (V. 42). Sie würden nur denjenigen aufnehmen, der im eigenen Namen käme. „Wie könnt ihr zum Glauben kommen, wenn ihr eure Ehre voneinander annehmt, nicht aber die Ehre sucht, die von dem einen Gott kommt?" (V. 44). Es ist in der Forschung zu wenig beachtet worden, dass sich in diesen Versen eine Anspielung auf das „Hauptgebot" Israels von Dtn 6,4 findet: „Höre, Israel! Der Herr, unser Gott, der Herr ist einzig. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft." Sowohl die „Liebe zu Gott" als auch der Verweis auf die Einzigkeit Gottes finden sich an unserer Stelle in Joh 5,41–44. So ist der Gott, den Jesus seinen Vater nennt, der Gott Israels, den sein Volk gerade mit dem „Höre Israel" mehrmals am Tag anruft beziehungsweise von dem es sich anrufen lässt.[90] Eine Bestätigung dafür, dass der Verfasser hier in der Tat die Schrift Israels im Sinn hat, findet sich in den folgenden Versen 45–47: „Denkt nicht, dass ich euch beim Vater anklagen werde; Mose klagt euch an, auf den ihr eure Hoffnung gesetzt habt" (V. 45). Wenn sie den Schriften des Mose geglaubt hätten, dann hätten sie auch Jesus geglaubt, denn von ihm habe Mose geschrieben (V. 46f.). Von hier aus wird der Rückgriff auf das Hauptgebot von Dtn 6,4 in den vorangehenden Versen noch wahrscheinlicher.

Wie bereits vorweggenommen, bedeutet das Kapitel 6 des Johannesevangeliums eine Art Intermezzo innerhalb der Kontroversen zwischen Jesus und den Vertretern seines Volkes und seiner Religion im Tempel von Jerusalem.[91] Von „Gott" ist hier vor allem innerhalb der Brotrede von Joh 6,22–58 die Rede. Einerseits spricht hier Jesus wiederholt von diesem Gott als seinem „Vater" (ab V. 27). Auf der anderen Seite identifiziert ihn Jesus mit „Gott" (vom selben Vers an). Es gilt „die Werke Gottes" zu tun (V. 28f.). Jesus selbst ist „das Brot, das Gott gibt" (V. 33). „Alle werden Schüler Gottes sein", wie es im Rückgriff auf Jes 54,13 in V. 45 heißt. Doch „niemand hat den Vater gesehen außer dem, der von Gott ist; nur er hat den Vater gesehen" (V. 46). Erneut zeigt sich, dass für den Evangelisten der Vater der Gott Israels ist. Spricht Jesus von seiner eigenen Beziehung zu diesem Gott, so nennt er ihn (seinen) „Vater", spricht er von ihm als dem Gott auch seiner Zuhörer, so spricht er von ihm als „Gott". Am Ende

[89] Vgl. hierzu *Beutler*, Johannesevangelium, 201.

[90] Vgl. *J. Beutler*, Das Hauptgebot im Johannesevangelium (1986), in: *Ders*., Studien zu den johanneischen Schriften, Stuttgart 1998, 107–120; *ders*., Johannesevangelium, 200.

[91] Vgl. *J. Beutler*, Joh 6 als christliche „relecture" des Pascharahmens im Johannesevangelium (2007), in: *Ders*., Neue Studien zu den johanneischen Schriften. New Studies on the Johannine Writings, Göttingen 2012, 165–180.

des Kapitels, nach einer Spaltung unter den Zuhörern und der Gefahr einer Spaltung auch unter den Jüngern formuliert Petrus als deren Sprecher: „Wir sind zum Glauben gekommen und haben erkannt: Du bist der Heilige Gottes“ (Joh 6,69).

In Joh 7 ist nur einmal von „Gott“ die Rede. Auf dem Laubhüttenfest verweist Jesus für die Rechtmäßigkeit seines Anspruchs auf die Praxis: „Wer bereit ist, den Willen Gottes zu tun, wird erkennen, ob diese Lehre von Gott stammt oder ob ich von mir aus spreche“ (V. 17). Die Gesprächspartner bleiben die „Juden“, für die der Rahmen des Gebotenen von der Tora abgesteckt ist. Das zeigt die Kontroverse an dieser Stelle über das rechte Verständnis der Schrift und die Auslegung des Gebots der Beschneidung. Jesus versteht sie, ohne sie studiert zu haben.

Im achten Kapitel verschärft sich die Auseinandersetzung zwischen Jesus und den Vertretern seiner Religionsgemeinschaft im Tempel während der Feier des Laubhüttenfestes. Auf der einen Seite führen Offenbarungsworte Jesu in Joh 8,30 dazu, dass viele seiner Zuhörer an ihn glaubten oder zu glauben begannen. Auf der anderen Seite verschärft sich dann doch der Konflikt vor allem im Zusammenhang mit der Frage, wer die wahren Söhne Abrahams seien. Jesus hält seinen Zuhörern entgegen: „Ihr vollbringt die Werke eures Vaters. Sie entgegneten ihm: Wir stammen nicht aus Unzucht, sondern wir haben nur den einen Vater: Gott. Jesus sagte zu ihnen: Wenn Gott euer Vater wäre, würdet ihr mich lieben; denn von Gott bin ich ausgegangen und gekommen“ (Joh 8,41f.). Diese Stelle ist für unsere Fragestellung von besonderer Bedeutung, da wir hier den zweiten Fall einer Anspielung auf das Hauptgebot von Dtn 6,4 haben, nach Joh 5,42.44.[92] Erneut finden sich das Bekenntnis zu dem einzigen Gott und die Forderung, ihn zu lieben, hier freilich in der Liebe zu Jesus als seinem Gesandten. Auch diese Beobachtung hat bisher kaum Eingang in die Literatur gefunden, vielleicht weil in der Johannesforschung die Suche nach gnostischen Vorlagen zu lange den Blick auf das Alte Testament als näherliegenden Hintergrund verstellt hat.

Ein letztes Mal zeigt sich in Joh 8, dass der Vater Jesu der Gott Israels ist und umgekehrt. Jesus sagt zu den „Juden“ vor Abschluss seiner Rede: „Mein Vater ist es, der mich verherrlicht, er, von dem ihr sagt: Er ist unser Gott“ (V. 54). Abraham sah seinen Tag, doch es gilt sogar: „Noch ehe Abraham wurde, bin ich“ (V. 58). Auch hier schließt Jesus mit einem Wort, das seine Wurzeln in der prophetischen Tradition Israels besitzt (vgl. Jes 41,4; 43,10.25; 45,18.22 u. a.; Jer 24,7; Ez 6,7.13).

In Joh 9 verändert sich der Schauplatz. Von „Gott“ ist hier vor allem in den Gesprächen, ja fast Verhören die Rede, die sich an die Heilung des Blindgeborenen in Joh 9,1–7 anschließen. Nur am Anfang antwortet Jesus auf die Frage der Jünger, wer gesündigt habe, so dass der Mann blind geboren sei: „Weder er noch seine Eltern haben gesündigt, sondern die Werke Gottes sollen an ihm offenbar werden“ (Joh 9,3). Innerhalb der Befragung des geheilten Blinden geht es vor allem um die Frage, wer derjenige sei, der ihn geheilt habe. Nach den jüdischen Autoritäten kann er nicht von Gott sein, da er den Sabbat nicht halte (V. 16). So fordern sie den Geheilten auf: „Gib Gott die Ehre! Wir wissen, dass dieser Mensch ein Sünder ist“ (V. 24). Dem hält der Geheilte freilich eben seine Heilung entgegen. Die Pharisäer insistieren: „Wir wissen, dass zu Mose Gott gesprochen hat; aber von dem da wissen wir nicht, woher er kommt“ (V. 29). Darauf kann der Geheilte nur erneut auf seine Heilung verweisen: „Wir wissen, dass Gott Sünder nicht erhört; […] Wenn dieser nicht von Gott wäre, dann hätte er gewiss nichts ausrichten können“ (V. 31.33). Erneut finden wir in diesem Kapitel Rede von Gott als dem Gott Israels, der als die gemeinsame Autorität sowohl des Geheilten als auch seiner Gegner anerkannt wird. Von ihm stammt Jesus, um dessen Autorität es in dem gesamten Kapitel geht.

In Joh 10 begegnet die Rede von Gott nur im letzten Abschnitt, dem zweiten Teil des Dialogs Jesu mit den „Juden“ im Rahmen des Tempelweihfestes in Joh 10,31–39. In diesem ganzen Dialog geht es von Anfang an (seit V. 24) um die messianische Würde Jesu und seinen Anspruch auf göttliche Würde. Schon in V. 30 findet sich die Spitzenaussage: „Ich und der Vater sind eins.“ Sie führt seitens der „Juden“ zum Vorwurf der Gotteslästerung gegen Jesus (V. 33). Ihm hält Jesus ein Zitat aus Ps 82,6 entgegen, in

[92] Vgl. *Beutler*, Hauptgebot, sowie *Beutler*, Johannesevangelium, 200 und 275.

dem Gott den Israeliten zusagt: „Ihr seid Götter“. Wenn dies schon von den Israeliten gilt, um wieviel mehr dann von ihm, „den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat“ (V. 34–36).[93] Der Vater ist in Jesus und Jesus im Vater (V. 38). Die Kontroversen um die Würde Jesu erreichen an dieser Stelle ihren Höhepunkt, aber auch ihren Abschluss. Die Gegner Jesu versuchen ihn zu ergreifen, er aber entzieht sich ihrem Zugriff (V. 39). Er verlässt den Tempel, um nie mehr dorthin zurückzukehren, ja sogar Judäa, und zieht sich ins Land jenseits des Jordans zurück, bis seine „Stunde“ gekommen ist (V. 40–42).

### c) Im Übergang zur „Stunde Jesu“ in Joh 11–12

Die Kapitel 11 bis 12 bilden bereits den Übergang zur Passion, zur „Stunde Jesu“. Auch in ihrer Rede von Gott unterscheiden sie sich deutlich von den vorangegangenen Kontroversen Jesu mit den Repräsentanten des jüdischen Glaubens. Die Polemik ist verschwunden. Dialogpartner sind Jesus und die Geschwister von Bethanien. Am Schluss in V. 52 meldet sich der Evangelist zu Wort.

Auf die Nachricht von der Krankheit seines Freundes Lazarus hin sagt Jesus: „Diese Krankheit führt nicht zum Tod, sondern dient der Verherrlichung Gottes. Durch sie soll der Sohn Gottes verherrlicht werden“ (Joh 11,4). Von der „Verherrlichung“ Jesu im Vorgriff auf seine Passion, seinen Tod und seine Auferstehung war schon zuvor im Vierten Evangelium die Rede gewesen (vgl. Joh 7,39). Mit ihrer Ankündigung wird der scheidende Jesus seine Abschiedsrede einleiten (Joh 13,31f.). Die Auferweckung des Lazarus wird auf Tod und Auferweckung, johanneisch die „Erhöhung“ Jesu, vorausverweisen. Dementsprechend kann Jesus zu Marta in Joh 11,40 sagen: „Habe ich dir nicht gesagt: Wenn du glaubst, wirst du die Herrlichkeit Gottes sehen?“ Vermutlich greift Jesus hier auf seinen Dialog mit Marta in den Versen 21 bis 27 zurück. Marta hatte hier die Zuversicht gegenüber Jesus ausgedrückt: „Alles, worum du Gott bittest, wird Gott dir geben“ (V. 22). Als Jesus sich ihr als „Auferstehung und Leben“ offenbart, spricht Marta ihr Glaubensbekenntnis: „Ja, Herr, ich glaube, dass du der Christus bist, der Sohn Gottes, der in die Welt kommen soll“ (V. 27). Erneut fällt auf, dass hier Gesprächspartner Jesu von „Gott“ sprechen, während Jesus selbst von diesem Gott als „Vater“ spricht, so in seinem Gebet vor der Erweckung des Lazarus: „Vater, ich danke dir, dass du mich erhört hast“ (V. 41). Wenn umgekehrt Marta von Jesus als Sohn Gottes spricht, dann im Sinne des Gottes Israels, dessen Sohn in die Welt kommen soll (V. 27).

Der Evangelist spricht seinerseits von Gotteskindern. Der Tod Jesu wird Heil bringen. Jesus wird in seinem Sterben „die versprengten Gotteskinder sammeln“ (Joh 11,52). Gedacht ist hier wohl über die Sammlung der Stämme Israels hinaus an die Sammlung all derer, die – durch Glauben (vgl. Joh 1,12f.) – zum Heil bestimmt sind. Man mag hier im Sinne der späten Propheten wie Tritojesaja an die weite Welt der Heiden denken, denen das Heil Israels zuteilwird (vgl. Jes 56,3–8; 60; 66,18–23).

In Kapitel 12 begegnet bei Johannes das Wort „Gott“ nach verschiedenen Szenen nur noch in dem abschließenden Teil Joh 12,37–43, in dem der Evangelist eine negative Bilanz aus der öffentlichen Tätigkeit Jesu zieht, vor einem abschließenden eher ort- und zeitlosen Aufruf Jesu zum Glauben (Joh 12,44–50). Nach Joh 12,37–43 kamen die jüdischen Zuhörer Jesu in ihrer Mehrheit nicht zum Glauben, ja, sie konnten es nicht einmal, wie es bereits in der Schrift (Jes 6,10) von ihnen vorausgesagt worden war. Einige auch von den führenden Juden kamen zum Glauben, aber sie wagten nicht, ihn zu bekennen, um nicht aus der Synagoge ausgestoßen zu werden, „denn sie liebten die Ehre der Menschen mehr als die Ehre Gottes“ (Joh 12,43). Erneut spricht hier der Evangelist. Er greift hier Worte Jesu aus dem Dialog von Joh 5 auf, wo es in V. 44 hieß: „Wie könnt ihr zum Glauben kommen, wenn ihr eure Ehre voneinander annehmt, nicht aber die Ehre sucht, die von dem einen Gott kommt?“[94] Hier stand das Hauptgebot Israels im Hintergrund. Es mag in Joh 12 noch mitschwingen.

---

[93] Vgl. dazu *J. Beutler*, „Ich habe gesagt: Ihr seid Götter“. Zur Argumentation mit Ps 82,6 in Joh 10,34–36, in: *Ders*., Neue Studien, 125–138.

[94] Vgl. *J. Beutler*, Die Ehre Gottes und die Ehre der Menschen im Johannesevangelium, in: *Ders*., Neue Studien, 115–123.

### d) In den johanneischen Abschiedsreden Joh 13–17

In den johanneischen Abschiedsreden ist schon deshalb nicht mehr häufig von „Gott" die Rede, da hier Jesus zu den Seinen spricht und seine und ihre Beziehung zu Gott als „Vater" in den Vordergrund tritt. Einleitend hebt der Evangelist vor dem Bericht von der Fußwaschung das Bewusstsein Jesu hervor, „dass ihm der Vater alles in die Hand gegeben hatte und dass er von Gott gekommen war und zu Gott zurückkehrte" (Joh 13,3). Hier steht die Erhabenheit Gottes im Vordergrund, die im Gegensatz zu dem Sklavendienst erscheint, den Jesus nun in der Fußwaschung vollziehen wird.

Der Übergang zu den eigentlichen Abschiedsreden erfolgt in Joh 13,31f., wenn auch noch der Dialog mit Petrus über dessen Nachfolge in den Versen 36 bis 38 folgt, vor der Rede von Joh 14. Die fünf Zeilen, in denen Jesus seine und des Vaters kommende „Verherrlichung" in Joh 13,31f. ankündigt, fallen bereits durch die fünffache Wiederholung des Verbs „verherrlichen" auf und sind nicht leicht auszulegen. Ein Vorschlag bleibt,[95] in den ersten beiden Zeilen in V. 31 „Jetzt ist der Menschensohn verherrlicht und Gott ist in ihm verherrlicht" eine Art liturgische Formel zu sehen, die man sich innerhalb der frühchristlichen Liturgie vorstellen kann. Die Hymnen der Offenbarung des Johannes bilden dazu eine gewisse Analogie (vgl. Offb 5,12f.; 7,12; 12,10 ἄρτι). Nachösterlich gibt das „Jetzt" guten Sinn, vorösterlich eigentlich nicht. Dies könnte den Evangelisten zu der Hinzufügung der drei letzten Zeilen veranlasst haben. Sie stellen nun eine zeitliche Ordnung her, nach der die Verherrlichung Jesu, des „Menschensohnes", erst erfolgen kann, sobald er Gott durch seinen Tod verherrlicht hat. Setzt man für den „Menschensohn" den „Gottesknecht" ein, dann wird man zu Jes 52,13 LXX geführt, wo es heißt, dass der Knecht „erhöht und verherrlicht werden" wird. Hier befinden wir uns im Zentrum johanneischer Christologie.

Die Rede Jesu in Joh 14 beginnt in V. 1 mit den Worten: „Euer Herz lasse sich nicht verwirren. Glaubt an Gott und glaubt an mich!" Diese einzige Nennung Gottes in Joh 14 hat unterschiedliche Erklärungen gefunden. Es fällt auf, dass sonst bei Johannes vom Glauben immer nur gegenüber Jesus die Rede ist, nicht an oder gegenüber Gott (sieht man vielleicht von Joh 5,24 ab, wo es um Glauben gegenüber Gott im Dativ bezüglich der Sendung Jesu geht). Die Erklärung für die Aufforderung Jesu „Glaubt an Gott und glaubt an mich" könnte erneut in der Traditionsgeschichte liegen.[96] Es scheint, dass hinter Joh 14,1–8 der Doppelpsalm 42/43 steht, bei dem alle drei Textteile mit der Selbstaufforderung schließen: „Was bist du bedrückt, meine Seele, und was ächzt du in mir? Harre auf Gott, denn ich werde ihm noch danken für die Rettung in seinem Angesicht" (Ps 42,6; vgl. 42,12; 43,5). Dem „Sich nicht verwirren lassen" von Joh 14,1 (μὴ ταρασσέσθω) entspricht das gleiche in dem dreifachen Psalmvers (συνταράσσεις με Ps 41,6.12; 42,5 LXX). Aus dem „Harren" auf Gott (LXX ἐλπίζειν) hätte der Evangelist das ihm gebräuchlichere „glauben" (πιστεύειν) gemacht und durch den Glauben an Jesus ergänzt. Das „Glauben" hat hier eher den Klang des Vertrauens angesichts des bevorstehenden Abschieds Jesu.

Erst in Kapitel 16 ist erneut von „Gott" die Rede. Die Perspektive ist auf Menschen gerichtet, die die Jünger einmal verfolgen werden, und zwar aus religiösen Gründen. „Es kommt die Stunde, in der jeder, der euch tötet, meint, Gott einen heiligen Dienst zu erweisen" (Joh 16,2). Es ist natürlich der Gott Israels, wie der Hinweis auf die Synagogen erkennen lässt, aus denen man die an Jesus Glaubenden ausschließen wird (ebd.).

In den Schlussversen des Kapitels geht es um das Verständnis der Sendung Jesu durch die Jünger. Sie sind zur Einsicht gelangt, dass Jesus von Gott ausgegangen ist (Joh 16,27.30). Die Aussage bildet eine Klammer zu den Worten des Evangelisten vor dem Bericht von der Fußwaschung in Joh 13,3. In einer solchen Bekenntnisformel ist es

---

[95] Vgl. *J. Beutler*, Die Überleitung zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31f.). Ein Beispiel der „relecture", in: *Ders.*, Neue Studien, 239–250.

[96] Vgl. *J. Beutler*, Habt keine Angst. Die erste johanneische Abschiedsrede (Joh 14), Stuttgart 1984, 21–50; jetzt in zweiter Auflage englisch: Do not be afraid. The First Farewell Discourse in John's Gospel (Jn 14), Frankfurt am Main [u. a.] 2011, 23–47.

angemessener, von einem Kommen Jesu nicht vom Vater, sondern von Gott zu sprechen. Es ist der Gott, der die Jünger untereinander und mit Jesus verbindet.

Im Abschiedsgebet Jesu von Joh 17 ist nur noch einmal von „Gott" die Rede. Auch hier darf Traditionsbindung vermutet werden. Jesus nennt als Inhalt seiner Sendung, „dass sie dich als den einzigen wahren Gott erkennen und den du gesandt hast, Jesus Christus" (Joh 17,3). Wir erinnern uns an die beiden Stellen aus den großen Kontroversen, an denen von der Liebe zu dem einzigen Gott die Rede gewesen war (Joh 5,42.44; 8,41f.). Im Hintergrund stand das Hauptgebot Israels von Dtn 6,4. In Joh 17 geht es nicht um die Liebe zu Gott oder Jesus, sondern um die Erkenntnis. Doch bleibt der Verweis auf die Einzigkeit Gottes, und die Gotteserkenntnis ist ihrerseits eine Verheißung des Neuen Bundes (vgl. Jer 31,34).

### e) Im johanneischen Bericht von Leiden, Tod und Auferstehung Jesu Joh 18–20

In den Kapiteln 18 bis 20 des Johannesevangeliums, die die „Stunde" Jesu beschreiben, kommt die „Gottes"-Prädikation im johanneischen Leidensbericht der Kapitel 18 und 19 nur an einer Stelle vor. Wie auch sonst, findet sie sich nicht im Munde Jesu, sondern anderer Sprecher. Hier sind es die „Juden", die von Pilatus die Todesstrafe für Jesus fordern: „Wir haben ein Gesetz und nach dem Gesetz muss er sterben, weil er sich zum Sohn Gottes gemacht hat" (Joh 19,7). Innerhalb des johanneischen Leidensberichtes und auch des Pilatusverhörs geht es eher um die Würde Jesu als König der Juden. Doch im Sinne des Vierten Evangeliums ist er dies als Sohn Gottes. Dies ist auch der Anstoß für die „Juden" vor dem Prätorium. Ihr Gott hat keinen Sohn, der ihm ebenbürtig wäre.

Mit dem Bekenntnis zu Jesus Christus als „Sohn" Gottes schließt das Johannesevangelium in seiner ursprünglichen Form in Joh 20,31 ab. Der Titel ist hier gefüllt von den Selbstaussagen Jesu im Verlauf des ganzen Evangeliums. Sie erreichen im Laufe des 20. Kapitels über die Erscheinungen des auferstandenen Jesus einen letzten Höhepunkt.

Bei seiner Begegnung mit Maria von Magdala sagt Jesus zu ihr: „Halte mich nicht fest, denn ich bin noch nicht zum Vater hinaufgegangen. Geh aber zu meinen Brüdern und sag ihnen: Ich gehe hinauf zu meinem Vater und eurem Vater, zu meinem Gott und eurem Gott" (Joh 20,17). Wer sind hier die „Brüder" Jesu? Offenbar nicht seine leiblichen Brüder wie in Joh 2,12; 7,3.5, sondern seine Jünger. Dies wird auch deutlich aus der Parallelstelle bei Mt 28,10, bei der Jesus Maria von Magdala und der anderen Maria aufträgt, seinen „Brüdern" zu sagen, er gehe ihnen voraus nach Galiläa. Ein ähnlicher neuer Sinn fand sich bereits in der Szene, in der nach Mt 12,42–46 die Mutter und die Brüder Jesu zu ihm kamen, um ihn zu sprechen. Auch hier hatte Jesus ein neues Verständnis seiner „Brüder" ausgesprochen. Maria von Magdala wird also nach dem johanneischen Text zu den Jüngern Jesu gesandt, um ihnen mitzuteilen, dass Jesus jetzt zu ihrem gemeinsamen Vater und Gott aufsteige. Erst in seiner „Stunde" kann Jesus das Heil schenken und verkündigen. Sein Vater wird nun der Vater der Glaubenden, sein Gott ihr Gott. Dabei ist auch von Bedeutung, dass gerade an dieser abschließenden Stelle „Gott" mit dem „Vater" gleichgesetzt wird. Was von Jesus galt, gilt nun auch von den Glaubenden. Sie werden in die Vater-Sohn-Beziehung Jesu hineingenommen.

Der andere abschließende Text im Auferstehungskapitel des Johannesevangeliums befindet sich im Gespräch zwischen Jesus und Thomas in Joh 20,28. Thomas hat sich auffordern lassen, nicht mehr aufgrund physischer Begegnung mit Jesus an seine Auferstehung zu glauben, sondern auch, ohne gesehen und berührt zu haben. Thomas folgt dieser Aufforderung und bekennt: „Mein Herr und mein Gott." Das Bekenntnis zu Jesus als „Herrn" ist der Sprachgebrauch der Auferstehung (vgl. Joh 20,25; Lk 24,34; 1 Kor 9,1). Das Bekenntnis zu ihm als Gott bleibt einzigartig. Es hat seinen Vorläufer nur in den Rahmenversen des Johannesprologs in Joh 1,1.18. Damit schließt sich ein Kreis. Was der Prolog vorweggenommen hatte, wird nun österliches Bekenntnis zu Jesus in seiner göttlichen Würde.

### f) Im Nachtragskapitel Joh 21

Im „Epilog" des Johannesevangeliums findet sich nur eine einzige Stelle, an der direkt von „Gott" die Rede ist. Sie findet sich im Anschluss an den Dialog des auferstandenen Jesus mit Petrus in Joh 21,19. Jesus hatte Petrus dreimal nach seiner Liebe zu ihm gefragt, vielleicht als Wiedergutmachung der dreifachen Verleugnung im Hof des Hohenpriesters (Joh 21,15–17). Petrus hatte dem Herrn dreimal seine Liebe beteuert. Auch für ihn wird wie für seinen Herrn die Zeit kommen, in der er nicht mehr selbst über seine Zukunft bestimmt und geht, wohin er will, sondern man ihn dorthin führen wird, wohin er nicht will (V. 18). „Das sagte Jesus, um anzudeuten, durch welchen Tod er Gott verherrlichen werde" (V. 19). Wurden nach Joh 20,17 die Jünger in die Würde Jesu hineingenommen, so nach unserer Stelle der Jünger in den Leidensweg Jesu. Wie Gott durch den Tod Jesu verherrlicht werden sollte (vgl. Joh 13,31f.), so soll er es nun auch durch den gewaltsamen Tod des Jüngers werden. Der Verfasser des Nachtragskapitels Joh 21 zeigt hier eine gewisse Freiheit, die sich aber aus seiner Situation in der Zeit der beginnenden Kirche ergibt. Die Verherrlichung Gottes durch Jesus in seiner „Stunde" setzt sich fort in seiner Verherrlichung durch die Jünger. Das ergibt die „relecture" des Johannesevangeliums durch den Verfasser von Joh 21.[97] Der Gott, der hier verherrlicht wird, ist freilich stets der gleiche. Es ist der Gott Israels, von dessen „Verherrlichung" bereits die Schriften Israels, namentlich die Psalmen sprechen (vgl. Ps 21,24; 49,15.23; 85,9.12 LXX).

## 3. Ergebnisse

Rückschauend lässt sich nun sagen, dass unser Untertitel „Vom Gott Israels zum Vater Jesu" nicht eine Bewegung innerhalb des Johannesevangeliums angibt. Es ist nicht so, als ob die Leserschaft schrittweise vom Gott Israels zum Vater Jesu geführt würde. Vielmehr bleibt Gott im gesamten Johannesevangelium der Gott Israels. Nur enthüllt er sich in Wort, Tat und Geschick Jesu als der Vater Jesu, der die an Jesus Glaubenden in diese Sohnesbeziehung hineinnimmt.

Diese Beobachtung lässt sich festmachen an der Tatsache, dass alle anderen Sprecher außer Jesus selbst durchgängig von „Gott" sprechen: der Evangelist, Johannes der Täufer, die ersten Jünger, Nikodemus, die Samariterin, die „Juden" in Jerusalem und anderswo, Marta oder Thomas. Sehr häufig spricht Jesus selbst dann im Gespräch mit den genannten Personen oder Personengruppen von „Gott", vor allem in den Kapiteln 5–10 mit den großen Kontroversen zwischen ihm und den Repräsentanten seines Volkes und seiner Religionsgemeinschaft. Gemeint ist immer der Gott Israels in seiner einzigartigen Würde, mit seinem Gebot und seinem Verheißungswort. Von besonderer Bedeutung war der doppelte Hinweis auf das „Hauptgebot" Israels von Dtn 6,4 in Joh 5,42.44 und 8,41f. (mit einem Echo in 17,3). Danach gilt es, Gott als den einzigen zu bekennen und zu lieben. Diese Liebe zeigt sich dann auch in der Liebe zu Jesus als seinem Gesandten (vgl. noch das späte Echo in Joh 21,15–17).

Umgekehrt findet sich die Bezeichnung „Vater" für Gott im Johannesevangelium überwiegend im Munde Jesu, der vom „Vater" oder „seinem Vater" spricht. Dies wird seinen Gesprächspartnern früh zum Ärgernis (Joh 5,18). Sie fragen Jesus in Joh 8,19, wo denn sein Vater sei. Jesus gibt ihnen zur Antwort, sie würden den Vater kennen, wenn sie ihn kennen würden. In Joh 8,41 behaupten sie, sie hätten einen einzigen Vater: Gott. Wir hatten die Antwort Jesu im folgenden Vers vernommen: „Wenn Gott euer Vater wäre, dann würdet ihr auch mich lieben." Der wahre Vater seiner jüdischen Gesprächspartner ist weder Gott noch Abraham, sondern der Teufel (V. 44). Vom „Vater" ist also gelegentlich in polemischen Zusammenhängen die Rede, die in Jesu Anspruch, Gott seinen Vater zu nennen, ihren Ursprung haben (vgl. V. 38: „Ich sage, was ich beim Vater gesehen habe, und ihr tut, was ihr von eurem Vater gehört habt").

Nur an wenigen Stellen spricht der Evangelist von Gott als „Vater". Dies ist zunächst zweimal gegen Ende des Prologs der Fall. Er lässt die Gemeinde vom fleischgewordenen

[97] Vgl. *J. Zumstein*, L'évangile selon Saint Jean (13–21), Genf 2007, 313.

Logos singen: „[…] wir haben seine Herrlichkeit geschaut, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit“ (Joh 1,14). Und später: „Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht“ (V. 18). Im Hymnus drückt sich der Glaube der singenden Gemeinde aus, die sich Jesu Selbstverständnis zu eigen gemacht hat.

Ähnlich grundsätzlich klingt die Einführung in die gesamte johanneische Leidensgeschichte in Joh 13,1: „Es war vor dem Paschafest. Jesus wusste, dass seine Stunde gekommen war, um aus dieser Welt zum Vater hinüberzugehen“. Auch hier ist von Gott als „Vater“ ganz aus der Sicht Jesu die Rede.

Erst nachösterlich kann dann der Schritt von Gott als Vater Jesu zu Gott als Vater der Jünger vollzogen werden. Wir erinnern uns an Jesu Wort an Maria von Magdala: „Halte mich nicht fest, denn ich bin noch nicht zum Vater hinaufgegangen. Geh aber zu meinen Brüdern und sag ihnen: Ich gehe hinauf zu meinem Vater und eurem Vater, zu meinem Gott und eurem Gott“ (Joh 20,17). Erst hier schließt sich der Kreis. Jesu Vater wird der Vater der Jünger und zugleich Jesu Gott auch der Gott der Jünger. Er ist kein anderer als der, der sich in der Heilsgeschichte als der Gott Israels geoffenbart hat.

## Summary

According to common opinion, the idea of God in the Gospel of John follows from its Christology. The key sentence in this regard is Jesus' word to Mary of Magdala: "I ascend to my Father and your Father, my God and your God" (John 20,17). God is the Father of Jesus, und because of the "hour" of Jesus he also becomes the Father of those who believe in Jesus. Often one forgets that God remains for the fourth evangelist the God of Israel. The present study tries to show this by an analysis of the whole of the Fourth Gospel from the beginning to the end. Secondary literature is reviewed and in part updated.

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

## Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

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

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

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

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

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

ThPh 93 (2018) 426–480

# Buchbesprechungen

## 1. Systematische Philosophie und Philosophiegeschichte

Schöndorf, Harald: *Erkenntnistheorie* (Grundkurs Philosophie; 2). Stuttgart: Kohlhammer 2014. 288 S., ISBN 978–3–17–025215–8 (Paperback); 978–3–17–025216–5 (PDF); 978–3–17–025217–2 (EPUB); 978–3–17–025218–9 (MOBI).

Während in der englischsprachigen Welt Erkenntnistheorie als Epistemologie aufgefasst wird und daher um den Begriff des Wissens zentriert ist, erlaubt der deutsche Terminus „Erkenntnis" einen andersgearteten Fokus auf die Thematik. Von dieser Möglichkeit macht der Autor des vorliegenden Buches Gebrauch. Es setzt sich aus fünf zentralen Bausteinen zusammen: einer Kritik von Positionen, die als Infragestellung der Erkenntnistheorie gedeutet werden (Kapitel B), einer Untersuchung der wichtigsten Erkenntnisgegenstände (Kapitel C), einer „Analyse der Erkenntnis" (Kapitel D), der Untersuchung metaphysisch-logischer Prinzipien (Kapitel F) und einer Diskussion des Begriffs der Wahrheit (Kapitel G).

Kapitel B ist vor allem die Kritik erkenntnistheoretischer Positionen, die mit dem Konzept von Erkenntnis, das der Autor stark machen will, nicht vereinbar sind. Dabei sticht eine methodische Eigenheit dieses Buches hervor: Der Autor verrät zunächst wenig über die eigene Vorstellung vom Erkenntnisbegriff, sondern überlässt es den Leserinnen und Lesern, aus der Negativfolie Rückschlüsse auf die richtige Konzeption zu ziehen. Diese Methode hat den Reiz einer Detektivgeschichte, bei der wir Hinweise auf den gesuchten Begriff sammeln können. – Die Kritik reduktionistischer physikalistischer Ansätze in der Philosophie des Geistes nimmt in Kapitel B breiten Raum ein. Dadurch legt es sich nahe, Erkenntnis als den rationalen Teil des Bewusstseins aufzufassen. Die Logik, wie sie in diesem Kontext eingeführt wird, scheint dann eine mentale Operation des Bewusstseins zu sein (20). In der Auseinandersetzung mit der klassischen Skepsis wird ein weiterer Baustein des Erkenntniskonzepts sichtbar: Einsicht (hier offenbar ein Synonym für Erkenntnis), so heißt es, sei nicht erzwingbar (68) und setze daher ein Element der Freiheit voraus (70). Wie wichtig dieses Element für den Autor ist, zeigt der längere Diskurs zum Thema Willensfreiheit, der sich anschließt. Diese These erklärt vielleicht auch die Strategie des Buches, mögliche Widerstände gegen die Einsicht in die wahre Natur der Erkenntnis durch eine Fülle von Einzelargumenten zu überwinden.

Erkenntnistheorie im Sinne dieses Buches ist in erster Linie eine metaphysische Anthropologie. Viele ihrer Elemente werden in den Kapiteln C und D beleuchtet. Wer einen schnellen Zugriff auf die Position des Autors möchte, sollte mit seiner Lektüre hier beginnen. Der Ansatz des Buches scheint in vielen Aspekten die Denkwelt des transzendentalen Thomismus weiterzuführen. Da viele heute mit dieser großen katholischen Traditionslinie nicht mehr vertraut sind, wäre möglicherweise eine explizite Einordnung nützlich gewesen. – Welche Gestalt eine Erkenntnistheorie annimmt, hat viel damit zu tun, welche Art von Erkenntnisgegenständen als Leitbild dient. In Kapitel C werden die Spezifika von drei Gegenstandsbereichen, der Selbst-, Personen- und Welterkenntnis, mit den Mitteln der transzendentalen Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit von Erkennen herausgearbeitet. Dabei wird die sehr anregende These stark gemacht, dass es das Erkennen und Anerkennen anderer Personen ist, die die Selbsterkenntnis und das erkennende Weltverhältnis des Selbst ermöglicht. – Vor dem Hintergrund der in Kapitel C entwickelten Grundkoordinaten werden im „Analyse der Erkenntnis" überschriebenen Kapitel D Begriffsklärungen vorgenommen. Zwei Thesen stechen im ersten Abschnitt des Kapitels hervor: Erkennen wird erstens als ganzheitliches Erfassen eines Gegenübers charakterisiert, das folglich mehrdimensional ist. Die Ausdifferenzierung in verschiedene Einzelerkenntnisse ist ein sekundärer Akt der Abstraktion. Zweitens wird der hermeneutische Zirkel dahingehend gelesen, dass jede Erkenntnis (das Verstehen eines Anderen, einer anderen Kultur) die Möglichkeit

voraussetzt, das Neue und Andere mit der eigenen Erkenntnis in Verbindung zu setzen. In diesem Kontext erscheint der Dialog als gegenseitiger Lernprozess (148). Allerdings bleibt unklar, ob dadurch Erkenntnisprozesse als dynamisch und offen charakterisiert werden sollen. Der zweite Abschnitt widmet sich „Begriff", „Bedeutung" und „Vorstellung". Menschliche Erkenntnis nimmt typischerweise eine begriffliche Form an (167). Damit scheint sich eine Zwischeninstanz zwischen Subjekt und Erkenntnisgegenstand zu schieben. Dieser Abschnitt mündet daher in eine Kritik antirealistischer Positionen (Kapitel E).

In Kapitel F, das den Erkenntnisprinzipien gewidmet ist, wird die Koppelung von Metaphysik und rationaler Erkenntnisfähigkeit deutlich. Der Satz vom Widerspruch, der Satz vom Grund/das Kausalitätsprinzip und die Finalität sind klassische Prinzipien der Metaphysik, die die Kohärenz und Struktur der Wirklichkeit sicherstellen. Das Kapitel führt in die Prinzipien ein und verteidigt sie gegen Kritik. Es wäre hilfreich gewesen, in diesem Zusammenhang näher auf deren Funktion für die Erkenntnistheorie einzugehen. Die Überschrift „Erkenntnisprinzipien" legt nahe, dass es hier um begründende Prinzipien gehen soll, die der Generierung von Erkenntnis dienen. Am Ende des Kapitels bleibt der Eindruck, dass die Ausführungen vor allem den Nachweis der Erkennbarkeit der metaphysischen Prinzipien erbringen sollten.

Das abschließende Kapitel G widmet sich der Wahrheit. Im Mittelpunkt steht eine Verteidigung der Adaequatio-Konzeption der Wahrheit, der sich Einzeldarstellungen von konkurrierenden Wahrheitstheorien anschließen, die mit einigen kommentierenden Bemerkungen versehen werden. Aus diesem Kapitel ragt gleich zu Beginn ein emphatischer Abschnitt heraus („Vorüberlegungen"), der die Wahrheit als Ziel des Denkens charakterisiert und als etwas, das vom Menschen nicht „eingeschlossen, beherrscht oder begrenzt" wird (243), sondern diesen selbst umgreift. Es ist allerdings nicht ganz einfach, diesen emphatischen Wahrheitsbegriff in der Adaequatio-Konzeption und der Art, wie sie diskutiert wird, wiederzufinden.

Erkenntnistheorie wird heute zunehmend von der analytischen Epistemologie her entwickelt, die um Begriffe wie „Wissen" und die Diskussion von Kriterien der (epistemischen) Rechtfertigung kreist. Das vorliegende Buch kann als notwendige Korrektur an einer Engführung der Erkenntnistheorie gelesen werden. Es ist von der Idee getragen, dass Erkenntnis ein sehr viel breiter angelegtes Phänomen ist, und es hält die Erinnerung an eine große kontinentale Tradition der Philosophie wach.

A. Koritensky

Disse, Jörg: *Desiderium*. Eine Philosophie des Verlangens. Stuttgart: Kohlhammer 2016. 322 S., ISBN 978–3–17–031473–3 (Paperback); 978–3–17–031474–0 (PDF).

Verf. setzt bei der Lehre von Augustinus und Thomas von Aquin an, wonach alles menschliche Streben schließlich ein Streben nach Gott ist. Seine Intention ist, „unter Berücksichtigung der gegenwärtigen Phänomenologie, Psychoanalyse, empirischen Psychologie und peripher auch der […] Neurowissenschaften [diesen Grundsatz] philosophisch zu hinterfragen bzw. neu zu formulieren" (22). Die Abhandlung will deskriptiv bleiben, das heißt, es werden keine Antworten auf die Frage gegeben, wie der Mensch handeln soll. Auch die Sinnfrage wird nicht gestellt. Philosophie übersteigt die Aussagen der Einzelwissenschaften, obwohl Verf. dies nicht im Sinne der analytischen Philosophie „als eine Begriffsanalyse empirisch gewonnener Erkenntnisaussagen" (31) verstanden wissen will.

Die Abhandlung ist in acht klar definierte Kapitel aufgeteilt. Das erste behandelt Intentionalität. Diese ist ein Charakteristikum alles Lebendigen, aber, wenn man die Erste-Person-Perspektive einnimmt, gibt es außerdem einen Zurückverweis auf das Subjekt selbst, der, Verf. zufolge, ein präintentionales Fürsichsein voraussetzt.

Erst im zweiten Kapitel kommt Verlangen selbst zur Sprache. Die Struktur des intentionalen Verlangensaktes wird dabei eingehend untersucht. Es wird die Frage nach einem Letztziel menschlichen Verlangens erörtert, wobei zwei Formen unterschieden werden: das Wünschen und das Wollen. Ein vollständiger Verlangensakt mit ausdrücklichem Wollen gilt als gegeben, wenn er auf einen konkreten Gegenstand gerichtet ist.

Die Dynamik des Verlangens führt „in Richtung auf das je vollkommener Vorstellbare bzw. begrifflich Fassbare und zielt aufgrund der Beschaffenheit menschlicher Kognition letztlich auf die Verwirklichung von Idealen" (43), wovon das höchste die Vorstellung des vollkommenen Lebens ist. Zunächst ist das Verlangen auf Partikularideale gerichtet; dann sehnt der Mensch sich nach übergeordneten allgemeinen Zielen. Wenn diese Ziele sich auf umfassendere Seinsbereiche beziehen, handelt es sich um Ideale des Selbstseins (Schönheit, Güte, Weisheit), Gesellschaftsideale (Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Frieden) oder Ideale der Wirklichkeit schlechthin (etwa ewiges Leben, Erlösung ins vollkommen Eine). Das höchste Gut ist laut Verf. das vollkommene Leben.

Das dritte Kapitel befasst sich näher mit dem Verhältnis von Verlangen und Bewusstsein. Hier setzt sich Verf. etwa mit Husserl und Metzinger auseinander. Die Lehre des Thomas von Aquin, dass die Ausrichtung auf ein Letztziel implizit, das heißt unbewusst ist, bedeutet, dass sie nicht ständig aktiv sein muss, sondern primär eine Disposition ist, die zu einem psychischen Vorgang aktiviert werden kann. Im Hinblick auf das ‚Modell' des Thomas von Aquin, dass alles bewusste Verlangen ein implizites Verlangen nach Gott beinhalte, reagiert Verf. ablehnend. Er findet die Idee eines impliziten Verlangens nicht gut nachvollziehbar. „Es gibt phänomenologisch und empirisch gesehen keinen Anhaltspunkt für die Annahme von Thomas von Aquin, dass das unbewusste Verlangen nach einem höchsten Gut als aktiver psychischer Vorgang jedem Verlangensakt implizit zugrunde liegt" (124). Auf keinen Fall kann es sich nach Verf. dabei um einen aktiven Vorgang handeln.

Wiederholt lehnt Verf. die Position des Thomas von Aquin ab. Meiner Meinung nach liegt die Schwäche des Buches in der Behandlung des Denkens des Thomas. So schreibt Verf. zum Beispiel: „Die Ausrichtung auf ein höchstes Gut generell [ist] eine Disposition und, anders als Thomas von Aquin es suggeriert, kein ständiger, aktiver Motivationszustand im Sinn eines allem anderen Verlangen zugrunde liegenden Verlangensaktes" (166 f.). Sie kann von Zeit zu Zeit aktiv werden, ist es aber nicht ständig. Sie kann sogar „unbewusst aktiviert" (167) werden. – Sobald ein Mensch nach Verwirklichung *(esse)* strebt, strebt er faktisch nach Gott, und dies geschieht, so kann man sagen, von Geburt an. Ohne Berücksichtigung des *esse* ist Thomas' Denken nicht zu verstehen. Die empirische Entwicklungspsychologie kennt diesen Ansatz offenbar nicht (vgl. 201). Bei Thomas handelt es sich nicht lediglich um „eine ontologische Annahme" (168). Wenn man nach einer empirischen Wirklichkeit bzw. Verwirklichung strebt, strebt man evidentermaßen nach der Wirklichkeit; das ist implizit von Natur aus in jedem Verlangen enthalten. Es ist nicht angemessen, zu sagen, dass es dafür „weder aus Sicht einer phänomenologischen noch einer empirischen Betrachtung eine Rechtfertigung gibt" (186). „Es fehlt vom methodischen Ansatz her, der für diese Untersuchung gewählt wurde, jeglicher Anhaltspunkt für eine solche Annahme" (168). Müsste man nicht in dem Fall den methodischen Ansatz der Abhandlung erweitern? In der Tat wird dies dann auch in Kapitel 7 getan. – Offensichtlich geht Verf. davon aus, dass eine philosophische Sicht, die Sein und Seiendes unterscheidet, einfach keine Berücksichtigung verdient. Mir scheint hier eine beträchtliche Schwäche des Buches zu liegen. Es ist nicht eine Vorsehungslehre, d. h. keine phänomenologische oder empirische Sicht, wie Verf. behauptet, sondern Philosophie bzw. Theologie und darf deswegen nicht von vornherein ausgeschlossen werden. Der Appell an „das moderne Denken" (201) ist noch keine Widerlegung. Wenn man von einem Endziel spricht, dann muss jeder Ansatz zu einer Antwort zunächst einmal zugelassen werden. Allerdings geläufige empirische Behauptungen werden vom Verf. kritisiert, indem er darauf aufmerksam macht, dass eine metaphysische Position zu unterscheiden ist von einer empirischen Position. Wie Verf. zu Recht notiert, ist der Physikalismus eben nicht naturwissenschaftlich begründbar.

Das vierte Kapitel zu Verlangen und Interesse untersucht die verschiedenen Interessen, die Menschen bewegen. Davon werden vier behandelt: das Interesse der Gene an der Reproduktion, ein Interesse des Individuums an seinem Glück, das Interesse der sog. Meme an ihrer Replikation und das Interesse der Vernunft, die auf die Verwirklichung des Guten um seiner selbst willen gerichtet ist. Verf. sagt, dass das Interesse des Individuums sich auf das eigene vollkommene Leben bezieht, während das Interesse der Vernunft auf das vollkommene Leben aller gerichtet ist.

Was Verf. im fünften Kapitel als Archäologie des Verlangens bezeichnet, erläutert, warum der Mensch nicht schon von Geburt an nach dem höchsten Gut strebt. Das Ergebnis moderner Forschung sei, „dass die Annahme von Augustinus und Thomas von Aquin, aber auch die Selbstidealisierungstheorie der klassischen Psychoanalyse aufgrund der Ergebnisse der empirischen Entwicklungspsychologie nicht mehr haltbar sind“ (44). Diese sog. Annahme kennt zumindest bei Thomas doch eine Begründung. Da jedes Streben ein Streben nach Wirklichkeit darstellt, so ist auch Selbstverwirklichung Gottesliebe. „Alles, was nach seiner eigenen Verwirklichung strebt“, so Thomas, „strebt nach Gott, insofern alle Verwirklichungen gewisse Ähnlichkeiten mit der göttlichen Wirklichkeit haben“ (vgl. De spe, a. 3, ad 4).

Inwiefern das Streben auf ein Letztziel hin mit Religion zu tun hat, wird dann im sechsten Kapitel näher untersucht. Religion definiert Verf. als „Ausdruck der Sehnsucht des Menschen nach wirklichkeitsumfassender Idealität“ (45). Religion involviert auch eine Interaktion, „die anders ist als diejenige, mit der wir es real zu tun haben“ (45), aber sie regelt „nicht nur die soziale Interaktion via projizierte Götter mit kontraintuitiven Eigenschaften, sie werden nicht einfach nur imaginiert, um eine zwischenmenschliche Interaktion zu bewältigen, die man auch anders bewältigen könnte“ (45). Religion wird im Verhältnis zum Wirklichkeitsganzen analysiert. „Wirklichkeitsumfassende Vollkommenheit kann von daher sinnvoll nur aus einer religiösen Perspektive, die von einer dem Menschen werthaft übergeordneten, unsichtbaren Wirklichkeit ausgeht, angestrebt werden“ (237).

In diesem Zusammenhang kann gefragt werden, ob es stimmt, dass das *desiderium naturale* des Thomas sich auf Vollkommenheit bezieht. Glück ist individuell und insofern begrenzt. Kein Mensch will die menschliche Vollkommenheit erreichen. Der Horizont des Bewusstseins ist zwar unbegrenzt, aber jeder hat seine eigenen Erlebnisse und sein Verlangen im Konkreten. Das Sein selbst wird nicht begriffen, sondern ist nur in Seienden als (unerkannte) Ursache präsent. Zu meinem Glück gehört meine eigene Familie, aber nicht alle Familien. Das Glück ist offenbar nicht für alle Menschen dasselbe. Zu Recht sagt Verf., dass der Auferstehungsgedanke die Vorstellung einer Bewahrung der Individualität und der individuellen Identität nach sich zieht. Es ist aber nicht richtig, dass, wie er meint, diese Lehre einen Gegensatz zur Lehre des Thomas darstellt, denn Thomas behauptet nicht, dass Freunde im vollendeten Glück „überflüssig“ (262) seien. Freunde müssen nämlich nicht unbedingt zum Glück jedwedes Menschen gehören, zumal ein Mensch ohne Freunde existieren kann. Nach Thomas kann das Glück existieren *(esse)* ohne Freunde, aber zu seinem *bene esse* gehören sie doch. Ein erhebliches Missverständnis seitens des Verf.s ist m. E. seine Behauptung, dass das vollkommene Leben für den Menschen sich auf die Gottesbeziehung beschränkt (261). Es muss so sein, dass die Gottesbeziehung das Ganze ist und dennoch in der Schau Gottes alles Einzelne enthalten ist, was der jeweilige Mensch liebt. Nicht jeder Mensch erreicht dasselbe „vollkommene Leben“ und auch nicht jeder will es erreichen. Gott ist zu vergleichen mit dem Verhältnis zwischen einem Allgemeinbegriff und den darin enthaltenen Einzelfällen. Daher kann nicht gesagt werden, dass die Gotteserkenntnis „lediglich als *ein* Aspekt vollkommenen Lebens unter anderen“ (262; Hervorhebung im Original) gelte.

Die Position von Augustinus und Thomas von Aquin, dass der Mensch in allem Streben letztlich nach Gott strebt, wird besonders im siebten Kapitel so aufgefasst, dass Gott im Zusammenhang mit menschlichem Sinnverlangen betrachtet wird. Man stößt auf Gott als Bedingung der Möglichkeit vollkommener Sinnerfüllung. „Der Ort, an dem sich zeigt, dass das Verlangen aufgrund unserer kognitiven Struktur die Ausrichtung auf ein personales und zugleich vollkommenes höchstes Wesen mit einschließt, ist die Sinnfrage“ (251). Daraus ergibt sich, dass Gott ein personales Wesen ist, von dem der Kosmos Absicht und Plan erhält. Das universelle Verlangen erfordert außerdem, dass Gott ein vollkommenes Wesen ist. Es geht nicht mehr um ein subjektiv vorgestelltes Gut, sondern um das höchstmögliche Gut, das der Mensch objektiv gesehen anzustreben vermag. Es ist Vollkommenheit in jeder Hinsicht (111). Verf. hebt hervor, dass aufgrund der Unendlichkeit das Verlangen in der wahren Schau Gottes nicht aufhört. Paradox ausgedrückt: „Das Verlangen findet also […] seine Erfüllung,

indem es zugleich unerfüllt bleibt“ (113). Schließlich bejaht Verf. die Frage, ob der Mensch von Natur aus auf Gott gerichtet ist.

Welche Konsequenzen hat dies für die vom je Einzelnen gewählten Lebensform? Im letzten Kapitel werden zwei idealtypische Lebensformen unterschieden: die des Atheisten und die des Theisten. Für eine atheistische Lebensform kommt das geschilderte Interesse des Individuums zur Geltung, während Theisten durch das Interesse der Vernunft, die auf die Verwirklichung des universal Guten um seiner selbst zielt, gekennzeichnet werden. Verf. gelangt zu dem in meinen Augen fragwürdigen Schluss, dass es für den Atheisten nicht sinnvoll ist, „im Rahmen des Interesses des Individuums über die Glücksmaximierung hinaus nach einem vollkommenen, individuellen Glück zu streben“ (295).

Die Stärke des Buches liegt in den Darstellungen phänomenologischer und empirischer Positionen; darin besteht das wesentliche Anliegen und der Hauptbeitrag des Verf.s. Allerdings hätte es m. E. Wesentliches gewonnen, wenn der Verf. sich auf die Gedanken des Thomas von Aquin intensiver eingelassen hätte. W. J. Hoye

Glauben denken: Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert. Herausgegeben von *Klaus Viertbauer* und *Heinrich Schmidinger*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2016. 407 S., ISBN 978–3–534–26773–6 (Hardback); 978–3–534–74137–3 (PDF); 978–3–534–74138–0 (EPUB).

Der vorliegende Sammelband porträtiert insgesamt sechzehn „unterschiedliche Wege der Gottrede“ (7), die für den aktuellen Religionsdiskurs im deutschen Sprachraum repräsentativ sind. Als „Einstiegspunkte“ (ebd.) für die drei Sektionen werden von den Herausgebern Subjektivität, Erkenntnis und Gesellschaft gewählt. Dabei handelt es sich allerdings, wie es im Vorwort heißt, „nur um eine vage Vorsondierung, die nicht über die Heterogenität der einzelnen Aufsätze hinwegtäuschen soll“ (ebd.). Eine Klassifikation im strengen Sinn ist also nicht intendiert.

Sektion 1: In deutlicher Distanzierung von der gegenwärtigen Theologie, die „völlig hypertroph“ (20) geworden sei, weil sie mit Worten operiere, die „viel zu groß und erfahrungslos geworden sind“ (ebd.), hält *Kurt Appel* fest, Gott sei „kein abstraktes Allgemeines, mit dem im Sinne eines Algorithmus begonnen oder geendet werden könnte, sondern ein Name, der als notwendig empfunden wurde, um kollektive und individuelle geschichtliche Ereignisse und deren Umbrüche zu deuten“ (ebd.). Appel möchte daher die Gottesfrage anhand zentraler biblischer Texte entwickeln durch Rekurs auf „das Moment der *Offenheit* des Seins, die in der Begegnung mit dem Gottesnamen deutlich wird“ (21).

Nach *Georg Essen* ist es „die im Glauben erfahrene Geschichtsmächtigkeit Gottes, die den Begriff der Persönlichkeit Gottes verlangt“ (57). Dabei gilt es zu beachten, „dass das Geschichtshandeln Gottes, in dem er – in der Gestalt Jesu wie im Heiligen Geist – sein Sein und sein Wesen für uns offenbar gemacht hat, die Aussage verlangt, dass seine Personalität darin besteht, die wechselseitig sich freilassende Liebe der drei Personen Vater, Sohn und Geist zu sein“ (ebd.).

*Johannes Hoff* kritisiert an der nachkantischen Theologie der Moderne, das symbolisch fundierte Wissen des Glaubens erscheine bei ihr nicht als Kulminationspunkt geschöpflichen Erkenntnisstrebens, sondern „als ein unter den Markenzeichen von Konfessionen und Kirchen vertriebenes Alternativ- oder Zusatzangebot zu den grundlegenderen Einsichten der *scientific community*“ (79). Die Bedeutung der „cusanische[n] Orthodoxie“ besteht für ihn darin, „uns einen Weg gewiesen“ zu haben, „aus diesem Dunkel herauszufinden, ohne ‚out of touch‘ mit unserer spätmodernen Lebenswelt zu geraten“ (80).

*Klaus Müller* sieht die zentrale Aufgabe der gegenwärtigen Theologie darin, „Gott so zu denken, dass er ‚zugleich persönlich und alles ist‘“ (88). Gott wird hier verstanden als „Urgrund, aus dem alles Wirkliche in seine ihm gemäße Eigenständigkeit freigesetzt wird“, freilich so, „dass es unerachtet dieser Ausdifferenzierung in diesen seinen Urgrund einbegriffen bleibt“ (89). Ein solcher ‚panentheistic turn‘ ermöglicht nach Müller die Berücksichtigung der Motive des alle Naturwissenschaften leitenden

Evolutionsparadigmas. Um dem heutigen Naturalismus-Druck standzuhalten, bedarf es freilich zugleich eines Denkens, „das in Verpflichtung auf die neuzeitliche Metaphysik-Kritik die moderne Weise der Welt- und Selbsterfahrung mit ihrem Kerngedanken der Autonomie affirmativ umgreift und dadurch weitet bzw. in den Zusammenhang eines größeren Ganzen zurückstellt" (103).

*Hansjürgen Verweyen* behandelt in seinem Beitrag die Frage nach einer glaubwürdigen Rede von Gott. Erforderlich ist seines Erachtens die Transzendenz des Zeugen hinsichtlich des Woher und des Woraufhin. „Nur wenn der Zeuge von der Unbedingtheit dessen, was ihn ganz beansprucht, bis ins Mark seiner Vernunft hinein überzeugt ist, kann er in Freimut […] auch die widerborstigste Freiheit Andersdenk[end]er ohne Angst vor unangenehmen Fragen an sich heranlassen" (121). Zugleich muss der Zeuge aber auch „den Horizont des Angesprochenen bis in seine letzten Tiefen auszuloten suchen" (ebd.).

Nach *Saskia Wendel* steht am Anfang der Gottesrede „stets eine konkrete Praxis", nämlich „diejenige des christlichen Glaubens, welcher als Praxis der Nachfolge Jesus bestimmt werden kann" (129). Zentrale Aufgabe der christlichen Rede von Gott ist es daher, „diese Praxis kritisch zu reflektieren und rational zu rechtfertigen", um auf diese Weise „zu neuer Praxis zu befähigen" (ebd.). Dieses Verständnis des Glaubens als Handeln gilt es ihr zufolge, „sowohl im Rekurs auf biblische Traditionen als auch in Bezug auf philosophische Bestimmungen des Begriffs ‚Glauben' zu begründen" (131 f.).

*Josef Wohlmuth* kommt bei einem Theorievergleich von Pröppers und Levinas' Denken zu dem Urteil, die Alterität (Gottes und des Menschen) spiele in Pröppers transzendentalphilosophischem Denkansatz „eine bescheidene Nebenrolle" und störe „den transzendentalen Freiheitsdiskurs letztlich nicht" (189). Wenn es für ihn bei der Lektüre von Pröppers biblisch-offenbarungstheologisch orientierten Darstellungen auch „keinerlei Grund" gibt, „ihm nicht zu folgen" (ebd.), so ist er doch davon überzeugt, dass man von diesen Darstellungen keinen Ansatz streng transzendentaler Logik ableiten könne. Daher hat er auch nach wie vor den Eindruck, Levinas bleibe in seiner Auslegung den „Offenbarungsdaten in der philosophischen Auslegung näher […] als die transzendentalphilosophische Interpretation Thomas Pröppers" (ebd.).

Sektion 2: *Roland Faber*, der Whiteheads ‚Prozesstheologie' hinsichtlich der Gottesfrage in dem „interreligiösen Raum zwischen Theismus, Pantheismus und Kosmotheismus" (203) verortet, stellt besonders heraus, dass für Whitehead die „Prozesstheologie vor allem ‚Theopoetik' ist" (216). Drei Momente hebt er hervor, die Gott als Poeten auszeichnen. Gott ist für ihn „nicht der Schöpfer der Welt, insofern allen Geschöpfen ein Maß von Kreativität als ihr Seinsprinzip eignet, sondern der Heiler dieses Weltprozesses" (218). Weiterhin nimmt Gott „an der Welt nicht in der Form von Macht und Kraft teil, als eine Ursache unter Ursachen (oder als ihre mächtigste), sondern in Form des Ermöglichens sinnstiftender Realisierung und transformativer Versammlung gebrochener Verwirklichungen" (ebd.). Schließlich ist Gottes Wirken „von gewaltfreier Geduld und Zärtlichkeit getragen und jeglichem Erzielen von Harmonie verschr[ie]ben" (ebd.).

Für *Armin Kreiner* liegt es nahe, „einer maximal vollkommenen Person eine Reihe von *greatmaking properties* wie z. B. Macht, Wissen oder Güte zuzusprechen, und zwar auf unübertreffliche Weise" (233). Gott wäre dann „per definitionem als allmächtig, allwissend, allgütig, allgegenwärtig zu denken" (ebd.). Dieses Konzept von Gott als dem unerschaffenen Grund aller Wirklichkeit, der ewig und anfanglos bzw. notwendig existiert, wird freilich heute verworfen mit der Begründung, dass alle Phänomene mittlerweile naturalistisch erklärbar seien. Kreiner sieht im Gegensatz zu Autoren wie Mutschler und Tetens heute keine andere Möglichkeit als „sich theologischerseits mit dem Naturalismus zu arrangieren" (238). Worauf eine Rede von Gott „in unübersichtlichen Zeiten" (223) für ihn hinausläuft, wird deutlich, wenn er am Ende seines Beitrags festhält: In „dem unübersichtlichen Wirrwarr an Meinungen und Positionen", der heute herrsche, bestehe „nicht nur die Gefahr, jedwede Orientierung zu verlieren, sondern auch die Chance, der Wahrheit ein kleines Stück weit näher zu kommen" (240). Die bislang mit Abstand erfolgreichste Methode, dieses Projekt voranzutreiben, besteht für ihn darin, „den Diskurs, d. h. den Austausch von Argumenten, am Laufen zu halten" (ebd.). Kreiner ist sich durchaus bewusst, dass sich dies nicht besonders gut mit einer

Vorgehensweise verträgt, der es darum geht, auf unbezweifelbare erste Prinzipien philosophischer oder religiöser Art zu rekurrieren. Aber Richard Rorty, so meint er, sei zuzustimmen, wenn dieser die These vertritt: Sollten wir uns manchmal genötigt sehen, einen solchen Schritt zu tun, sollten wir dies als Scheitern, nicht als Triumph betrachten. Glaubensexistenz mutiert also bei Kreiner zu einer endlosen Suchbewegung.

Die Grenzen von Kants Religionssicht werden nach *Friedo Ricken* deutlich, wenn man zum Vergleich Thomas' Religionssicht heranzieht. Wie Kant kennt der Aquinate „einen engeren Kreis der Vernunftreligion innerhalb des weiteren Kreises der Offenbarung" (253). Die entscheidende Differenz zwischen beiden Denkern liegt in der Sicht des äußeren Kreises, d. h. des Teils der Offenbarung, auf den Menschen durch den Gebrauch der Vernunft nicht hätten kommen können. Für Kant dient dieser Teil lediglich als Mittel der Beförderung des reinen Religionsglaubens, was zur Folge hat, dass die Religion sich auf den inneren Kreis reduziert, sich also in dem rational rekonstruierbaren Teil der Offenbarung erschöpft. Thomas hingegen hält diesen Teil der Offenbarung für in sich notwendig, da der Mensch für ein Ziel bestimmt sei, das die Vernunft übersteige, und dieses Ziel den Menschen bekannt sein müsse, sollen sie ihre Pflicht erfüllen und ihre Absichten und Handlungen auf dieses Ziel ausrichten.

*Thomas Schärtl* macht darauf aufmerksam, dass die Gotteslehre der lateinischen Tradition – konkret bezieht er sich hier auf die Quellen des klassischen Theismus – um eine Besonderheit des Gottesbegriffes wusste, auf die man stößt, „wenn man die Vollkommenheiten Gottes auf metaphysischer Basis auszubuchstabieren versucht" (287). So findet man etwa in Anselms ‚Monologion' „Hinweise darauf, dass Gott sowohl als Substanz als auch als Universalie gedacht werden muss, weil er einerseits vollkommen aus sich existiert und weil er andererseits der Inbegriff des Habens und Zuschreibens von Eigenschaften ist" (ebd.). Diese „ontologische[…] Mehrperspektivität", die deutlich macht, dass man dem Theismus „kein leichtfertiges, ins Anthropomorphe gleitende[…] Verständnis des Personseins Gottes unterstellen darf", findet sich nach Schärtl neuerdings auch in dem „euteleologische[n] Ansatz von Bishop und Perszyk" (ebd.). Denn als das Ideal des obersten Guten sei Gott in diesem Ansatz „Inbegriff" und vertrete damit „die Rolle einer eminenten Universalie" (ebd.). In seiner Einzigartigkeit und Gutartigkeit müsse Gott aber auch „als Substanz verstanden werden, als eine eigene Wirklichkeit, die mehr ist als die Summe mundaner Instantiierungen" (ebd.). Schließlich sei dieser Gott „auch Ereignis, insofern die Realisierung des Guten durch das, was von ihm geformt wird, zur Natur eben dieses Gottseins selbst gehört" (ebd.).

*Jürgen Werbick* ist der Meinung, dass prozessphilosophische und prozesstheologische Argumentationsstrukturen höchst bedeutsam sein können für die „*Relativierung* aller herkömmlich mit dem All-Quantor gesteigerten göttlichen Vollkommenheitsattribute" (313). Denn diese haben seines Erachtens „deutlich machen können, dass sich von Absolutheit auch in diesen Figuren höchster begrifflicher Steigerung nur *relativ* sprechen lässt, wenn überhaupt noch etwas mit diesem Sprechen gesagt sein soll – und in der Sprache der Hoffnung gesagt werden kann" (313 f.). So spreche sich im Allmachtsattribut die Hoffnung aus, „nichts werde uns trennen von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus welt-gegenwärtig wurde" (ebd.); im Prädikat der Allgüte artikuliere sich die Hoffnung, „dass es Gott ist, der die Ambivalenz alles geschöpflichen Daseins und Wollens zum schlechthin und eindeutig Guten hin überwinden und in Gerechtigkeit ‚zurecht'-bringen" (ebd.) werde; das Prädikat der Allwissenheit wolle die Hoffnung zum Ausdruck bringen, „dass Gottes Torheit der Liebe […] weiser sein wird als die Weisheit menschlicher Ausflüchte, sich seiner Erwählung zur Liebe zu entziehen" (ebd.); das Prädikat der Allwirklichkeit schließlich möchte die Hoffnung zur Sprache bringen, „dass Gott von keiner anderen Wirkung gegen seinen Willen zur Passivität verurteilt ist und dass er in seinem Wirken immer schon dabei ist, die Menschen doch noch für die Mitwirkung an seinem guten Willen zu gewinnen" (ebd.). Die Relativität dieser Prädikate lässt sie nach Werbick „bezogen – konkretisiert – sein: auf die Ausweglosigkeiten und die Hoffnungslosigkeit menschlich-endlichen, sich verfehlenden Daseins" (ebd.). Sie werden – dies ist die Hoffnung des Glaubens – „für Gottes unendlich-konkrete, heilsame Präsenz stehen, die mehr Liebe und Gerechtigkeit wirkt, als in den Abgründen der Endlichkeit untergeht und in menschlicher Selbst-

verfehlung verdorben wird" (ebd.). Wichtig ist für Werbick schließlich auch: „Der Komparativ kann gedacht werden. Er ist ein Öffnungsgedanke, der sich vom biblisch bezeugten *Mehr Gottes* überraschen lassen kann" (ebd.). Der Superlativ „wäre dagegen ein Abschlussgedanke, der sich dem Denken aufdrängen mag, es aber auch ratlos und sprachlos macht" und „ums Staunen bringt" (ebd.).

Sektion 3: *Edmund Arens* geht in seinem Beitrag einigen Dimensionen der Gottrede nach, um sie ausgehend vom Paradigma der kommunikativen Vernunft erschließen und entfalten zu können. Zuerst wird von ihm das Konzept der kommunikativen Vernunft in seinen Grundzügen skizziert, zweitens das prekäre Verhältnis von Religion und kommunikativer Vernunft in den Blick gerückt und drittens die Rede von Gott „sprechhandlungstheoretisch eruiert" (315). Religiöse Rede geschieht ihm zufolge „in den Sprechhandlungen des Erzählens von Gottesgeschichten, des Erinnerns an sein Heils-, Befreiungs- und Gerichtshandeln, des Bezeugens von Gotteserfahrungen, des Verkündigens und Bekennens von Gottes Schöpfungs-, Gemeinschafts- und Rettungshandeln" (323). Schließlich kommen in Arens' Beitrag drei weitere zentrale „Dimensionen christlicher Gottrede" zur Sprache, und zwar viertens „die performativ-religiöse Rede *zu* Gott" im Gebet (315), fünftens „die reflexiv-theologische Rede *über* Gott" im wissenschaftlichen Diskurs (ebd.) sowie sechstens „die religiöse und die theologische Rede *vor* Gott", die, mit der Tradition gesprochen, *coram Deo* erfolgt (ebd.).

Nach *Markus Knapp* muss „die eschatologische Vollendung des Menschen so gedacht werden, dass er in seinem geschöpflichen Eigensein als je einzigartiges Individuum vollendet wird" (350). Die mit dem Glauben verbundene Erfahrung und Überzeugung eines unbedingten Anerkanntseins, das selbst im Tod Bestand hat, darf freilich nicht missverstanden werden „als Vertröstung auf eine jenseitige Welt" (ebd.). Vielmehr hat sie „unabweisbar Konsequenzen für die Gestaltung der irdischen Daseinsverhältnisse", erwächst daraus doch „die Aufgabe und Verpflichtung, das Leben in allen seinen Bereichen entsprechend zu gestalten" (ebd.). Es genügt also nicht, „die unbedingte Anerkennung, die Gott allen Menschen zu Teil werden lässt, […] zu bezeugen" (ebd.), man muss ihr auch „in den eigenen intersubjektiven Beziehungen ebenso wie im politischen Handeln oder in ökonomischen Zusammenhängen Ausdruck […] verleihen" (ebd.). Das kann zwar immer nur auf endliche und gebrochene Weise geschehen, aber wer sich als Christ einer solchen Verpflichtung entzieht, würde nach Knapp „die biblische Einheit von Gottes- und Nächstenliebe zerstören" (ebd.).

Nach *Perry Schmidt-Leukel* gibt es „letztlich nicht so etwas wie *die* pluralistische Religionstheologie, sondern lediglich eine Anzahl von religionsspezifischen pluralistischen Theologien und natürlich auch innerhalb einer jeden Religion wieder ein größeres Spektrum solcher pluralistischer Ansätze" (360). Unbeschadet der unbestreitbaren Bandbreite pluralistischer Ansätze in der Theologie lassen sich nach Schmidt-Leukel doch „so etwas wie vier gemeinsame Grundmotive pluralistischer Positionen benennen" (ebd.). Erstens nennt er hier den „Glaube[n] an eine transzendente Wirklichkeit als universalen Heilsgrund", zweitens „die Einsicht in die Transkategorialität transzendenter Wirklichkeit", drittens „das Verständnis interreligiöser dialogischer Begegnung als theologischer Erkenntnisquelle" und viertens „die Erkenntnis eines genuin religiösen Werts religiöser Vielfalt" (ebd.).

Nach *Klaus von Stosch* kann die Komparative Theologie „durch Verlebendigung starrer Bekenntnisse zur Verflüssigung interreligiöser Fronten beitragen" (396). Geht man vorbehaltlos in den Dialog mit anderen Kulturen und Religionen hinein, kann man nach von Stosch „immer wieder entdecken, wie wenig damit gewonnen ist, Dinge verantworten und begründen zu können" (403). Das Ziel einer Theologie, die sich radikal auf die Pluralität von Sprachspielen und Weltbildern einlässt, verschiebt sich so „von dem Versuch einer je neuen Artikulation und Verantwortung des Eigenen zu einer Würdigung der Tatsache, dass sich die grundlegende Faszination, die einen selbst um- und antreibt[,] auch neu und anders zeigen kann, als in der bereits bekannten Form" (ebd.). Das bedeutet, wie von Stosch betont, allerdings nicht, dass man der kriterienlosen Anerkennung jeder Differenz das Wort reden sollte. Denn so wenig sich leugnen lässt, „dass wir immer wieder an unsere Grenzen stoßen" und das Bemühen um Verständigung und Rechtfertigung abbrechen und „deswegen ein Denken kritikwürdig ist, das einen solchen Widerstreit

ignoriert oder gewaltsam aus der Welt zu schaffen" versucht, so unzureichend ist es für ihn doch, „die Diagnose des Widerstreits zum Prinzip zu machen" (ebd.).

Soweit dieser zweifellos repräsentative Durchblick des vorliegenden Sammelbandes, der eine Fülle von Gesichtspunkten gegenwärtiger Gottrede zur Sprache bringt, aus dem sich aber auch im Blick auf den aktuellen Religionsdiskurs eine Einschränkung ergibt. Als Gesprächspartner für eine „diskurssensible Gottesrede" steht uns heute, wie im Vorwort betont wird, anders als in früheren Zeiten keine philosophische „Antwort […] im Singular" (17) mehr zur Verfügung. Vielmehr sind es durchaus unterschiedliche Denkformen und Strömungen, die sich heute gleichermaßen als Gesprächspartner anbieten. Selbst wenn mit jeder Denkform und Strömung „die Erschließung einer ganz bestimmten Perspektivierung" durch eine bestimmte Methodik verbunden ist, so weist gleichzeitig jede Methodik auch „ihre ‚blinden Flecken' in der Ausleuchtung des religiösen Glaubens auf" (18). H.-L. Ollig SJ

Gerhardt, Volker: *Glauben und Wissen*. Ein notwendiger Zusammenhang (Universal-Bibliothek; 19405). Stuttgart [Ditzingen]: Reclam 2016. 80 S., ISBN 978–3–15–019405–8 (Paperback); 978–3–15–961176–1 (EPUB).

Mit dem Verhältnis von Glauben und Wissen hat sich Volker Gerhardt (= G.) schon ausführlich in seiner 2014 veröffentlichten Studie *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche* beschäftigt. Nun ist von ihm 2016 in der für schmalbändige Publikationen auf dem Gebiet der Philosophie bekannten Reclam-Reihe *Was bedeutet das alles* eine gleichsam 80-seitige Zusammenfassung des zuvor genannten Werkes unter dem Titel *Glauben und Wissen. Ein notwendiger Zusammenhang* erschienen. Dass angesichts dieser Prägnanz eine in die Tiefe gehende Auseinandersetzung mit der schier unüberschaubaren Literatur der theologischen und philosophischen Vordenker bis auf ein Minimum entfällt, wofür G. in seinem Vorwort auch um Nachsicht bittet, ist verständlich. Sein Ziel ist es, zu zeigen, dass entgegen einem positivistischen Religionsverständnis Glauben nicht eine durch moderne Erkenntnisse obsolet gewordene primitive Form von Wissenschaft darstellt. G. gebraucht konsequent das Wort „Glauben" und nicht „Glaube", da Ersteres – wie er in *Der Sinn des Sinns* näher ausführt – als Verb eine Tätigkeit oder Haltung bezeichnet. In einer Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen bestimmt er das Wissen als für den Glauben basal, doch nicht von diesem unabhängig existierend, denn schon der Erwerb von Wissen werde von dem Glauben an dessen Bedeutung getragen, was G. als epistemischen Glauben bezeichnet. Der epistemische Glauben entwickle sich weiter über den kulturellen, humanitären und moralischen schließlich zum religiösen, der für den Autor eine existenziell-sinnstiftende Dimension darstellt. G. verfolgt die von ihm verfochtene These von der Interdependenz von Glauben und Wissen in der Theologie- und Philosophiegeschichte. Anhand von drei Fällen beleuchtet Gerhardt verschiedene Form des Konflikts zwischen Wissen und Glauben. Im Fall der mittelalterlichen Mystikerin Margareta Porete stehe ein gelebter Glauben „gegen den zum behaupteten Wissen denaturierten Glauben" (19). Der Konflikt zwischen dem Reformator Johannes Calvin und dem Humanisten Sebastian Castellio zeige, wie eine Bewegung, die aus dem Widerspruch gegen Dogmatismus entstanden ist, sich selbst intolerant gegenüber neuen Gedanken verhalte. Wittgensteins Sentenz aus dem *Tractatus logico-philosophicus* „Worüber man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen" billigt G. im Sinn einer negativen Theologie, die Gott als alles menschliche Denken transzendierend ansieht, edle Motive zu. Doch sobald das Diktum zur Direktive für den öffentlichen Diskurs werde, wie G. richtig erkennt, schlage das methodische Gebot des Schweigens in ein dogmatisches Sprechverbot um, das die ebenso bedeutenden wie strittigen Fragen der Ethik, Kunst und Religion unter den positivistischen Generalverdacht der Sinnlosigkeit stellt.

Der Verf. postuliert eine ursprüngliche Einheit von Glauben und Wissen für die neuzeitliche Wissenschaftsgeschichte und Teile der biblischen Überlieferung. Entscheidende Paradigmenbildungen in der modernen Physik basieren nach G. auf einem als Glauben zu bezeichnenden Vertrauen in die noch unverifizierten Theorien, der diese vor vorschneller Verwerfung schützt und den produktiven Umgang mit ihnen erleichtert. In

den biblischen Berichten des Alten Testaments steht für G. der Anspruch auf Wissen bei den Verfassern im Vordergrund und der Glauben trete dann in Erscheinung, wenn vom Individuum ein Vertrauen in die Zukunft gefordert werde.

Entgegen dem positivistischen Paradigma des von Comte formulierten Drei-Stadien-Gesetzes ist Religion für G. kein primitiver (und mittlerweile überholter) Vorläufer moderner Wissenschaft aus dem Neolithikum, sondern das Produkt einer frühen Wissensgesellschaft, die mit der explosionsartigen Vermehrung ihres Wissens gleichzeitig auch an dessen Grenzen stößt und zu einer kritischen Selbstbeschränkung gelangt: „Es kann als sicher gelten, dass auch das geballte Wissen aller Wissenschaften niemals ausreicht, um verlässlich zu handeln, in Sicherheit zu leben und in Ruhe zu sterben" (40). Dem Glauben komme sogar eine handlungsleitende Funktion zu, wenn die Not zur Tat zwinge, das Wissen dafür aber unzureichend sei. Der Verf. sieht den Sinn-Begriff als Medium, in dem sich Glauben und Wissen verbinden. Unter Sinn versteht er dabei alles Geistige und begrifflich Erfassbare, das sich nicht nur in einem logischen und semantischen Verständnis erschöpft, sondern auch auf psychischen, sozialen und physiologischen Bedingungen beruht.

G. weiß um die prinzipielle Fallibilität jeglichen Wissens, wendet sich aber auch gegen eine hyperkritische, gar skeptizistische Verwerfung desselben. Diese Grundannahme eines intelligiblen Kosmos nennt G. epistemischen Glauben, den er in einen auf die Wissenschaft ausgerichteten szientifischen Glauben und in die auf diesem basierenden, bereits erwähnten Formen des moralischen, humanitären sowie kulturellen Glaubens einteilt. Da laut G. die Wissenschaft nicht ohne eine Ethik der Forschung existieren kann, bedarf der Wissenschaftler einer ethischen Selbstregulierung, die sich in einem moralischen Glauben niederschlägt. Mit Popper teilt G. unter dem Begriff des humanitären Glaubens die Forderung nach einer freien Wissenschaft in einer offenen Gesellschaft, die den Grundsätzen der Humanität verpflichtet ist und zur Erhaltung der Menschheit sowie Friedenssicherung beiträgt. Die vierte und letzte Form des epistemischen Glaubens umfasst als kultureller Glauben alle Varianten des Vertrauens auf eine gute Sache, das auch die Natur einbezieht.

Die Separation des Wissens vom Glauben ist nach G. ein dem Christentum inhärenter Prozess, der schließlich in der Reformation gipfelte, da seitdem Gott kein Gegenstand des Wissens mehr, sondern nur des Glaubens sei. Daraus ergebe sich die Konsequenz, dass von diesem Gott des Glaubens nichts angenommen werden dürfe, was im Widerspruch zu gesichertem Wissen stünde. Folgerichtig lehnt G. ein Eingreifen Gottes in die Natur(gesetze) ab und sieht in einem solchen Glauben eine Geringschätzung jener göttlichen Ordnung, in der sich Gott (als ihr Urheber) offenbart und die für uns die Bedingung der Möglichkeit unserer Existenz – und somit unseres Wissens und Glaubens – ist. Der Verf. vertritt damit eine dezidiert deistische Gottesvorstellung, die in einem gewissen Widerspruch zu seinem Zugeständnis an Wittgenstein steht, dass Gott alles Verstehen übersteigt.

Im letzten Kapitel seines Essays spricht sich der Verf. als Fazit nochmals gegen alle Spielarten des Positivismus und für eine Verbindung von Metaphysik und Theologie aus, allerdings habe eine solche rationale Theologie „sich gegen religiöse Einflussnahme und Indoktrination zu verwahren" (77). Er fordert von den Religionen, worunter er an dieser Stelle explizit auch die in der Achsenzeit entstandenen Glaubenslehren des Buddhismus, Hinduismus und Brahmanismus sowie die religionsähnlichen philosophischen Systeme Taoismus und Konfuzianismus zählt, Engagement in den für die Menschheit entscheidenden Belangen und schlägt dazu die Gründung einer weltumspannenden Organisation der Religionen vor.

Volker Gerhardt gehört mit Holm Tetens zu den neueren Philosophen, die dem Kant'schen Metaphysik-Verdikt zum Trotz die Gottesfrage für die deutsche Philosophie wiederentdeckt haben. Eine solche Leistung verdient schon deshalb als Pioniertat Anerkennung, da die Debatte bislang von der angelsächsisch-analytischen Philosophie dominiert wird. Allerdings kommt G.s Versuch, Philosophie und Theologie wieder miteinander ins Gespräch zu bringen, nicht über den Anfang hinaus. Freilich beschränkt sich G. in dem hier rezensierten Reclam-Bändchen zwar auf den Zusammenhang von Glauben und Wissen, den er sehr plausibel als notwendig darstellt, dennoch bleiben

sein Glaubensinhalt und das von ihm vertretene Gottesbild recht vage. Auch findet sich eine viel präzisere Definition von Glauben und Wissen im vierten Kapitel des eingangs schon erwähnten Buches *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche.* Man kann also G.s *Glauben und Wissen* durchaus im Sinne eines *Protreptikos* verstehen, der den interessierten Leser auf das eingehendere Hauptwerk verweist. Es bleibt zu hoffen, dass der religionsphilosophische Diskurs wieder stärkere Impulse aus kontinentalphilosophischer Perspektive erhält. J.-M. Pinjuh

Hildt, Moritz: *Die Herausforderung des Pluralismus*. John Rawls' Politischer Liberalismus und das Problem der Rechtfertigung (Praktische Philosophie; 90). Freiburg i. Br. / München: Karl Alber 2016 [2017]. 215 S., ISBN 978–3–495–48835–5 (Hardback); 978–3–495–81835–0 (PDF).

Diese von Otfried Höffe betreute Tübinger Dissertation (Wintersemester 2014/15) verdankt wesentliche Anregungen einem Forschungsaufenthalt bei Oliver Sensen an der Tulane University (New Orleans). Der Pluralismus, um dessen Herausforderungen es geht, ist der Pluralismus von Weltanschauungen oder „umfassenden Lehren" (Rawls), d. h. Lehren, die eine bestimmte Sicht auf die Welt und einen umfassenden normativen Bewertungsmaßstab vermitteln und so ein letztes Rechtfertigungssystem bilden. Aber auch eine pluralistische Gesellschaft braucht normative Prinzipien, die für alle verbindlich sind, z. B. Gerechtigkeitsprinzipien; sie müssen so begründet werden, dass alle Bürger trotz ihrer verschiedenen Weltanschauungen ihnen zustimmen können. Die Herausforderung des Pluralismus lautet folglich: „Wie ist Rechtfertigung in einem Pluralismus von Rechtfertigungssystemen möglich?" (51). Primärer Gesprächspartner ist John Rawls, der sich, vor allem in *Political Liberalism* (1993), so gründlich wie kein anderer politischer Philosoph mit der Begründungsproblematik des Pluralismus beschäftigt hat.

Wie können Bürger mit unterschiedlichen Weltanschauungen sich auf eine politische Gerechtigkeitskonzeption einigen? Rawls antwortet mit dem „Politischen Konstruktivismus". Dieser muss drei Anforderungen genügen. (1) Er darf nur für den Bereich des Politischen Geltung beanspruchen und muss seine Argumente ohne weltanschauliche Elemente formulieren. (2) Er muss als vollständige Rechtfertigung aus der Perspektive unterschiedlicher Weltanschauungen zustimmungsfähig sein. (3) Er muss den Vorrang des Rechten wahren, d. h., er darf Rechtfertigung nicht in Werten verankern. Nach Hildt (= H.) hat der Politische Konstruktivismus folgende Argumentationsstruktur: „Auf der untersten Stufe identifiziert Rawls eine Reihe von ‚politischen Werten'". Sie „fänden sich in der politischen Kultur demokratischer Verfassungsstaaten, und deswegen, zumindest implizit, auch in allen vernünftigen Weltanschauungen […]. Diese Menge an Grundwerten bilden die normative Basis des Politischen Konstruktivismus: Er liefert eine Konstruktionsprozedur, die in angemessener Weise diese Grundwerte abbildet und in eine systematische Form bringt. In Rawls' Darstellung geschieht dies durch das Modell des Urzustandes […]. Diese Grundwerte selbst werden durch den Politischen Konstruktivismus nicht mehr eigens gerechtfertigt" (116 f.). Warum aber, so fragt H., stimmen nun alle Bürger in ihren Weltanschauungen in diesen Grundwerten überein? An dieser Frage entscheidet sich, ob der Politische Konstruktivismus der Herausforderung des Pluralismus erfolgreich begegnen kann. H. prüft eine mögliche prudentielle, eine wertbasierte und eine kohärenztheoretische Begründung mit dem ernüchternden Ergebnis: Keine dieser Lesarten genügt den Anforderungen des Politischen Liberalismus.

Rawls' wichtigster Gesprächspartner aus der Geschichte der Philosophie ist Immanuel Kant. Ein Vergleich zeigt, wie nahe Rawls seinen Politischen Konstruktivismus entlang der Argumentationsstruktur entwickelt, die er in Kants Moralbegründung vorfindet. „Kants Moralphilosophie erweist sich dabei in Rawls' Lesart durch das Faktum der Vernunft als kohärenztheoretisch begründet" (144 f.). Richtet man jedoch den Blick auf ein zweites Theoriestück, das Rawls ebenfalls auf Kant zurückführt, so kommen Zweifel an dieser Interpretation auf. Kants Verständnis vom Vorrang des Rechten „scheint nämlich jegliche kohärenztheoretische und auch jegliche wertbasierte Moralbegründung

auszuschließen“ (145). H. bezieht sich hier auf Kants Ausführungen zum „Paradoxon der Methode“ (KpV, V 62–65). „Das Moralgesetz soll begründungstheoretisch Vorrang haben vor dem Begriff des Guten und daher nicht durch letzteren bestimmt werden“ (146). Aber kommt Rawls’ Vorgehen „denn nicht genau dem gleich, wogegen sich Kant“ in diesem Text „stellt?“ (150). Diese Kritik dürfte auf einer mangelnden Unterscheidung beruhen. Im Paradoxon der Methode geht es um das Verhältnis von zwei Begriffen. Gebietet das moralische Gesetz, was gut ist, d. h. müssen wir wissen, was gut ist, um zu wissen, was das moralische Gesetz gebietet, oder ist gut, was das moralische Gesetz gebietet? Kant lehnt eine „wertbasierte“ Moral in dem Sinn ab, dass die Geltung des moralischen Gesetzes nicht von einem Gut, dessen Verwirklichung es dient, abhängt. Welches Kriterium haben wir, um zu urteilen, ob etwas gut ist? Ohne das moralische Gesetz bleibt uns nur die „Übereinstimmung des Gegenstandes mit unserem Gefühl der Lust oder Unlust“ (KpV, V 63). Bei dem „gemeinsamen ‚Pool‘ von Werten“ (117), aus denen die Konstruktionsprozedur des Politischen Konstruktivismus schöpft, handelt es sich dagegen um die moralische Kompetenz der Personen im Urzustand. Es geht nicht um ein Verhältnis von Begriffen, sondern um die Fähigkeit, die richtigen Grundsätze zu wählen; der Wert, in dem die normativen Prinzipien fundiert sind, ist der moralische Wert der wählenden Personen.

H. schlägt für die Begründung des Politischen Liberalismus ein „transzendentales Begründungsmuster“ (175) vor; dabei handle es sich um erste Überlegungen und nicht um eine vollständig ausgearbeitete Theorie. Es zeichnet sich durch drei Eigenschaften aus: „Es verfolgt eine (1) wertunabhängige Argumentation, fußt auf einer (2) voraussetzungsarmen Rechtfertigungsgrundlage und setzt (3) keine metaphysischen und meta-ethischen Annahmen über den Aufbau der Welt voraus“ (178). H. bringt zwei Beispiele von Argumentationen, in denen dieses Begründungsmuster sich ansatzweise findet: Das erste identifiziert transzendentale Interessen von Personen (Otfried Höffe), während das zweite bei den Bedingungen des Rechtfertigungsdiskurses ansetzt (Gerald F. Gaus). Ich beschränke mich auf das erste Beispiel. „Unter dem Begriff der ‚transzendentalen Interessen‘ versteht Höffe eine besondere Art von Interessen: diejenigen, die sich auf die Handlungsfähigkeit von Personen richten“ (179). Es sind höherstufige Interessen, weil sie zuallererst die Bedingungen schaffen, unter denen Personen ihre übrigen Interessen ausbilden und verfolgen können; deswegen nennt Höffe sie „transzendental“. „Und eben weil sie transzendental sind und damit konstitutiv dafür, dass eine Person überhaupt handeln kann, kann ihnen kein Mensch ‚seine freie Zustimmung vernünftig versagen‘“ (180). H. bedient sich dieser Argumentation für folgenden Vorschlag zu einer Rehabilitierung des Politischen Konstruktivismus: „Wenn Freiheit und Gleichheit unabdingbare Voraussetzungen für die Entwicklung und Verfolgung einer Weltanschauung darstellen, können sie als transzendentale Interessen der Bürger angesehen werden. Denn jeder will seine Weltanschauung so ungehindert wie möglich verfolgen, und dazu sind in einer modernen Gesellschaft Freiheit und Gleichheit zwei Bedingungen, die dies zu allererst ermöglichen“ (189). F. Ricken SJ

Kirchhoff, Thomas / Köchy, Kristian (Hgg.): *Wünschenswerte Vielheit*. Diversität als Kategorie, Befund und Norm (Lebenswissenschaften im Dialog; 21). Freiburg i. Br. / München: Karl Alber 2016 [2017]. 271 S., ISBN 978–3–495–48758–7 (Paperback); 978–3–495–83758–0 (PDF).

Der Expressivität des Begriffs ‚Diversität‘ und seiner Artikulationskraft für die Bereiche einer deskriptiven und normativen Erschließung von Leben ist dieser Band gewidmet, in dem *Thomas Kirchhoff* und *Kristian Köchy* Beiträge versammeln, die in primär philosophiehistorischer Perspektive Diversität als Philosophem mit Tradition und nicht als postmodernen Zauber der Auflösung ausweisen. Gegenwärtige Diversitätsdebatten aus der Domäne der Biologie bilden den *point of departure*. Der damit verbundenen Absage an die Vorherrschaft der Monotonie im elementaren Bereich des Biologischen steht nach Auskunft der Autorengruppe die Ideengeschichte nicht blind gegenüber. Vielmehr wurzeln Diversitätsdiskurse in einem Denken, das quer durch die Geschichte der Philosophie Diversität als nachdenkenswert erachtet, wie im

Gespräch mit Aristoteles, Wilhelm von Ockham, Gottfried Wilhelm Leibniz sowie mit Immanuel Kant, Henri Bergson und Alfred North Whitehead ausgewiesen wird. Auch wenn sich Diversität als Leitterminus erst allmählich im interdisziplinären Gespräch der Wissenschaften herausbildet und dabei deskriptives und normatives Potenzial in den Lebens-, Gesellschafts- und Geisteswissenschaften aufweist, präsentiert ihn die hier vorzustellende philosophiegeschichtliche Panoramaaufnahme ebenfalls nicht als *quantite négligeable*. Diversität als ewiger Companion des Nichtratioiden (Musil) oder des Nicht-Identischen (Adorno) mag verschiedene Beherrschungsutopien in eine aversive Haltung versetzen, andauernd bis in gegenwärtige Verweigerungen von Anerkennung, zum Beispiel von geschlechtlicher und sexueller Vielfalt. Eine Berufung auf Exponenten der Philosophiegeschichte, um Beschädigungen irgendwelcher Ordnungen menschlichen Lebens durch den Einfall von Diversitäten zu behaupten, ist nach dem Befund der hier zu besprechenden Studien jedenfalls kaum möglich.

Im Einleitungsteil reduzieren *Thomas Kirchhoff* und *Kristian Köchy* den Fokus des Sammelbandes auf Biodiversitäten, um sich so einer Zentralperspektive innerhalb des weiten Themenspektrums der Diversitätsforschung zu widmen, die sie deskriptiv auf die Biologie und präskriptiv auf Politik und Umweltschutz bringt (9). Mit Platon und Thomas von Aquin rufen die beiden Autoren einleitend zwei Denker auf, die sowohl die habituelle Hemmung der Würdigung des Diversen als auch Rissstellen dieser Abdikation maßgeblich geprägt haben. Die Verfasser lesen das Liniengleichnis Platons als scharfe Zuspitzung des philosophischen Einheitsdenkens, da der Unterschied zwischen höchstens halbausleuchtendem und daher notorisch groben Abbreviaturen und Falschheiten aufsitzendem Meinen und dem luziden Wissen der philosophischen Vernunft im Gegensatz dazu am Differenzial-Dual Einheit und Vielheit deutlich werde: Die auf der Ebene des Sinnlichen verharrende Sicht auf Vielheit erlaube nur mangelhaftes Erkennen. Einsicht sei dagegen assoziiert mit gedanklicher Einheit, die das Wesen hinter der scheinbaren Vielheit zu erfassen vermag (12). Eine solche negative Sicht auf Vielheit teile der Aquinate nicht, wenn die beiden Autoren ihm nicht sogleich Inkonsistenz seiner zunächst positiven Evaluierung der Vielheit in der Schöpfung attestieren würden. Denn zunächst behaupte Thomas eine Welt, in der es sowohl Engel als auch Steine gäbe, sei besser als eine, in der nur Engel existierten. Diese schöpfungstheologisch proportionierte Anerkennung von Vielheit als Wert an sich könne aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass es nie breite Straße der christlichen Philosophie und Theologie gewesen sei, nach diesem Diversitätsargument des Thomas Vielheit besonders zu valorisieren. Im Gegenteil legen Theologumena wie das der Einheit Gottes und der Schöpfung eine eher platonische Sicht des Thomas nah (12). Vor diesem Hintergrund gestaltet sich die Frage nach der Bedeutung der Vielheit in der westlichen Kultur als Projekt einer *relecture*, die sich nicht immer auf ausgeleuchteten Wegen bewegen kann.

Eine erste Lokalisierung von Diversitäten nimmt im Sammelband *Gottfried Heinemann* vor, wenn er nach dem „Wert der Vielheit in pluralistischen Kosmologien" (23) fragt und dazu neben Thomas von Aquin und Alfred North Whitehead insbesondere Aristoteles liest. Dabei stößt er zunächst auf das antike Problem der Vielheit des Seienden, das die Frage nach dem Zugrundeliegenden aufwirft und somit das Viele nicht als angemessene Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Dinge gelten lassen will (25f.). Besonders Aristoteles habe dieses Zugrundeliegende, die Substanz *(ousia)* als philosophisches Fundament ausgewiesen (28). Damit scheint Vielheit allerdings nicht gänzlich diskreditiert, da sie ja phänomenal zu den Erscheinungen des Kosmos gehört. Dieser kann dann nicht mehr als monolithische Einheit, sondern „nur" noch als die berüchtigte „Einheit in der Vielheit" verstanden werden (43). Heinemann führt zur Illustration, angelehnt an Homer, Harmonie-Beispiele an, die entgegen der Defizienz-Konnotation des Vielen das Schöne des Diversen hervorheben: Genannt wird die überzeugende Erscheinung einer Person, deren anmutendes Ganzes sich aus der Summe verschiedener Teile ergibt, wie Kleidung, Schmuck, Frisur, Duft etc. (43). Heinemann betont, dass Aristoteles „wünschenswerte Vielheit", nach welcher der Sammelband fragt, nicht explizit gekannt habe (52). Aufgrund des substanzontologischen Denkens der Antike muss ihm diese Frage fremd bleiben. Der strikten Vorstellung von Vielheit ohne Substanz, wie Aristoteles sie vertreten hat, steht nach

Heinemann Thomas von Aquin entgegen, bei dem Andersheit und mithin Vielheit aus dem Gottesbegriff gefolgert werden. Wolle Gott sich selbst, so wolle er zugleich auch das Andere, um überhaupt Gott zu sein. Andersheit und Vielheit erscheinen auf diese Weise zwar theologisch fundiert, aber doch so auf Gott bezogen, dass es sich um ein einseitiges Konzept der Vielheit handle (54 f.). In der Entwicklung von einer substanztheoretischen Absage an die Vielheit über eine theologische Anbindung der Vielheit an den Gottesbegriff wird mit Whitehead ein Denker angeführt, bei dem Vielheit auf die nächsthöhere Ebene gebracht wird. Innerhalb der Theorie des Zusammenwachsens *(concrescence)* bei Whitehead bedingen sich Einheit und Vielheit gegenseitig und gehen ineinander über: Vieles werde eins und dadurch finde eine Vermehrung statt, also breche neue Vielheit auf. Dieser Prozess des Nebeneinanders präge die Wirklichkeit (55 f.). Heinemann hat insgesamt einen weiten philosophiehistorischen Bogen gespannt und in wünschenswerter Klarheit den Nachweis erbracht, dass Vielheit auch in Konzepten der Einheit nicht ohne Dignität bleiben muss.

In seinem Beitrag erinnert *Thomas Kirchhoff* an Wilhelm von Ockham als einen Nestor einer gewandelten Sicht auf Diversität zum Ende des Mittelalters und zu Beginn der Neuzeit. So sei Ockham ein Wegbereiter einer heute verbreitet positiven Evaluierung von Vielheit, weil er ein allgemeines Einheitsprinzip schöpfungstheologisch zurückwies und „kontingente, willkürliche Vielheit" (87) als Charakter der Schöpfung beschrieb, mithin nur noch das je Einzelne als Fundament aller Wirklichkeit verstand. So avanciert das je einzelne Subjekt zum Realitätsprinzip. Ochkams Nominalismus bedeutet demnach die Absage an das Allgemeine und Universelle, das höchstens Gegenstand mentaler Prozesse, nicht aber der empirischen Welt sein könne (88). Hinzu kommt Ockhams Betonung der Singularität nicht nur, aber auch und besonders des Menschen als Geschöpf Gottes, das in der theologischen Tradition nicht als Derivat eines allgemeinen Schöpfungswillens, sondern als individuell gewollt und geschaffen gedacht werde *(res singularis)* (94, 101). Daraus folgt aber notwendig die Vielheit dessen, was individuell geschaffen ist. Nach Kirchhoff ist die Konzeption Ochkams allerdings nicht unproblematisch, denn die Kehrseite seines Vielheitsprinzips offenbare ein „amorphes Meer der Einzelheiten" (114), deren *splendid isolation* daher rühre, dass sie kaum etwas Allgemeines im Sinne des Verbindenden teilen.

In seinem Beitrag stellt *Hubertus Busche* Gottfried Wilhelm Leibniz als Vordenker des Prinzips der Vielheit vor, das neben dem Prinzip der Einfachheit die „beste aller möglichen Welt" bestimmt (115). Leibniz' Vielheitsdenken sei dabei universal angelegt und erlaube nicht einmal, innerhalb des Vielen bestimmtes Vieles besonders zu schützen, weil das Viele insgesamt von Gott gewollt (präskriptiv) und geschaffen (deskriptiv) sei (116) und so das Universum als Raum des Vielen präge (117). Mit Leibniz und seiner besten Welt, die dadurch charakterisiert sei, in optimaler Weise Einfachheit und Vielheit zu kombinieren, kommt ein „hoher normativer Status der Diversität" (117), wobei *la plus grande variété*, also die größtmögliche Vielheit, nicht als Chaos, sondern als *le plus grand ordre* gedacht wird; beide also, Diversität und Simplizität, werden in ein direkt proportionales Verhältnis zueinander gerückt. Hinzu kommt, dass die zwei Arten des Bösen, also das naturhafte und das moralische Böse, deshalb Teil der besten möglichen Welt bei Leibniz seien, weil ihre Negation durch Gott das Fehlen von schmerzempfindlichen Tieren und (un)moralisch, also frei handelnden Menschen bedeutet und mithin dem Vielheitsprinzip widersprochen hätte (147). Auch in dieser Darstellung des Übels bleibt Leibniz nach Busche „Denker der Vielheit par excellence": „Der Leibnizsche Gott will aus Güte, dass möglichst vieles und unterschiedliches Seiendes existieren, leben, gedeihen und sich seiner Existenz erfreuen darf. Man darf ohne Übertreibung sagen, dass für Leibniz Vielheit der höchste Zweck […] des Universums ist" (149).

*Hans Werner Ingensiep* widmet sich schließlich Kant und der Frage nach Vielheit im Bereich des biologischen Lebens. Dabei kommt es ihm auf den Hinweis an, dass Vielheit nicht ohne Konnex sein kann, vielmehr Organismen ausbildet, die er nach seiner Kant-Lektüre in einen „teleomorphen Gesamtbezug" einordnet (176). In kritischer Absicht verweist Ingensiep dann auf die polymorphe Natur selbst, die gerade als Ort des Vielen, als bunte Vielheit, aber auch als öde Monotonie Natur sein kann. Dieser Hinweis scheint wichtig, denn der Mensch als Akteur gegenüber der Natur neigt zu

einem reduzierten Naturverständnis, das sich auf das Wünschenswerte bezieht, so aber die Biodiversität *in toto* zum Beispiel mit der von Menschen künstlich angelegten bunten Flora Madeiras in eins setzt (183). Zugespitzt, mit Ingensiep: Bisher herrscht eine Tendenz im Verhältnis zur Biodiversität vor, die sie oft, wohl unbewusst, bestimmten Naturbildern anpassen wolle (184), statt umgekehrt zu verfahren. Dies würde jedoch bedeuten, sich die Bilder, die man sich von der Natur gemacht hat, ikonoklastisch von der faktischen Diversität des Lebens ausreden zu lassen.

Insgesamt haben die Herausgeber der Kategorie der Diversität im Sinne einer *relecture* dazu verholfen, ihre Kontinuität in der Tradition des westlichen Denkens auszuweisen. Damit haben alle Autorinnen und Autoren einen wichtigen Beitrag dazu geleistet, einem politisch wichtigen, aber zugleich umkämpften Begriff mit den Mitteln der Philosophiegeschichte hohe Wertschätzung entgegenzubringen. Dass sie dabei den Begriff der Diversität biologisch eng gefasst und zudem kaum aktuelle Bezüge aufgezeigt haben – der Beitrag von Ingensiep zeigt, dass dies hier und da aber sehr wohl passierte, – muss aber nicht als Zurückbleiben hinter dem normativen Anspruch des Bandes verstanden werden. Denn je fundamentaler die Bedeutung das Diversen im faktischen Leben und im Nachdenken erscheint, desto haltloser erscheint auch die Behauptung des Gegenteils. M. Wirth

Beierwaltes, Werner: *Catena aurea*. Plotin, Augustinus, Eriugena, Thomas, Cusanus. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2017. VII/429 S., ISBN 978–3–465–04338–6 (Hardback); 978–3–465–14338–3 (PDF).

„CATENA AUREA – GOLDENE KETTE", so erläutert Beierwaltes (= B.) den Titel, verstehe und gebrauche ich „als Metapher meiner eigenen Arbeit an Paradigmen der *Metaphysik*, die sich auch als *philosophische Theologie* begreift […]. In meinen Publikationen habe ich am Schmieden einzelner Glieder dieser ‚Goldenen Kette' mitgewirkt" (VII). Die in philosophiegeschichtlicher Abfolge angeordneten zwölf Kapitel (zwei von ihnen sind Rezensionen) sind von 1964 bis 2016 an verschiedenen Stellen erschienen. Die „Kette" reicht von Plotin über den „Liber de causis", Augustinus, Johannes von Skythopolis, Johannes Scotus Eriugena und Thomas von Aquin bis zu Cusanus, der Philosophie der Renaissance und zu Schelling. Als Beispiele dafür, wie die Glieder dieser Kette miteinander verknüpft sind, seien das erste und das letzte Kapitel kurz vorgestellt.

„Plotins Theorie des Schönen und der Kunst" (2013) (1–27). B. geht aus von der Frage: Hat Schönheit eine Bedeutung für das Verstehen moderner und gegenwärtiger Kunst? Er schildert seine Eindrücke auf der Ausstellung „Beauty Now" (München, Haus der Kunst, 2000), um von dort einen Sprung zu Plotin zu machen. Anhand der Schriften V 8 und I 6 stellt er die Grundgedanken von Plotins Philosophie des Schönen dar; in diesem Rahmen geht er auf die Bedeutung des Kunstwerks ein. Ausgangspunkt ist die Kritik an der Kunst qua Mimesis in Platons „Politeia". Aristoteles „rehabilitiert Mimesis in oder als Dichtung aus der Conditio humana überhaupt: […] für den Menschen ist Nachahmung in vielfältiger Form wesensbestimmend – naturgemäß nicht als bloße Wiederholung des anderen (etwa) oder als Verdoppelung der Wirklichkeit, sondern gegebenenfalls als Ansatzpunkt für eine produktive Weiterentwicklung des Nachgeahmten" (19f.). Die Kunst hat die Fähigkeit, das zu vollenden, was die Natur selbst nicht vollenden kann. Dieser Gedanke ist in „der Formel *ars imitatur naturam et perficit eam* […] zur Basis vieler Kunsttheorien bis in unsere Gegenwart geworden" (20). Plotin bestimmt nun (gegen Platon) Kunst als Mimesis der Natur neu. Zugrunde liegt sein „eigener Begriff einer durch Denken und Betrachten (theorein) selbst aktiven und produktiven Natur" (20f.). Wenn der Bezugspunkt von Kunst eine so verstandene Natur ist, dann ist Kunst mehr als Darstellung äußerer Gegenständlichkeit; sie hat „eine über die sinnliche Erfahrung hinausgehende Erkenntnisfunktion" (21). „Das Kunstwerk kann so von Plotins Blick her als eine herausgehobene Eröffnung von Sinnlichkeit zur Geistigkeit hin begriffen werden" (23).

„Subjektivität, Schöpfertum, Freiheit. Die Philosophie der Renaissance zwischen Tradition und neuzeitlichem Bewußtsein" (1978) (361–379). Welche Gründe berechtigen

dazu, von der Neuzeit als einer Epoche des abendländischen Denkens zu sprechen? Handelt es sich um einen absoluten Neuanfang oder stehen Tradition und Umbruch in einem dialektischen Verhältnis zueinander? B. betrachtet die Neuzeit von der Renaissance und die Renaissance von der Neuzeit her, um sich bewusst „der lange und mit einem gewissen Recht geübten Gewohnheit" zu entziehen, „Descartes zu dem ‚wahrhaften Anfänger' der neuzeitlichen Philosophie zu machen" (365); die das neuzeitliche Bewusstsein prägenden Begriffe Subjektivität, Schöpfertum und Freiheit sollen „vom Aspekt der Philosophie der Renaissance aus betrachtet werden" (ebd.). *Subjektivität*: „‚Ansätze' zu transzendentalem Denken sind vor Kant im Kontext der Frage nach der Selbstvergewisserung des Denkens zu suchen und zu finden […]. Diese Selbstvergewisserung des Denkens betrifft den Akt, durch den das Denken sich selbst seinen eigenen, in ihm selbst zugänglichen apriorischen Grund einsichtig macht" (366 f.); B. verweist auf Plotin, Augustinus und Cusanus. *Schöpfertum*: B. richtet sein Hauptaugenmerk nicht auf Bacon, sondern auf Cusanus. Er zeigt am Beispiel des Mathematischen dessen Differenz zu Platon. Sie besteht nicht darin, dass Cusanus schlechterdings keine transzendente Grundlegung der Mathematik für möglich hielte; sie besteht vielmehr in der Abkehr von der Konzeption eines nur in sich seienden mathematischen Seins, das vor jedem Akt der *mens* wäre. „Die Vernunft des Menschen erfährt nämlich das, was sie im Begriff schafft, als etwas, was apriori in ihr ist. Nur das vermag sie zu verstehen und zu erkennen" (374 f.). *Freiheit*: Pico della Mirandola „sieht es als das auszeichnende Moment menschlicher *dignitas*, daß der Mensch in einem Akt freier, selbstursprünglicher Entscheidung seine ‚Natur' sich selbst schaffen kann […]. […] Die Möglichkeit zu dieser Selbstbestimmung gründet in der ontologischen Struktur des Menschen: die Seele als Ursprung des Aktes ist seiende und deshalb wirkende Mitte zwischen dem Bereich des Intelligiblen und des Sinnenfälligen" (376 f.). Freiheit im Sinne Picos ist, wie die Spontaneität des Denkens bei Cusnanus, dialektisch zu verstehen: nicht Willkür, sondern „Autonomie und Verantwortlichkeit der Vernunft im Kontext des Absoluten" (379). Denken und Formulieren des Neuen in der Philosophie der Renaissance, so das Fazit, „wendet sich gerade nicht von der metaphysischen Tradition ab, sondern mobilisiert dasjenige in ihr, was schon als Sprengendes und Vorantreibendes in ihr war und ist" (ebd.). F. Ricken SJ

Tschirner, Patrick: *Totalität und Dialektik*. Johann Gottlieb Fichtes späte Wissenschaftslehre oder die lebendige Existenz des Absoluten als sich selbst bildendes Bild (Begriff und Konkretion; 6). Berlin: Duncker & Humblot 2017. 310 S., ISBN 978–3–428–14987–2.

Fichte nennt seine theoretische Philosophie ‚Wissenschaftslehre', eine Lehre vom Wissen. In ihr zeigt er, welchen Zugang wir – als Wesen, die über Wissen verfügen – zur Wirklichkeit haben. Unglücklicherweise hat Fichte zeit seines Lebens (1762–1814) damit gerungen, eine bestmögliche Fassung der Wissenschaftslehre vorzulegen. Herausgekommen sind sechzehn Versionen dieses Unterfangens, die dank der kritischen Gesamtausgabe heute allesamt vorliegen, meistens als Vorlesungskonzeptionen oder als Nachschriften durch Zuhörer, und ein weites Forschungsfeld eröffnen. Patrick Tschirner hat sich auf diesem Feld bewegt und eine Monographie vorgelegt, die anhand der Begriffe ‚Totalität' und ‚Dialektik' Fichtes Bemühen erschließt, das Absolute in seiner lebendigen Existenz als ein sich selbst bildendes Bild zu beschreiben.

Im Rahmen einer ausführlichen Einleitung (§ 1; 11–50) räumt Tschirner mit verbreiteten Missverständnissen auf, was Fichtes Rede vom ‚Gewissen', vom ‚absoluten Ich' und vom ‚Sich-Setzen des Ichs' betrifft (16 f.), bevor er sehr klar die Fragestellung, das Ziel, die Methode und den Aufbau seiner Arbeit erläutert (20–25). Den Begriff des dialektischen Bildens will er mit Blick auf die Versionen der Wissenschaftslehre von 1794/95, 1804/05 und 1812 herausarbeiten und begründet, warum eine Beschränkung auf die in den genannten Jahren entstandenen Texte sinnvoll ist (20). Er führt überzeugende Argumente dafür an, warum man Fichtes Wissenschaftslehre besser nicht aus einer neuplatonischen Perspektive lesen sollte (27–31) und warum die späte Wissenschaftslehre weder natürliche Theologie ist noch nach Art der negativen Theologie

verfährt noch als Mystik beschrieben werden kann (31–34). Einzig der Grund gegen die Qualifikation als natürliche Gotteslehre, dass nämlich Fichte alle Bestimmungen eines personalen Gottes wegnehme, überzeugt den Rezensenten nur eingeschränkt: Ein Philosoph kann Gott durchaus nicht-personal konzipieren und dadurch sehr wohl natürliche Theologie betreiben. Schließlich macht Tschirner deutlich, inwiefern er im Folgenden die Wissenschaftslehre einerseits als transzendentalphilosophische Totalitätswissenschaft (35–43), andererseits als dialektische Beziehungswissenschaft (43–50) auszulegen gedenkt.

Im (auch) historisch ausgerichteten ersten Teil der Monographie – „Vom transzendentalen Subjektivismus zur transzendentalphilosophischen Totalitätswissenschaft" (51–145) – skizziert der Autor zunächst „Die Theorie der fundamentalen Handlungen des menschlichen Geistes in den Jahren 1794/95" (§ 2; 51–95), wobei er die frühen Texte insgesamt oft mit den Entwürfen der Wissenschaftslehre von 1804/05 kontrastiert. Bewusst wirft er vom Standpunkt des Spätwerks einen Blick auf die Anfänge der Wissenschaftslehre und geht dabei von Gedanken Kants und Reinholds aus. Er beschreibt Fichte als kantischen und zugleich nachkantischen Denker; so bestehe die „grundsätzliche Differenz zwischen Kant und Fichte […] darin, daß sich nach Fichte der ‚Quell aller Verbindung' [das Ich, das all meine Vorstellungen begleiten muss; J. S.] sehr wohl inhaltlich bestimmen läßt, daß das Ich mehr als ein formales Prinzip ist und daß das tiefere Problem hinsichtlich des Verhältnisses von Synthesis und Einheit in der Beziehung von Kategorien und Selbstbewußtsein im Kantischen Ansatz begründet ist" (56). Das sogenannte ‚Ding an sich' will Fichte von Anfang an aufheben, aber das werde im ersten Anlauf von 1794/95, in der *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, nur eingeschränkt umgesetzt; ein „subjektivistischer Ansatz" sei das Ergebnis (61 f.). Tschirner erinnert an die dort auszumachende zirkelhafte Begründung zwischen Grundsatz und System, die in der späten Wissenschaftslehre nicht mehr festzustellen sei (67 f.). Fichte wolle Kants Probleme lösen und zugleich – hier liegt seine Eigenständigkeit – auf die Frage nach dem Verhältnis von Einheit und Vielheit antworten (73). Dazu wird in späteren Texten der Gedanke der ‚Inkludenz' formuliert. 1794/95 entwickelt Fichte hingegen die Lehre vom ‚Anstoß', um zu erklären, „wie es überhaupt zu einem Objektbewußtsein kommt", und um dem Vorwurf der ‚Leerheit' zu begegnen (87). Dieses Theorem stehe aber mit dem Anliegen im Widerspruch, das ‚Ich' unbedingt sein zu lassen, denn durch den ‚Anstoß' wird es letztlich bedingt (92). Tschirner benennt die Aporien der frühen Wissenschaftslehre (92 f.) und bezeichnet als ihr „Kernproblem", dass die „Negativität zwar ein Moment des *Begriffs* des Ich, aber kein Moment der Einheit bzw. des absoluten Ich und folglich *keine in sich differenzierte Einheit* ist" (94).

In „Die Zurückführung alles Mannigfaltigen auf absolute Einheit in den Jahren 1804/05 und 1812" (§ 3; 96–145) legt Tschirner den Fokus auf das Sichverstehen des Wissens als Wissen. Hier sind zwei Ebenen zu unterscheiden, zum einen „das Verhältnis von Absolutem und absolutem Wissen", zum anderen „die Doppeldisjunktion in Sein und Denken sowie in Sinnliches und Übersinnliches, die aus der Einheit des Wissens heraus erklärt werden soll" (103). Wenn nach Fichtes Überzeugung das Wissen die Existenz des Absoluten ist, liegt es auf der Hand, mit ihm vom ‚Gott in uns' zu sprechen, doch halte er zugleich an einem ‚Hiatus' zwischen Gott und Wissen fest (104). Ein mehrfach dialektisches Verhältnis zeigt sich: Obwohl Gott in uns ist, findet kein ‚Aufstieg' zum Absoluten bzw. zu Gott statt, da die Ebene der Differenz nicht verlassen wird (110). Der Begriff werde ‚vernichtet', und doch steht alles unter dem Primat des Begriffs (111). Das Sich-Sehen des Wissens ist Sache der Freiheit, aber es liegt im Wesen des Wissens selbst begründet (114).

Der Autor zeichnet nach, welche Gemeinsamkeiten zwischen Fichte und Hegel einerseits, zwischen Fichte und Spinoza andererseits vorliegen und wo die Trennungslinien verlaufen. Deutlich lässt er erkennen, dass mehrere thematische Gesichtspunkte, nicht nur ein einziger, zur Ausbildung der Spätphilosophie geführt haben (123). Deren zentrale Themen fasst er unter die Stichworte ‚Wandellosigkeit', ‚Inkludenz' und ‚Notwendigkeit des Seins' (126), die er im Folgenden ausführt. Wichtig ist für die späten Schriften, dass das reflektierende Ich bzw. die Reflexion erkennt, dass sie immer schon absolute Realität voraussetzt (130).

Neben der breiten Textauswahl hält es Tschirner auch methodisch für angezeigt, in der Interpretation Fichtes das systematische Kriterium des ‚Bildens' anzuwenden (142), womit er zum zweiten Teil – „Die Dialektik des Bildens in ihrer Notwendigkeit und Konkretion" (146–280) – überleitet. Zuerst behandelt er dort die „Dialektik und Logizität der Bildlichkeit" (§ 4; 147–208). Das Wissen soll sich selbst als Bild des Absoluten verstehen (153), jedoch nicht statisch, sondern als „ein verbal zu verstehendes *Beziehen* oder ein *beziehendes Verhältnis*" (148). Gegensatz und Bezug charakterisieren das Bild-Abbild-Verhältnis, und es sei nicht zu entscheiden, welches von beiden Grund und welches Folge ist – die Wahrheit liege für Fichte *zwischen* beiden (158 f.). Mit der substantivierten Präposition ‚Durch' bezeichnet dieser das Sich-selbst-Unterscheiden bzw. -Differenzieren der Vernunft, das stattfindet (164). Deren Selbstbezüglichkeit besteht darin, den Zusammenhang zwischen dem ‚Bilden' und dem ‚Bild' als ihrer Objektivierung zu verstehen (171). Als Fortschritt der späteren gegenüber der frühen Wissenschaftslehre macht Tschirner aus, dass das nun entwickelte „System der Vernunft" sich „von vornherein als selbstbezüglich und fremdbezüglich versteht" und „sich also als dialektisches System begreift", daher „Sichsetzen und Negativität verbinden" kann (177). Er zeigt auf, wie Fichte die Position der Jahre 1804/05 in der Wissenschaftslehre von 1812 weiter entwickelt, indem er vor allem das Sichverstehen und damit das Verständnis von Subjektivität vertieft (185). Das Wissen wird konsequent als ‚Bild' und damit als ‚Erscheinung' thematisiert, wobei sich wiederum verschiedene Ebenen eröffnen: „[…] die Erscheinung ist […] zugleich Erscheinung des Absoluten und ein Sich-Erscheinen" (191).

Nach Überlegungen dazu, wie in der Spätphilosophie Fichtes Logik und Vernunftwissenschaft zu einer Grundlagenwissenschaft verschmelzen (200), leitet Tschirner zum Kapitel „Vollzug, Notwendigkeit und Konkretion des Bildens" (§ 5; 209–273) über. Die Frage, *was* das Absolute sei, verstelle den Zugang zu ihm, denn insofern es unbedingter Vollzug, das *esse in mero actu*, ist (um mit Fichte zu sprechen), kann es gerade nicht auf den Begriff gebracht werden (210 f.). Indem Tschirner im Folgenden mit den Hauptmomenten dieses *actus essendi* – Immanenz, Unbedingtheit, Inkludenz – das Gottesverständnis Fichtes behandelt und dabei auf Spinozas *causa sui*-Gedanken sowie die Begriffe ‚Leben' und *actus purus* zurückgreift, legt es sich nahe, zu fragen, ob hier nicht doch eine Variante natürlicher Theologie vorliegt, die Beachtung verdient. Selbst die sogenannte Transzendentalität – das heißt, dass Gott und Vernunft miteinander identifiziert werden – nimmt davon nichts weg (219).

Für die Darstellung des Absoluten im Wissen bedeutet dies nach dem Wunsch Fichtes, „daß das Wissen nicht nur hinsichtlich seiner Lebendigkeit durch das Absolute bedingt ist, sondern auch durch die Art und Weise der Vollziehung durch das Absolute bestimmt wird" (236). Der Autor zeigt, inwiefern durch diese mehrdimensionale Prägung des Wissens der Gegensatz zwischen dem Absoluten und dem Begriff relativiert wird, da das Absolute als Gesetz die Form des absoluten Begriffs bestimmt (240). Tschirner schließt den zweiten Teil mit Ausführungen darüber, wie Fichte den ontologischen Gottesbeweis, gleich Hegel, als eine Selbstauslegung bzw. -erkenntnis der Vernunft interpretiert (242–248) und was sich aus der Bildtheorie der Wissenschaftslehre für das Verständnis von Raum, Zeit und Willen ergibt (252–268). Die Wissenschaftslehre verstehe Fichte als Wegbereitung des Sittlichen (269). Seine teils emphatischen Bekenntnisse zur Freiheit fallen auf, bleiben aber mitunter schwer verständlich. Die Freiheit des Absoluten verwirkliche sich im Ich, so heißt es schließlich, im Sinne absoluter Selbstbestimmung (273). In einem Fazit (§ 6; 274–280) fasst Tschirner seine Ergebnisse zusammen und würdigt angemessen Fichtes Darlegungen zur Wissenschaftslehre, bevor er vorsichtig einige kritikwürdige Punkte benennt.

Die Monographie ist in jeder Hinsicht sorgfältig erarbeitet. Dass der Verfasser zu Beginn jedes Paragraphen eine inhaltliche Übersicht des zu Erwartenden liefert, erleichtert die Orientierung. Die vergleichenden Bezüge zwischen den behandelten Werken verlangen dem Leser zwar eine hohe Aufmerksamkeit ab, helfen aber, die Eigenheiten einer jeweiligen Version der Wissenschaftslehre zu erfassen. Ebenfalls ist zu würdigen, dass Tschirner Übersetzungen zwischen den verschiedenen, von Fichte für denselben Sachverhalt benutzten Begriffen bietet. Ob es ein Alleinstellungsmerkmal Fichtes ist, eine feste Terminologie zu vermeiden (142), möchte der Rezensent in Frage

stellen und hinzufügen: Das wäre schön, wenn es bei anderen Autoren ausnahmslos transparenter zuginge.

Das Unbedingte habe keinen Namen, so lässt sich Fichte vernehmen, und Tschirner assoziiert das mit der biblischen Perikope aus dem Buch Exodus, Kapitel 3, nach der sich der Gott Israels gegenüber Mose jedoch gerade zu benennen gibt. Andernorts wären in der Bibel aussagekräftigere Belege für den namenlosen Gott zu finden (z. B. Genesis 32,30). Schade ist, dass sich Tschirner – wie viele Interpreten – phasenweise sehr eng an Fichtes Ausdrucksweise hält, die bekanntlich alles andere als klar ist. Dem Leser wäre manches Mal mit einer Übersetzung in eine uns nähere Sprache mehr geholfen gewesen. Nichtsdestoweniger ermutigt der Autor durch seine gelungene und insgesamt gut zu lesende Monographie dazu, den schwierigen Gedanken Fichtes zu folgen und – im besten Falle – selbst ein lebendiges Bild des Absoluten zu werden.

J. Stoffers SJ

Messinese, Leonardo: *Heideggers Kritik der abendländischen Logik und Metaphysik*. Ein kritischer Dialog. Aus dem Italienischen übersetzt und herausgegeben von *Christian Göbel*. Mit einem Geleitwort von *Friedrich-Wilhelm von Herrmann* (Philosophische Schriften; 88). Berlin: Duncker & Humblot 2015. 107 S., ISBN 978–3–428–14511–9 (Paperback); 978–3–428–54511–7 (E-Book); ISSN 0935–6053.

Ein weiterer Band des italienischen Meisterdenkers Leonardo Messinese ist dank Christian Göbel auf Deutsch erschienen, und wieder einmal geht es in einer konzisen und dichten Abhandlung um den spekulativen Kernpunkt von Philosophie und Theologie – diesmal in kritischer Auseinandersetzung mit Martin Heidegger. Auf eine Analyse der Heidegger'schen Schriften bezüglich des Problems der in Hegel gipfelnden abendländischen Metaphysik und Logik des Seienden im ersten Teil (13–62) folgt im zweiten Teil einerseits die Untersuchung, warum Heidegger die Gottesfrage verfehlt hat und welche Ansatzpunkte er dennoch für diese Fragestellung bietet, wobei Messinese andererseits seine eigene metaphysische Gottesfrage an Heidegger spiegelt und somit den deutschen Philosophen für die philosophische Theologie heute neu relevant werden lässt (63–100). Eine knappe Einleitung (11 f.) und ein Literatur- sowie Personenverzeichnis (101–107) rahmen diese analytisch interessante wie spekulativ anspruchsvolle Abhandlung.

Heideggers Urteil über die abendländische Metaphysik und Logik wird einerseits an der diachronen Darstellung seiner Heraklit-Interpretation (13–35), andererseits an seiner Kritik des Primats der logischen Wahrheit über die Offenheit des Seins, wie er vor allem durch Kant sanktioniert wurde (36–62), nachvollzogen. Heraklit steht bei Heidegger für die Überwindung des Seienden auf das Sein und mithin für „eine Form des Denkens", die „nicht auf die Metaphysik und Logik im traditionellen Sinn zurückgeführt werden darf" (23; im Original kursiv). Zusammen mit Gadamer stellt Messinese dabei die „Ureinheit" von *physis* und *logos* heraus (25 f.), daran erinnernd, dass das Sein in seiner Gesamtheit sich entbirgt und immer zugleich verbirgt (27 f.). Das Missverständnis der Metaphysik als Seinslogik setzt ein, als durch Platon und Aristoteles diese „Ureinheit" aufbricht und sich die Vernunft als *logos* „Jurisdiktion über das Sein zuschreibt" (29). Damit wird die „ursprüngliche ‚Logik'" (Heidegger, zit. 33) verlassen und der modernen Vorherrschaft von Wissenschaft und Technik metaphysisch der Weg geebnet. Das philosophische Denken stellt demgegenüber die „*ursprüngliche Frage*", der jedoch Messinese in Absetzung von Heidegger nicht jedwede metaphysische und logische Dimension absprechen will (35). Auf der Suche nach einer „andere[n] ‚ursprüngliche[n] Logik'" (ebd.) analysiert Messinese daher die Kant'sche Logik, die den Referenzpunkt für Heidegger darstellt (36–62). Dabei gibt er bereits eine Andeutung auf seinen eigenen spekulativen Vorschlag einer Neuausrichtung der philosophischen Theologie, wenn er in Kant und Heidegger die „*Gemeinsamkeit*" herausarbeitet, die wissenschaftlich-objektivierende Logik *nicht* auf das „Reich des ‚Ursprünglichen' (der ursprünglichen Wahrheit)" zu beziehen (41). Allerdings möchte Messinese diese Logik gegen Kant und Heidegger nicht als die vollkommene Verobjektivierung des Logos an sich begreifen, sondern nur als „ein *bestimmer* Logos, sofern

er absolut gesetzt wird" (42). Mit Cassirer stellt er daher die „‚Ungleichung' zwischen Wissen und Metaphysik" bei Kant heraus (45; im Original kursiv), was gleichbedeutend ist mit der Aufdeckung einer „ursprüngliche[n] Struktur des Wissens" (ebd.), womit dem Erkenntnismodus der Wissenschaft – auf den gewöhnlich der Kant'sche Kritizismus reduziert wird – ein Erkenntnismodus der Philosophie beigeordnet wird (49). In letzterem sind Denken und Erkennen identisch, weswegen er ohne Sinneseindrücke im Gegensatz zum wissenschaftlichen Erkennen der Welt nicht leer, sondern durch eine ursprüngliche Seinsintuition gekennzeichnet ist: Damit hat Messinese ganz im Stil des Transzendentalthomismus Kant mit Thomas vermittelt (49). Konkret bedeutet diese keineswegs rein formale, im Gegensatz zur wissenschaftlich-theoretischen nun philosophische Logik die „‚Unwiderlegbarkeit' des Dings" (51). In der Tat: Gegenüber einer Logik, die von Aristoteles bis Hegel das Sein im Logos verbirgt, situiert Heidegger die Ontologie phänomenologisch jenseits der Gegenwart des Seienden (54 f.). Eben dadurch eröffnet dieser aber – in Messineses Interpretation – die Möglichkeit einer ursprünglichen „*Wahrheit der Logik* und der *Theorie*" (56), die sich in der existenzialen Bedeutung der Kopula von Urteilssätzen, die dann den Vernunftschlüssen zugrunde liegen, ausdrückt: Diese besagt nicht die logische Verbindung von Subjekt und Prädikat, sondern die „Unwiderlegbarkeit" des Seins des Seienden (57; im Original kursiv).

Wenn Messinese dadurch inmitten des Heidegger'schen Primats der praktisch-ursprünglichen Welterfahrung den Vorrang der theoretischen Wahrheitsfunktion als Manifestation des Seienden, d. h. des unwiderlegbaren Seinswissens, erweist (60–62), dann hat er auch bereits seine Auseinandersetzung mit Heidegger in der Gottesfrage methodologisch begründet und begrifflich vorbereitet. Diese Auseinandersetzung führt er im zweiten Teil zunächst als Analyse des Heidegger'schen Metaphysikverständnisses durch (63–81): Die aktuelle Bedeutung dieses Programms wird vor dem Hintergrund verdeutlicht, dass die Auseinandersetzung mit Kant nunmehr nach Nietzsche anachronistischen Charakter hat und auch der Neuidealismus Giovanni Gentiles heute keine überzeugenden Ansätze mehr bietet (64 f.). Sowohl Kant als auch Heidegger verstehen dabei die Metaphysik als philosophische Gottesfrage. Während Kant die Kritik der Gottesfrage noch als Selbstkritik einer formal absolut bleibenden Vernunft verstanden hatte, gibt sie für Heidegger die Absolutheit ihres Logos auf (68 f.). Dennoch bleibt die Vernunft auf ein Ganzes des Seins bezogen, das sie jedoch nicht mehr erkennend einholen kann, vor allem, weil der „ontologische Grund" der Offenbarkeit des Seienden selbst das „Nicht-des-Seienden" ist und dem Seienden daher „‚nichts' Ontisches hinzufüg[t]": „Das Nichts vermittelt nicht den *Seinsakt* des Seienden, sondern den Akt seines *Sich-Zeigens*" (71). Die dadurch ausgesagte „endgültige Abwesenheit dieses Grundes" (72) wird von Messinese aber kritisch hinterfragt, indem er mit Heidegger selbst die ontologische Differenz zum Gegenstand der Reflexion macht, jenes „Ungedachte der Metaphysik", nämlich „das Sein als Differenz zu den Seienden" (75; im Original kursiv). Da Heidegger in der Ablehnung der Identifizierung dieses Seins mit Gott innerhalb eines phänomenologischen Ansatzes verbleibt, „bleibt *objektiv* Raum für die ‚theologische' Dimension im üblichen Sinn der philosophischen Tradition", die Heidegger in einem ersten Moment nicht ausschließt, sondern als Möglichkeit anerkennt (76). Nur dürfe zu diesem Zweck das Sein nicht in seinem physischen Werden, sondern müsse in seinem „*ursprünglichen* Bezug" (79) betrachtet werden, was keine jenseitige Dimension des Seins meint und vor allem nicht mit einem Seienden identifizierbar ist, sondern die Totalität des Seienden aussagt (80 f.). Dies führt dann im zweiten Schritt des zweiten Teiles zu einer onto-theo-logischen Verhältnisbestimmung zwischen Philosophie und Theologie, die sich nach-heideggerianisch als konsistent erweist (82–100). Das heißt vor allem, Heideggers Kritik an den metaphysischen Gottesbeweisen ernst zu nehmen, da diese Gott zwangsläufig ausgehend vom Seienden denken (84). Insofern ist Philosophie „prinzipiell *a-theistisch*" (Heidegger, zit. 87). Das „Erfassen der ‚ontologischen Differenz'" ist jedoch als Basis aller möglichen Gotteserfahrung verstehbar (85), da es eine Distanznahme zu den Dingen und die Transzendenz des wissenschaftlich-theoretischen Wissens besagt (86, 93): Aus diesem Grund ist die Philosophie gerade in ihrem radikal a-theistischen Charakter „‚bei ihm' [Gott]" (87). Die Philosophie kann daher „von der Theologie aufgenommen werden" und innerhalb

derselben als formales Korrektiv der theologischen Grundbegriffe dienen (91), was im Gegensatz zur klassischen Verhältnisbestimmung beider Disziplinen den Glauben nicht auf die Philosophie aufbaut, sondern als authentischen Existenzvollzug in seiner Eigentlichkeit versteht (93). Damit treffen Philosophie und Theologie nicht in einer theoretisch-epistemologischen Verhältnisbestimmung aufeinander – diese ist durch Heidegger als verfehlte Thematisierung der ontologischen Differenz aufgewiesen worden –, sondern durch die Existenzanalyse im Zusammendenken der „‚Letztheit' von Tod und Gott" (96). Deswegen fallen, so Messinese in den „Schlussbemerkungen" (97–100), gerade durch die radikale Trennung von Philosophie und Religiösem, beide *in actu exercito* zusammen. Durch den Ausfall der Ontotheologie werde aber jede Erkenntnismöglichkeit verunmöglicht, weswegen sich das Denken – so Messineses Kritik an Heidegger – letztlich in Schweigen auflöse (99).

Diese kurze und vielschichtige, vor allem differenzierte Analyse Heideggers und das gleichzeitige Weiterdenken dieses streitbaren Philosophen wird die philosophische wie theologische Aufmerksamkeit für diesen Denker neu beleben. Der Vorschlag Messineses, Heidegger in kritischer Wendung – d. h. über Heidegger hinaus – zum Ausgangspunkt einer positiven Ontotheologie *nach Nietzsche* zu nehmen, charakterisiert den Autor als wirklichen Vordenker in der derzeitigen Krise des metaphysischen Denkens und macht diesen Band zu einem vielleicht diskutablen, sicherlich aber nicht zu übergehenden Referenzpunkt der derzeitigen Debatte. M. Krienke

## 2. Biblische und Historische Theologie

Kramp CJ, Igna Marion: *Die Gärten und der Gärtner im Johannesevangelium.* Eine raumsemantische Untersuchung (Frankfurter Theologische Studien; 76). Münster: Aschendorff 2017. IX/320 S., ISBN 978–3–402–16066–4.

Auslegern ist bekannt, dass die Passion Jesu nach Johannes in einem Garten beginnt und in einem Garten endet und dass Maria Magdalena am Ostermorgen in Jesus zunächst den Gärtner vermutet. Bislang fehlte es aber an einer Untersuchung, die diesen Zusammenhängen gründlicher und methodisch nachgeht. Dieser Aufgabe hat sich die Autorin in ihrer Dissertation an der Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen Frankfurt am Main unter Begleitung von Ansgar Wucherpfennig SJ unterzogen. Die Arbeit erhielt dabei den Promotionspreis des Freundeskreises der Hochschule. Seit nunmehr 35 Jahren hat sich die Erzählforschung in der neutestamentlichen Forschung zunehmend durchgesetzt und damit die historisch-kritische Auslegung mehr und mehr ersetzt. Untersucht die Erzählanalyse Texte unter der Rücksicht von Angaben zu Raum, Zeit, handelnden Personen und „plot", d. h. Erzählstrategie, so können einzelne dieser Gesichtspunkte auch für sich Gegenstand von Untersuchungen werden. Was die Personen anlangt, führt das dann zu „character studies", wie sie jüngst vorgelegt wurden. Die Beschränkung auf Raumangaben begegnet seltener und bietet also ein noch neues Betätigungsfeld. Es gibt dafür methodische Hilfen. Die Autorin stützt sich vor allem auf den russischen Erzählforscher Jurij M. Lotman, der Gesichtspunkte für raumsemantische Analysen vorgelegt hat. Trotz dieser Einbeziehung von Fachliteratur zur Erzähltechnik bleibt die Arbeit der Autorin jedoch gut lesbar und nachvollziehbar.

Die Arbeit gliedert sich in drei Hauptteile: „Einleitung", „Untersuchung" und „Theologischer und hermeneutischer Ertrag". Das Hauptgewicht trägt der Mittelteil (S. 53–282). In der Einleitung steht in der Mitte die „These", eingeführt von Abschnitten zum „Thema" der Arbeit und zum „Forschungsstand" und abgeschlossen durch Abschnitte zum „Theoretischen Hintergrund der Untersuchung" (dazu s. o.) und zur „Vorgehensweise". „In der vorliegenden Arbeit wird die These vertreten, dass die beiden Gärten in Joh 18,1.26 und 19,41 nicht einfach nur historische Orte repräsentieren, die unter anderen Bezeichnungen auch die Synoptiker kennen, sondern dass der Evangelist diese Gartenschauplätze als literarische Erzählräume konzipiert, in denen er Personen und Handlungen gezielt platziert" (S. 35). Der Weg für die Leserschaft führt

dabei vom Garten jenseits des Kidron als dem Ort der letzten Zusammenkunft Jesu mit seinen Jüngern zum Garten am Golgota, der die Brücke zu dem Garten schlägt, in dem Maria Magdalena Jesus als dem Gärtner begegnen wird. Damit ist die folgende Untersuchung bereits vorgezeichnet.

Die „Untersuchung" beginnt mit einem Abschnitt über κῆπος, παράδεισος und κηπουρός (also „Garten" und „Gärtner") in der griechischen Kultur, im AT und NT sowie bei Flavius Josephus. Es folgt ein Abschnitt über die Historizität der johanneischen Gärten, der ergibt, dass sich diese nicht ohne weiteres als historische Gegebenheiten verifizieren lassen. Es handelt sich um „fiktional überformte Faktizität" (S. 114). Gerade von hier aus ergibt sich die Möglichkeit, ja Notwendigkeit, ihren Sinn literarisch zu erschließen. Dies geschieht dann in der folgenden Einzelauslegung (S. 116–282).

Das Schwergewicht bei der Auslegung von Joh 18,1–20,18 liegt verständlicherweise bei den Abschnitten, in denen ausdrücklich vom „Garten" oder „Gärtner" die Rede ist. Dies ist zunächst in Joh 18,1–3 bzw. 18,1–11 der Fall. Hier ist bereits die Unterscheidung von „geschlossenen" und „offenen" Räumen von Bedeutung. In Joh 18,1–3 finden wir Jesus und seine Jünger beisammen in dem geschlossenen Raum des „Gartens", der in keinem anderen Evangelium erwähnt wird. Die räumliche Bedeutung des Gartens ergibt sich nicht zuletzt aus den Verben, mit denen beschrieben wird, dass Jesus (nach Joh 18,1) „hinausgeht" (von wo?; dazu s. u.) und in diesen Garten „hineingeht". Niemand sonst betritt diesen geschlossenen Raum, auch nicht das militärische Kommando unter Führung von Judas, sondern Jesus geht auf eigene Initiative aus ihm heraus, dem Verhaftungskommando entgegen (Joh 18,4). Damit tritt Jesus hinaus in den offenen Raum, aber nicht nur dies. Er betritt im Laufe der Szenen des Passionsberichts dann auch die inneren Räume des ihm feindlich gesinnten Machtapparats. Dies wird im Folgenden dargestellt. Die „Welt" wird dadurch überwunden, dass Jesus in sie eintritt. So betritt Jesus, nun verhaftet, zunächst den Hof des Palastes des Hohenpriesters, während Petrus draußen bleibt und an seiner Schwelle an den Fragen der Türhüterin scheitert (Joh 18,12–27). Später ist der römische Prozess gegen Jesus (Joh 18,28–19,16b) dadurch gegliedert, dass Pilatus aus dem Prätorium hinaus- und in dieses wieder hineingeht. Dabei erscheint auch Jesus als Handelnder. Er „geht hinaus" (Joh 19,5) mit den Insignien des Königs, die ihm die Soldaten zum Spott mitgegeben hatten, in denen aber die Leserschaft den wahren König Israels erkennt. Hier wird auch nicht erzählt, dass Jesus anschließend wieder ins Prätorium hineingeführt wird.

Auch beim letzten Abschnitt des Passionsberichts erscheint Jesus als selbständig Handelnder. Nach Joh 19,17 trägt Jesus sein Kreuz selbst und „geht hinaus" zur Schädelstätte. Der Ort der Hinrichtung ist damit zunächst als ein offener Raum charakterisiert, und dies bleibt er auch. Auf der anderen Seite befindet sich nun auf oder bei Golgota der Garten, in dem sich das Grab befindet, in dem Jesus dann bestattet wird (Joh 19,41). Nach der Autorin lässt Johannes wohl bewusst offen, ob die Kreuzigung beim Garten oder im Garten stattfand. Logisch liegt das Erstere nahe, aber es bleibt auch die andere Möglichkeit, die bewusster die Brücke sowohl zu Joh 18,1–3 als auch zum Folgenden schlägt. Hier begegnet Maria von Magdala nun nach anfänglichem Suchen im leeren Grab ihrem Herrn, den sie zunächst für den Gärtner hält (Joh 20,15).

Spätestens hier kommen natürlich Assoziationen ins Gedächtnis. Schon in der Salbungsszene von Joh 18,38–42 stellen sie sich ein, vor allem Verbindungen zur Salbung des königlichen Bräutigams in Ps 45,9 (vgl. S. 222), aber auch zu den Düften der Salben im Hohen Lied (4,14; S. 223). Dabei fällt dann auf, dass das Hohe Lied wiederholt das Gartenmotiv verwendet, sei es als Bild für die Braut und Geliebte (4,12), sei es für den Raum der Liebesbegegnung (5,1; 6,2.11; 8,13). Auf der anderen Seite verweist das Gartenmotiv auf den Garten Eden, den schon die jüdische Überlieferung im Garten des Hohen Liedes vermutete (S. 267 f.). Damit wird ein Bogen von der Auferstehungsgeschichte zum Paradies geschlagen. So heißt es nach Gen 3,8, dass Gott in seinem Paradiesesgarten wandelt und Adam und Eva seine Stimme hören (S. 265). Maria von Magdala erkennt Jesus an seinem Anruf und begrüßt ihn als ihren Meister. Führte die Sünde der Stammeltern zur Vertreibung aus dem Garten des Paradieses, so die Begegnung Marias von Magdala im Garten zu neuem Heil.

Neue Methoden wollen erprobt werden. Insgesamt erweist sich die Studie von Igna Marion Kramp als sorgfältig durchgeführt. Die Argumentation ist durchsichtig und mit der neueren Literatur abgeglichen. Manchmal könnte die neue Methode auch an ihre Grenzen gelangen. Bei Joh 18,1 erklärt die Autorin das „Hinausgehen" Jesu im Sinne der Abschiedsreden als ein „Hinausgehen" Jesu aus der Welt zum Vater (S. 136–140). Das ist sehr subtil, und es ist vielleicht besser, offenzulassen, von wo Jesus „ausgeht". Vermutlich liegt hier doch ein eher wörtlicher Sinn zugrunde, nach dem Jesus aus der Stadt herausgeht, um den Garten zu betreten.

Ein ähnlicher Fall liegt erneut in Joh 18,1 vor. Der Evangelist beschreibt den Ort, zu dem Jesus aufbricht, als eine Stelle, „wo ein Garten war" (ὅπου ἦν κῆπος). Das klingt unverfänglich. Für die Verfasserin stellt sich die Frage, ob sich hinter diesem „wo" nicht mehr verbirgt. So führt der Ausdruck zu Erläuterungen über das „wohin" Jesu auch im theologischen Sinne (S. 146 ff.). Dies ist natürlich sein Weg zum Vater. Es bleibt fraglich, ob die Leserinnen und Leser des Johannesevangeliums diesen Sinn hier heraushören. Dagegen spräche auch die Tatsache, dass das griechische ὅπου sowohl „wo" als auch „wohin" bedeuten kann. Im Sinne unserer Verf.in wäre hier an das „wohin" Jesu gedacht, doch die Übersetzung lautet doch wohl „wo", selbst wenn Jesus in einer Bewegung zu dem betreffenden Ort hin geschildert wird.

Noch an einer dritten Stelle ergeben sich Möglichkeiten zu Rückfragen. Die Szene der Begegnung zwischen Jesus und Maria von Magdala am Ostermorgen (Joh 20,11–18) findet ja in dem „geschlossenen Raum" des Gartens statt, in dem jene dem vermeintlichen Gärtner begegnet. Maria Magdalena wird dann zu den Jüngern gesandt, um ihnen die Osterbotschaft zu überbringen. Diesen erscheint Jesus dann am Abend des Ostertages an einem Ort, wo sie bei geschlossenen Türen beisammen sind (Joh 20,19–23). Acht Tage danach wird Jesus den Jüngern dann noch einmal an diesem Ort erscheinen, diesmal unter Einschluss des Thomas, der lernen muss zu glauben, ohne zu sehen (Joh 20,26–28). Beide Begegnungen ereignen sich jeweils am ersten Tag der Woche, und mit guten Gründen erinnert hier die Autorin mit Hans-Ulrich Weidemann an die Versammlungen der Gemeinde, die in Zukunft der Ort der Begegnung der Gläubigen mit dem Auferstandenen sein werden (vgl. H.-U. Weidemann, Eschatology as Liturgy: Jesus' Resurrection and Johannine Eschatology, in: R. Bieringer/C. R. Koester [Hgg.], The Resurrection of Jesus in the Gospel of John [WUNT 222], Tübingen 2008, 277–310, zit. von der Verf.in S. 281). Im Rahmen der Raumsemantik weist die Verf.in nun die Erscheinungsszenen ab Joh 20,19 geschlossenen Räumen zu (vgl. schon S. 239). Gesehen wird der Ausgangspunkt: die aus Furcht vor den Juden geschlossenen Türen. Gerade aus diesem Grund sollte man mit dem geschlossenen Raum als Ort der Begegnung mit dem Auferstandenen aber vorsichtig sein. Er öffnet sich bereits am Ostertag durch die Sendung der Jünger durch Jesus vom Vater her (Joh 20,21), die die Vergebung der Sünden zum Inhalt hat. Damit sind die Jünger dann aber in den Kosmos gesandt, der der Vergebung bedarf. Der geschlossene Raum öffnet sich.

Alles in allem erscheint die vorgelegte Arbeit gelungen und stellt eine Bereicherung der exegetischen Forschung dar. Mit diesem Ansatz könnten auch andere Texte ausgelegt werden.

J. Beutler SJ

Hengstermann, Christian: *Origenes und der Ursprung der Freiheitsmetaphysik* (Adamantiana; 8), Münster: Aschendorff 2016. 386 S., ISBN 978–3–402–13719–2 (Hardback); 978–3–402–13720–8 (PDF).

Die vorliegende theologische Dissertation von Christian Hengstermann (= H.) sucht die „philosophische Bedeutung des Kirchenvaters Origenes" (11) aufzuweisen, indem sie diesen als Begründer eines neuen Typs metaphysischen Denkens vorstellt, der sogenannten „Freiheitsmetaphysik". Die Freiheit sei nach Origenes diejenige Wirklichkeit, die alles Seiende wesenhaft bestimmt: „Ein jedes Wesen hat nichts anderes als die Freiheit zur Ursache seiner Substanz. Weder Geist noch Welt sind in sich fest gefügte Wesenheiten, sondern Stufen bewegter Freiheit, deren je spezifisches Sein sich ausschließlich von der individuellen Willensentscheidung für und wider das Absolute ableitet" (11; vgl. auch 91; 353–355). Diese These wird in zwei großen Kapiteln entfaltet.

Während das erste in anthropologisch-ethischer Hinsicht der Analyse des origeneischen Freiheitsbegriffs gewidmet ist (vgl. 13–141), bietet das zweite in kosmologisch-heilstrinitarischer Perspektive eine Darstellung der ontologischen Grundlagen dieses Freiheitsbegriffs (vgl. 143–351). Die Studie setzt also bei der Freiheit des Menschen an und wendet sich dann dem dreifaltigen Gott zu, in dessen absoluter Freiheit nach Origenes die Freiheit des Menschen begründet liege und der als Schöpfer zugleich der Erlöser und Vollender aller kreatürlichen Freiheit sei.

Die Analyse des origeneischen Freiheitsbegriffs stellt vornehmlich eine Interpretation des „Freiheitstraktats" im dritten Buch von *De principiis* dar. Danach ist der Mensch wie jede andere vernunftbegabte Kreatur definiert als „substantielle κίνησις δι' αὐτοῦ" (85). Die Freiheit sei der alleinige Grund all seiner willentlichen Entscheidungen und Handlungen und dementsprechend auch seiner vorsatzwidrigen wie seiner vorsätzlichen Verfehlungen („handlungstheoretischer Monismus"; vgl. 92). In der Fähigkeit zur Selbstbestimmung gründe darum auch die besondere Würde des Menschen (vgl. 89). Bei seiner Analyse des origeneischen Freiheitsbegriffs kommt H. auch auf den Ermöglichungsgrund der menschlichen Freiheit zu sprechen: die Logos-Begabung. Damit verortet er Origenes' Freiheitsmetaphysik bereits im ersten Kapitel innerhalb seiner Trinitätstheologie, eine Perspektive, die im zweiten Kapitel vertieft wird. Der Logos, der ewige Sohn des Vaters, subsistiere als vollkommene Vernunftwirklichkeit und sei folglich auch das „Natur- und Sittengesetz in Person" (99). Durch seine Logosteilhabe, die Origenes bekanntlich mit der Aussage über die Gottebenbildlichkeit in Gen 1,26f. begründet, sei der Mensch mit Freiheit begabt und deshalb zugleich unter die verpflichtende Norm des Sittengesetzes gestellt. Die von Origenes als personale Logosteilhabe gedeutete Gottebenbildlichkeit sei somit die „προηγουμένη ὑπόστασις des Menschen" (98) und das Fundament einer universalen Ethik der Menschenwürde (vgl. 132f.). Der wahre, d. h. schöpfungsgemäße Freiheitsvollzug bestehe demzufolge darin, dass sich der Mensch auf dem Grund seiner Seele ganz und gar vom Logos erfüllen lasse, anders formuliert: in der „Inkarnation des Gottessohnes im Herzen des Menschen […], in der er Anteil am Leben des trinitarischen Gottes selbst erhält" (108). Weil der Logos nach Origenes der „Inbegriff der Tugend", die „Tugend in Person", sei, bedeute „das in allen Vollzügen an ihm Maß nehmende gute Leben selbst bereits Gemeinschaft mit ihm und dem Vater" (109). Für das Freiheitsverständnis folge daraus: „Die wahre Freiheit […] ist nicht etwa die Möglichkeit der Wahl zwischen den sittlichen Extremen, sondern die Unerschütterlichkeit, die Tugend" (113). Als Konsequenz der origeneischen Ethik und Soteriologie hält H. fest: „Der anthropologische und der theologische Gebrauch des Freiheitsbegriffs sind in der origeneischen Heilsmetaphysik streng univok" (189; vgl. 199).

Im zweiten Kapitel stellt H. den kreatürlichen Freiheitsbegriff in den umfassenden Horizont der Freiheit des dreifaltigen Gottes, wobei die schon im ersten Kapitel thematisierten Aspekte der origeneischen Trinitätslehre systematisch dargelegt werden. Das „heilstrinitarische Schema" findet H. in der Deutung der jesajanischen Thronsaalvision (Jes 6,1–7). Danach sieht Origenes in den beiden Seraphim den Sohn und den Heiligen Geist symbolisiert, die mit ihren Flügeln das Gesicht und die Füße des Vaters (!) verhüllen zum Zeichen dafür, dass dieser als Ursprung und als Ziel aller Dinge wohl für den Sohn und den Geist, nicht aber für die Kreatur zu erkennen ist. Dieser bleibe vielmehr nur die unverhüllte „Mitte" Gottes, des Vaters, zugänglich, das heißt: sein durch den Sohn und den Geist vermitteltes *geschichtliches* Heilswirken in Schöpfung, Offenbarung und Erlösung, dessen Höhepunkt die Inkarnation der mit dem Logos von Anfang an innigst verbundenen Christus-Seele bilde (vgl. 158; 160; 254; 262).

Die zentrale Wesensbestimmung des Vaters sieht H. im Begriff der ungezeugten Freiheit: „libertas ingenita" (141; 168 mit Anm. 426). Als einzige allein in sich selbst gegründete Freiheit stehe der Vater an der Spitze des „pyramidalen Seinsschemas" (144). Aufgrund seiner Selbstursprünglichkeit sei er durch eine „ontologische Differenz" (178; vgl. auch 241 Anm. 643) – eine nicht nur „graduelle", sondern „substantielle" Verschiedenheit (180) – auch vom Sohn und vom Geist getrennt. Weil der Vater für Origenes gemäß biblischem Zeugnis wesenhaft als „der Seiende" und „der Gute" existiere, sei seine „schöpferische Selbstmitteilung […] bestimmendes Merkmal seiner Substanz selbst" (183). Als Ursache für das Heilswirken des Vaters zitiert H. das Wort

von der *passio caritatis* (vgl. 194). Die *quaestio vexata*, wie Origenes angesichts seines philosophischen Gottesbegriffs, zu dessen Merkmalen die Apathie gehört, von einem durch Liebe verursachten Leiden Gottes sprechen kann, will H. mit dem Hinweis darauf lösen, dass der Alexandriner „gestützt auf den platonischen *Sophistes* im höchsten ‚Sein' ausdrücklich eine ursprüngliche ‚Ruhe' und spätere ‚Bewegung' unterscheidet", so dass er „gleichermaßen von der Apathie des Vaters und seinem im Heilswerk angenommenen πάθος sprechen" kann (194 Anm. 507): „Innerhalb der heilstrinitarischen Theologie des Vaters, der nicht nur in sich *ruhendes* vollkommenes Sein, sondern zugleich von Liebe *bewegtes* Subjekt im noch unvollkommenen heilsgeschichtlichen Werden ist, ist dem ersten Prinzip aller Dinge das *univoke* Liebes-πάθος gerade Beweggrund für die Annahme äquivoker πάθη wie ‚Zorn', ‚Reue' und ‚Täuschung', mit denen er die gefallenen Geistwesen zu sich zurückzurufen sucht" (196; vgl. 200 mit Anm. 523; 285). Oder anders: Der Vater „erfährt […], in *Freiheit*, was ihm im *Wesen* fremd ist, nämlich das Leid der Liebe" (198). Die heilsgeschichtliche „‚Bewegung Gottes', die im Einen, der schöpferischen Güte des Vaters, ihren Anfang nimmt und im Einen, dem Triumph seiner Liebe in seiner überall auf Erden verwirklichten Herrlichkeit, an ihr Ende gelangt" (206), so H., wird getragen vom Sohn und vom Geist, die ihrerseits „als ewige *Wirksamkeit* […] unveränderliche *Wirklichkeit*" sind (ebd.).

Für den Sohn sei „nicht vornehmlich die *Natur*, sondern die ungezeugte Freiheit des Vaters, sein *Wille*" (211) konstitutiv. Der freie Wille des Vaters sei nach Origenes „inneres Prinzip der Trinität" (212 Anm. 557), die Willensfreiheit „das Spezifikum der origeneischen Trinitätstheologie" (211 Anm. 555). Dafür beruft sich H. auf die Formel *sicut voluntas ex mente*, mit der im ersten und vierten Buch der Prinzipienschrift der Hervorgang des Sohnes aus dem Vater beschrieben wird. Diese Formel sei „zugleich Analogie- und Bildrede und prinzipientheoretische Aussage über das trinitarische Sein als Geist und Wille" (212). Origenes verwende sie „nicht nur *via analogiae* […], sondern auch *univoce*" (217). Mit anderen Worten: Nach Origenes subsistiere der Sohn gewissermaßen als „der universale Heilswille Gottes in Person" (220). Folglich bestehe zwischen ihm und dem Vater eine ewige „innige Willensgemeinschaft" (218; vgl. 247), ja „Willensidentität" (219). Und diese „Einheit im *Willen*", so H., „[…] stellt sich […] zugleich als Gemeinschaft im *Wesen* dar" (221; vgl. ebd. Anm. 584: „ontische Einheit von erster und zweiter Hypostase"). Die Erfüllung des väterlichen Willens vollbringe der Sohn durch seine inkarnatorische Kenose (vgl. 261), die aufgrund seiner Wesenseinheit mit dem Vater als wirkliche *Selbst*offenbarung Gottes gegenüber den Menschen aufzufassen sei. Wie beim Vater so unterscheidet H. auch beim Sohn ein ursprüngliches *Sein* in Ruhe und ein späteres heilsgeschichtliches *Werden* in Bewegung, „in dem er auch innerhalb einer jeden Spezies der gefallenen Geistwesen ‚allen alles wird'" (266; vgl. 149 f.; 274; 287).

Die Kategorien von Sein und Werden, Ruhe und Bewegung findet H. auch auf die dritte Hypostase, den Heiligen Geist, angewandt, der mit dem Vater und dem Sohn die „τριάς im christlichen εἷς θεός" bilde (276; vgl. 149 f.). So sei dessen Sein durch seinen „ewigen Hervorgang in seiner Teilhabe an Vater und Sohn" begründet, während sein heilsgeschichtliches Wirken, seine Bewegung „als Heiligkeit in Person und als Substrat allen trinitarischen Gnadenwirkens", in der Heiligung der kreatürlichen Freiheit bestehe (275). Den Grundgedanken der freiheitsmetaphysisch fundierten „heilstrinitarischen Prinzipienlehre" (284) fasst H. folgendermaßen zusammen: „So wie sich […] die reine Aktualität des Vaters weniger als glückselig in sich ruhendes Denken des Denkens denn als stets *ad extra* gerichtetes geschichtliches Schöpfungs- und Heilshandeln darstellt, so ist auch die *Wirklichkeit* von Sohn und Heiligem Geist […] zuvörderst *Wirksamkeit*. […] Innerhalb wie außerhalb der Trinität besteht das Wesen des Sohnes und des Heiligen Geistes in ihrem Wirken, der Selbstmitteilung des Vaters, den nur sie kraft ihrer Gemeinschaft mit ihm zu begreifen und den […] allein sie dem Geschöpf zu offenbaren imstande sind" (286).

Abschließend zeigt H., wie der Freiheitsgedanke sich auch in der „durchweg als Theodizee angelegten Kosmologie" (288) des Origenes auswirkt. So seien die guten wie die schlechten Eigenbewegungen der Vernunftwesen ausschließliche Ursachen der Weltordnung (vgl. 324 f.), die Materie mithin „nichts anderes als Substrat der Freiheit, die

Natur selbst Geschichte des Geistes" (348). Weil der materiell-körperliche Kosmos vom Schöpfer als Ort für die Bestrafung und Erziehung der gefallenen Geschöpfe bestimmt sei, füge es Gott, „dass nicht nur die schöne Eigenbewegung selbst, sondern auch die hässliche […] zum moralischen Wohl des Ganzen beiträgt" (325). Dass der Schöpfer im Voraus um die Entscheidungen seiner Kreaturen weiß, hebe deren Freiheit mitnichten auf (vgl. 327), wie H. mit einem Origeneswort belegt, das lautet: „Denn nicht weil es erkannt worden ist, geschieht es, sondern weil es geschehen wird, ist es erkannt worden" (328 mit Anm. 925). Zielpunkt der Erziehung, mit der der Vater durch den Sohn und den Heiligen Geist „in geduldiger Überredung" (345) um die freiwillige Rückkehr der vernunftbegabten Geschöpfe in die ursprüngliche Gottesgemeinschaft werbe, sei die Apokatastasis: die in unverbrüchlicher freier Liebe mit dem dreifaltigen Gott geeinte Gemeinschaft sämtlicher Vernunftwesen als eschatologische Kirche (vgl. 347).

Keine Frage: H. hat ein wichtiges Buch vorgelegt, das den Freiheitsgedanken mit Recht als konstitutives Prinzip des origeneischen Denkens herausstellt. Sehr gelungen scheint mir dabei vor allem die philosophisch tiefgehende Analyse des origeneischen Freiheitsbegriffs im ersten Kapitel. Mit Freude nehme ich zur Kenntnis, dass H. mit allen wesentlichen Ergebnissen meiner eigenen Dissertation über Origenes' Trinitätslehre (Adamantiana; Bd. 3) übereinstimmt. Wenn er über meine Arbeit en passant bemerkt, dass diese „daran krankt, dass der Autor […] immanente und ökonomische Trinität künstlich voneinander trennt" (143 Anm. 365), so kann ich mich über diese Grundsatzkritik nur wundern. Denn H. selbst unterscheidet zwischen immanenter und ökonomischer Trinität, wenn er im Blick auf Vater, Sohn und Geist jeweils von einer *ursprünglichen* (d. h. immanenten) *Ruhe* einerseits und von einer *späteren* (d. h. ökonomischen) *Bewegung* andererseits spricht (vgl. z. B. 200 f.). Zu Recht: Für Origenes existiert die ewige innertrinitarische Beziehungswirklichkeit als Wirklichkeit Gottes prinzipiell unabhängig von aller Heilsökonomie – wenn nicht zeitlich, so zumindest logisch, d. h. selbst dann noch, wenn der Alexandriner eine ewige Schöpfung der Vernunftwesen gelehrt haben sollte (eine Frage, deren Bejahung H.s Interpretation durchweg impliziert). Was jedoch sachlich zu unterscheiden ist, das darf die interpretierende Darstellung ruhig „künstlich voneinander trennen" (im Sinne von: getrennt behandeln), ohne selbstverständlich auszublenden, dass die trinitarische Heilsökonomie die immanente Trinität voraussetzt.

Demgegenüber möchte ich fragen, ob H. die dialektische Rede von der Ruhe und Bewegung Gottes, die er vor allem in der Auslegung der jesajanischen Thronsaalvision vorfindet (vgl. 150), nicht insgesamt systematisch überspannt. Ist der Gedanke eines sich bewegenden, eines werdenden Gottes für Origenes wirklich mehr als ein letztlich metaphorischer Ausdruck, mit dem er versucht, das biblische Geschichtsdenken in seine philosophische Gotteslehre zu integrieren? Konkret: Gelingt es H., die Rede von der *passio caritatis* mithilfe der Unterscheidung zwischen der Ruhe und der Bewegung Gottes überzeugend zu deuten? Bleiben die Spannungen zwischen philosophischem und biblischem Gottesbegriff nicht vielmehr bestehen, wenn er erklärt, der Vater erfahre „in *Freiheit*, was ihm im *Wesen* fremd ist" (s. o.)? Wenn doch das Wesen Gottes in seiner Freiheit besteht, ist diese Formulierung dann nicht gänzlich widersprüchlich (H. spricht übrigens selbst vom „prägnanten Paradoxon", in dem Origenes „Ontologie und Ökonomie" gegenüberstelle [vgl. 199])? Wird nicht auch die Formel *sicut voluntas ex mente* überinterpretiert, wenn sie mehr besagen soll als einen Vergleich zur Veranschaulichung des Hervorgangs des Sohnes aus dem Vater (so richtig die Feststellung ist, dass nach Origenes der Sohn geradezu als der Wille des Vaters subsistiert)? Die Deutung der Willenseinheit, in der Vater und Sohn nach Origenes gemäß Joh 10,30 eins sind, begreift H. völlig zu Recht als Wesenseinheit. Aber stehen die Rede von der „ontologischen Differenz" zwischen dem Vater einerseits und dem Sohn und dem Heiligen Geist andererseits (s. o.) sowie der Begriff der „trinitarischen Seinspyramide" (s. o.) in seiner Darstellung dieser Deutung nicht unvermittelt gegenüber?

Was die Deutung der biblischen Gottebenbildlichkeitsformel anbelangt, so unterläuft H. eine nicht unbedeutende Ungenauigkeit: Origenes entnimmt 2 Kor 4,4 und Kol 1,15, dass der Sohn das Abbild Gottes ist, dem gemäß der Mensch – und das heißt für Origenes: jedes Vernunftwesen – laut Gen 1,26 f. geschaffen ist. Die vernunftbegabte

Kreatur ist also nach Origenes gemäß dem Sohn, dem Logos, geschaffen. H. sagt jedoch, das Vernunftwesen sei laut Origenes gemäß dem *Bild des Sohnes* geschaffen (vgl. 98; 102). Die in der Gottebenbildlichkeitsformel ausgedrückte Logosteilhabe ist der ontologische Grund für die Freiheit der vernunftbegabten Kreatur. Freiheit ist damit für Origenes grundsätzlich von Gott geschenkte und ermöglichte, d. h. begnadete Freiheit. Kann man also von Harnack uneingeschränkt zustimmen, wenn dieser die origeneische Soteriologie als „Ineinander von Gnade und Freiheit auf dem Boden der Freiheit" charakterisiert (vgl. 338 mit Anm. 947; vgl. dagegen Adamantiana; Bd. 3, 272 f.)?

Kritisch zu betrachten sind schließlich auch das methodische Vorgehen und die daraus resultierende Gliederung: Es ist gewiss naheliegend, die Analyse des origeneischen Freiheitsdenkens mit der Frage nach der Freiheit des Menschen und damit beim „Freiheitstraktat" der Prinzipienschrift zu beginnen. H.s diesbezügliche Ausführungen sind jedoch mit so vielen Aspekten der origeneischen Trinitätslehre, Schöpfungslehre und Eschatologie durchsetzt, dass sich im zweiten Kapitel, in dem all diese Aspekte ausführlich entfaltet werden, zahlreiche störende Redundanzen einstellen.

Mag die Lektüre aufgrund des stellenweise übermäßig vertrackten Satzbaus auch nicht immer ein Genuss sein, so gebührt H. gleichwohl das Verdienst, eine Studie vorgelegt zu haben, die mit ihrer konsequent durchgehaltenen thematischen Perspektive eine Bereicherung der Origenesforschung darstellt. Meine kritischen Anfragen und Anmerkungen können und wollen dieses Verdienst nicht schmälern. Ch. Bruns

Benedikt – gestern und heute: Norm, Tradition, Interaktion. Herausgegeben von *Daniela Hoffmann* und *Tanja Skambraks* (Vita regularis. Abhandlungen; 55). Berlin: LIT Verlag 2016. XXVI/261 S., ISBN 978–3–643–12387–9.

Die Beiträge des vorliegenden Bandes gehen auf eine Fachtagung zurück, die vom 22. bis 23. November 2012 begleitend zur Ausstellung „Benedikt und die Welt der frühen Klöster" in den Reiss-Engelhorn-Museen in Mannheim stattgefunden hat. Wie schon die Tagung konzentriert sich auch der Band auf die Rezeption der Benediktusregel, eines Textes, der seit Jahrhunderten nicht nur das Leben in zahlreichen Klöstern bestimmt, sondern auch das kulturelle, intellektuelle, wirtschaftliche und politische Profil Europas nachhaltig prägt.

Entsprechend dem Titel „Benedikt – gestern und heute" werden neben den überwiegend historischen Studien auch gegenwärtige Formen der Interpretation der Benediktusregel beleuchtet. So thematisiert *B. M. Sonnenberg* OSB, Abt der Benediktinerabtei Plankstetten, zwei Sichtweisen auf Benedikt von Nursia und seine Regel (3–18). Zuerst werden Texte aus der Liturgie analysiert, allerdings ohne zu präzisieren, dass es sich um die moderne deutschsprachige Fassung handelt, neben der noch andere Formulare sowohl für die Messfeier als auch für das Offizium existieren. Wie Sonnenberg nachweist, paraphrasieren die ausgewählten liturgischen Texte die Benediktusregel und vermitteln das Verständnis der Kirche von Benedikt als Lehrer der Gottsuche und des Gottesdienstes. Anschließend wird das Interesse aus dem Wirtschaftsbereich (belegt mit einem Literaturverzeichnis) als die zweite Sichtweise dargestellt, wobei die unterschiedlichen Zielsetzungen von ‚Kloster' und ‚Firma' klar genannt werden. Daher könne eine Rezeption der Benediktusregel für Fragen von Wirtschaftsunternehmen wie Personalführung und Organisation nachdrücklich nur auf analoge Weise gelingen. Dieser Austausch zwischen einander fernstehenden Bereichen – dem spirituellen und dem wirtschaftlichen – enthalte jedoch die Anregung für die Kirche, sich vor dem Hintergrund der eigenen Tradition mit Themen zu beschäftigen, die in der heutigen Gesellschaft aktuell erscheinen, wie z. B. Kommunikation, Führung, Organisation. Im zweiten Beitrag aus dem Blickwinkel von heute befasst sich *H. Lutterbach* mit einem „der meistgelesenen christlichen Autoren der Gegenwart" (19), dem Benediktiner Anselm Grün (19–30). Für seine theologische Spurensuche wählt Lutterbach eine „christentumsgeschichtliche" Perspektive (25) und ordnet den benediktinischen geistlichen Schriftsteller in die Tradition der spätantiken christlichen Wüstenväter und der charismatisch heilenden Persönlichkeiten aus Bibel und Ordensgeschichte sowie der mittelalterlichen Mystiker und Mystikerinnen ein. Die Popularität Anselm

Grüns gründe darin, dass er auf die Bedürfnisse der heutigen Menschen einzugehen vermag, indem er unter Ausblendung des weltverneinenden Charakters des Mönchtums und des Christentums deren lebensstiftende, heilende und auf Innerlichkeit zielende Aspekte betont.

Die weiteren Beiträge, die gemäß dem Untertitel des Bandes in drei Teilen – Norm, Tradition, Interaktion – zusammengefasst sind, bieten hauptsächlich mediävistische Untersuchungen. Dabei lassen sich zwei Schwerpunkte ausmachen: einerseits die Frage nach der Normativität der Benediktusregel, d. h. nach ihrer Verbindlichkeit und ihren Anpassungsmöglichkeiten in der jeweiligen Epoche (*Ch. Dartmann*, *M. Breitenstein*, *S. Barret*, *D. B. Hoffmann*), andererseits die Frage nach der Auslegung der Regel in Bezug auf den lebensweltlichen Kontext, d. h. nach der Interaktion zwischen Welt und Kloster, wozu Themen aus dem Bereich der Kunst *(I. Siede)*, Musik *(M. Niederkorn-Bruck)*, Bibliotheksgeschichte *(M. M. Rückert)*, Wirtschaft *(J. Bruch)* und Ehe *(I. Weber)* gehören.

Ausgehend von der Frage, wie viel Wein der Mensch am Tag trinken kann, eine Frage, die die Benediktusregel ausführlich erörtert, diskutiert *Ch. Dartmann* den Umgang mit geschriebenen Normen im benediktinischen Mönchtum (33–53). Nachdem er seine Fragestellung im Horizont der aktuellen Forschungen über die normative Schriftlichkeit verortet hat, verweist er auf die Problematik, die Regel als einen normativen Text im Sinne eines modernen Gesetzbuches zu betrachten, da diese ihre eigene Verbindlichkeit und autoritativen Geltungsansprüche explizit relativiere, dem Abt weitgehende Kompetenzen einräume und sich in der durch Mündlichkeit geprägten monastischen Kultur als spirituelle Weisung konstituiere. Erst mit der Entstehung des Zisterzienserordens im 12. Jhdt. habe sich ein neues Verständnis von normativer Schriftlichkeit entwickelt. Daher fordert Dartmann die Bewusstmachung von Spezifika des frühmittelalterlichen monastischen Normverständnisses im Unterschied zu anderen Umgangsformen mit schriftlichen Normen wie etwa in Synodalakten oder Kirchenrechtssammlungen. Im folgenden Beitrag über das Verhältnis von „Regel und Gewohnheit“ (55–76) skizziert *M. Breitenstein* zuerst die Überlieferungsgeschichte der Regel von dem frühesten Hinweis auf diesen Text bis zum Beschluss der Aachener Reichssynode, der der Regel zur universalen Geltung verhalf. Dann beschreibt er die institutionelle Entwicklung des der Benediktusregel verpflichteten Religiosentums, bei der den *consuetudines* eine bedeutende Rolle zukommt. Schließlich fasst er die Wesensmerkmale des frühmittelalterlichen benediktinischen Mönchtums zusammen, durch die sich die Klöster nicht nur zu intellektuellen und kulturellen Zentren, sondern zu einflussreichen Machtfaktoren entwickelten, wogegen sich die im 10. Jhdt. entstehende Reformbewegung von Cluny richtete. Diesem Reformkloster widmet sich *S. Barret* und stellt die Frage nach der Rolle der Benediktusregel für die Identität der Cluniazenser (79–96). Im Bewusstsein der Schwierigkeit, dass beide Größen seiner Untersuchung – „Cluniazenser“ und „Identität“ – konstruierte und abstrakte Begriffe sind (82 f. und 94 f.), geht Barret den Spuren der Benediktusregel in den cluniazensischen Quellen (Statuten und Briefe des Petrus Venerabilis, Urkunden, Predigten) nach, wobei schon das Fehlen von cluniazensischen Regelkommentaren aussagekräftig ist, und kommt zu dem Ergebnis, dass die Benediktusregel den Cluniazensern eher als Inspirationsquelle denn als normative Basis diente: „mehr Fundament ihrer Bräuche denn ein streng juristischer Text“ (95 f.). In eindeutiger Absage an die Benediktusregel wurde dagegen der Grandmontenserorden, ein eremitischer Verband, im 12. Jhdt. gegründet, dessen konstituierende Texte – Stephansregel und *Liber de Doctrina* – *D. B. Hoffmann* im Hinblick auf die Diskussion über die Verbindlichkeit der Benediktusregel untersucht (97–140). Dadurch, dass das Evangelium den Grandmontensern als das universale Gesetz galt, relativierte sich für sie die Bedeutung anderer Klosterregeln, unter ihnen auch die Benediktusregel. Mit dieser Auffassung lassen sich die grandmontensischen Texte, wie Hoffmann durch Vergleiche mit weiteren Texten – von Petrus Venerabilis, Bernhard von Clairvaux, Idung von Prüfening, Ordericus Vitalis, Abealard und Heloise – nachweist, in der Debatte verorten, die im 12. Jhdt. um den Rang der Benediktusregel und die Abfassung von neuen Klosterregeln geführt wurde. Hoffmann gelangt zu dem Schluss, dass die neu entstandenen Regeln, exemplarisch

die idealistische Stephansregel der Grandmontenser, mit ihrer rigorosen Unveränderlichkeit und ihrem juristischen Anspruch kontraproduktiv wirkten und ihre Aufgabe, das monastische Leben zu regeln, auf Dauer nicht erfüllen konnten. Die mit Realitätssinn verfasste Benediktusregel aber, die wegen ihrer Selbstrelativierung und normativen Offenheit im 12. Jhdt. kritisiert wurde, vermochte auch unter veränderten Umständen ein „Spiegel für die Religiosen" (140) zu sein und so über die Jahrhunderte aktuell zu bleiben. Im Gegensatz zu dieser dezidiert innermonastischen Perspektive bietet *I. Weber* eine ausgesprochen von der Welt auf das Kloster gerichtete Sicht, wenn sie den Klostereintritt von Eheleuten im Frühmittelalter erörtert (185–197). Die Ehe, wesentlich eine Lebens- und Wirtschaftsgemeinschaft wie auch ein zentraler Faktor in der Verwandtschaftsbildung im Rahmen der frühmittelalterlichen Gesellschaft, kam durch einen irreversiblen Vertrag zustande, dessen Grundlage der *consensus* der Eltern bildete und der nicht zuletzt vermögensrechtliche Fragen regelte. Wenn aber beim Klostereintritt von Eheleuten gerade diese beiden Elemente – Verwandtenkonsens und vermögensrechtliche Fragen – unerwähnt blieben und allein das gegenseitige Einvernehmen der Eheleute eingefordert wurde, dann lässt sich daraus nicht nur auf die Bedeutung der persönlichen Entscheidung schließen, sondern auf die Hochschätzung der Ehe insgesamt, die selbst in Bezug auf das Klosterleben als äußerst positives Gut erscheint. Zwei weitere Beiträge aus dem Bereich der Kunst zeigen die Vielfalt der Interpretationsmöglichkeiten der Benediktusregel. *I. Siede* fasst die ikonographischen Darstellungen des hl. Benedikt zusammen (141–167). Auf die chronologische Reihe von Bildern über den Autor der Regel folgen Dokumente mit Szenen aus dem Leben des Heiligen, wobei der Bildzyklus im Lektionar des Desiderius aus dem Jahr 1071 besondere Aufmerksamkeit erfährt. Der Beitrag wird mit den Attributen des hl. Benedikt, einschließlich den Heiligen, die in der Ikonographie zusammen mit ihm erscheinen, abgerundet. Die musikalische Gestaltung der Liturgie ist hauptsächlich mit der zeitgemäßen Auslegung der Regel verbunden, wie *M. Niederkorn-Bruck* am konkreten Beispiel der Melker Reform im 15. Jhdt., ausgehend von dem Regelkommentar des Johannes Keck, den *Avisamenta Ettalansia* des Johannes Schlitpacher und den Visitationsurkunden, verdeutlicht (223–256). In der Liturgiefeier eines Klosters, die zugleich eine Interaktion zwischen Kloster und Welt bedeutet, spielt auf unterschiedliche Weise die Musik eine große Rolle, deren Gestaltung im Rahmen der Reform zu klären war: Gesänge in Chorgebet und Messfeier, die Verwendung von Orgel und eventuell anderen Musikinstrumenten, der Einsatz von Glocken, Heiligen- und Reliquienverehrung, Prozessionen und Totengedenken. Bei diesen liturgischen Tätigkeiten ist ein Zuwachs an Praktiken im Laufe der Jahrhunderte zu beobachten, die häufig den ursprünglichen Sinn der monastischen Liturgiefeier verdunkelten. Die Reformatoren strebten nach einem Ausgleich zwischen der Bewahrung lokal entwickelter Traditionen und der Rückgewinnung einer durch die Benediktusregel intendierten monastischen Kultur. Dabei vollzog sich die Erneuerung bzw. die Adaptation der liturgischen Handschriften mit großer Vorsicht. Aus dem Beitrag von *M. M. Rückert* geht hervor (171–183), dass die Reformatoren des Klosters Ellwangen im 15. Jhdt. mit den Handschriften auf eine völlig andere Weise umgingen. Jene Kodizes nämlich, die dem Reformanliegen nicht entsprachen oder kein Verständnis mehr fanden, verwendete man für Einbände von Rechnungsbüchern. So wurde jüngst in einem Rechnungseinband aus dem heutigen Aktenbestand des Staatsarchivs Ludwigsburg ein *Sermones*-Fragment entdeckt, das in das 8. Jhdt. datiert und somit das früheste überlieferte Schriftzeugnis aus der Abtei Ellwangen ist. Nach der kodikologischen und der paläographischen Beschreibung der drei mit angelsächsischer Minuskel beschriebenen Pergamentblätter identifiziert Rückert den Text als Auszüge aus den *Sermones* des syrischen Kirchenvaters Ephraim, der im 4. Jhdt. lebte. Auf Grundlage dieses Befundes reflektiert sie sowohl die Verbreitung der Werke Ephraims im lateinischen Mittelalter als auch die kulturgeschichtliche Stellung der Abtei Ellwangen. *J. Bruch* befasst sich mit dem Kaisheimer Rechnungsbuch, um die wirtschaftliche Organisation zweier Klöster, des Zisterzienserinnenklosters Seligenthal und des Zisterzienserklosters Stams, zu rekonstruieren (199–221). Da beide Klöster im 13. Jhdt. und als Hausklöster gegründet wurden, ist ein synchroner Vergleich möglich. Nach einer Skizze der Geschichte der

beiden Klöster, von denen Bruch die Zisterze Stams mangels einer monographischen Aufarbeitung an dieser Stelle detailliert darstellt, bewertet sie die Organisation der Wirtschaft in beiden Klöstern als differenziert, rational und effizient. Es seien keine grundsätzlichen Unterschiede zwischen dem Frauen- und dem Männerkloster festzustellen, allein darin stechen die Zisterzienserinnen hervor, dass sie mit weniger Einnahmen mehr Nonnen ernähren konnten als das reichere Kloster Stams.

Der vorliegende Band klingt mit liturgischen und wirtschaftlichen Themen aus. Damit greift er die beiden „Sichtweisen" (18) vom Anfang auf und gibt zu verstehen: Liturgie und Wirtschaft gehören – in angemessener Gewichtung und richtigem Verhältnis zueinander – zum Wesen eines monastischen Klosters. Dieser Verbindung ist wohl jene einzigartige und nachhaltige Leistung der durch die Benediktusregel geprägten Klöster im Abendland und darüber hinaus zu verdanken, die Abtprimas *N. Wolf* OSB in seinem Vorwort würdigt (VII). Die den Beiträgen vorangestellte Einleitung von *D. B. Hoffmann* (IX–XXVI), die einen guten Überblick über die Forschungsliteratur zu einzelnen Themen bietet und den genuinen Schwerpunkt des Bandes artikuliert, formuliert den Wunsch, eine Transferleistung von den Erfahrungen des gelebten Benediktinertums auf historisch-wissenschaftliche Diskurse wie auch umgekehrt von den Ergebnissen der historischen Forschung auf eine bewusst reflektierte Aktualisierung der Regel in den Klöstern heute zu wagen (XVIII f.). Die Suche nach einer zeitgemäßen Interpretation der Benediktusregel angesichts kultureller und gesellschaftlicher Veränderungen ist kein Novum infolge jüngster Entwicklungen in Kirche und Welt, vielmehr ist sie ein konstitutives Element benediktinischen Lebens. Gerade durch die jeweilige lebensweltliche Rezeption der Regel wird deren Lebendigkeit garantiert.

M. Zátonyi OSB

Jacobus de Voragine: *Legenda aurea. Goldene Legende.* Einleitung, Edition, Übersetzung und Kommentar von *Bruno W. Häuptli* (Fontes Christiani; Sonderband in zwei Teilen). Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2014. 2447 S., ISBN 978–3–451–31222–9.

Die *Legenda aurea* (LA) des Jacobus de Voragine (JV) ist mehr als eine Zusammenstellung komprimierter Heiligenviten. Wie Bruno Häuptli (= H.) in der Einleitung (13–67) seiner zweisprachigen Ausgabe unterstreicht, verweist das Wort *legenda* im Werktitel nicht auf ‚legendäre' Inhalte (28; vgl. 948 Anm. 44), sondern auf „Texte, die ‚gelesen werden sollten'" (24), konkret auf Texte, die vor theologisch vorgebildeten oder zumindest auszubildenden Hörern (36 f.) vorzulesen (35; vgl. 594,32, 732,12: *recitare*) oder nachzuerzählen (36; vgl. 932,28: *narrare*) waren. Gegenstand der (bei H.) 182 Kapitel der LA sind die nach ihrem Auftreten im Kirchenjahr angeordneten *festa sanctorum*, worunter Feste nicht nur heiliger Personen, sondern auch heiliger Inhalte wie Ankunft, Geburt, Beschneidung, Erscheinung, Passion, Auferstehung und Auffahrt des Herrn oder auch Kirchweihe verstanden werden. Die LA spiegelt neben der zeitgenössischen Heiligenverehrung und liturgischen Praxis deren theologische Deutung. Überhaupt greift sie Aspekte der theologischen Diskussion des 13. Jhdts. auf. Insofern ist das Werk außer für die Liturgie-, Frömmigkeits- und Brauchtumsgeschichte nicht zuletzt für die Dogmengeschichte von Interesse. So kommen wiederholt Aspekte der Christologie zur Sprache. Zur Auferstehung des Herrn (LA 54) etwa behandelt JV sieben Fragen: 1. „wie es wahr sein kann", dass Christus „drei Tage und drei Nächte im Grab lag und am dritten Tag auferstand"; 2. „weshalb er nicht sofort, als er gestorben war, auferstand, sondern bis zum dritten Tag wartete"; 3. „wie er auferstand", 4. „weshalb er seine Auferstehung beschleunigte und nicht bis zur allgemeinen Auferstehung verschob"; 5. „weswegen er auferstand", 6. „wie oft er als Auferstandener erschien", 7. „wie er die heiligen Väter, die im Limbus waren, von dort herausführte, und was er dort tat". Ähnlich detailliert werden Fragen zu den vier Arten der Ankunft des Herrn (LA 1), zur *Ascensio domini* (LA 72) oder zur Sendung des Heiligen Geistes an Pfingsten (LA 73) behandelt. Auch moraltheologische Aspekte werden angesprochen, so in LA 9 (über Johannes den Evangelisten) sechs Gründe, die uns „von maßloser Gier nach Reichtum abhalten sollen", oder in LA 86 (zur Geburt Johannes des Täufers) Umstände, die einen Zweifel (wie den des Zacharias) entschuldigen könnten.

Stützten sich JV und sein „Redaktorenteam“ (17) bei der Behandlung der Feste einzelner Heiliger primär auf hagiographische Werke (und im Fall des Petrus Martyr OP, † 1252, auf Material aus dem Archiv des eigenen Ordens), so in Bezug auf die Feste heiliger Inhalte, denen immerhin etwa ein Fünftel der Kapitel gewidmet ist (vgl. 38), vor allem auf liturgische Handbücher *(Summae de officiis ecclesiasticis)* des 12. und beginnenden 13. Jhdts.: Im Anschluss an die um 1160 entstandene *Summa* des Johannes Beleth widmet sich der Prolog der LA der Aufteilung der Menschheitsgeschichte in vier Zeiten *(tempus deviationis, renovationis sive revocationis, reconciliationis, peregrinationis)*, die die Kirche in den einzelnen Abschnitten des Kirchenjahrs „repräsentiert“. In LA 34 *(De Quadragesima)* werden unter Berufung auf die *Summa* Praepositins von Cremona (vor 1198?) Gründe für das vorösterliche Fasten von genau 40 Tagen benannt, in LA 162 (zu Allerheiligen) nach der *Summa de officiis* des Wilhelm von Auxerre (vor 1231) sechs Gründe dafür, dass wir überhaupt Heiligenfeste feiern. Die LA, deren „maßgebende Redaktion“ nach H. „zwischen 1263 und 1266 erfolgt sein“ muss (50), steht für eine Epoche, in der diese liturgischen Summen noch einzeln und als solche rezipiert wurden. Den Höhepunkt und das Ende ihrer Rezeption als eigenständige Werke sollte das (in seiner ersten Fassung wohl 1291 abgeschlossene) sehr erfolgreiche *Rationale divinorum officiorum* des Durandus von Mende markieren, von dem sie weitgehend ‚absorbiert‘ wurden.

Der eigene Erfolg der LA, der sich in einer Fülle von Abschriften niederschlug (mehr als 1000 erhaltene Handschriften sind bekannt, davon etwa 30 aus dem 13. Jhdt. [60 mit Anm. 127]), hat bisher das Erscheinen einer *Editio maior* verhindert. H. legt eine neue *Editio minor* vor, die sich von derjenigen Giovanni Paolo Maggionis (Florenz 1998) vor allem durch die Auswahl der Basis-Handschriften unterscheidet: Paris, Bibliothèque nationale, Nouv. acq. lat. 1800 („datiert 1281 […], aus dem Prämonstratenser-Priorat Montmirail bei Amiens“) und München, Bayerische Staatsbibliothek, clm 13026 („datiert 1282, aus dem Benediktinerkloster St. Georg in Prüfening bei Regensburg“) (61). Als Gründe für seine Wahl nennt H. das für diese Handschriften charakteristische Fehlen von Interpolationen (63) und ihre „frappant[e]“ Übereinstimmung mit den zitierten Quellen (62). Nicht im Einklang mit der edierten Textversion steht dann allerdings die Übersetzung in 72,11 (statt *revocatione* [so Maggioni] liest H. *renovatione*, übersetzt aber „Rückberufung“) und 944,23 (H. liest [ausnahmsweise abweichend von den genannten Handschriften] „Constantius“, übersetzt aber „Konstantin“).

H.s Übersetzung ist (im Unterschied etwa zu der 1917–1921 erschienenen von Richard Benz) frei von Patina und klar strukturiert. Mehrfach wird mit philologischem Spürsinn die ursprüngliche Bedeutung bisher missverstandener Wendungen ermittelt (z. B. 160,5: *bestiis subrigere* = „Raubtieren vorwerfen“). In Anbetracht der Bedeutungsverschiebungen, die manche lateinischen Termini im Laufe der Jahrhunderte erfahren haben, stellte sich für H. die Frage, ob antike Texte, die in der LA zitiert werden, entsprechend dem ursprünglichen oder aber entsprechend einem eventuell abweichenden mittelalterlichen Verständnis zu übersetzen sind. Er verfährt von Fall zu Fall unterschiedlich: Ist von den *cancelli* einer Kirche des Ambrosius von Mailand die Rede, die das den Priestern reservierte Presbyterium in der Apsis abgrenzen (806,9.15), spricht H. bewusst von „Schranken“, denn die „übliche Übersetzung […] mit ‚Gittern‘ entspricht der hochmittelalterlichen, nicht der frühchristlichen Einrichtung der Kirche“ (807 Anm. 113). Dagegen wird *cenaculum* (980,19), obwohl das Wort in der Vulgata „spezifisch“ einen „Raum im Obergeschoß“ bezeichnet, durch „Speisesaal“ übersetzt, weil „dem mittelalterlichen Leser“ die ursprüngliche Bedeutung „kaum mehr geläufig“ war (980 Anm. 5). „Sanctus Naboth“ (802,14) wird ganz wörtlich „der heilige Naboth“ übersetzt, allerdings mit der Erklärung, dass *sanctus* „im frühchristlichen Sinne den Frommen oder Gläubigen bezeichnet“ (802 Anm. 103). Wird aber auf derselben Seite Ambrosius als *sacerdos* bezeichnet, steht bei H. kommentarlos „Priester“, obwohl *sacerdos* in den hier zitierten Quellen des 4. und 5. Jhdts. noch im Sinn von „Bischof“ verstanden wird, so etwa in Ambrosius’ berühmtem Satz *Ad imperatorem palatia pertinent, ad sacerdotes ecclesiae* (ep. 76; zitiert LA 57: 802,13f.). Ungenauigkeiten oder regelrechte Fehler sind insbesondere bei der Übersetzung theologisch relevanter Aussagen unterlaufen. Beispiele: Von Advent bis Weihnachten „vergegenwärtigt“

(*repraesentat*; nach H.: „feiert“) die Kirche die Zeit der Erneuerung, die bei Mose und den Propheten begann und bis zur Inkarnation andauerte (174,8; vgl. 72,5.10.14.18, 736,8 u. ö.). – Nach Bernhard von Clairvaux (*Sententiae* 2,31) „litt“ (*laborabat*; H.: „leidet“) das Menschengeschlecht an dreifacher Krankheit, nämlich an Geburt, Leben und Tod (196,27–29), wobei entscheidend ist, dass diese Krankheit in der Vergangenheit lag – „die Geburt *war (erat)* unrein, das Leben verkehrt, der Tod gefährlich“ – und durch Christus geheilt ist (vgl. 198,1–3). – In LA 6 *(De nativitate domini)* heißt es wörtlich, dass der Sohn Gottes „vom heiligen Geist her aus der Jungfrau Maria geboren wurde“ (*de spiritu sancto ex Maria virgine natus est*; H.: „vom heiligen Geist gezeugt und von der Jungfrau Maria geboren“) (198,24f.). – Der heilige Silvester wird in einem Streitgespräch gefragt: „Wie kann es sein, dass der Mensch, der [sc. von der zweiten göttlichen Person; vgl. 290,9] angenommen worden ist (*homo qui assumptus est*; H.: ‚er, der in den Himmel aufgenommen ist‘), ohne Verletzung dessen leidet, der ihn angenommen (H.: ‚aufgenommen‘) hat?“ (280,14f.). Silvester antwortet (280,23f.): „Dass er aber, als Mensch angenommen (*assumptum*; H.: ‚gezeugt‘), leiden kann ohne das Leiden dessen, der ihn angenommen (H.: ‚gezeugt‘) hat, lässt sich an einem Beispiel zeigen.“ Schon vorher (278,27) hatte der Heilige festgestellt: „Der Sohn wurde vom Vater vor aller Zeit gezeugt (*genitus*; H.: ‚geboren‘).“ – Wenn die „Kraft“ *(virtus)* des Namens Jesu „die ganze Macht des Teufels vertreibt“ (294,14f.), dürfte JV auch mit der *virtuositas* des Namens Jesu (294,12) seine „Begabung mit (Heil- bzw. Wunder-)Kraft“ meinen (H.: „Tugendhaftigkeit“); vgl. 294,13f.: „Dies ist der Name, der den Blinden das Sehen gab […].“ – Das beim Apostel Matthias angewandte Losverfahren, das noch dem Gesetz entsprach, „nach dem der Hohepriester durchs Los erwählt wurde“, war statthaft. Denn „bis die Wahrheit kam, war es erlaubt, ihr Abbild zu achten“ (*figuram licuit observare*; H.: „durfte man die Form noch wahren“) (598,14–17). – Ungenau ist „noch nicht getauft“ für *adhuc catechumena* (398,22), unglücklich „Sportler Christi“ für *athleta Christi* (446,1).

H.s zahlreiche Anmerkungen bieten kompakte Erklärungen insbesondere zum Text (Konzeption, Interpolationen, direkte und indirekte Quellen, Sprach- und Motivgeschichtliches) und zur Heiligenverehrung (früheste Zeugnisse und Entwicklung bis in die Gegenwart, ‚Zuständigkeiten‘ von Heiligen, Verschiebung von Festterminen, Verehrung und [nicht selten ‚blockierte‘!] Translation von Reliquien), aber auch zur Kirchen- und Theologiegeschichte im weiteren Sinn (z. B. zu Martyriumssehnsucht und Arten des Martyriums, zur katharischen Ablehnung des Glaubens an die Fürsprache von Heiligen, mehrfach zur Lehre vom Purgatorium). Der Altphilologe H. erläutert neben heidnischen Bräuchen (und christlichen Versuchen ihrer Überwindung) sogar Rechte und Pflichten der in manchen Legenden erscheinenden römischen Beamten oder das Metrum einzelner in die LA eingestreuter Verse. Wiederholt weist H. auf Irrtümer hin, sei es bei JV selbst (unbewusstes Heranziehen von Fälschungen und fehlerhaften Handschriften, falsche Jahresangaben, Verwechslung namensgleicher Personen und Vermischung von Legenden), sei es in der bisherigen Forschung zur LA (besonders bei Quellenangaben und Deutungen Maggionis). H.s eigene Ausführungen sind freilich ebenfalls nicht immer zutreffend oder gut abgesichert: Das Erste Konzil von Nikaia bestätigte nicht die „Identität“ (722f. Anm. 68), sondern die „Wesensgleichheit von Vater und Sohn“ (so 771 Anm. 14 und 785 Anm. 27). – Die „arianische Auffassung“, gegen die das Konzil entschied, als „Wesensähnlichkeit“ zu bezeichnen (130 Anm. 19), bedeutet eine Rückprojektion als ‚arianisch‘ bezeichneter späterer Positionen. – Dass Arius nicht nur Presbyter, sondern „Bischof“ (830 Anm. 31) war, ist nicht belegt. – Zu Theodosius I. heißt es bei H.: „395 vertraute er auf dem Totenbett Stilicho den noch unmündigen Sohn Arcadius an“ (795 Anm. 69). Dies trifft zu für den damals tatsächlich unmündigen Sohn Honorius, seit 393 Augustus des Westens. Die Vormundschaft auch über den mit 17 Jahren volljährigen Arcadius, Augustus des Ostens seit 383, wird zwar von Stilicho selbst und seinem Hofdichter Claudian behauptet, ist aber strittig.

H. konnte nach eigener Aussage (40) „einige Dutzend“ bisher unentdeckte Quellen für Zitate in der LA identifizieren; „über hundert“ weitere bleiben zu entdecken (ebd.). Hier zwei Ergänzungen: 1) Die Aussage, die Jungfrau Maria habe „nach geheimnisvoller Be-geist-erung“ (*mystico spiramine*; Übersetzung H.) geboren (518,22), stammt

aus Ambrosius, Hymnus 5 (ed. Fontaine 273). 2) In LA 117 werden für den Vorrang, den Laurentius „vor allen übrigen Märtyrern“ außer Stephanus habe, drei Gründe des Magisters Wilhelm von Auxerre genannt. Die relevanten Textstellen, nach H. (1484 Anm. 73) „nicht nachgewiesen“, finden sich in Wilhelms *Summa de officiis* im Abschnitt *De festis sanctorum*, zu Beginn des Unterabschnitts *De martyribus*. Wilhelms *Summa* ist übrigens nicht mehr „unpubliziert“ (1110 Anm. 48): Eine *Editio minor* („Kritisch-digitale Erstausgabe“, herausgegeben von Franz Fischer, Köln 2007–2013) findet sich im Internet (guillelmus.uni-koeln.de).

Obwohl die LA manches Märchenhafte und Fragwürdige enthält (was zur Folge hatte, dass Nikolaus von Kues 1455 „den Geistlichen auf einer Synode in Brixen [verbot], die abergläubischen Partien *(superstitiosa)* aus der LA […] für die Predigt zu verwenden“ [60]), war JV, wie H. betont, kein „naiver Märchensammler“ (13), sondern auch „‚kritischer‘ Autor“ (58): Er selbst weist auf Verwechslungen namensgleicher Personen (462,20–24) oder Anachronismen (952,1–4) in seinen Quellen hin, diskutiert deren Historizität bzw. Widersprüchlichkeit (944,19f.) und zweifelt ihre Glaubwürdigkeit an (578,20–22). Wohl nicht zuletzt wegen solcher Zweifel soll etwa die „apokryphe“ Überlieferung, Judas Iskariot habe seinen Vater getötet und seine Mutter geheiratet (590,18–594,31), nach JV beim Vorlesen „eher weggelassen“ werden (*potius relinquenda*: 594,33). Neben der expliziten ‚Kritik‘ des JV ist auch bemerkenswert, was er *nicht* sagt. So wird die ‚Konstantinische Schenkung‘ (sc. an den römischen Bischof Silvester) „mit keinem Wort erwähnt, was zu den grundsätzlichen Bedenken paßt, wie sie JV gegenüber den Silvesterakten in LA 68 (Kreuzauffindung) äußert“ (270f. Anm. 20). Dass der Evangelist Lukas das in Santa Maria Maggiore befindliche Marienbild gemalt habe, referiert JV nur als *on-dit* (614,15). In LA 156 *(De sancto Luca evangelista)* wird diese Überlieferung nicht einmal erwähnt.

Dass die Geschichte der Rezeption der LA in H.s Einleitung (hier 60f.) nur ansatzweise behandelt wird (von der Bedeutung des Werks für die Bekehrung des Ignatius von Loyola etwa ist mit keinem Wort die Rede), muss man bedauern. Dass durch die vorliegende neue Ausgabe die weitere Rezeption gefördert und aufgrund etlicher philologischer Klarstellungen und Entdeckungen auch zu weiterer wissenschaftlicher Erforschung der LA angeregt wird, ist dagegen sehr zu begrüßen. J. Arnold

Der Luthereffekt im östlichen Europa: Geschichte – Kultur – Erinnerung. Herausgegeben von *Joachim Bahlcke*, *Beate Störtkuhl* und *Matthias Weber*. In Zusammenarbeit mit dem Deutschen Historischen Museum Berlin und dem Historischen Institut der Universität Stuttgart (Schriften des Bundesinstituts für Kultur und Geschichte der Deutschen im Östlichen Europa; 64). Berlin: De Gruyter Oldenbourg 2017. 379 S./Ill., ISBN 978–3–11–050159–9.

Der vorliegende Sammelband wurde anlässlich des fünfhundertjährigen Reformationsjubiläums herausgegeben und legt die Akzente auf das östliche Europa. Die verschiedenen Facetten der osteuropäischen Reformationsbewegung werden dabei als ein „Luthereffekt“ zusammengefasst (Vorwort, 9). Der Band ist das Ergebnis einer internationalen Fachtagung der Herausgeber zum Thema im März 2016. Das Werk besteht aus einem Vorwort und insgesamt 23 Aufsätzen unter fünf verschiedenen Schwerpunkten. Den Abschluss bildet der umfangreiche Anhang mit einem ausführlichem Glossar, einem Mitarbeiter- und Literaturverzeichnis sowie einem Personen- und Ortsregister. Der Band enthält zahlreiche Abbildungen.

Dem Vorwort der Herausgeber (9) folgt ein einleitender Aufsatz von *Winfried Eberhard* zu Reformation und Luthertum in Ländern im östlichen Europa (11–38) bis zum Jahr 1700. Nach 1520 konnte die reine Luthertheologie in Polen-Litauen zunächst kaum Fuß fassen, um 1550 gab es aber zunehmend reformatorische Gemeinden (12), darunter besonders Calvinisten, während Lutheraner sich im polnischen Preußen und Großpolen festsetzten (14f.). Um 1700 aber waren im polnisch-litauischen Gebiet die protestantischen Konfessionen wie in Polen nur eine Minderheit (20). In Ungarn konnten sich Luthertum und Calvinismus seit dem Ende der 1530er Jahre etablieren (21), im 17. Jhdt. kam es zu leichten Rekatholisierungserfolgen (26). Böhmen war seit

dem 15. Jhdt. hussitisch geprägt, so dass sich das Luthertum unter den Utraquisten verbreiten konnte (33). Kaiser Matthias betrieb in diesem Gebiet eine Politik der katholischen Restauration, die 1618 dann zum Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges führte (35) und in eine drakonische Rekatholisierung des Gebietes mündete.

Diesem einleitenden Aufsatz folgt das erste Themenfeld „Konkurrenz und Toleranz" (43–92) mit fünf Beiträgen. Im ersten Beitrag thematisiert der Herausgeber *Matthias Weber* die konfessionelle Koexistenz in Ostmitteleuropa (43–52), wo es ganz verschiedene Religionsfriedensregelungen gab (44): den Kuttenberger Religionsfrieden 1485, den Landtagsabschied von Thorenburg 1568, die Warschauer Konföderation 1573 und den böhmischen Majestätsbrief 1609. Auch wenn diese achtbare Zeichen religiöser Toleranz darstellten (52), war letzterer doch ein Kettenglied zum Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges. Im nächsten Beitrag behandelt *Maciej Ptaszyński* die Reaktionen auf das Augsburger Interim in Polen (53–62). Dort wurde das Interim im Rahmen der europäischen Machtpolitik zwar wahrgenommen, aber hauptsächlich nur von den Gelehrten und Theologen diskutiert (61). Der Aufsatz von *Edit Szegedi* setzt sich mit der Lutherrezeption in Siebenbürgen durch die Klausenburger Antitrinitarier auseinander (63–70). Diese Glaubensrichtung fasste in diesem Gebiet seit Mitte des 16. Jhdts. Fuß und wurde 1595 schließlich anerkannt (64 f.). Deren Anhänger nahmen zwar Luther als Vorbild und studierten systematisch seine Theologie (66 f.), einige Strömungen sahen ihn aber nicht als unfehlbar an (69 f.). Im folgenden Beitrag bearbeitet *Hans-Jürgen Bömelburg* die Lutheraner in Polen-Litauen im 17. und 18. Jhdt. (71–81). Sie waren durch die starke katholische Seite einer Schmähpropaganda als „Dissidenten" ausgesetzt, und die evangelisch-augsburgische Kirche wurde als eine „deutsche Minderheit" an den Rand gedrängt (74 f.). Thorn wurde im 18. Jhdt. ein Zentrum (79 f.). Den letzten Aufsatz im ersten Abschnitt hat *Kolja Lichy* zur Katholischen Reform in Ostmitteleuropa verfasst (83–92). Als Beispiel führt er das Ermland an, dort wurden die „lutherischen Häresien" extensiv von der Kirche verdammt (86). In Siebenbürgen waren die Jesuiten in der Gegenreformation aktiv (90).

Der zweite Abschnitt behandelt in vier Aufsätzen das Thema „Reiche, Länder und Regionen" (97–131). *Bernhart Jähnig* beginnt den Abschnitt mit der Bedeutung Königsbergs für die Reformation (97–106). Von der preußischen Stadt aus wurde die Reformation unter dem Herzog Albrecht schon früh im Deutschordensgebiet organisiert (101). Aus den Reformationsbestrebungen entstand dann auch die Königsberger Universität (105 f.). Im zweiten Abschnitt bearbeitet *Kęstutis Daugirdas* die Reformation im Großfürstentum Litauen (107–115), die sich nach 1552 dort unter Nikolaus Radziwill ausbreitete (108). Auch die antitrinitarische Strömung konnte sich dort zeitweise etablieren (113 f.). *Eva Kowalská* beschäftigt sich mit der Reformation in Ungarn (117–124). Die Ausbreitung der Lutheraner und Reformierten wurde dort auch durch die osmanische Herrschaft im Süden begünstigt (117 f.). Beide Bewegungen konnten sich jedoch kaum annähern (123 f.). Im letzten Aufsatz des zweiten Abschnitts behandelt *Péter Ötvös* Glaubensflüchtlinge in der Habsburgermonarchie (125–131). Dort wurde den Ständen 1568 durch Kaiser Maximilian II. freie Religionsausübung zugestanden, unter Rudolf II. 1576 aber wurde die Gegenreformation vorangetrieben (126). Daraufhin wanderten viele Protestanten bis zur Jahrhundertwende ins burgenländische Ungarn aus (128 f.).

Der dritte Abschnitt „Ideen und Wissenstransfer" (135–176) umfasst drei Aufsätze. *Anja Rasche* beschäftigt sich im ersten Beitrag mit der Reformation im Hanseraum (135–146). Kaufleute sorgten sowohl über See für die Verbreitung reformatorischer Schriften (139) als auch durch ihr ausgeprägtes Handels-Nachrichtennetz (142 f.). Auch wurden Kaufleute zu Ratsmitgliedern in protestantischen Hansestädten berufen (143 f.). Im zweiten Aufsatz untersucht *Detlef Haberland* den reformatorischen Buchdruck (147–160). So mussten in das Gebiet der Livländischen Konföderation viele reformatorische Schriften aus dem Reich eingeführt werden, später auch die gegenreformatorische Literatur (148 f.). In den preußischen, pommerschen und schlesischen Gebieten wurden dagegen zahlreiche Druckereien gegründet und so der Buchdruck etabliert (150 f.), ebenso in Böhmen (154), Ungarn und Siebenbürgen (156 f.). *Joachim Bahlcke* behandelt im letzten Aufsatz den Bücherschmuggel während der Gegen-

reformation (161–176). In Böhmen besaß z. B. der Graf von Sporck im 18. Jhdt. eine durch Tausch und Schmuggel erworbene protestantische Büchersammlung (162 f.). Auch pietistische Literatur war in Osteuropa verbreitet (170 f.), ebenso ein ausgeprägter protestantischer Bibelschmuggel (175).

Der vierte Abschnitt thematisiert „Architektur und visuelle Medien" in vier Aufsätzen (181–239). *Jan Harasimowicz* beginnt mit dem protestantischen Kirchenbau in der Frühen Neuzeit (181–196). Im frühen 17. Jhdt. kam es z. B. in Schlesien zu Umbauten an Backsteinkirchen und oft wurde der Innenraum nach protestantischen Bedürfnissen neu ausgerichtet (184). Neue protestantische Kirchen entstanden v. a. durch Ansiedlungsaktionen (188). Nach 1945 übernahmen dann die Polen viele der einstmals protestantischen Gotteshäuser (195). *Grażyna Jurkowlaniec* beschäftigt sich mit Bibelillustrationen im Polen des 16. Jhdts. (197–209). Sowohl die katholische als auch die protestantische Seite illustrierten Szenen der Bibel im Druck (200 f.) mit verschiedenen Motiven (204). Der dritte Beitrag von *Krista Kodres* handelt vom reformatorischen Ideentransfer durch Architektur und visuelle Medien (211–225). Im östlichen Ostseeraum wurde im 17. Jhdt. in vielen Kirchen die lutherische Liturgie in die „Sprache des Raums übersetzt" (215), Altäre „evangelisiert" (216 f.) und es kam zur breiten Anwendung von Deckenmalerei (221). Im letzten Aufsatz des Abschnitts behandelt *Evelin Wetter* die vorreformatorischen Kirchenausstattungen in Siebenbürgen (227–239). So wurden Kelche aus katholischen Kirchen nur begrenzt weitergenutzt (229 f.). Viele Bilder wurden ausgeräumt oder ersetzt (233 f.). Auch andere liturgische Geräte wurden ausgetauscht, gestiftet oder weggeräumt (236).

Der letzte Abschnitt des Sammelwerkes mit sechs Aufsätzen geht der „Rezeption und Erinnerung" nach (243–303). *Anna Mańko-Matysiak* ist zu Beginn dem Lutherbild in Polen auf der Spur (243–250). Die kollektive Erinnerung an den Reformator ist voller Facetten (244). So war Luther im 17. Jhdt. der am stärksten vertretene Liederdichter der evangelischen Kirche in Polen (245 f.), und der polnische Dichter Adam Mickiewicz hatte später große Sympathien für ihn (246 f.). Heute ist Luther weiter Gegenstand vieler Forschungen (249 f.). Im zweiten Aufsatz beschäftigt sich *Wilhelm Hüffmeier* mit dem Gustav-Adolf-Werk in Ostmitteleuropa (253–266). Es wurde 1832 in Leipzig zur materiellen und finanziellen Unterstützung von lutherischen Diasporagemeinden gegründet (253 f.) und unterstützte bis 1945 viele Gemeinden in Osteuropa (259 f.). Noch heute ist das Werk als Teil der evangelischen Kirche in dieser Intention tätig (264 f.). *Martin Zückert* behandelt in seinem Aufsatz die lutherischen Traditionen und die evangelisch-lutherische Kirche in der Tschechoslowakei (267–273). Heute finden sich Spuren Luthers v. a. noch im Teschener Schlesien in Nordböhmen (267 f.). Nach 1918 waren hauptsächlich die Deutschen die Protestanten neben anderen reformierten Bekenntnissen (270 f.), heute betrachten sich aber nur noch ein Prozent der Tschechen als protestantisch (271 f.). Im nächsten Aufsatz bearbeitet *Katrin Boeckh* (275–285) die lutherische und reformierte Übertrittsbewegung der Ukrainer in Galizien im Zeitraum 1925–1939. Dort gab es zu dieser Zeit ethnologisch bedingt bereits viele Gemeinden beider Bekenntnisse (276), die ein blühendes Leben führten (278 f.). In der Zeit des Zweiten Weltkrieges gingen diese vielerorts durch die wechselnden menschenverachtenden politischen Umstände in Galizien zugrunde (282 f.), ebenso nach 1945 in sowjetischer Zeit (283 f.). Trotz dieser antireligiösen Epochen konnten sich die Protestanten heute wieder etablieren (284). Im vorletzten Aufsatz des Sammelbandes behandeln die beiden Autoren *Maria Skiba* und *Frank Pschichholz* die polnischen und litauischen Lieder der Reformationszeit (287–293). Nach 1530 wurden protestantische Bücher auch im osteuropäischen Raum gedruckt und verbreitet (289). Gegen Ende des 16. Jhdts. wurden dann Werke von Komponisten polnischer und litauischer protestantischer Lieder vertrieben (291 f.), einige sind bis heute erhalten geblieben (293). Den letzten Aufsatz zum Sammelband trägt *Małgorzata Balcer* über die evangelische Friedenskirche in Jauer bei (295–303). Sie wurde nach dem Ende des Dreißigjährigen Krieges errichtet und 2001 in das UNESCO Weltkulturerbe aufgenommen (295 f.). Die Kirche wurde nach 1945 für die vertriebenen Deutschen ein Symbol des Heimatverlustes wie auch der niederschlesischen Identität (299 f.). Sie ist heute in einer lebendigen Gemeinde zu einem Friedens- und Erinnerungsort für protestantische Deutsche und Polen geworden (302).

Zusammenfassend betrachtet ist der Sammelband ein mit vielen neuen Quellen wissenschaftlich fundiertes Werk zur Reformationsgeschichte Osteuropas, vor allem durch die international aufgestellten Experten der osteuropäischen (Kirchen-)Geschichte. Die vielseitigen und facettenreichen Aufsätze mit unterschiedlichen Schwerpunkten sind mit wissenschaftlicher Präzision geschrieben. Auch die zahlreichen qualitativ hochwertigen Abbildungen und der zweispaltige Druck wecken beim an Geschichte, Kunst und Literatur der Reformationszeit interessierten Leser zusätzliche Motivation zum Studium der Aufsätze. Der Sammelband bedeutet einen kompakten und erheblichen Erkenntnisfortschritt zur osteuropäischen Reformationsgeschichte und auch für die Mittlere und Neuere Kirchengeschichte. Er wird die Erinnerung an das Reformationsjubiläum 2017 wie auch die zukünftige wissenschaftliche Reformationsforschung in Deutschland und in Europa nachhaltig voranbringen. M. Schmerbauch

## 3. Systematische Theologie

Karfíková, Lenka: *Gnadenlehre in Schrift und Patristik*. Unter Mitwirkung von *Vít Hušek* und *Ladislav Chvátal* = Handbuch der Dogmengeschichte; Band III: Christologie, Soteriologie, Ekklesiologie, Mariologie, Gnadenlehre. Faszikel 5a (1. Teil), Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2016. 683 S., ISBN 978–3–451–00708–8.

Im sog. „Wiener Memorandum" von 1943, an dessen Abfassung Karl Rahner beteiligt war, wenn er nicht gar, was wahrscheinlich ist, als dessen Autor zu gelten hat, heißt es bezüglich des damaligen Fehlens katholischer dogmengeschichtlicher Werke u. a.: „Was soll der machen, der nun doch eine Dogmengeschichte lesen will? Bleibt ihm etwas anderes übrig als zu Harnack oder besser zu Seeberg zu greifen?" Auf dem Hintergrund dieses Defizits konzipierte Rahner nach 1946 zusammen mit Schmaus, Geiselmann und seinem Bruder Hugo das „Handbuch der Dogmengeschichte", dessen erster Faszikel dann 1951 erschien. Zunächst waren fünf Bände und ein Ergänzungsband vorgesehen, die in einzelnen Faszikeln – ursprünglich waren 33 geplant mit einem Umfang von jeweils ca. 100 Seiten – veröffentlicht werden sollten. Nach 65 Jahren erschien nun von Band 3, der hier zu rezensierende erste (!) Teil des Faszikels 5a (!) mit einem Umfang von 683 (!) Seiten. Dies dürfte wohl ein beredtes Zeichen dafür sein, dass gegenüber einer anfangs noch „einfachen" Perspektive, worin die dogmengeschichtliche Entwicklung der Glaubensaussagen von der Heiligen Schrift bis zur Gegenwart als recht „direkt" und „übersichtlich" gesehen und beurteilt wurde, nunmehr eine differenzierte Sicht herrscht, in der man der äußerst bunten und verwickelten geschichtlichen Wirklichkeit gerecht zu werden versucht. Somit scheint mir erst mit den letzten Teilbänden des „Handbuchs", ganz besonders mit dem hier vorliegenden, das Ziel einer gründlichen und anspruchsvollen Dogmengeschichte erreicht zu sein. – Ein weiteres Spezifikum dieses Teilbands besteht darin, dass er ganz im tschechischen Raum sowie von tschechischen Autoren erarbeitet und durch das „Zentrum für patristische, mittelalterliche und Renaissance-Texte" der Kath.-theol. Fakultät der Universität Olmütz unterstützt wurde, während der biblische Teil in Zusammenarbeit mit der Ev.-theol. Fakultät Prag entstand. Mit Ausnahme einiger weniger Paragraphen handelt es sich also um eine – meist gelungene und gut zu lesende – Übersetzung. An einigen Stellen ist freilich zu merken, dass die übersetzte Fassung nicht ganz dem deutschen Sprachempfinden entspricht. Einige Beispiele: Auf S. 250 heißt es: „Gott schöpft [anstatt „schafft"] für den Menschen", oder S. 520: Er „leiht" statt „verleiht". Auf S. 87 kommt die rabbinische Literatur mit einer „dreisten Vorstellung", und auf S. 168 „schwärmt" der Autor von 2 Petr für eine judenchristliche Eschatologie. Auf S. 528 heißt es „auf den [anstatt „das"] corpus". „Quasi naturaliter" ist nicht mit „scheinbar [!] von Natur aus" zu übersetzen (S. 522), sondern mit „gewissermaßen" oder dergleichen. Gewichtiger ist noch, dass die patristischen Quellentexte fast ausschließlich nach PG, PL oder SC zitiert werden, niemals jedoch nach den für den deutschen Sprachraum mittlerweile üblichen FC (soweit hier die entsprechenden Texte vorliegen, was aber für Irenäus und

z. T. für Origenes, Ambrosius usw. der Fall ist). In diese und andere ähnliche sprachliche Defizite hätte doch leicht der derzeitige Schriftleiter des Handbuchs, Erich Naab, oder der zuständige Verlagslektor eingreifen können und müssen.

Was nun den Inhalt dieses gewaltigen, von insgesamt 16 Spezialisten verfassten Werks angeht, so ist es natürlich unmöglich, hier auf Details einzugehen. Nur einiges Bedeutsame sei hervorgehoben: 1) In einer dem Neuen Testament ganz und gar gleichrangigen Sicht wird die alttestamentliche Botschaft von der Gnade Gottes ausführlich entfaltet. Mehr noch: „Wenn der HERR, der Gott Israels, als ‚gnädiger Gott' bezeichnet wird, so ist [es!] für die Gesamtbewertung der Bedeutung dieser Theologie nötig, vor allem die tiefe Kontinuität mit religiösen Vorstellungen und Strukturen des Alten Orients in Betracht zu ziehen" (48; vgl. auch 28 ff.). Ebendies wird dann auch, wenigstens ansatzweise, durchgeführt. Es erstaunt dann auch nicht, dass entsprechend der hohen Bedeutung, die hier dem Alten Testament zukommt, im neutestamentlichen Teil die „neue Paulus-Perspektive" der letzten Jahrzehnte aufgegriffen wird (vgl. 112 ff.), freilich – wie mir scheint – noch nicht in letzter Konsequenz (wie dies z. B. im zuletzt erschienenen Kommentar von N. Baumert/M.-I. Seewann, Israels Berufung für die Völker. Übersetzung und Auslegung der Briefe an Philemon, an die Kolosser und an die Epheser, Würzburg 2016, geschieht). – 2) Besonders beachtenswert sind in der Darstellung der geschichtlichen Entwicklung des Gnadenverständnisses einige Brennpunkte, die sonst für gewöhnlich übergangen werden, so z. B. der relativ große Abschnitt über die Valentinianer (230–246), weil die valentinianische Theologie zum einen „einen der ersten Versuche der Christianisierung des späten antiken Erbes darstellt, zum anderen weil in Polemik mit ihr Grundsteine der östlichen christlichen Lehre über die Beziehung von Gnade und Freiheit gelegt wurden" (246). Eine ungewöhnlich ausführliche Beachtung findet auch die Behandlung der Gnadenerfahrung im frühen Mönchtum (317 ff.). Deren Fazit: „Die Erkenntnis, zu der sie [die Mönche] vordrangen, war das Ergebnis einer dialektischen Spannung zwischen der Gnade und der Natur, der Gnade und der Freiheit" (346). – 3) Überaus beeindruckend ist die ausführliche Darstellung Augustins und die ungewohnt positive Entfaltung des pelagischen und pelagianischen Streits (514–622). Hier werden die neuesten Studien und Sichtweisen aufgegriffen und zusammengefasst sowie deren vielgestaltige Kritik an Augustin nicht verschwiegen. So wird z. B. in aller Eindeutigkeit kritisch herausgestellt, dass Augustin „in die unglückliche Falle der doppelten Vorherbestimmung und der Erbsünde als Schuld" treibt (603). Der Gott Augustins „scheint eine Art Alleinherrscher zu sein, der den Willen der erwählten Personen […] durch das affektive ‚Gefallen' am Guten, das er ihnen eingibt, beeinflusst. Zudem fällt er […] bereits ‚vor der Schöpfung der Welt' ein zweifaches Urteil hinsichtlich zweier […] Gruppen von Menschen – die ‚Gefäße der Ehre', an denen sich die unverdiente Gnade zeigt, und die ‚Gefäße der Schande' […]. Julians [von Aeclanum] feste Überzeugung von der Unhaltbarkeit und Lästerhaftigkeit dieser Vorstellungen erweist sich daher als zum Teil berechtigt" (604). Berechtigt ist auch die Kritik an der „Pädagogik des Terrors", die Gott selbst nach Augustin einsetzt und dadurch auch Menschen motiviert, ihrerseits in Glaubensfragen Gewalt anzuwenden (vgl. 569). Gegenüber der polemisch einseitigen, wenn nicht verfälschenden Wiedergabe des pelagischen Denkens durch Augustin wird zu Recht herausgestellt: „Pelagius stellt die Kräfte der menschlichen Natur nicht in einen Gegensatz zum Wirken der Gnade und führt ausdrücklich an, dass Gott dem Menschen nicht nur die Möglichkeit gegeben hat, gut zu handeln, sondern diese Möglichkeit durch seine Gnade auch weiter unterstützt" (534). Auch die „Erben" der Gnadenlehre Augustins werden, einschließlich des Konzils von Orange (im Jahr 529), eingehend behandelt (mit Ausnahme von Leo d. Gr., den ich hier vermisse) bis hin zu deren – wie behauptet wird – „Neuinterpretation" durch Gregor d. Gr. Doch das „Neue" dieser Interpretation wird kaum belegt. Meines Erachtens hebt sich Gregor nur wenig von den übrigen „Erben" Augustins ab. – 4) Dem Rez. ist gleichfalls nicht einsichtig, warum das beeindruckende Werk nicht mit Gregor endet, sondern noch ein Kapitel über Johannes Eriugena anschließt. Zwar setzt sich dieser mit Gottschalk, der bezüglich der doppelten Prädestination Augustin folgt, auseinander. Aber sowohl Gottschalk wie Johannes stehen bereits in einer anderen,

schon spezifisch mittelalterlichen Problemsituation. Insofern würden beide besser in den zu erwartenden zweiten Teil dieses Bandes gehören.

Fazit: Der vorliegende Band ist nicht nur, was die Vielfalt der behandelten Bereiche und Personen angeht, sondern auch hinsichtlich der inhaltlichen Behandlung seines Stoffes von hervorragender Qualität. Hier liegt wirklich ein Stück exemplarischer Dogmengeschichte vor, das nicht nur den Ansprüchen der Theologie, sondern auch der Geschichts- und Kulturwissenschaften entspricht. Solch ein Opus kann wohl nur, wie im vorliegenden Fall, als Teamwork gelingen. Alle daran Beteiligten sind deshalb herzlich zu beglückwünschen, zugleich mit dem Ausdruck der Hoffnung, dass auch die wenigen noch ausstehenden Teile des „Handbuchs" in die großen Fußstapfen dieses Werkes treten. G. Greshake

Von Stosch, Klaus: *Trinität* (utb Grundwissen Theologie). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2017. 198 S., ISBN 978–3–8252–4855–0 (Paperback); 978–3–8385–4855–5 (PDF).

Man mag es kaum glauben nach den trinitätstheologischen Aufbrüchen vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, aber der Blick auf den Büchermarkt lässt unschwer erkennen: Eine Einführung in die Trinitätslehre ist in der katholischen Theologie der Gegenwart ein echtes Desiderat. Seit Gisbert Greshakes verdienstvollen Studien zur ‚trinitarischen Theologie' als hermeneutischem Gesamtschlüssel christlichen Glaubens ist keine vergleichbare Darlegung mehr erschienen. Dies ist umso misslicher, als sich seit Greshakes Generation die Diskussionslage nochmals verändert hat: Was damals auf dem Spiel stand, war vor allem die Relevanz der Trinitätslehre – nicht nur theologisch in Bezug auf ihre Bedeutung für alle dogmatischen Einzeltraktate, sondern auch existenziell im Hinblick auf ihr Erschließungspotenzial für elementare Erfahrungsdimensionen des Glaubens. Dem lag Rahners um die Jahrhundertmitte geäußerte Diagnose zugrunde, dass der Trinitätstraktat eine „splendid isolation" darstelle und die meisten Christen trotz verbaler Orthodoxie im Glaubensvollzug wohl „nur ‚Monotheisten'" seien. Heute stehen Theologiestudierende vor einer Pluralität von Trinitätstheologien, welche die von Rahner bezeichnete Leerstelle füllen, dabei aber von höchst unterschiedlichen Primäranliegen (z. B. politischer, ekklesiologischer, christologischer oder existenzieller Art) geleitet werden und so durch divergierende Ausgangspunkte und Argumentationswege charakterisiert sind.

Um es vorweg zu nehmen: In diesem mittlerweile recht zerklüfteten Feld gibt es m. E. keinen anderen Erstzugang für Studierende, der so präzise, verständlich und profiliert Orientierung leistet, wie der jetzt von Klaus von Stosch verfasste. Er entspricht durch eine vierfache Aufgabenstellung der oben angedeuteten veränderten Ausgangslage: Es geht nicht mehr nur (wie in den Jahrzehnten unmittelbar nach dem Konzil) um begriffliche Konsistenz und praktische Relevanz der Trinitätslehre, sondern auch um eine „Übersicht angesichts der komplizierten Diskussionslage" (9) und zudem um ihre Bedeutung für den ebenfalls unter veränderten Bedingungen stehenden interreligiösen Dialog. Diese roten Fäden ziehen sich durch die insgesamt sieben Kapitel (zur knappen Verdeutlichung im Folgenden nicht chronologisch, sondern systematisch zugeordnet): Die Kapitel „Biblische Anknüpfungspunkte" (11–33), „Grundlagen in der religiösen Erfahrung" (60–81) und „Trinität als Schlüssel zum Verstehen moderner Theologie" (137–148) verdeutlichen den ‚Relevanzbereich', d. h. die heilsgeschichtliche Basis der Trinitätslehre, ihren konstitutiven Bezug zur existenziellen Glaubenserfahrung und ihre hermeneutisch zentrale Funktion für theologische Themen wie Schöpfung und Vollendung, Offenbarung und Erlösung, Allmacht und Liebe Gottes. Das vom Relevanzbereich nicht trennbare Problem rationaler Explikation wird in der Darstellung monosubjektiver Modelle (82–112: Hegel, Barth, Rahner, Schärtl) wie interpersonaler Modelle (113–132: Richard von St. Viktor, Moltmann, Boff, Greshake, Striet, Nitsche) bearbeitet. Dabei werden die erwähnten Differenzen hinsichtlich Ausgangsbasis und Begründungsweg beachtet und verständlich gemacht, die sich gerade nicht nur zwischen den beiden Modelltypen, sondern auch intern zeigen. Diese insgesamt neuzeitlichen Modellbildungen werden zudem an die Problemvorgaben der altkirchlichen Lehrentwicklung zurückgebunden, denen ein eigenes Kapitel „Theologiegeschichtliche Grund-

lagen“ gewidmet ist (34–59). Das Buch schließt mit ersten Überlegungen, in welchen Richtungen zukünftig wechselseitige Lernprozesse zwischen christlicher Trinitätslehre und anderen Religionen zu suchen wären, und zwar nicht nur im Gespräch mit Judentum und Islam, sondern auch mit Hinduismus und Buddhismus (149–169).

Aus den verschiedenen Feldern seien drei zentrale Dimensionen hervorgehoben, nämlich die biblische bzw. theologiegeschichtliche Grundlage, die begrifflich-rationale Explikation und die hermeneutische Relevanz der Trinitätslehre:

Erstens ist herauszustellen, dass die biblische und altkirchliche Basis methodisch sensibel im Hinblick auf Kontinuität und Diskontinuität der späteren Lehrentwicklung vorgetragen wird. Im Gespräch mit neuerer (deutsch- und englischsprachiger) exegetischer Literatur erläutert von Stosch die unterschiedlichen Konstitutionsfaktoren neutestamentlicher Christologien (liturgische Praxis, jüdische Weisheitstheologie, angelomorphe Traditionen, hellenistische Einflüsse) und so die Vielstimmigkeit des biblischen Zeugnisses. Das vermittelt Studierenden die für theologische Traditionsbildungsprozesse im Allgemeinen wie für die konstruktiv-kritische Beziehung von Exegese und Dogmatik im Speziellen wichtige Einsicht, dass die dogmengeschichtliche Entwicklung nicht zu harmonisch (etwa im Schema von Implikation und Explikation) vorgestellt werden darf.

Zweitens ist hinsichtlich der rationalen Explikation zu sagen, dass von Stosch für eine Variante des monosubjektiven Modelltyps optiert, die sich aber nicht einfach in eine bestimmte Traditionslinie (z. B. augustinisch-thomanischer Provenienz) einschreibt, sondern sich, wenn ich recht sehe, aus drei Hauptintentionen speist. Zunächst ist von Stosch der hermeneutische Preis der alternativen Lösung in sämtlichen ihrer Varianten zu hoch: Modelle, die univok oder analog den neuzeitlichen Subjekt- und Personbegriff auf die drei Hypostasen übertragen, können die Wesenseinheit Gottes insofern nicht mehr deutlich machen, weil Vater, Sohn und Geist aus subjekttheoretischen Gründen nicht wissen können, wie es für die jeweils andere Person ist, ‚Ich‘ zu sein (127–129). Ferner will von Stosch eine klassische Schwachstelle monosubjektiver Modelle überwinden (und den typischen Vorwurf der Gegenseite entkräften), indem er sie strikt an die heilsgeschichtliche Erfahrung zurückbindet (112): Vater, Sohn und Geist sind zu beziehen auf die konkreten „Weisen des Daseins Gottes“ bzw. „die auf verschiedene Weise uns zugewandte Wirklichkeit des einen Gottes, der sich in Jesus Christus ein für alle Mal entschieden hat, uns heilsam rettend auf erkennbare Weise nahe zu sein“ (79). Die Differenz dieser von Stosch gerade methodisch auch getrennt voneinander beschriebenen Gegenwartsweisen Gottes – als „dialektische Gestalt“ von „Zusage und Anspruch“ im Antlitz des Anderen durch den Logos (61–70, hier 69); als „Selbsttranszendenz“ im Geist (70–76, hier 74) und Erfahrung der „bleibenden[n] Entzogenheit“ des Vaters (77–79, hier 79) – verweist auf einen weiteren Aspekt, der für von Stoschs eigene Position wichtig ist: Im Anschluss an Jürgen Werbick plädiert er für die Beibehaltung eines analogen Personbegriffs, der nicht mit Subjektivität und Freiheit inhaltlich bestimmt, sondern allein zur Erläuterung der immanent-trinitarischen „relationale[n] Struktur“ herangezogen werden soll (134). Denn göttliche Personalität (und Selbstmitteilung) unterscheidet sich von ihren geschöpflichen, endlichen Formen gerade darin, dass Selbstverhältnis und Relation *ab ovo* koinzidieren, also „‚der Selbstand der Liebenden nicht von der ‚Bewegung‘ ihres Liebens unterschieden werden kann‘“ (135, in Aufnahme einer Formulierung von Werbick). Vertreter der freiheitstheoretischen Trinitätslehre würden hier wohl zurückfragen, wie die nun doch personal differenzierten ‚Träger‘ auch nur formal zu bestimmen wären und ob hier der Freiheitsbegriff nicht doch beansprucht werden müsste, ohne dass dies zu drei distinkten reflexiven Selbstverhältnissen mit ‚tritheistischer Schlagseite‘ führen müsste. Die Diskussion geht also weiter, zumal von Stosch selbst sieht, dass im „Verzicht auf jede inhaltliche Füllung des Personbegriffs“ (166) ein Problem besteht und am Schluss des Buches (168 f.) im Gespräch mit buddhistischem Denken die Frage aufwirft, ob nicht der Personbegriff nicht nur entsubstanzialisiert, sondern auch ‚entleert‘ werden muss, gerade um dem nicht fixierbaren Geschehen personaler Relation gerecht zu werden, zumal angesichts der schon in der klassischen Trinitätslehre genau gegenläufigen Verwendungsweisen des Personbegriffs (diakritisch in der Trinitätslehre, henotisch in der

Christologie). Wie auch immer man hier optiert: Der Autor konturiert jedenfalls eine Gestalt monosubjektiver Trinitätslehre, die ihre eigenen Grenzen transparent macht und deren spekulativer Anspruch bewusst nur so weit reicht, wie es ihm zufolge nötig ist, um die heilsökonomische Selbstoffenbarung Gottes denkerisch zu „schützen" (112, 132, 137, 171).

Diese methodische Restriktion ist nun, drittens, auch von eminenter Bedeutung für den hermeneutischen Relevanzaufweis und den interreligiösen Dialog. Es geht von Stosch nicht darum, „das trinitarische Denken als alternativenlos zu behaupten" (171), wie er gegenüber Konzepten, die die Trinitätslehre als einzig vernunftgemäße Explikation der Gotteslehre rational einsichtig zu machen versuchen, auch kritisch bemerkt (110 f.). Vielmehr wird das trinitarische Denken unter der Voraussetzung seiner offenbarungstheologisch begründeten Geltung als hermeneutischer Schlüssel auch anderer theologischer Felder bewährt (137–148): z. B. schöpfungstheologisch, sofern Gott und Welt weder theistisch getrennt noch pantheistisch identifiziert, sondern trinitätstheologisch in ein irreduzibles ‚Zugleich' von Nähe und Ferne gesetzt werden, das seinen Grund in der unauflöslichen Differenz-Einheit des göttlichen Relationsgeschehens hat; oder im Verständnis der Allmacht Gottes, die aufgrund ihrer trinitarisch-relationalen Struktur als „kreative Macht der Liebe" zu denken ist, welche menschliche Freiheit „nicht nur freisetzen, sondern diese Freiheit auch noch als Freiheit für sich gewinnen" kann (146). Dieses methodische Vorgehen entspricht insofern der Methodologie komparativer Theologie, als auch im interreligiösen Gespräch die christliche Trinitätslehre „nicht […] als universales Raster für die Bewertung der Welt der Religionen" beansprucht wird (150), sondern auf die konkrete hermeneutische Begegnung mit der anderen Religion angewiesen ist, um ‚mikrologisch' an Einzelfeldern „funktionale Äquivalente" (165) bzw. wechselseitige Herausforderungen zu identifizieren.

Zu dieser hermeneutischen Sensibilität für kontingente geschichtliche Kontexte und irreduzible religiöse Erfahrung verhält sich nur ein Aspekt der Darstellung etwas gegenläufig: Die monosubjektiven Modelle von Barth und Rahner werden in eine – zunächst nicht bestreitbare – genealogische Linie mit Hegels trinitarischem Gottesbegriff gestellt, von der aus eine entscheidende Differenz nicht mehr in den Blick kommt. Diese betrifft nicht das Verhältnis von immanenter und ökonomischer Trinität, das letztlich auf die Zuordnung von Freiheit und Notwendigkeit in Gott verweist – hier betont von Stosch zu Recht, dass es sich die durchschnittliche Hegel-Kritik der Theologie zu leicht macht (87 f., 90 f., 102–104). Denn jedes Konzept der Selbstoffenbarung Gottes muss irgendwie nachvollziehbar machen, dass Gott sich in Schöpfung und Inkarnation wirklich selbst (seinem ewigen Wesen als Liebe) entspricht. Entscheidend scheint mir aber ein anderes, von Klaus von Stosch nicht besprochenes Problem: Unterscheiden sich Barths und Rahners Offenbarungskonzeptionen nicht von Hegel grundlegend darin, dass die bleibende Differenz von Glaube und Wissen, Offenbarung und Vernunft aufrechterhalten werden soll, weil beide unterschiedlichen, nicht ineinander überführbaren ‚Orten' entspringen? Gerade die komplexen, unterschiedlichen Hegel-Rezeptionen von Historismus, Neuprotestantismus und dialektischer Theologie bis hin zu heutigen Modernetheorien (Habermas) oder religionsphilosophischen Vermittlungsfiguren von Freiheit und Geschichte (Schaeffler) lassen immer wieder eine Grundfrage an Hegel hervortreten: ob er nicht die radikale Kontingenz des Geschichtsverlaufs übergeht, also das Problem der Moderne (83), wie Habermas einmal formuliert hat, „*zu gut* löst" (Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main 1985, 55), und in theologischer Hinsicht die prinzipielle Unableitbarkeit der Offenbarung wie ihre Nicht-Überführbarkeit in Wissen überspringt. Natürlich wäre all dies zu diskutieren; so betrifft meine Anfrage zunächst auch nur von Stoschs Typologie der monosubjektiven Modelle, nicht die argumentationsleitenden Prämissen seines eigenen systematischen Entwurfs, der sich gerade gegen rationale Aufhebungsfiguren wendet und ein spekulatives Übergewicht der monosubjektiven Trinitätslehre vermeidet.

Auf engem Raum gelingt es dieser Einführung, ebenso thematisch umfassend zu informieren wie systematisch konzentriert zu argumentieren. Sie rekonstruiert eine Geschichte der Trinitätslehre, ohne Spannungen und Umbrüche zu glätten. Sie bietet

ein theoretisches Denkmodell, zeigt aber auch dessen Grenzen und Alternativen auf. Und sie wirbt für die hermeneutische wie existenzielle Relevanz der Trinitätstheologie jenseits apriorischer Überbietungsansprüche. Insofern ist sie nicht nur Studierenden unbedingt zu empfehlen, sondern leistet auch einen anregenden Beitrag zum Fachdiskurs.

M. Lerch

The Oxford Handbook of the Epistemology of Theology. Edited by *William J. Abraham* and *Frederick de Aquino* (Oxford Handbooks in Religion and Theology). Oxford: Oxford University Press 2017. XVII/627 S., ISBN 978–0–19–966224–1 (Hardback); 978–0–19–183627–5 (E-Book).

Wie jüngere Debatten zeigen, kommt der Epistemologie im Allgemeinen ebenso wie im Blick auf die einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen wachsende Bedeutung zu. Die Beiträge des vorliegenden Handbuches wollen „a critical enquiry of appropriate epistemic concepts and theories in and related to theology" (2) bieten und damit eine Lücke in der theologischen Reflexion schließen. Sie können sich dabei auf eine Reihe von Ansätzen stützen, die den Weg in Richtung einer ausgefeilten theologischen Epistemologie vorbereitet haben, ohne dabei die spezifischen Gegebenheiten der Theologie als Wissenschaft preiszugeben. Obwohl sich die grundlegenden epistemologischen Fragestellungen relativ leicht ausmachen lassen, ist dieses hochdynamische Forschungsfeld mit einer Reihe von Herausforderungen verbunden. Um weiterführende Reflexionen zu erleichtern, folgen die einzelnen Kapitel einer dreigliedrigen Struktur: 1. Verortung der Fragestellung im Kontext neuerer epistemologischer Debatten; 2. knappe Skizze des konkreten Anliegens; sowie schließlich 3. Hinweise zu weiterführenden bzw. offenen Fragen. Die Beiträge sind in vier großen Hauptteilen mit jeweils unterschiedlichen Schwerpunkten zusammengefasst, die epistemologische Konzepte der theologischen Tradition aufgreifen und mit modernen Ansätzen aus dem Bereich der analytischen Philosophie in Verbindung bringen.

Der erste Hauptteil „Epistemic Concepts within Theology" (7–172) greift auf klassische theologische Erkenntnisformen zurück. So kann sich das wachsende Interesse für ein mögliches Wissen von Gott nach *J. Greco* (9–29) – wie nicht zuletzt die Verweise auf Plantinga und Alston zeigen (vgl. 14) – auf grundlegende Dynamiken der aktuellen epistemologischen Debatten stützen (vgl. 10). Neben den kritischen Diskussionen im Gefolge des *externalist turn* (vgl. 19–23) lässt sich neuerdings auch ein *social turn* ausmachen, der insbesondere in Gestalt des Zeugnisses für eine theologische Epistemologie fruchtbar gemacht werden könnte (vgl. 23 f.). Im zweiten Beitrag thematisieren *S. Menssen/Th. D. Sullivan* (30–45) das Verhältnis von Offenbarung und Schrift entlang von drei Fragen: Wenn es eine allgemeine Methode zur Bewertung des Wahrheitsanspruches christlicher Offenbarung gibt, wäre auf einer zweiten Ebene zu klären, „what standard must belief in the Christian revelatory claim meet in order for the belief to be justified or warranted?" (31). In einem dritten Schritt kann dann geprüft werden, ob sich epistemische Standards in der Theologie von denjenigen in anderen Wissenschaften unterscheiden. Ausgehend von der klassischen Frage nach dem Verhältnis von *fides et ratio* diskutiert *L. Buchak* (46–63) im dritten Beitrag die Frage, inwiefern der christliche Glaube mit den Anforderungen von „ordinary epistemic standards" versöhnt werden kann. Neben dem Problem, ob „truth-directed reasons are enough for a rational subject to believe (or reject) the faith propositions" (46), stellt sich dabei auch die Frage, „whether rational beliefs can ever be sensitive to reasons that are non-truth-directed" (46) – wobei zwischen doxastischen, schwach doxastischen und nicht-doxastischen bzw. praktischen Formen der Glaubensrechenschaft unterschieden werden kann (vgl. 47), die ein breites Spektrum von epistemischen Strategien eröffnen. Im vierten Beitrag setzt sich *Th. D. Senor* (64–78) kritisch mit der Bedeutung der Erfahrung für den religiösen Glauben und den damit verbundenen theologischen Implikationen auseinander (vgl. 64; 73; 77 f.). Während *J. Cottingham* (79–96) im Horizont eines breiter gefassten Verständnisses theologischer Epistemologie den Modellcharakter der Heiligen bzw. Heiligkeit als „internal moral transformation" herausarbeitet (79; vgl. 81), diskutiert *L. T. Zagzebski* (97–110) die Frage nach der epistemischen Autorität in

religiösen Gemeinschaften. *P. K. Moser* (111–125) lenkt unseren Blick auf „the ‚inner witness' of the Spirit of God" (111), dessen spezifisch erkenntnisleitende Bedeutung im Spannungsfeld von Gottes Selbstoffenbarung und Selbstwerdung des menschlichen Subjektes näher bestimmt werden soll. Darüber hinaus werden auch Tradition (126–140; *M. Wynn*) und kirchliche Praxis (141–156; *C. M. McGuigan/B. J. Kallenberg*) kritisch daraufhin befragt, inwieweit sie als epistemologische Kategorien der theologischen Reflexion dienen können. In seinem abschließenden Beitrag erinnert *F. D. Aquino* (157–172) an Johannes Cassian als Lehrer spiritueller Weisheit (vgl. 166) und versucht auf dieser Basis, die Praxis geistlicher Unterscheidung für die theologische Reflexion fruchtbar zu machen (vgl. 157; 168–170).

Der zweite Hauptteil „General Epistemic Concepts Related to Theology" (173–324) greift auf allgemeine epistemologische Entwürfe zurück und bringt sie in ein konstruktives Gespräch mit der Theologie. So spielen etwa, wie *J. L. Kvanvig* (175–189) zeigt, die verschiedenen Typen von Verstehen – das als solches von Wissen zu unterscheiden ist (vgl. 177) – eine zunehmend wichtige Rolle in der Epistemologie und könnten tendenziell holistische Ansätze in der Theologie stützen (vgl. 186). Auch Weisheit (190–202; *S. R. Grimm*), die in epistemologischer Perspektive ambivalent bewertet wird (vgl. 191; 195), „seems to require an integration of thought, desire, and action" (199) – ein integraler Ansatz, der dann christlich im Blick auf die Weisheit des Kreuzes ausbuchstabiert werden müsste. Obwohl das Zeugnis nach *J. Lackey* (203–220) als wichtige Quelle unseres Wissens nicht übergangen werden kann, liegt der Fokus einer „epistemology of testimony […] not on the nature of testimony itself, but on how justified belief or knowledge is acquired on the basis of what other people tell us" (203); der in allgemeinen ebenso wie in theologischen Debatten um seinen epistemologischen Stellenwert zugrundegelegte Zeugnisbegriff wird dabei eher weit gefasst. Einen weiteren wichtigen Anknüpfungspunkt für eine theologische Epistemologie sieht *J. Baehr* (221–235) in „intellectual virtues" als „traits of personal character that aim at and facilitate the acquisition and transmission of knowledge and related epistemic goods" (221) – wobei unter theologischer Rücksicht insbesondere der „moral humility" (221; 228–231) und der damit einhergehenden Kritik an überzogenen Formen der Autonomie (vgl. 225) eine zentrale Bedeutung zukommt. Neben einer kritischen Auseinandersetzung mit dem theologischen Stellenwert von Erfahrung und Evidenz (236–252; *T. Dougherty*) werden auch theologische Potenziale eines epistemologischen *foundationalism* (253–273; *M. Bergmann*) erhoben sowie die komplexen Debatten rund um die vielschichtige Unterscheidung Realismus/Antirealismus (274–289; *Ch. J. Insole*) skizziert. Die kritische Diskussion einer spezifisch theologischen Skepsis (290–308; *B. Dunaway/J. Hawthorne*) und eine konstruktive Debatte der Frage nach „the normative significance of disagreement" (322; vgl. 309–324; *N. L. King/Th. Kelly*) in religiös pluralistischen Gesellschaften schließen den zweiten Hauptteil ab.

Der dritte Hauptteil „Samplings from the Christian Tradition" (325–547) stellt ausgewählte Entwürfe zu einer theologischen Epistemologie vor. Die Beiträge spannen einen weiten Bogen, der von Paulus über Origenes, Augustinus, Anselm, Thomas und Duns Scotus bis hin zu neueren Autoren wie Newman, Barth und Balthasar reicht und neben Maximus Confessor oder Simeon dem Theologen als zentralen Vertretern einer ostkirchlichen Tradition mit Hooker, Wesley oder Edwards auch prägenden Positionen der Reformation einschließt. Beiträge zur Mystikerin und Kirchenlehrerin Theresa von Ávila sowie zu den beiden auch philosophisch produktiven Autoren Schleiermacher und Kierkegaard unterstreichen die Vielfalt konkreter Ausgestaltungen epistemologischer Reflexionen in der Theologie. Zusammen bieten die Beiträge einen breitangelegten und ausgewogenen theologiegeschichtlichen Durchgang, ohne einen vollständigen Überblick geben zu wollen oder zu können – was etwa daran sichtbar wird, dass in der hier angeführten Liste eine Reihe prominenter Namen fehlt.

Die Beiträge des abschließenden vierten Hauptteils „Emerging Conversations" (549–618) versuchen, Brücken von einer im Kontext der analytischen Philosophie beheimateten epistemologischen Debatte hin zur Befreiungstheologie (551–563; *D. Singh*), zur sogenannten kontinentalen Philosophie (564–577; *J. A. Simmons*), zur neueren Orthodoxen Theologie (578–590; *P. L. Gavrilyuk*), zur Feministischen Theo-

logie (591–605; *H. A. Harris*) sowie schließlich auch zur Bewegung des Pentekostalismus (606–618; *J. K. A. Smith*) zu schlagen und damit den Horizont der Debatte gezielt zu erweitern. Diese fünf explorativen Beiträge fordern eine kritische Auseinandersetzung mit bisher vernachlässigten Fragestellungen ein und tragen damit zugleich zu einer Vertiefung epistemologischer Reflexionen bei.

Die in dem vorliegenden Handbuch versammelten Beiträge spiegeln die ganze Breite und methodologische Vielfalt aktueller epistemologischer Debatten wider. Klassische theologische Konzepte der Glaubensrechenschaft werden in ein ebenso fruchtbares wie kritisches Gespräch mit modernen epistemologischen Ansätzen gebracht. In dieser innovativen Verbindung entstehen Dynamiken, die neue Perspektiven für eine theologisch gehaltvolle und systematisch tragfähige Begründung religiöser Überzeugungen bieten. Das Handbuch versteht sich folgerichtig nicht so sehr als Darstellung des aktuellen Forschungsstandes, sondern will konkrete Anstöße für weiterführende Debatten über die engen Grenzen von Disziplinen und Denktraditionen hinaus liefern – was nicht zuletzt durch gezielte Hinweise auf offene Fragen am Kapitelende und durch den abschließenden vierten Teil untermauert wird. P. Schroffner SJ

Vaticanum 21: Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert. Dokumentationsband zum Münchner Kongress „Das Konzil ‚eröffnen'". Herausgegeben von *Christoph Böttigheimer* und *René Dausner* zusammen mit *Franz Xaver Bischof [u. a.]*. Freiburg i. Br.: Herder 2016 [2017]. 795 S., ISBN 978–3–451–37894–2 (Hardback); 978–3–451–81894–3 (PDF).

Der spezifisch theologische Sprachgebrauch, an den Fakultäten, im lebensweltlich-kirchlichen Alltag, in medialen Diskursen, erweist sich mitunter als erhellend: Wer heute zum Zweiten Vatikanischen Konzil arbeitet, über dessen Konstitutionen nachdenkt, sich die Vor- und Nachgeschichte kirchengeschichtlich oder systematisch erschließt, wer an die Rezeption und die divergenten Diskurse denkt, spricht häufig vereinfachend von „dem Konzil". Diese Redeweise ist selbstverständlich geworden, und sie zeigt auch das anhaltende Ringen um eine sachgerechte Hermeneutik an. Möglicherweise wird sogar, mit Blick auf Paul VI., Johannes Paul II., Benedikt XVI. und Franziskus, die Einheit des kirchlichen Lehramtes in ihrer inneren Pluralität der Zugänge und Verständnisweisen, ja in der verborgenen, diskreten Entfaltung der Glaubenslehre sichtbar, die verbindliche Gültigkeit beansprucht und doch manchmal von den Farben der Epochen verdeckt zu sein scheint. Behutsam und vorsichtig formuliert *Karl Kardinal Lehmann*, er wisse nicht, ob ein Drittes Vatikanisches Konzil erforderlich sei. Zugleich referiert er die „Zeichen der Zeit", die den Konzilsvätern noch nicht sichtbar sein konnten – als Beispiel seien die ökologischen Herausforderungen genannt. Lehmann spricht auch von gesellschaftlichen Transformationsprozessen, konstatiert, dass die Rede von Gott nicht mehr selbstverständlich sei, dass die „Sensibilität für so etwas wie Transzendenz" austrockne, das Verlangen nach Freiheit immer größer werde, zudem: „Der Verlust der Dimension des Heiligen ist riesig. Haben wir dies alles schon ausreichend bemerkt? Was tun wir dagegen?" (635). Der verstorbene Mainzer Bischof hebt ausdrücklich den von Papst Franziskus genannten Weg der Synodalität hervor. Genügt das? Christen in Deutschland haben in der mehr als 50-jährigen Nachkonzilszeit schmerzhaft erfahren, dass Kirchen geschlossen werden, dass das Leben in den Gemeinden erlöschen kann – trotz der positiven, pfingstlichen Schwungkraft des Zweiten Vatikanischen Konzils. Lehmann formuliert so bedächtig wie energisch eine persönliche Antwort: „Die Kirche – und dies sind wir alle – darf viel weniger um sich selbst kreisen, auch um Dinge, die wir für wirklich wichtig halten, sondern sie muss sich immer selbst in allem auf Gott und die Menschen hin übersteigen. Diese doppelte Transzendenz ist das Wichtigste für die Zukunft von Glaube, Kirche und Theologie. Die missionarische Grunddimension von Kirche muss uns alle mehr inspirieren und in die Pflicht nehmen" (636).

Von hier ausgehend entdeckt der Leser einen großen Reichtum, eine Vielfalt an Überlegungen, Zugangsweisen und Arbeitsfeldern, die im Horizont des Konzils stehen, ja die – wie die Herausgeber mit Blick auf die Münchner Tagung, die im Dezember

2015 stattgefunden hat – neue Perspektiven, dem Geist und Buchstaben des Konzils treu bleibend, für das auf gewisse Weise unübersichtlich erscheinende 21. Jahrhundert gewinnen möchten. So ist von „lokalen Theologien" (401) die Rede, von einer missionarischen Kommunikation, die im Zuge der Digitalisierung noch immer entdeckt, vielleicht auch gegenwärtig überschätzt wird (vgl. 553 f.), von liturgischen Detailfragen bis hin zu aufrüttelnden Impulsen, die – bedenklich, bedenkenswert genug – die innerchristliche Ökumene neu beleben sollen. *André Birmelé* indes stellt etwa nüchtern fest, dass die subjektive Wahl von „persönlicher Frömmigkeit und Spiritualität" die vorausgehenden konfessionell gebundenen Identitäten abzulösen scheint: „Ein friedliches Nebeneinander entsteht, in welchem man sich durchaus bewusst ist, dass andere in der gleichen Gemeinschaft ganz andere Glaubensansätze haben. Dass diese von den etablierten Kirchen noch als kirchentrennend angesehen werden, verliert an Bedeutung. Das Leiden an der Trennung der Kirchen klingt deutlich ab" (234). Die eminente Bedeutung der Konzilstheologie wird deutlich, wenn über den interreligiösen Dialog gesprochen wird, über das Verhältnis von Juden und Christen (vgl. 296), über die Schwierigkeiten, aber die Notwendigkeit – und dies nicht aus primär politischen Gründen –, die Gespräche von und Beziehungen zwischen Muslimen und Christen zu vertiefen. Die christliche Liebe strecke sich nach allen Menschen aus, die Gesprächsbereitschaft, das Zugehen auf den Nächsten, wer immer dies sei, werde spürbar in der „berühmten Eröffnungsfanfare" der Pastoralkonstitution. Erwächst aber aus der Erinnerung an diese Worte, die von Freude und Hoffnung, Trauer und Angst sprechen, wirklich eine „jesusbewegte ‚Hingabefreude'" (415) oder zeigt sich nicht viel öfter eine ängstliche Scheu jener, die Zeugnis für Christus geben möchten, ohne den Glauben anderen aufdrängen zu wollen – in der so enigmatischen Welt der Moderne und Postmoderne. Wissen Christen heute überhaupt, woran sie glauben? *Peter Hünermann* weist vollkommen zu Recht auf eine große Schwäche des Konzils hin: „Das II. Vatikanische Konzil weist – trotz seines überaus wichtigen pastoralen Charakters und des Programms des aggiornamento, – einen ersten, wesentlichen Mangel auf: Es kennt keine Konstitution über den Glauben" (54). Beiläufig werden Reflexionen hierzu angestellt, aber im Grundsätzlichen herrscht doch Sprachlosigkeit vor. Man könnte Hünermanns Gedanken aufgreifen und sagen, dass das Konzil vielleicht gerade hier das Unvermögen einer Zeit abbildet, in der Theologen und Bischöfe auf dem Konzil und danach über die Kirche, über die Liturgie, über die Schriftauslegung und die Pastoraltheologie streiten, ja sich entzweien können, aber außerstande zu sein scheinen, vom Glauben zu sprechen, die Gottesfrage aufzugreifen. Wenn sich die Kirche zur Welt hin öffnen soll: Hat sie ihr denn etwas zu sagen? Kann die Kirche heute glaubwürdig von Gott, vom Glauben sprechen? Und wie sollte dies geschehen? Wegweisend formuliert *Massimo Faggioli*: „If this is what Francis is doing in this second reception of the council – non-memorialization but reclaiming the method of Vatican II; Francis as new a inculturation for the post-Vatican II Roman papacy –, then there are many consequences and challenges for the new beginning of Vatican II" (31). Faggioli deutet berechtigterweise auf diese Bewegung hin, die nicht in einer Besinnung und Erinnerung, sondern in einer bewussten, aktiven Verinnerlichung und Vertiefung sichtbar wird, die der Pilgergemeinschaft der Gläubigen eine neue Dynamik schenkt, verstanden als ein wahrhaft inwendiges Aus-sich-Heraustreten, die Gestalt gewinnt in dem Lebens- und Glaubenszeugnis jedes einzelnen Christenmenschen, die ihn aufbrechen, die ihn auch aus bestehenden Verkrustungen ausbrechen lässt.

Dieser reichhaltige Band schärft den Blick des Lesers für das Zweite Vatikanische Konzil, auch für das kirchengeschichtliche Ereignis und die mit diesem verbundene geistliche Erneuerungsbewegung. Wer mehr darüber wissen möchte, wie die Gottesfrage heute diskutiert werden könnte und sollte, welche Implikationen diese Diskurse haben könnten und warum es unbedingt nötig ist, damit anzufangen, mag aus der Lektüre des vorliegenden Buches zahlreiche theologische Anregungen gewinnen – und wird die hohe Bedeutung des „Vaticanum II", die in „Vaticanum 21" gegenwärtig und sichtbar ist, lesend erfahren. Th. Paprotny

Julia, Norlan H.: *Man of the Word*. Rahner and Asian Priesthood. Quezon City, Philippines: Claretian Communications Foundation 2016. xvi/241 S., ISBN 978–621–8009–63–9.

Schon vor geraumer Zeit hat Karl Rahner SJ (1904–1984) in einem Vortrag gemeint und danach in verschiedenen Variationen oft wiederholt, mit dem letzten Konzil habe die Kirche aufgehört, eine europäisch-abendländische Kirche mit Exporten in alle Welt zu sein, sie sei endlich von einer potenziellen zur aktuellen Weltkirche geworden. Dass es dauert, nach Jahrhunderten eines kolonialen Exportverständnisses, bis dieser ekklesiologische Selbstvollzug sich im Klerus, in den Leitungsetagen der Kirche und in der Theologie wirksam etabliert, zeigen die zurückliegenden fünfzig Jahre seit dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils. Mit einer Internationalisierung des Kardinalskollegiums allein oder der Entsendung von begabten Studenten in europäische oder nordamerikanische Studienanstalten ist es nicht getan.

Die vorliegende Studie ist – ohne Übertreibung – ein herausragendes Beispiel für einen ebenso gelungenen wie verheißungsvollen Brückenschlag: Norlan H. Julia SJ ist bei Rahner in die Schule gegangen, nimmt dessen Argumentationsfiguren auf, bleibt aber nicht dabei stehen, indem er nur referiert, zustimmt oder ablehnt, sondern mit Rahner über Rahner hinaus denkt. Sein Buch geht auf die im Jahr 2013 am Heythrop College der University of London eingereichte, von Michael Kirwan SJ und Martin Poulsom SDB betreute theologische Dissertation „The Asian Priest as Man of the Word: Karl Rahner as Starting Point for a Theology of Prophetic Ordained Ministry in Asia“ (311 Seiten) zurück. Der philippinische Jesuit unterrichtet seither Fundamentaltheologie und Dogmatik am interdiözesanen St. John Vianney Theological Seminary (SJVTS) in Cagayan de Oro, zu dessen Rektor er vor kurzem ernannt wurde. Als ehemaliger Leiter des Karl-Rahner-Archivs hat es mich immer wieder beeindruckt, wenn Nichteuropäer Rahner in München, Innsbruck, Frankfurt, London, Rom, Paris oder andernorts nicht nur (oft mühsam) studiert haben, sondern erkannten, dass es dabei letztlich unabdingbar ist, Rahner auch auf Deutsch zu lesen und sich nicht nur auf fremdsprachige Übersetzungen zu verlassen, die ganz unterschiedlicher Qualität sind und Rahners Intention manchmal in wichtigen Nuancen nicht treffen bzw. treffen können. Julia hat sich auf diesen gewiss mühevollen Weg eingelassen, und das merkt man seiner Studie an.

Die Untersuchung nimmt ihren Ausgangspunkt bei der Theologie Karl Rahners und befragt diese nach ihrer Relevanz für priesterliche Existenz im asiatischen Kontext. Im Hintergrund steht die von der „Federation of Asian Bishops' Conferences“ (FABC) im Gefolge des Zweiten Vatikanums im Jahr 1977 formulierte Aufforderung, das Christentum in Asien, seine theologische wie pastorale Praxis, müsse ein „asiatisches Gesicht“ bekommen – eine Vision, die konkret bedeutet, dass die Verkündigung des Evangeliums in ihrem „way of thinking, praying, living, and communicating“ asiatisch(er) werden muss, weil die Zukunft des Christentums in Asien daran hängt, ob die asiatischen Kirchen ihre eigene Identität entdecken und eigenständig entwickeln (vgl. FABC Colloquium on Ministries in the Church, Hong Kong 1977). Dafür braucht es natürlich Brückenbauer, und ein solcher ist Norlan H. Julia SJ.

Das Buch ist folgendermaßen strukturiert: Auf ein instruktives Vorwort von *James H. Krueger* MM von der Loyola School of Theology in Manila (v–viii), das Inhaltsverzeichnis, Danksagungen und das Abkürzungsverzeichnis folgen eine informative Einführung (1–13) und fünf Kapitel: „The Asian World and the Asian Church“ (15–46), „Vatican II and Its Revised Theology of Priesthood“ (47–76), „Rahner's Theology of Priesthood“ (77–109), „Asian Theological Themes: Foundations for a Theology of Asian Priesthood“ (111–155), „Priest, Man of the Word: Towards a Theology of Prophetic Ordained Priesthood in Asia“ (157–204), sowie das Resümee: „Asian Priest: Man of the Word“, „Future Tasks“, „Towards a Context-based Formation in Asian Seminaries“ (205–213). Bibliographie, Sach- und Personenregister bilden den Abschluss. Didaktisch gut aufgebaut, beginnt jedes Kapitel mit einer Einleitung und endet mit einer Zusammenfassung, auf welche die Endnoten mit Literaturnachweisen folgen.

Ausgangspunkt in Kap. 1 ist das aus der Bischofssynode über Asien (1998) hervorgegangene umfangreiche Nachsynodale Apostolische Schreiben „Ecclesia in Asia" von 1999. Unterschiedlichkeit der Kulturen, Vielfalt der Religionen und allgegenwärtige Armut werden als die drei „Gesichter" Asiens und seiner Völker, die zwei Drittel der Weltbevölkerung ausmachen, vorgestellt – Herausforderungen, denen die Kirche begegnen muss. Ist die Kirche „Alien or Asian?" (25): Christentum als fremde Religion, als kleine Herde und die philippinische Kirche als atypisches Beispiel. Während in Asien insgesamt nur 7 % der Bevölkerung Christen sind, bezeichnen sich über 80 % der erwachsenen Filipinos als Katholiken. Obwohl das Konzil bereits fünfzig Jahre zurückliegt, ist die Kirche erst dabei, ihr asiatisches Gesicht zu entwickeln. Der Besuch von Papst Paul VI. in Manila 1970 und die Gründung der Konferenz der Asiatischen Bischofskonferenzen (FABC) vier Jahre später gaben Impulse, ebenso die Bischofssynode von 1998: „However, Asian churches also need to consolidate efforts to attend common challenges confronting them in various degrees according to each particular context" (37). Als Herausforderungen genannt sind die Zunahme des Fundamentalismus, die Entwicklung echter Lokalkirchen, aber auch Klerikalismus und Priesterzentriertheit im pastoralen Dienst. Nicht so sehr äußere Bedrohungen, sondern „internal inconsistencies in ecclesiastical life, ministries, and structures" (39) blockierten die Visionen, die auf dem Konzil, auf Konferenzen und Synoden entwickelt worden seien. Damit steht sich die Kirche, die ohnehin mit dem Handicap kämpft, „an outsider among the many religions in Asia" (40) zu sein, selbst im Weg.

Das in Kap. 2 propagierte Modell des asiatischen Priestertums leitet sich vom Zweiten Vatikanum ab. Eingeholt und umgesetzt sind dessen Anregungen – wie andernorts – längst nicht. „Presbyterorum Ordinis", „Optatam Totius", „Lumen Gentium" und „Christus Dominus" werden als Quellen für eine Theologie des Priestertums herangezogen, auf Stärken und Schwächen dieser Konzilstexte ist aufmerksam gemacht, bevor die Sprache auf „The Unfinished Agenda of Vatican II" (67–71) kommt. Interessanterweise stellt Julia fest, das gegenwärtige Pontifikat setze verheißungsvolle und ermutigende Zeichen der Weiterentwicklung von Rahners Konzilsvisionen (vgl. 72). Durch Debatten über die Rolle des Episkopats oder über das Verhältnis von Kollegialität und Primat, also den Status von Universal- und Lokalkirche, seien die Lehre und die Theologie des Priestertums immer wieder aus dem Blickfeld geraten, das allgemeine Priestertum aller Getauften habe so gegenüber dem Weihepriestertum den Kürzeren gezogen und Klerikalismus gefördert.

Rahners Theologie des Priestertums wird in Kap. 3 thematisiert. Julia geht dafür bis in die 1930er Jahre zurück und analysiert auch früheste ekklesiologische Schriften Rahners („Grundsakrament"), um auf die Charakteristika Kirche des Wortes, Kirche des Geistes, Kirche der Sünder und Kirche des Zweiten Vatikanums („sacramentum mundi") zu kommen. Der Priester wird mit Rahner als Mann des Wortes und als Prophet gesehen; kritisiert werden an Rahners Vision drei Punkte: Rahners unterentwickelte Pneumatologie („in which a sustained exploration on the implications of the Spirit's activity is lacking": 106), die von der Befreiungstheologie gestellte Anfrage, ob seine Theologie Armut und Unterdrückung genügend berücksichtige, sowie das Verständnis der prophetischen Funktion und der Schriftbasis.

Wenn der Priester ein wirksames Zeichen von Christi Heilswillen in der Welt sein soll, muss er ein Mann des Wortes sein. Welche Voraussetzungen gibt es dafür im asiatischen Kontext? Dieser Frage geht Kap. 4 nach, indem es Schlüsselthemen der asiatischen Theologie durchbuchstabiert, um zu schauen, welche davon für eine Grundlegung einer ausformulierten kontextuellen Theologie des Priestertums in Asien tauglich sind: „Following the thought of FABC, this chapter developed the point that dialogue is the mode of mission in Asia. […] It is the dialogue inspired by the kenotic Trinity and engages in partnership with cultures, religions and the poor" (150).

Auf der Basis der Theologie Rahners und einer eigenständigen asiatischen Theologie in Fortführung des Konzils wird schließlich in Kap. 5, ausgehend von Rahners Grundgedanken vom Priester als Mann des Wortes, ein eigenes Modell des asiatischen Priestertums vorgestellt und entwickelt. Als Unzulänglichkeiten des bisher maßgeblichen Priesterbilds sind genannt: die mittelalterliche Vorstellung vom Kultpriester, das

konziliare Modell vom Hirten seiner Herde und das sakramental verengte Priesterbild. Im asiatischen Kontext komme es darauf an, „that the Asian churches are servants of the regnocentric Word. They are also co-learners or co-disciples with the many other learners and seekers of Divine Truth from other religious traditions in Asia" (199f.). Interessant dabei ist eine Akzent- oder besser: eine Bedeutungsverschiebung: „Hence, that the Asian Priest is configured to act *in persona Christi capitis* is now revised as *in persona Christi servi*" (200). Was fromm klingt, hat Brisanz. Mit Rahner sei auch der asiatische Priester ein „Mann mit dem durchbohrten Herzen", was auf den asiatischen Kontext umgemünzt bedeute: „a heart of compassion, mercy, and solidarity with the poor and outcasts of society" (200). Asiatisches Christentum muss sich dafür sicher noch von kolonialen Relikten befreien, im Auftreten, in Lehre (Orthodoxie) und im Leben (Orthopraxie) der Kirche.

Die Schlussüberlegungen formulieren künftige Aufgaben auf dem Weg dahin und skizzieren, was das für eine kontextuelle Ausbildung in Priesterseminarien und anderen kirchlichen Lehranstalten bedeutet.

Diese Studie zeigt, dass die Theologie Karl Rahners auch heute noch inspirierend wirken kann, ja vielleicht durch ihre Grundlagenforschung sogar unverzichtbar ist bei der Entwicklung eigenständiger Theologien. Es braucht dafür Brückenbauer wie Norlan H. Julia: Brückenbauer, die europäische Theologien kennen und damit umgehen können, die aber auch den Mut haben, ohne Komplexe lokale Theologien zu entwickeln, die sich nicht an europäischen Traditionen orientieren oder diesen, bewusst oder unbewusst, verhaftet bleiben. Das Zweite Vatikanum und die Bischofssynode von 1998 ermutigen dazu, Bischöfe wie der Primas der Philippinen, Luis Antonio Kardinal Tagle, tragen ihren Teil bei, auf der Linie von Papst Franziskus Theologinnen und Theologen zu fördern, die wie Julia zu Architekten einer Theologie werden, die das Attribut „asiatisch" wirklich verdient und nicht nur eine mehr oder weniger originelle Kopie oder eine Imitation ist, die keine Zukunft hat. Längst ist die Zeit da, dass Europäer auch von Asiaten theologisch lernen können! A. R. Batlogg SJ

Zager, Werner: *Entwicklungslinien im liberalen Protestantismus*. Von Kant über Strauß, Schweitzer und Bultmann bis zur Gegenwart. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2017. 414 S., ISBN 978–3–374–04989–9 (Hardback); 978–3–374–04990–5 (PDF); 978–3–374–05219–6 (EPUB); 978–3–374–05220–2 (MOBI).

In diesem Buch hat der Verf. insgesamt 16 Vorträge oder Aufsätze zusammengestellt, von denen 15 schon früher in verschiedenen Zeitschriften oder Sammelbänden zugänglich waren. In allen diesen Texten erinnert der Verf. an das Leben und das Denken einiger Gestalten der neueren Philosophie-, Theologie- und Kirchengeschichte, die darin übereinkamen, dass sie sich eine Neuinterpretation der christlichen Botschaft unter den Prämissen des neuzeitlichen Denkens zugemutet haben. Sie werden als mutige Denker dargestellt, die – wie sich im Rückblick sagen lässt – in die Vorgeschichte des Engagements von evangelischen Theologen gehören, die weiterhin den Dialog mit dem heute Denkbaren und Sagbaren wagen und dabei auch gewohnte Grenzen überschreiten. Aus den Urteilen, die der Verf. über diese Denker in diskreter, aber doch genügend deutlicher Weise abgibt, lässt sich erkennen, dass er sich selbst unter den heutigen Bedingungen auf dieser Traditionslinie verortet.

Der Verf., geb. 1959, ist außerplanmäßiger Professor für Neues Testament am Fachbereich Evangelische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt am Main und Leiter der Evangelischen Erwachsenenbildung Worms-Wonnegau. Gleichzeitig ist er Präsident des „Bundes für Freies Christentum". In Vorträgen und Büchern hat er sich häufig in der Perspektive der Positionen des „Bundes für Freies Christentum" geäußert. In ihnen kommt unter heutigen Bedingungen noch einmal zum Tragen, was die Philosophen und Theologen vertreten haben, die man gewöhnlich unter der Kategorie „liberale Theologen" zusammenfasst. Ihnen war es wichtig gewesen, dass der natürlichen Vernunft zugänglich sein müsse, was immer im Bereich Religion und Ethik vertreten wird. In den zahlreichen Vorträgen und Aufsätzen, in denen sich der Verf. mit der Geschichte der liberalen Theologie befasst hat, geht es durchgehend darum, eine motivische Kontinuität

zwischen den philosophischen und theologischen Positionen, für die er selbst und viele seiner Denk- und Weggenossen einstehen, einerseits und einigen schon in früheren Zeiten vorgetragenen Konzepten andererseits herauszustellen. An sie zu erinnern und ihre argumentative Stärke darzustellen, ist auch der Sinn der Texte, die er Verf. nun noch einmal zugänglich gemacht hat.

Im vorliegenden Band sind die Texte zu zwei Gruppen zusammengestellt. In der ersten Gruppe, die zwölf Texte umfasst, erinnert der Verf. an die Konzepte einiger Gestalten der neueren Philosophie- und Theologiegeschichte. In einem dieser Texte lenkt er die Aufmerksamkeit auf Immanuel Kant und seinen Beitrag zu dieser Geschichte. „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" – so hatte dieser seine Auffassung auf den Begriff gebracht. Was er am Beginn der Epoche der Aufklärung programmatisch vertreten hat, hat sein Echo auch im Raum der protestantischen Theologie der späteren Zeit gefunden. In eigener Weise lässt sich dies dann auch in David Friedrich Strauss' „Leben Jesu, kritisch betrachtet" ausmachen. Der Verf. hat die gedanklichen Linien, die dieses folgenreiche Werk bestimmen, nachgezeichnet. Er zeigt, dass und wie Strauss bei der Deutung der Evangelien ein Bild Jesu entstehen lässt, das sich innerhalb des Rahmens bewegt, der durch die endliche menschliche Vernunft bestimmt ist. Dann folgen fünf ausführliche Beiträge, in denen es um das Leben und Wirken und Denken Albert Schweitzers geht. Dabei kommt zum Tragen, dass auch er unter den Prämissen einer neuzeitlichen, liberalen Theologie gedacht hat. Das prägte sein theologisches Arbeiten als Bibelexeget sowohl im akademischen als auch im pastoralen Raum. Was ihm wichtig war, hat er in dem bekannt gebliebenen Stichwort „Ehrfurcht vor dem Leben" festgehalten. Der Verf. erinnert in ausführlicher und lebendiger Weise an die vielen Einsätze, die Schweitzer im Kontext seiner kirchlichen Aufgaben – vor allem in Katechese und Predigt – wahrgenommen hat. Und es ist ihm wichtig herauszustellen, dass viele Impulse, die von Schweitzer ausgingen – nicht zuletzt auf dem Feld einer das Leben fördernden Ethik –, auch heute relevant sind.

Auf die Albert Schweitzer und sein theologisches Konzept vorstellenden Texte folgen fünf Beiträge, die das Leben und das Denken Rudolf Bultmanns zum Thema haben. Bei ihm drehen sich die Gedanken immer wieder um das Programm einer „Entmythologisierung der Bibel". Der Leitfaden seines Umgangs mit den Texten und der Botschaft der Bibel klingt in dem Miteinander der beiden Begriffe „Glauben und Verstehen" an. Der Verf. erinnert ausführlich an die Stationen und die Dimensionen des Weges, den Bultmann gegangen ist. Er trägt eigene Akzente zum einen durch seine vielfältigen Begabungen, zum andern durch die Zugehörigkeit zu einer Epoche, die ihn theologisch, aber auch politisch zu folgenreichen Stellungnahmen provozierte. Der Verf. lässt erkennen, dass es auch für Bultmann keineswegs einfach war, in den Jahren des Ersten Weltkriegs und der Zeit des Dritten Reichs einen theologisch und ethisch vertretbaren Weg zu finden und zu gehen. Seine theologischen Einsichten reflektierten sich nicht ohne weiteres in politisch akzeptablen Positionen. Was Bultmann bewegte und vertrat, zeigt sich unter anderem in seinen Dialogen mit einigen Weggefährten aus dem Raum der Philosophie und der Theologie. So gibt der Verf. ausführlich Einblick in das Gespräch Bultmanns mit Karl Jaspers und mit Günther Bornkamm, Götz Harbsmeier, Ernst Wolf und anderen. Die Erinnerungen an Bultmann und seinen theologischen Weg lassen seine durchgehende Nähe zu denen erkennen, die die Anliegen der liberalen Theologen vertraten. Die Ausführungen zu Rudolf Bultmann bieten im Ergebnis ein informatives Bild wichtiger Phasen der säkularen Geschichte und der Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts.

In der zweiten Gruppe findet man die anderen vier Texte. In ihnen wird jeweils ein theologischer Themenbereich, wie er von verschiedenen neuzeitlichen Denkern entfaltet wurde, vorgestellt. Aus den Überschriften zu diesen Texten ist sogleich ersichtlich, dass es um ganz und gar zentrale Bereiche des theologischen Meditierens und Reflektierens geht: Text 1: „Versuche, von Gott zu reden. Ein Streifzug durch die liberale Theologie"; Text 2: „Konzeptionen einer universalen Offenbarung innerhalb der liberalen Theologie"; Text 3: „Durch die Vernunft aufgeklärter Glaube? Glaube und Vernunft im aufgeklärten Christentum"; Text 4: „Vollendung als ‚unsagbares Geheimnis'. Tod und ewiges Leben in der neueren Theologie".

Blickt man noch einmal auf die Sammlung der Beiträge im Ganzen, so lässt sich sagen: Der Verf. hat in seinen Texten in eindrucksvoller Weise dargelegt, wie die von ihm in Erinnerung gerufenen Vertreter eines neuzeitlich bestimmten Denkens in Philosophie und christlicher Theologie ihre Einsichten entwickelt haben. Er zeichnet einerseits die Wege ihres Lebens und die geschichtlichen Kontexte ihres Wirkens nach und vollzieht andererseits ihre im Dialog mit der Moderne gewonnenen Auffassungen nach. Der Leser wird hier mit zahlreichen, bisweilen überraschenden, stets sehr gut vorgetragenen historischen und biographischen Informationen bereichert. Aufs Ganze gesehen wird man feststellen können, dass der Verf. zwar nicht die ganze neuere Theologiegeschichte zur Sprache bringt, wohl aber einen bedeutenden, nach wie vor das theologische Denken herausfordernden Strang. Was den neuzeitlichen liberalen Protestantismus ausmacht, kommt umfassend und oft in überraschender Weise zur Sprache.

Dass die theologischen Positionen der liberalen Theologen in dem Bereich, dem sie zuzuordnen sind: der protestantischen Kirche und ihrer Theologie, nicht nur auf Zustimmung stießen, wird hier und da angedeutet, im Ganzen aber eher wenig entfaltet. Stellungnahmen, die sich aus dem Bereich der katholischen Theologie auf die Denkwege der liberalen protestantischen Theologen bezogen, werden in diesem Buch gar nicht erwähnt. Gäbe es sie – welche Konturen würden sie aufweisen? Es würde sich wohl zeigen, dass auch sie bisweilen für die eine oder andere Auffassung der liberalen Theologen Verständnis aufbringen. Aber es würde doch gleichzeitig deutlich werden, dass sie in der Regel und nicht ohne starke Gründe dabei bleiben, ihre Aufgabe als Dienst in und an ihrer Kirche und unter dem Vorzeichen des alten Glaubensbekenntnisses, das ja nach wie vor im Gottesdienst gesprochen wird, zu begreifen. Dies impliziert gleichwohl in eigener Weise, dass auch sie einer redlichen Auseinandersetzung mit den Positionen der liberalen Theologie, wie sie im vorliegenden Buch vorgestellt werden, nicht aus dem Weg gehen sollten. W. Löser SJ

## 4. Praktische und Spirituelle Theologie

Neues Vertrauen in Staat, Kirche und Gesellschaft. Herausgegeben von *Burkhard Kämper* und *Klaus Pfeffer* (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche; 50). Münster: Aschendorff 2017. X/164 S., ISBN 978–3–402–10568–9.

Die Bindung von Menschen an große Institutionen (wie Kirchen, Parteien oder Gewerkschaften) geht kontinuierlich zurück. Diesem Trend wollte das 50. „Essener Gespräch" am 9. und 10. März 2015 entgegenwirken und den Blick nach vorn richten. Unter dem anspruchsvollen Thema „Neues Vertrauen in Staat, Kirche und Gesellschaft" wurde aus unterschiedlichen Perspektiven der Frage nachgegangen, wie enttäuschtes Vertrauen zurückgewonnen werden kann. In den Blick genommen wurden hierbei in den Vorträgen des ersten Tages durch Bundestagspräsident Norbert Lammert der Politikbereich, durch den Chefredakteur des ZDF, Peter Frey, der Journalismus und durch den ehemaligen Bundesverfassungsrichter Udo Di Fabio die Rechtsordnung des Staates. Der zweite Tag widmete sich dann dem Thema aus theologischer und soziologischer Sicht durch die Vorträge von Bischof Franz-Josef Overbeck, Landesbischof Jochen Cornelius-Bundschuh sowie Prof. Franz-Xaver Kaufmann. Ich möchte nun diese sechs (relativ knappen und für die „Essener Gespräche" untypischen, weil wenig juristischen) Referate kurz skizzieren.

*Norbert Lammert* (Demokratie zwischen Versprechen, Vertrauen und Erwartung, 7–18) ging zunächst einmal der Frage nach, wie das Problem, das bei dem „Essener Gespräch" behandelt wurde, überhaupt entstehen konnte. Früher war dies nämlich nicht so. In Gesellschaften, in denen noch ein beachtlicher Teil der täglichen Lebensverrichtungen auf der eigenen Leistung beruhten, von der Unterkunft über die Ernährung bis hin zum Schutz vor Witterungseinflüssen und anderen Lebensrisiken, reichte das Vertrauen in die eigene Fähigkeit, in die eigene Kompetenz aus, um zu überleben. Heute ist dies anders: Der Mensch muss sich weithin auf andere Menschen verlassen

und verlassen können. In der Politik (und darum geht es bei Lammert) muss sich der Bürger auf den Politiker verlassen, muss dem Politiker *vertrauen*. Wie geht der Politiker mit diesem Vertrauen um? Das ist die eigentliche Frage des Referates. Lammert gibt eine Antwort in den folgenden zehn Punkten. Die Punkte bleiben zwar etwas abstrakt, zeigen aber in etwa den Weg, der beschritten werden soll. 1. Der Politiker muss unterscheiden zwischen Systemen und Zuständen, zwischen Personen und Institutionen. Diese „Unterscheidung der Geister" trägt zur Klärung des Problems bei. 2. Der Politiker muss Kritik ernst nehmen. Das ist übrigens nicht nur für politische Institutionen zutreffend, sondern für gesellschaftliche ganz genau so. 3. Der Politiker muss Ansprüche relativieren, weil wir längst in einer Gesellschaft leben, in der die Summe der Ansprüche ihre Realisierung schon aus logischen Gründen ausschließt – aus ökonomischen ohnehin. 4. Der in der Politik Tätige muss Zusammenhänge erläutern. Heute muss (viel mehr noch als früher) erläutert werden, warum diese und jene denkbare Entscheidung getroffen wird. 5. Wir müssen Kompromisse ermöglichen. Das ist ein ganz wesentlicher Bestandteil von Vertrauensbildung. 6. Der Politiker muss Vereinfachungen widersprechen, die es leider (unter den medialen Rahmenbedingungen unserer Gesellschaft) zunehmend gibt. 7. Der Politiker muss Demagogen widerstehen, die aus den Vereinfachungen ihre Geschäftsmodelle herleiten. 8. Der Politiker muss Entscheidungen begründen und sie nicht nur treffen. 9. Wir müssen das wachsende *Beteiligungsbedürfnis* berücksichtigen, das Menschen heute viel stärker haben als dies jemals zuvor in unserer Gesellschaft der Fall war. 10. Der Politiker muss die Autorität, welche die Repräsentanten staatlicher wie gesellschaftlicher Institutionen für die Wahrnehmung ihrer Ämter brauchen und verdienen, immer wieder neu erarbeiten. „Wer Autorität qua Amt beansprucht, hat keine" (18). – Der Rez. hat das erste Referat ausführlicher dargestellt, weil es zunächst in die gesamte Materie einführen sollte. Die weiteren Beiträge können nun etwas kürzer behandelt werden.

*Peter Frey* (Der Beitrag der Medien zu einer Kultur des Vertrauens, 41–48) gibt uns einen Einblick in die Realität des Funk- und Fernsehwesens. Aus der Natur der Sache kann der Autor keine großen Linien ausziehen; vielmehr erläutert er Beispiele und regt zur Diskussion an. Das gilt übrigens auch für die anderen Vorträge und führt dazu, dass die Diskussionsbeiträge (19–38; 49–59; 69–78; 98–104; 120–122) diesmal zum Teil länger sind als die eigentlichen Vorträge. Ich möchte die Ausführungen des Autors in vier Punkten zusammenfassen: 1. Laut einer umfangreichen Untersuchung aus dem Jahr 2014 finden nur 37 % der Deutschen das Berufsbild des Journalisten noch vertrauenswürdig. Weniger Vertrauen erhalten nur Werbefachleute, Versicherungsvertreter und Politiker. Frey klagt: „Die Glaubwürdigkeit der Medien ist angekratzt. Und damit unser wichtigstes Gut. Wenn uns viele Zuschauer, Leser und Nutzer nicht mehr vertrauen, muss uns das Sorgen bereiten" (43). 2. Die Medien sollen und müssen Kritik üben. Die Meinungsfreiheit ist eine Errungenschaft, die einen kritischen Geist bedingt. Journalisten müssen „Störenfriede" sein. Das galt schon immer für die sog. klassischen Medien, es gilt aber auch für die heutigen, neuen sozialen Medien. 3. Geändert hat sich auch die Politikberichterstattung im Fernsehen und im Radio. Früher war diese Berichterstattung ein bisschen so wie Frontalunterricht in der Schule: Vorn steht der Lehrer bzw. Journalist und redet und die Schüler bzw. Zuschauer sollen brav zuhören. Aber so funktioniert weder die Schule noch das Fernsehen in einer Zeit, in der alle ständig und auf vielen „Kanälen" und Wegen kommunizieren. 4. Frey fordert mehr Transparenz in den Medien. „Ein Mehr an Transparenz ist das beste Gegenmittel gegen Verschwörungstheorien, die jegliches Vertrauen untergraben" (47).

*Udo Di Fabio* (Rechtsordnung und Vertrauen, 61–68) geht noch einmal auf Gedanken zurück, die Lammert schon expliziert hatte. „Wir alle profitieren davon, dass sich die moderne westliche Gesellschaft systematisch spezialisiert hat und sich verlassen kann auf das, was Experten und Institutionen leisten können" (61). Diesen müssen wir vertrauen. Dabei spielt das Recht eine zentrale Rolle. Wir gehen alle davon aus, dass eine Rechtsordnung (so sehr man im Einzelfall über den Sinn eines Gesetzes streiten mag) insgesamt das Gemeinwohl und das individuelle Entfaltungsinteresse aller in Einklang bringt und notfalls jeden Bruch dieser Ordnung in die Schranken weist. Diese Erwartung wird deutlich, wenn man die religionsverfassungsrechtlichen

Grundlagen bedenkt. Das deutsche Staatskirchenrecht folgt dem Grundsatz der wohlwollenden Neutralität des Staates im Umgang mit Religionsgemeinschaften. Kommt das Staatskirchenrecht im Umgang mit dem Islam an eine Grenze? Trotz dieser Gefahr müssen wir unserer Rechtsordnung vertrauen, wissen aber freilich auch, dass das Recht überfordert werden kann und stets gefährdet ist. In Bezug auf den Islam ist deshalb das letzte Wort noch nicht gesprochen.

*Franz-Josef Overbeck* (Gottvertrauen statt Glaubwürdigkeitsverlust, 81–86) ist entschieden der Meinung, dass (enttäuschtes) Vertrauen nicht einfach nur *zurück*gewonnen werden kann. „Ich bin mir gewiss, die Zukunft unserer Glaubenstradition lebt nicht aus ihrer Vergangenheit, sie hängt vielmehr davon ab, wie und ob wir gegenwärtig Plausibilität überhaupt erzeugen können" (81). Der Autor versucht anhand von fünf Schlaglichtern (in einer recht dichten und komplizierten Sprache) seine These zu erläutern. 1. Die moderne (funktional differenzierte) Gesellschaft beruht ganz profan auf Glauben und gläubigem Vertrauen – und dies in einem viel umfangreicheren Maße, als es in ständisch strukturierten Zeiten der Fall war. 2. Kohärenz und Konsistenz des gesellschaftlichen Bildes, das wir als Kirche abgeben, ist das Kriterium für Glaubwürdigkeit und für sich darauf aufbauendes Vertrauen. Etwas banaler formuliert: Wer sich Vertrauen erwerben will, muss selbst vertrauenswürdig sein. 3. Dieses Vertrauen in ein System (hier: das Christentum) wird freilich „in Betrieb gehalten" von potenziell fehlbaren Menschen aus Fleisch und Blut. Das muss zu Schwierigkeiten führen. 4. Um diese zu überwinden, wird der einzelne Mensch auf seine eigene Erfahrung „zurückgeworfen". Overbeck zitiert hier die Auffassung Karl Rahners, der Fromme von morgen werde ein „Mystiker" sein, einer, der etwas erfahren habe, oder es gäbe ihn nicht mehr. 5. „Das Werben um Vertrauen kann kein äußerlich bleibender, appellhafter Aufruf sein, sondern bedarf der inneren Überzeugung, um die wir bei jedem einzelnen immer neu ringen müssen und die uns immer auch versagt bleiben kann. Wir haben also auf der Suche nach neuem Vertrauen nicht die alte Bedeutung und Reputation zu behaupten, sondern vielmehr Demut vor der demokratischen Dimension des Glaubens zu zeigen, die uns herausfordert" (86).

*Jochen Cornelius-Bundschuh* (Gedenken und Hören, Vertrauen und Bezeugen. Ökumenische Perspektiven zum Reformationsjubiläum, 89–97) entwickelt in acht Thesen seine Sicht von Vertrauen. Zunächst erscheinen diese Stichworte etwas arg plakativ und unverbunden. Nimmt man sie aber zusammen, so sind sie wie Steinchen, die ein Mosaik darstellen. Hier also die acht Mosaiksteinchen: 1. „Vertrauen wächst, wenn Menschen Begegnung als Bereicherung erleben" (89). 2. „Vertrauen wächst, wenn Menschen selbstbewusst in Systemen Verantwortung übernehmen und erleben, dass sie sie mitgestalten" (90). 3. „Vertrauen wächst, wenn wir als Konfessionen vertrauensvoll und verlässlich miteinander (und mit anderen Religionen) umgehen" (90). 4. „Vertrauen wächst, wo Gott mitträgt und auf sich nimmt, was wir nicht zu tragen vermögen" (92). 5. „Vertrauen wächst, wo wir regelmäßig und verlässlich gemeinsam innehalten" (93). 6. „Vertrauen wächst, wo wir im Anderen die Schwester und den Bruder *Christi*, das Geschöpf Gottes entdecken" (95). 7. „Vertrauen in Systeme wächst, wenn sie sich selbst einer ihnen vorausliegenden Wirklichkeit anvertrauen, wie wir sie als Kirche bezeugen" (96). 8. „Vertrauen gründet in Gottes Zutrauen in uns; es wächst, wenn wir es in unserem Tun und Lassen unter uns Gestalt gewinnen lassen" (97).

*Franz-Xaver Kaufmann* (Über die Schwierigkeit, in einer komplexen Welt zu vertrauen, 107–119) geht ganz entschieden davon aus – und widerspricht in diesem Punkt den anderen Referenten –, dass Vertrauen (in Staat und Kirche) nicht aus Schuld verloren gegangen sei, sondern aus einer „Systemveränderung". Vertrauen ist verloren gegangen, „nicht weil in Deutschland Staat und Kirche berechtigtes Vertrauen enttäuscht hätten, sondern weil die Bedingungen der Vertrauensbildung sich verändert haben" (118). Vertrauen findet sich erst in jüngster Zeit gehäuft in der sozialwissenschaftlichen Literatur. „Vertrauen" scheint der Name für ein neues Problem zu sein. Gesamtgesellschaftlich setzt Vertrauen eine traditionsbestimmte Kultur voraus, in der sich Zukunftserwartungen als Fortschreibung von Vergangenem und Gegenwärtigen bilden. Neuere Problematisierungen betonen die Risikobehaftetheit von Vertrauen. Vertrauen ist gleichsam eine riskante Vorleistung, denn der Vertrauensadressat kann

sich anders verhalten als erwartet. Der Mensch kann allerdings nicht auf Vertrauen verzichten. So könnte er nicht leben. Sonst verschiebt sich die Vertrauensgrundlage vom Personalen ins Impersonale. Stabilität wird durch institutionalisierte Systeme vermittelt, und es gilt, Systemvertrauen zu entwickeln, wenn man sich auf etwas verlassen will. „Systemvertrauen ist eine recht voraussetzungsvolle generalisierte Erwartung" (118). Systeme versuchen, Vertrauen zu generieren, indem sie fehlendes Systemvertrauen durch persönliche Ansprechpartner substituieren, z. B. durch Pfarrer, Polizeibeamte oder Kundenberater. Dann wiederholen sich freilich Vorgänge, die auch früher schon gegeben waren. Vertrauenswürdige Systeme müssen sich verhalten wie vertrauenswürdige Personen. „Große Systeme können ihren Ruf erfolgreich nur durch die Vermeidung von Skandalen vertrauenswürdig machen. Der Versuch, skandalträchtige Ereignisse zu vertuschen, ist bei Fehlschlägen verheerender als der ursprüngliche Skandal" (119).

Ein Anhang mit den Grußworten zum 50. „Essener Gespräch" (125–137), mit einem Verzeichnis von Veröffentlichungen der Referenten (138–150), mit einem Sachwortregister (151–161), mit dem Personenverzeichnis (162 f.) und dem Verzeichnis der Diskussionsredner (164) schließt Band 50 der „Essener Gespräche" ab. Alles (wie immer) auf hohem Niveau! – Zum Schluss noch diese Bemerkung: Das hier dokumentierte „Essener Gespräch" fand im März 2015 statt. Damals war die sog. Flüchtlingskrise noch nicht abzusehen. Heute (nach all der Diskussion um diese Krise und nach dem Aufkommen der AfD) wird man viele Dinge, die im vorliegenden Band angesprochen werden, noch viel schärfer und anders sehen. Ein kleines Beispiel: Lammert (vgl. 13) vertritt die Meinung, das Vertrauen der deutschen Bevölkerung in die Bundeskanzlerin (Angela Merkel) sei größer als in den Papst (Franziskus). In dieser Hinsicht wird man heute auch umgekehrter Meinung sein dürfen, oder? R. Sebott SJ

Hartl, Johannes: *Gott ungezähmt*. Raus aus der spirituellen Komfortzone. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2016 [3. Aufl. 2017]. 218 S., ISBN 978–3–451–34890–7 (Hardback); 978–3–451–80984–2 (EPUB).

Der katholische Theologe Johannes Hartl hat mit „Gott ungezähmt" einen geistlichen Weckruf vorgelegt, der zugleich als theologische Begründung der und spirituelle Hinführung zur „ewigen Anbetung" in dem von ihm gegründeten „Gebetshaus" verstanden werden kann. Im Kern ruft Hartl zu einem „existenzielle[n] Exodus" (203) im Sinne einer grundlegenden Herzensänderung auf, nämlich zur Abkehr von den universal verbreiteten „Herzensgötzen" „Macht, Anerkennung, Komfort (Trost) und Sicherheit" (184) und zur Anbetung des einen und einzig wahren Gottes. Die Anbetung Gottes bestehe darin, Gott zum höchsten Wert und zur obersten Priorität des eigenen Lebens zu machen, ein Leben zu führen, das sich nicht um das eigene Ego, sondern um Gott dreht. Darin allein finde der Mensch die Erfüllung seines Lebens. Grundlage der Götzen sei die allgegenwärtige „Leistungsorientierung" (191), welche wiederum auf „Lügen" (ebd.) über den Menschen und über Gott beruhe: den Lügen, dass Gott allein nicht genüge und dass der Mensch etwas für seine eigene Heilung tun könne und müsse. Diese Lügen möchte Hartl in „Gott ungezähmt" entlarven und widerlegen.

Im Mittelpunkt des Buches, das zwischen populärtheologischem Traktat, religionskritischer Streitschrift und evangelikaler Erweckungspredigt oszilliert, steht daher Gott, genauer: die Eigenschaften Gottes. Hartls Gottesbild ist stark biblisch, vor allem von den Psalmen geprägt. Er möchte Gott und dadurch auch dem Menschen gerecht werden, indem er den Nachweis zu erbringen sucht, dass Gott allein anbetungswürdig und vom Menschen anzubeten ist. Zu diesem Zweck betont er vor allem Gottes Allmacht, Heiligkeit, Erhabenheit und Schönheit. In mehreren, teils philosophisch, teils biblisch argumentierenden und mit Berichten von eigenen Lebenserfahrungen unterfütterten Anläufen trachtet Hartl danach, den Leser zum Spüren des *mysterium fascinosum et tremendum* hinzuführen. Das von Hartl propagierte Gottesbild kommt am klarsten zum Ausdruck im Bild des Meeres für Gott, das das Buch wie ein roter Faden durchzieht: Die Schönheit des Meeres errege Staunen, seine Macht flöße zu Recht Respekt ein. Der Mensch befinde sich gleichsam auf einer Insel mitten im unendlichen Ozean,

die Konfrontation mit dem Meer sei unausweichlich. Weil Gott überdies gnädig und gut sei, müsse der Mensch sich nicht selbst „reparieren" (192) – Gott allein genüge.

Den Respekt vor der Macht und Größe Gottes, das „Gespür für die Majestät Gottes" (54) vermisst Hartl in den europäischen Großkirchen. Diese hätten vergessen, „womit sie es eigentlich zu tun ha[ben]" (40), und verharmlosten Gott zu einem „repräsentativen Monarchen" (57f.), zu einem „Gott ohne Gesetze, ohne Anforderungen, ohne Gericht, ohne Hölle" (57). Die Kirchen verkündeten einen Gott, der dem Menschen dient, ihm aber nichts abverlangt, einen Gott, der sich um den Menschen dreht – nicht umgekehrt. Sie hätten sich so mit der geistlichen Hauptkrankheit der Gegenwart, dem „Kult des Ego" (41), infiziert und betrieben eine „Wellness-Religion" (57). Pastoral stellten die Kirchen zu sehr den Menschen und seine Probleme in den Mittelpunkt – u. a. sozialethische Themen –, in ihnen gehe es weithin um den Dienst am Menschen, nicht an Gott. In der Verharmlosung Gottes sieht Hartl einen wichtigen Grund für die gegenwärtige Glaubenskrise: Ein solcher „Gott" könne niemanden mehr faszinieren und inspirieren, niemanden mehr „zutiefst packen" und zu „höchsten Opfern" (58) anspornen, er sei nur noch „schrecklich langweilig" (59). Der „gezähmte Gott" sei aber „eine Illusion, das Machwerk von Menschen, ein Götze" (60). Auch für die „Kirche hier im Westen" (199) sei daher der erwähnte „Exodus" an der Zeit, die Abkehr vom Götzendienst. Ohne konkreter zu werden, fordert Hartl eine grundlegende Änderung in den Kirchen, die etwas mit Gottesfurcht und Anbetung zu tun haben müsse.

Außerdem diagnostiziert Hartl eine kirchliche Sprachlosigkeit in Bezug auf Gott, die ihre Ursache in der mangelnden Liebe zu Gott und der fehlenden direkten Bekanntschaft mit Gott habe. Er beklagt, dass es in den Kirchen, auch bei Theologen und pastoralem Personal, oft nur „Kopfwissen" (68) über Gott gebe, aber keine *cognitio Dei experimentalis* – nach Hartl ein weiterer Grund der Glaubenskrise. In dieser Hinsicht vergleicht Hartl die Kirchen mit einem Restaurant, in dem zwar viel über das Essen geredet werde, am Ende aber doch kein Essen zu bekommen sei. Hartls Buch ist daher auch ein Plädoyer für eine stärker erfahrungsbasierte Spiritualität und Theologie.

Eine Ursache für die Übel der „Zähmung" Gottes und des Götzendienstes ist nach Hartl „eine Theologie, die sich als Anthropologie versteht" (39), womit wohl Karl Rahner gemeint ist. Hartl hingegen orientiert sich theologisch vor allem an Karl Barth und Hans Urs von Balthasar. Philosophisch weist Hartl zunächst auf die deutlich zutage tretenden Grenzen der technischen Vernunft und des Planbaren sowie die Dialektik der Aufklärung hin, deren Verabsolutierung der Vernunft sich selbst untergrabe, um über allgemein geteilte moralische Intuitionen von objektivem Unrecht auf die „dunkle Ahnung" (23) zu sprechen zu kommen, dass es ein höchstes objektiv Erhabenes geben kann. Hartl nennt dies auch „Kreaturgefühl" (53), d. h. das Gefühl, dass man sich „auf einer Insel umgeben vom Ozean" (ebd.) befindet, worauf bezogen er dann unvermittelt dekretiert: „Dieses Gefühl […] trügt nicht" (54). Welches Argument er hierfür parat hat, verrät Hartl leider nicht. Sein philosophischer Hauptgegner ist vor allem das „Vernunftmodell der Aufklärung" (110), d. h. eine Vernunft, die sich selbst absolut setze und sich nicht mehr bewusst sei, nur eine Insel im Ozean zu sein – sprich: an Gott ihre Grenze zu finden. Hartl wendet sich damit nicht nur gegen jegliche „gottlose" Vernunft im Allgemeinen, sondern auch gegen antitheistische Argumente aus dem Übel: Beim sogenannten Theodizee-Problem erdreiste sich die aufklärerische Vernunft in völliger Hybris dazu, den „Höchste[n] vor das Tribunal [zu] zitier[en]" (109). Hartl mahnt zwar zu Recht, dass „das Abschalten des kritischen Denkens […] im breiten Strom der […] christlichen Spiritualität und Theologie niemals das Mittel der Wahl" war (98), will aber selbst hinter die Aufklärung zurück und scheint ein Gefühlschristentum mit fundamentalistischen Tendenzen zu vertreten: Beim Glauben scheinen für ihn „Spüren" und „Erfahren" das Entscheidende zu sein; vor Gott und der Bibel soll das kritische Fragen haltmachen.

Was bedeutet es nun konkret in der Praxis, die „spirituelle Komfortzone" zu verlassen und ein Leben zu führen, in dem Gott die oberste Priorität ist? Als zu meiden nennt Hartl „sexuelle Sünden" (jegliche sexuelle Aktivität außerhalb der Ehe), „Beziehungssünden" (u. a. Gewalt, emotionale Erpressung, Kritikunfähigkeit, Lüge), „religiöse Sünden" (u. a. Zauberei, Selbstgerechtigkeit, Abwertung von Andersgläubigen) sowie

„materielle Sünden" (u. a. Sucht nach Geld und Luxus, Alkoholmissbrauch) und zeigt deren Zusammenhang mit den vier „Herzensgötzen" auf (185 f.). Positiv empfiehlt Hartl Reue und Umkehr, den Empfang des Bußsakraments, regelmäßiges Gebet und die Lektüre der Heiligen Schrift als Schritte in ein Leben der Anbetung Gottes (202 f.). Ein geistlicher Höhepunkt des Buches ist das von ihm formulierte Gebet der Hinwendung zu Gott (201).

Hartl scheint seine Gotteslehre auch gegenüber postmodernen Skeptikern und Zweiflern rechtfertigen zu wollen und argumentiert immer wieder auch philosophisch, vor allem in der ersten Hälfte des Buches. Unvermittelt setzen dann in der Mitte des Buches schriftbasierte Autoritätsargumente ein, welche die zweite Hälfte dominieren und für die Skeptiker und Zweifler vermutlich weniger empfänglich sein dürften. Von daher bleibt unklar, welche Zielgruppe Hartl eigentlich erreichen will.

„Gott ungezähmt" überzeugt vor allem als spirituelles Buch, als das es ja in erster Linie gedacht ist, weniger als theologisches und philosophisches. Es ist durchaus in einem guten Sinn „provozierend" und kann Anstoß zu geistlichem Wachstum sein: dazu, „größer" von Gott zu denken und sein Leben immer mehr an Gott auszurichten. Die Problematik des Götzendienstes ist heute nicht weniger aktuell als in biblischer Zeit, wenngleich in veränderter Gestalt. Nicht völlig von der Hand zu weisen sind Hartls Anfragen an die christliche Praxis in Europa: *Leben* wir das Evangelium wirklich in seiner ganzen Konsequenz? Steht wirklich Gott in der Mitte unserer Lebensweise? Fragen wir – individuell und kirchlich – nach dem Willen Gottes und sind wir bereit, uns dem erkannten Willen Gottes gemäß zu ändern? Allerdings scheint Hartl zu übersehen, dass der Wille Gottes für uns hier und heute nicht immer von vornherein klar ist, sondern in längeren Prozessen und immer wieder neu gesucht werden muss. Mit seinem Ruf nach mehr religiöser Erfahrung liegt Hartl voll im Trend, schenkt aber der Gefahr zu wenig Beachtung, dass auch hierbei nur das eigene Wohlbefinden und nicht Gott um Gottes willen gesucht wird. Hier täte der Rekurs auf die bewährten Kriterien der Unterscheidung der Geister not.

Ärgerlich ist eine Reihe von theologischen und philosophischen Mängeln des Buches. Hartls Verhältnis zur historisch-kritischen Exegese ist zwiespältig: Zwar gesteht er ihr theoretisch einen gewissen Wert zu, ignoriert sie aber faktisch und verweist z. B. bei der Frage nach der Botschaft Jesu einfach auf das „einheitliche Gesamtzeugnis der neutestamentlichen Schriften" und deren Inspiriertheit (214 f. Anm. 19). Bei seiner Besprechung des Theodizee-Problems übersieht Hartl, dass sich nicht Gott, sondern der Glaube an Gott vor dem Gerichtshof der Vernunft verantworten muss, und verwechselt auch das theoretische und das praktische Problem des Übels. Seine Beurteilung der Aufklärung ist zu pauschal und einseitig und trifft zumindest nicht auf Kant zu, dessen Gottespostulat er zudem fälschlicherweise als Deismus interpretiert (110). Schließlich sollte im Zusammenhang einer extrinsezistischen Wunder-Apologetik (133) wenigstens skizzenhaft auf die zahlreichen gut begründeten Einwände gegen den Wunderglauben eingegangen werden. Da das Buch keinen wissenschaftlichen Anspruch erhebt, fallen diese Mängel aber nicht so stark ins Gewicht.

Demgegenüber wiegt ein anderer Punkt schon deutlich schwerer. Hartls Botschaft hat zwar viele positive Aspekte: Gott ist allmächtig, gnädig und gut, die Anbetung Gottes ist der Weg zu einem erfüllten Leben und der Mensch braucht vor Gott nichts zu leisten (192; 194). Trotzdem drängt sich mitunter der Eindruck auf, dass bei ihm ein ambivalentes, angstmachendes Gottesbild fröhliche Urständ feiert. In diese Richtung weisen viele Aussagen Hartls, vor allem aber das für Hartl zentrale Gottesbild des Meeres: Das Meer kann auch launisch, unberechenbar, grausam und zerstörerisch sein. Hartl scheint die psychischen Auswirkungen dämonischer Gottesbilder, unter denen viele Menschen bis heute leiden, zu unterschätzen. Weil die innere Spannung in Hartls Gottesbild trotz allem unaufgelöst bleibt, ist „Gott ungezähmt" von teils verstörender Zweideutigkeit.

Hartls Abwertung des Vernunftgebrauchs in Religionsdingen ist nicht nur aus theologischer, sondern gerade auch aus spiritueller Sicht kritisch zu bewerten. Zunächst einmal wäre die menschliche Vernunft als gute Gabe Gottes zu würdigen, deren Schmähung auch ihren Schöpfer betrifft. Gerade der Vernunftgebrauch in Religionsdingen

kann Prozesse des Wachstums im Leben mit Gott katalysieren und ist ebenfalls ein geistlich notwendiger Ausstieg aus einer „spirituellen Komfortzone". Nicht zuletzt ist der Wille Gottes nur unter Zuhilfenahme der Vernunft erkennbar, zumal auch die Auslegung der Heiligen Schrift vernünftiger Kriterien bedarf – was Hartl unterschlägt.

Hinsichtlich der Anbetung Gottes droht bei Hartl aus dem Blick zu geraten, dass Gott von seinen Dienern eigener Auskunft zufolge in erster Linie nicht pausenlose Lobgesänge, sondern die Erfüllung seines Willens erwartet: Taten der Nächstenliebe. Der Dienst an Gott und der Dienst am Menschen sind keine Gegensätze, wie Hartl nahezulegen scheint (73 f.), vielmehr wird Gott nur dort wirklich angebetet, wo auch den Menschen gedient wird. An Hartls Weisungen zur praktischen Umsetzung der Anbetung Gottes fällt auf, dass sie rein individualethisch sind. Die Themen Armut, Migration, Klimaerwärmung und Zerstörung der Ökosysteme, die doch für die Anbetung Gottes nicht belanglos sein können, sind für Hartl im wahrsten Sinne des Wortes nicht der Rede wert – ebenso wie Gottes vorrangige Option für die Armen. Welche praktische Gestalt muss die Anbetung Gottes annehmen, wenn man Teil einer Gesellschaft ist, die auf Kosten der Armen, der Natur und der kommenden Generationen lebt? In einem Buch, zu dessen zentralen Themen die Kritik am Götzendienst gehört, müsste außerdem der Götzendienst des Geldes und des Privateigentums im finanzgetriebenen Kapitalismus unbedingt erwähnt werden. An diesen Beispielen wird deutlich: Eigentlich ist Hartls Programm weniger radikal und „alternativ" als es zunächst scheint und als Hartl selbst suggeriert (197 f.). Der Ausstieg aus der nicht nur, aber auch spirituellen Komfortzone finge jenseits von Hartls praktischen Vorschlägen erst so richtig an.

Den, wie gesagt, guten und berechtigten Anliegen des Buches wäre es schließlich dienlicher gewesen, wenn dieses an einigen Stellen weniger polemisch ausgefallen wäre. Ein wiederkehrendes Muster sind auch einseitige und zweideutige Formulierungen, die für unnötige Irritationen beim Leser sorgen. Ferner dürften der Biblizismus sowie der teils apodiktische Argumentationsstil des Buches einige Leser wohl befremden.

F. Gilgenbach

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

## Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

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

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

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

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

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

ThPh 93 (2018) 481–501

# Augustinus, Stephen Hawking und der Anfang der Zeit

Von Johannes Brachtendorf

## 1. Einleitung

In der Geschichte des Reflektierens über die Zeit nimmt das Denken des spätantiken Philosophen und Theologen Aurelius Augustinus (354–430) einen wichtigen Platz ein. Seine Beiträge gehen in zwei Richtungen. Zum einen hat er sich mit der Psychologie der Zeitwahrnehmung befasst und erstmals eine Analyse des Gegenwartserlebens geliefert. Hierhin gehört seine berühmte These, Zeit sei „Dehnung des Geistes" *(distentio animi)*.[1] Dieser Teil seiner Zeitphilosophie ist in der phänomenologischen Philosophie des 20. Jahrhunderts, insbesondere von Edmund Husserl und Martin Heidegger, stark rezipiert worden.[2] Zum anderen hat Augustinus die Zeit auch im Kontext der Kosmologie thematisiert und dabei die These aufgestellt, dass die Zeit nicht ewig sei, sondern einen Anfang habe. Diese These war in der spätantiken, mittelalterlichen und neuzeitlichen Kosmologie Gegenstand lebhafter Diskussionen, doch in der physikalischen Kosmologie des 20. Jahrhunderts wurde sie fast selbstverständlich. Der vorliegende Aufsatz befasst sich mit dem kosmologischen Aspekt der Zeitphilosophie Augustins. Zunächst soll dessen These vorgestellt und vor dem Hintergrund der kosmologischen Diskussionen seiner Epoche über Zeit und Ewigkeit erklärt werden.

Danach werde ich mich Stephen Hawking (1942–2018)[3] zuwenden, dem wohl prominentesten Physiker und Kosmologen unserer Tage, der mehr noch als Albert Einstein zur Popikone geworden ist. Dabei stütze ich mich auf

[1] *Augustinus*, Confessiones XI 33 (hier und im Folgenden zitiert nach: Corpus Christianorum Series Latina; Band 27, herausgegeben von *M. Skutella* und *L. Verheijen*, Turnhout [2]1990; Übersetzung nach: *Augustinus*, Bekenntnisse, eingeleitet und übertragen von *W. Thimme*, München [6]1992).

[2] Edmund Husserl schreibt: „Die Analyse des Zeitbewußtseins ist ein uraltes Kreuz der deskriptiven Psychologie und Erkenntnistheorie. Der erste, der die gewaltigen Schwierigkeiten, die hier liegen, tief empfunden und sich daran fast bis zur Verzweiflung abgemüht hat, war Augustinus. Die Kapitel 13–28 des XI. Buches der Confessiones muß auch heute noch jedermann gründlich studieren, der sich mit dem Zeitproblem beschäftigt" (*E. Husserl*, Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, in: JPPF 9 [1928] 367–490, hier 386). Ähnlich hochschätzend äußert sich Martin Heidegger: „In der abendländischen Philosophie sind uns drei bahnbrechende Besinnungen auf das Wesen der Zeit überliefert: die erste hat Aristoteles durchgeführt; die zweite ist das Werk des hl. Augustinus, die dritte stammt von Kant" (*M. Heidegger*, Quid est tempus? Confessiones lib. XI. [26. Oktober 1930], in: *Ders.*, Gesamtausgabe; Band 80/1: Vorträge 1915–1932, Frankfurt am Main 2016, 429–456, hier 431).

[3] Hawking ist am 14.03.2018 verstorben. Am 15.06.2018 wurde er in Westminster Abbey neben Isaac Newton und Charles Darwin beigesetzt. Als Nachfolger Isaac Newtons und anderer berühmter Physiker hatte Hawking von 1979 bis 2009 den Lucasischen Lehrstuhl für Mathematik an der Universität Cambridge inne.

Hawkings Weltbestseller *Eine kurze Geschichte der Zeit*[4] sowie auf das neuere Buch von Hawking und Mlodinow *Der große Entwurf*[5]. Hawking hat ein ausgeprägtes Interesse an solchen Fragen der Grundlagenphysik, die traditionell der Philosophie zugeordnet wurden. Deshalb eignet er sich besonders als Gesprächspartner Augustins. Ebenso wie Augustinus vertritt Hawking die These, dass die Zeit nicht ewig sei, sondern einen Anfang hatte. Über diese These, die heute zum Standard der physikalischen Kosmologie gehört, geht Hawking aber noch hinaus, indem er eine ursprünglich zeitlose Existenzweise des Kosmos veranschlagt, aus der der Kosmos erst zum zeitlichen Dasein übergegangen sei. In der gegenwärtigen Fundamentalphysik spricht man von „emergence of time" oder von „creation of time". Auch Augustinus unterscheidet zwischen der Welt im zeitlosen Blick des ewigen Schöpfergottes und der Welt in ihrer physischen, durch Zeitlichkeit bestimmten Existenz. Für beide Denker entsteht die Zeit aus der Zeitlosigkeit. Ein signifikanter Unterschied liegt allerdings darin, dass Augustinus eine metaphysische Erklärung der Entstehung der Zeit liefert, in der die Vorstellung eines dem Kosmos gegenüber transzendenten Gottes eine zentrale Rolle spielt, während Hawking das ganze Thema rein auf dem Boden einer physikalischen Theorie behandelt, die auf Gott als Erklärungsgrund verzichtet. Hawking sieht den Gewinn seines kosmologischen Ansatzes gegenüber der konventionellen Urknallkosmologie gerade darin, dass er die metaphysische Annahme eines transzendenten Welturhebers und Weltbaumeisters überflüssig macht und die letzte Erklärung für das Dasein und Sosein des Kosmos in der Physik und nicht in der Metaphysik sucht. Nach der Darlegung des kosmologischen Zeitbegriffs Augustins (2) werde ich Hawkings Theorie vom Anfang der Zeit erörtern (3) und diese schließlich mithilfe von Argumenten kritisieren, die durch Augustinus inspiriert sind (4).

## 2. Augustins kosmologischer Zeitbegriff

### *2.1 Zeit als immanente Eigenschaft des Kosmos*

Während die Zeitwahrnehmung etwas Subjektives, Psychisches ist, ist die Zeit selbst für Augustinus doch etwas objektiv Gegebenes. Die Zeit ist ein Naturphänomen, ebenso wie der Raum. Beide sind fundamentale und nicht hintergehbare Eigenschaften der physischen Welt. Deshalb ist Gott, der diese Welt geschaffen hat, auch Schöpfer der Zeit.[6] Nicht der menschliche Geist ist „Bewirker der Zeiten", wie Augustinus sagt, sondern Gott, der

[4] *S. Hawking*, A Brief History of Time. From the Big Bang to the Black Holes, Toronto 1988 (hier und im Folgenden zitiert nach der deutschen Übersetzung: Eine kurze Geschichte der Zeit, Hamburg $^{3}$2013).

[5] *S. Hawking/L. Mlodinow*, The Grand Design, New York 2010 (hier und im Folgenden zitiert nach der deutschen Übersetzung: Der große Entwurf. Eine neue Erklärung des Universums, Hamburg $^{6}$2016).

[6] Vgl. *Augustinus*, Confessiones XII 20.

Himmel und Erde gemacht hat.[7] Gott ansprechend sagt Augustinus: „Alle Zeiten hast du gemacht".[8] Die Zeit ist nach Augustinus an den Kosmos gebunden, näherhin an die Bewegung. Zeit entsteht durch die Bewegung der Dinge: „Ohne wechselnde Bewegungen gibt es keine Zeit".[9] Ebenso schreibt Augustinus: „Wo keine Kreatur ist, durch deren Wandlungen und Bewegungen die Zeiten sich bilden, kann es überhaupt keine Zeit geben."[10] Zeit existiert Augustinus zufolge nur als Eigenschaft eines Kosmos, in dem sich Körper bewegen.[11]

Daraus ergibt sich die zentrale These Augustins: Der Kosmos ist nicht in der Zeit geschaffen worden, sondern mit der Zeit. Die Erschaffung des Kosmos ist demnach nicht so zu verstehen, dass er zu einem bestimmten Zeitpunkt in der bereits laufenden Zeit entstanden wäre und zu früherer Zeit eben noch nicht existiert hätte. Nach Augustinus kann der Kosmos keinen Anfang in der Zeit haben, da die Zeit eine Eigenschaft des Kosmos ist und ohne den Kosmos nicht sein könnte. In der relativistischen Kosmologie des 20. Jahrhunderts ist diese Auffassung von physikalischer Seite her bestätigt worden. Aus Einsteins Verknüpfung von Zeit, Raum und Gravitation resultierte die Idee, der Kosmos müsse aus einer Anfangssingularität heraus durch einen Urknall entstanden sein und damit sei auch die Zeit in die Existenz getreten. Vor dem Urknall habe es keine Zeit gegeben, sondern erst danach.

Obwohl vor der Entstehung der Welt keine Zeit existierte, hat die Welt Augustinus und auch der modernen Kosmologie zufolge doch ein angebbares Alter. Auf dem Hintergrund des naturwissenschaftlichen und geschichtswissenschaftlichen Wissens seiner Zeit schätzte Augustinus das Alter des Kosmos auf einige tausend Jahre. Heute veranschlagt man dagegen etwa 14 Milliarden Jahre. Die Zahlenwerte mögen sehr verschieden sein, aber die grundlegende These, dass der Kosmos nicht in der Zeit, sondern mit der Zeit entstanden sei und dass dies vor endlicher Zeit geschah, ist dieselbe. Augustinus deutet dies so: Jeder Augenblick in der Zeit hat einen anderen Augenblick, der ihm vorangeht, und einen weiteren, der ihm folgt. Für

[7] „Cum ergo sis operator omnium temporum" (ebd. XI 15).

[8] „omnia tempora tu fecisti" (ebd. XI 16).

[9] „sine varietate motionum non sunt tempora" (ebd. XII 14).

[10] „Ubi enim nulla creatura est, cuius mutabilibus motibus tempora peragantur, tempora omnino esse non possunt" (*Augustinus*, De civitate Dei XII 16; hier und im Folgenden zitiert nach: Corpus Christianorum Series Latina; Band 42/43, herausgegeben von *B. Dombart* und *A. Kalb*, Turnhout 1955; Übersetzung nach: *Augustinus*, Vom Gottesstaat [De civitate Dei], übersetzt von *W. Thimme*, eingeleitet und kommentiert von *C. Andresen*; zwei Bände, Zürich 1977).

[11] In Confessiones XI 29–31 weist Augustinus zwar die These zurück, Zeit sei die Bewegung der Sonne, des Mondes und der Sterne, aber nicht, um die Zeit von der Bewegung der Körper überhaupt zu lösen, sondern, um sie nicht an genau diese Körper zu binden. Denn „wenn die Himmelskörper stillständen, aber eine Töpferscheibe bewegte sich noch" (ebd. XI 29), dann gäbe es immer noch die Zeit. Die von Augustinus zurückgewiesene Auffassung findet sich bei *Platon*, Timaios 38c. Sie wird bereits von Aristoteles (Physik IV 10, 217b29–218a8; 14, 223b21–23) und von Plotin (Enneade III 7, 7,24–8,21; 12,50–52) kritisiert.

jeden Zeitpunkt gibt es also ein früher und ein später – jedoch mit einer Ausnahme, nämlich dem ersten Zeitpunkt. Nach Augustinus gab es einen ersten Augenblick in der Geschichte des Kosmos, der als einziger keinen anderen Augenblick vor sich, sondern nur einen nach sich hatte. Dieser erste Augenblick ereignete sich bei der Erschaffung der Welt vor einigen tausend Jahren. Seitdem läuft die Zeit. Um Augustins These von der Endlichkeit der Zeit schärfer zu profilieren, sei im Folgenden seine Diskussion um den kosmologischen Zeitbegriff mit den Neuplatonikern nachgezeichnet.

### *2.2 Endlichkeit oder Unendlichkeit der Zeit?*

Augustins These, die Zeit sei eine Eigenschaft des Kosmos, so dass es sie nicht gäbe, wenn es den Kosmos nicht gäbe, ist in der Antike nicht ungewöhnlich. Im Grunde sagt Platon im *Timaios* schon das Gleiche.[12] Erhebliche Diskussionen entstanden aber um die Frage, ob der Kosmos (und damit die Zeit) ein endliches Alter habe oder ein unendliches. Gab es also einen ersten Augenblick, der keinen anderen vor sich hatte – dann wäre der Kosmos endlich in der Zeit, weil die Zeit selbst endlich wäre? Oder hatte ausnahmslos jeder Augenblick einen anderen vor sich – dann wäre der Kosmos unendlich in der Zeit und die Zeit selbst wäre anfangslos?

Platon zufolge ist der Kosmos ein durch Zeitlichkeit geprägtes Gebilde. Er existiert aber nicht aus sich selbst heraus, sondern wurde durch den von Platon so genannten Demiurgen hervorgebracht. Der Demiurg ist der Gott und der „Vater" des Universums.[13] Dieser Gott ist selbst unentstanden und unvergänglich. Nach Platon hat der zeitliche Kosmos somit einen ewigen Grund. In seiner bildlichen Ausdrucksweise erzählt Platon von der Erschaffung der Welt durch einen einzelnen Akt des Gottes. Doch die Neuplatoniker bemühten sich um eine nicht mehr bildliche, sondern systematische Darstellung des platonischen Gedankens. Plotin, Porphyrios und insbesondere Proklos meinten, der Kosmos gehe nicht aus einer bestimmten Handlung Gottes hervor, sondern aus seinem Wesen.[14] Das Wesen Gottes

[12] Vgl. *Platon*, Timaios 38b.

[13] Vgl. ebd. 28a–29b.

[14] Augustinus setzt sich vor allem mit Porphyrios auseinander, dessen Schriften aber größtenteils verloren gegangen sind. Sehr gut greifbar ist die neuplatonische Kosmologie jedoch bei Proklos. Vgl. *Proclus*, On the Eternity of the World (De Aeternitate Mundi). Greek Text with Introduction, Translation and Commentary by *H. S. Lang* and *A. D. Macro*, Berkeley [u. a.] 2001, bes. Argumente I–III. In Argument I schreibt Proklos: „Thus [goodness] was always a cause for the being of the cosmos, because the coming into being of the cosmos was congruent with the being of the maker. For we do not find anything which in any way could have only made the world because it is good and yet not to be making it eternally while it is eternally good" (ebd. 157). Und weiter heißt es: „So if the creator most high has made the cosmos from his goodness, then he has made it eternally. Thus from the fact, it is necessary that the cosmos was neither generated some time ago, nor that it will be corrupted in some time to come" (ebd. 158; Proklos' Argument I ist nur in arabischer Fassung erhalten und wird hier in der englischen Übersetzung von Lang und Macro wiedergegeben). Die 18 Argumente des Proklos für die Ewigkeit der Welt sind (mit Ausnahme von Argument I) überliefert bei *Johannes Philoponus*,

beschreiben die Neuplatoniker als das Gutsein und die Liebe. Liebe heißt für sie aber nicht, etwas zu brauchen, woran man einen Mangel hat; vielmehr heißt Liebe, sich selbst wegzugeben aus dem eigenen Überfluss heraus. Gutsein bedeutet daher, anderem das Sein zu ermöglichen. Die Neuplatoniker drücken dies gern im Bild einer Quelle aus. So wie eine Quelle überfließt und ihr Wasser verströmt, so fließt auch Gott über und verströmt sich selbst zur Welt. Dieses Überfließen Gottes ist aber nicht ein einzelner Akt, den Gott irgendwann einmal ausgeführt hätte, sondern es ist der Vollzug seines immer gleichbleibenden Wesens. Daher müsse der Kosmos ewig sein. Ein ewiger Gott, so meinten die Neuplatoniker, kann nur einen ewigen Kosmos hervorbringen. In ihrer Sicht ist der Kosmos zwar geschaffen, aber er hat kein endliches Alter, weder einige tausend Jahre noch 14 Milliarden Jahre, sondern er ist unendlich alt. Jeder Augenblick der Zeit hat einen anderen Augenblick vor sich und nach sich.

### *2.3 Zeit und Ewigkeit*

Um die Positionen Augustins und der Neuplatoniker weiter zu verdeutlichen, ist es nötig, auf den Begriff der Ewigkeit einzugehen. Beiden Seiten gemeinsam ist die These, dass Ewigkeit im vollen Sinn nicht eine unendlich lange Abfolge von Augenblicken bedeutet. Vielmehr ist sie ein einziger Augenblick. In Augustins Worten: Sie ist ein „stehendes Jetzt" *(nunc stans)*.[15] Dieses Jetzt ist nicht Teil eines Zeitstromes, in dem jedes Jetzt verfließt, um dem nächsten Jetzt Platz zu machen, sondern es steht still. Der Gegensatz von Zeit und Ewigkeit ist der Gegensatz von Fließen und Stehen. Ferner umfasst dieses stehende Jetzt alle Wirklichkeit, das heißt diejenige, die für uns an den Zeitfluss gebundene Wesen gegenwärtig ist, aber auch alles für uns Vergangene und Zukünftige. Dieses stehende Jetzt beschreibt die Wirklichkeit Gottes. Gott ist ewig – das heißt nach Augustinus: Für Gott ist alles gegenwärtig, und er sieht alles mit einem einzigen Blick, der sich nie ändert und simultan alles erfasst. Bei und für Gott gibt es keine Veränderung und daher keine Zeit. Dies ist Ewigkeit im eigentlichen Sinn. Die Zeit hingegen, die den Kosmos kennzeichnet, ist, wie Platon sagt, „ein bewegtes Bild der Ewigkeit".[16] Was in Gottes Ewigkeit zugleich ist, das ereignet sich im Kosmos nacheinander, das heißt in einer zeitlichen Abfolge. Man kann sich dies veranschaulichen durch die Vorstellung eines weißen Lichtstrahls, der in ein Prisma fällt und dabei in ein Farbspektrum aufgefächert wird. Das weiße Licht steht für die simultane Gegenwärtigkeit aller Wirklichkeit

---

De Aeternitate Mundi contra Proclum (herausgegeben von *H. Rabe*, Leipzig 1899). Philoponus analysiert die Argumente einzeln und versucht, sie zu widerlegen. Er vertritt ebenso wie vor ihm Augustinus die Lehre von der Endlichkeit der Zeit.

[15] *Augustinus*, Confessiones XI 16.

[16] *Platon*, Timaios 37d.

in Gottes stehendem Blick, das Farbspektrum hingegen für die zeitliche Aufeinanderfolge dieser Wirklichkeit für uns im Kosmos.

Deshalb darf die Ewigkeit Gottes nicht mit der Ewigkeit des Kosmos verwechselt werden, falls dieser ewig ist. Denn die Ewigkeit Gottes meint die Zeitlosigkeit des allumfassenden, stehenden Jetzt, während die Ewigkeit des Kosmos einen Fluss von Augenblicken bedeutet, der ohne Anfang und ohne Ende ist. Diese Unterscheidung von wahrer Ewigkeit und Zeit als Stehen und Fließen ist Augustinus und den Neuplatonikern gemeinsam. Nur meint Augustinus, dass der Fluss der Zeit einen Anfang hatte, so dass bis heute insgesamt eine endliche Zeit vergangen ist, während die Neuplatoniker den Zeitfluss für anfangslos halten.[17]

### *2.4 Die Denkbarkeit einer endlichen Zeit*

Zur Aufstellung der These von der Endlichkeit der Zeit wurde Augustinus durch den biblischen Schöpfungsbericht veranlasst. Zwar reflektiert die Bibel kaum direkt auf die Frage der Zeit, aber da es um die Erschaffung aller Wirklichkeit durch Gott geht, sieht Augustinus sich berechtigt, anzunehmen, dass vor endlicher Zeit mit dem Kosmos auch die Zeit geschaffen wurde. Ihm zufolge geht das Geschaffensein der Welt nicht nur aus der Bibel hervor, sondern es ist auch philosophisch beweisbar, wie schon die Platoniker zeigten. Doch wie Augustinus berichtet, wollten die Platoniker „zwar ihre Erschaffung durch Gott zugeben, desgleichen auch wohl einen Anfang, aber nicht einen zeitlichen Anfang der Schöpfung […], so dass die Welt in einer allerdings kaum verständlichen Weise immerdar erschaffen wäre".[18] Er kennt also die neuplatonische Lehre vom ewigen Hervorgang des Kosmos aus Gott. Gegen diese Lehre von der ewigen Schöpfung stellt er seine eigene Auffassung vom endlichen Alter der Zeit. Im Dialog mit den Neuplatonikern bemüht Augustinus sich darum, rationale Einwände gegen seine Auffassung abzuweisen und die philosophische Vertretbarkeit seiner Lehre aufzuzeigen.[19]

---

[17] So schreibt Proklos in seinem Argument I: „Thus, if he is eternally capable of making and eternally wanting to make, then it is necessarily necessary that he is making eternally, and the all is made eternally and the cosmos is eternally, just as the maker is a maker eternally. However the maker eternally is, whereas the cosmos eternally is coming into being, and so the meaning of eternal is not exactly the same for both of them. Rather its meaning for the maker is ‚eternity' or ‚eternal' while its meaning for the cosmos is time which is without limit" (*Proclus*, On the Eternity of the World, 159).

[18] *Augustinus*, De civitate Dei XI 4.

[19] Einen rationalen Beweis der Endlichkeit der Zeit beansprucht Augustinus wohl nicht. Thomas von Aquin ist für seine These bekannt, dass das Geschaffensein der Welt überhaupt zwar philosophisch beweisbar sei, das Geschaffensein vor endlicher Zeit (im Gegensatz zur ewigen Erschaffung) aber nicht. Zwar spreche auch philosophisch vieles für die Endlichkeit der Zeit, doch definitiv entschieden werde die Frage nach der Ewigkeit oder dem zeitlichen Beginn der Schöpfung erst durch den religiösen Glauben an die Inhalte der biblischen Schriften (vgl. Summa theologiae I q. 46). Thomas übernimmt in dieser Frage offensichtlich die Position Augustins.

Ein Einwand gegen Augustinus lautet: Wenn die Welt nicht ewig ist, was tat Gott dann, bevor er die Welt erschuf?[20] Wenn die Welt nicht ewig sei, müsse in Gott eine Veränderung stattgefunden haben, als er sich entschloss, die Welt zu schaffen. Doch für die neuplatonische Metaphysik gilt Gott als unveränderlich. Augustinus versucht zu zeigen, dass diese Frage auf einem Missverständnis beruht. Sie setzt voraus, dass, wenn der Kosmos nicht seit ewiger Zeit besteht, sondern seit endlicher Zeit, es eine Zeit gegeben haben müsse, zu der der Kosmos noch nicht existierte. Da aber die Zeit, wie Augustinus erklärt, eine Eigenschaft des Kosmos ist, die erst mit diesem ins Dasein trat, kann es kein „bevor" der Erschaffung des Kosmos gegeben haben. Es existierte keine Zeit vor der Erschaffung der Zeit, in der Gott etwas getan oder nicht getan haben könnte. Gottes Ewigkeit ist zeitlos. Also ist die Frage widersinnig. Nach Augustinus mag man durchaus sagen, Gott sei „vor" dem Kosmos. Aber dieses „vor" kann dann nur einen begründungslogischen Sinn haben, keinen zeitlichen Sinn. Gott ist „vor" dem Kosmos in dem Sinne, dass er der Grund des Kosmos ist.

Doch Augustinus wehrt nicht nur neuplatonische Einwände gegen seine Lehre ab, sondern er argumentiert auch selbst gegen die These von der Ewigkeit der Zeit. Dazu entwickelt er ein Argument, das zunächst auf den Raum Bezug nimmt. Wenn der Raum unendlich groß wäre, so sein Argument, dann würde die Frage entstehen, warum Gott den Kosmos genau an diejenige Stelle gesetzt habe, an der er sich faktisch befindet, und den Rest des Raumes leer gelassen habe. Wolle man den Eindruck göttlicher Willkür vermeiden, dann müsse man behaupten, dass es in den Regionen des unendlichen Raumes außerhalb unseres Kosmos ebenfalls Welten gebe. Man sei also gezwungen, ebenso wie die Epikureer eine Viele-Welten-Lehre zu vertreten. Die Neuplatoniker lehnten diese Lehre aber ab, denn sie behaupteten wie Augustinus, Gott habe nur einen Kosmos geschaffen – und zwar den besten. Augustinus erklärt, dass man der Viele-Welten-Lehre nur dann entgehen könne, wenn man die Unendlichkeit des Raumes verneine und festhalte, dass es bloß einen Kosmos gebe, der in räumlicher Hinsicht endlich sei. Der Raum ist demnach eine Eigenschaft des endlichen Kosmos – einen Raum außerhalb des Kosmos gibt es nicht.[21] Soweit sieht Augustinus sich mit den Neuplatonikern einig. Doch von hier aus argumentiert er gegen sie, indem er sagt: Wer wie die Neuplatoniker behauptet, ein unendlicher Gott habe einen räumlich endlichen Kosmos geschaffen, der könne auch zugeben, dass ein ewiger Gott einen zeitlich endlichen Kosmos zu schaffen vermag. Die Ewigkeit Gottes und das endliche Alter des Kosmos widersprechen einander so wenig wie die Unendlichkeit Gottes und die räumliche Endlichkeit der Welt. Die These, ein ewiger Gott vermöge nur eine ewige Welt zu schaffen, ist Augustinus zufolge falsch. Ein endliches Alter des Kosmos und der Zeit

[20] Vgl. *Augustinus*, Confessiones XI 12–16.
[21] Vgl. *Augustinus*, De civitate Dei XI 5.

ist metaphysisch denkbar, wenn man nur streng festhält, dass Gott die Welt nicht in der Zeit, sondern mit der Zeit geschaffen hat.[22] Nach Augustinus ist die Zeit also vor endlicher Zeit durch den zeitlos existierenden Schöpfergott hervorgebracht worden.

## 3. Stephen Hawking und die Quantenkosmologie

### *3.1 Zeit als Thema der aktuellen Grundlagenphysik*

„Creation of time" beziehungsweise „emergence of time" ist ein zentrales Thema neuerer physikalischer Grundlagentheorien, die als Theorien der Quantengravitation oder der Quantenkosmologie bekannt sind.[23] Der prominenteste unter den Physikern, die in diese Richtung denken, ist sicher Stephen Hawking, aber auch Alexander Vilenkin ist zu nennen und auf deutscher Seite Claus Kiefer[24] sowie viele andere.

Warum ist die Zeit ein so prominentes Thema in der Grundlagenphysik unserer Tage? Ein wichtiger Grund liegt sicher im Bemühen um die Vereinheitlichung der Physik. Bekanntlich wird das Gebäude der Physik gegenwärtig von zwei Säulen getragen: der Quantentheorie für das ganz Kleine und der Relativitätstheorie für das ganz Große. In ihren jeweiligen Anwendungsbereichen sind beide Theorien höchst erfolgreich, doch konzeptionell passen sie nicht zusammen. Es gibt kein gemeinsames Fundament, auf dem diese Säulen stehen, und somit ist das gesamte Gebäude der Physik bisher unfundiert. Die konzeptionelle Diskrepanz von Quantentheorie und Relativitätstheorie zeigt sich besonders im Umgang mit der Zeit. In der Schrödingergleichung, die für die Quantentheorie grundlegend ist, kommt die Zeit als Parameter vor. Sie bildet einen Hintergrund oder eine Bühne, auf der sich das Quantengeschehen abspielt. In der allgemeinen Relativitätstheorie dagegen bildet die Zeit, oder besser: die Raumzeit, keine feste Bühne des physikalischen Geschehens mehr, sondern sie ist selbst Teil

[22] Vgl. ebd. XI 6. Für legitim hält Augustinus die Frage: „Warum gefiel es dem ewigen Gott, gerade damals Himmel und Erde zu erschaffen, während er sie vorher nicht geschaffen hatte?" (ebd. XI 4). Welchen Grund hatte Gott also, eine Welt zu schaffen, die heute so alt ist, wie sie eben ist, und nicht älter oder jünger? Dies kann man Augustinus zufolge aber der göttlichen Vorsehung überlassen, wie auch die Frage, warum der Kosmos in räumlicher Hinsicht genau so groß ist, wie er faktisch ist, und nicht größer oder kleiner.

[23] Vgl. dazu *Ch. J. Isham*, Quantum Theories of the Creation of the Universe, in: *V. Brümmer* (Hg.), Interpreting the Universe as Creation. A Dialogue of Science and Religion, Kampen 1991, 37–64; *ders*., Creation of the Universe as a Quantum Process, in: *R. J. Russell/W. R. Stoeger/G. Coyne* (Hgg.), Physics, Philosophy, and Theology. A Common Quest for Understanding, Città del Vaticano 1988, 375–408; *J. Butterfield/Ch. J. Isham*, On the Emergence of Time in Quantum Gravity, in: *J. Butterfield* (Hg.), The Arguments of Time, Oxford [u.a.] 1999, 111–168.

[24] *C. Kiefer*, Der Quantenkosmos. Von der zeitlosen Welt zum expandierenden Universum, Frankfurt am Main $^{3}$2009.

dieses Geschehens.[25] Die gesuchte Grundlage, die beides vereinigt, nämlich die Quantentheorie und die relativistische Gravitationstheorie, nennt man die Theorie der Quantengravitation. Wie sie aussehen könnte, dazu gibt es gegenwärtig viele verschiedene Ideen. Ob sie überhaupt möglich ist, scheint allerdings ungewiss. Jedenfalls ist es naheliegend, dass man in der projektierten Quantengravitationstheorie hinter die Zeit zurückgehen möchte. Die Zeit darf keine konstitutive Rolle spielen, weil sich die Quantentheorie und die Relativitätstheorie gerade hinsichtlich der Rolle der Zeit als inkompatibel erweisen. Eine fundamentale Theorie der physischen Welt müsste ohne Zeit auskommen, das heißt, sie müsste eine Welt beschreiben, in der sich nichts bewegt, sondern alles stillsteht. Die tiefste Schicht der physischen Realität kennt demnach keine Veränderung. Bezeichnenderweise fehlt in kaum einem Buch über die Quantengravitationstheorie ein Hinweis auf Parmenides und seine Lehre von der Unveränderlichkeit des Seins.[26] Doch der Rückgang auf eine Beschreibung der Welt als zeitloser ist natürlich nur der erste Schritt. In einem zweiten Schritt muss man dann auch zeigen können, wie die Veränderung im Kosmos, oder zumindest der Eindruck der Veränderung, aufkommt. Also muss sich aus der Quantengravitationstheorie heraus die Entstehung der Zeit erklären lassen. Man braucht eine „theory of the creation of time".

Bei Hawking ist das Thema der Zeit aber noch auf eine zweite Weise motiviert, nämlich durch die Frage nach dem Verhältnis der Physik zur Metaphysik. In traditioneller Sichtweise bleibt die physikalische Kosmologie auf die Metaphysik verwiesen, denn Fragen wie: „Warum gibt es überhaupt einen Kosmos?", „Warum ist der Kosmos auf grundlegender Ebene so und nicht anders?" sind physikalisch nicht beantwortbar. Gerade in der Kosmologie stellen sich Probleme, die mit den Mitteln der Physik nicht gelöst werden können, sondern philosophisch zu bearbeiten sind.[27] Man kann hier von einem kosmologischen Limit sprechen, das der Physik gesetzt ist. Die neue Theorie der Zeit soll nun helfen, dieses kosmologische Limit zu überwinden. Hawking und viele andere hoffen, die Verbindung der Physik zur

[25] Zwar bietet die Quantenfeldtheorie eine relativistische Erweiterung der Standardquantenmechanik, aber sie bezieht nur die spezielle Relativitätstheorie ein, in der die Minkowski-Raumzeit mit ihrer flachen Metrik herrscht, weil die Gravitation nicht berücksichtigt wird. Mit den Mitteln der Störungstheorie versucht man nachträglich, der Gravitation insofern Rechnung zu tragen, als man von der flachen Minkowski-Raumzeit ausgeht und dann kleine Abweichungen ansetzt, die mathematisch beherrschbar sind. Dieses Vorgehen ist zwar in vielen Fällen praktikabel, aber prinzipiell unbefriedigend. Eine voll relativistische Quantentheorie ist bisher nicht gefunden worden, was letztlich daran liegt, dass die Zeit in der Quantentheorie und in der allgemeinen Relativitätstheorie verschieden behandelt wird.

[26] Vgl. etwa *Kiefer*, Quantenkosmos (Anm. 24). Dem Kapitel 6 „Die Wellenfunktion des Universums" ist als Motto vorangestellt: „Das Sein ist … Es ist nicht ein Vergangenes, noch ein Zukünftiges, da es Jetzt ist, je zusammen alles, als Eines zusammenhaltend. Parmenides" (ebd. 275).

[27] Vgl. dazu *G. F. R. Ellis*, On the Philosophy of Cosmology, in: Studies in History and Philosophy of Modern Physics 46 (2014) 5–23.

Metaphysik trennen zu können, damit die Physik selbstbegründend wird. So steht hinter dem Interesse an der Zeit die Idee der Autarkie der Physik.

Die Urknalltheorie, die gegenwärtig die Standardauffassung in der physikalischen Kosmologie darstellt, enthält mehrere Verweise auf die Metaphysik. Beispielsweise ist die Frage, woher die Anfangssingularität kommt, der Relativitätstheorie entzogen, weil angesichts der Singularität alle physikalischen Theorien zusammenbrechen. Das Gleiche gilt für die Frage: Warum ist der Kosmos gerade durch diese Naturgesetze geprägt und nicht durch andere? Um physikalische Vorgänge zu berechnen, muss man aber nicht nur die Gesetze kennen, die die Dynamik eines Systems bestimmen, sondern auch die Anfangsbedingungen beziehungsweise die Ausgangskonfiguration, aus der heraus das System sich gemäß den geltenden Gesetzen entwickelt. In kosmologischer Sicht stellt sich somit die Frage: Warum bestanden gerade diese Anfangsbedingungen und keine anderen? Im Rahmen der Urknallkosmologie ist keine dieser Fragen physikalisch beantwortbar. Denn man kann nicht erklären, warum sich eine Singularität zu einem bestimmten Zustand entwickelt, der dann der Anfangszustand des Universums wird, und nicht zu einem anderen. Aus einer Singularität lässt sich nichts ableiten. Physikalische Erklärung beginnt erst dort, wo bereits konkrete Zustände als Anfangsbedingungen vorliegen. Somit ist die Urknallkosmologie mindestens an zwei Stellen offen für metaphysische Anschlussfragen, nämlich dort, wo es um das Dasein des Kosmos überhaupt geht, und dort, wo es um das bestimmte Sosein der Anfangsbedingungen geht.

Beispiele für entsprechende metaphysische Überlegungen sind durch Platon und Augustinus wohlbekannt. Ihre Antwort auf die Frage nach dem Woher des Kosmos lautet: Gott hat ihn geschaffen, Augustinus zufolge sogar aus nichts.[28] Nach Platon und nach Augustinus hat der Schöpfergott dem Kosmos auch eine Struktur verliehen, die Augustinus dezidiert als dynamische Struktur versteht. Der Schöpfer hat die geltenden Gesetze und die Anfangsbedingungen festgelegt – und zwar so, dass der Kosmos sich gemäß seinen immanenten Prinzipien auf ein geplantes Ziel hin entwickelt. Augustinus verwendet gern ein Bibelzitat, das lautet: „Du (Gott) hast alles geordnet nach Maß, Zahl und Gewicht."[29] Das heißt, jede physikalische Entität besitzt eine Qualität (Maß), eine quantitative Bestimmtheit (Zahl) und eine Tendenz zur Bewegung (Gewicht). Aus Maß, Zahl und Gewicht der Dinge ergibt sich die Dynamik des Kosmos im Sinne einer immanenten Entwicklung. Die Aufgabe der Physik liegt darin, diese immanente Dynamik zu beschreiben. Aber Platon und Augustinus überschreiten die

[28] Platon deutet die Erschaffung der Welt so, dass der Demiurg der bereits vorliegenden, aber noch ungeformten Materie Formen verleiht (vgl. Timaios 48e–53a). Augustinus betont dagegen, dass auch diese ungeformte Materie ein Geschöpf Gottes sei (vgl. Confessiones XII 8). Erst Augustinus vertritt also die Lehre von der „creatio ex nihilo".

[29] Weisheit 11,20. Vgl. etwa *Augustinus*, De Genesi ad litteram IV 3,7–4,14.

Physik auf die Metaphysik hin mit der These, dass das Universum einen Grund braucht – und zwar für sein Dasein und für sein fundamentales Sosein. Dieser Grund ist nicht Teil des Kosmos, sondern er ist dem Kosmos gegenüber transzendent. Er ist unräumlich, zeitlos und er geht nicht in das innerkosmische Kausalgeschehen ein. Dieser Grund ist der Schöpfer, der die Existenz des Kosmos und seine dynamische Ordnung begründet.

Hawking hat genau jene Warum-Fragen im Blick, die Platon und Augustinus durch Rekurs auf einen Schöpfergott beantworten wollen. Dies zeigt folgende Äußerung Hawkings:

> Die Naturgesetze sagen uns, wie sich das Universum verhält, aber sie antworten nicht auf die Warum-Fragen, die wir am Anfang dieses Buches gestellt haben: Warum gibt es etwas und nicht vielmehr nichts? Warum existieren wir? Warum dieses besondere System von Gesetzen und nicht irgendein anderes? Manch einer dürfte auf diese Fragen wohl antworten, ein Gott habe beschlossen, das Universum dergestalt zu erschaffen. Es ist vernünftig zu fragen, wer oder was das Universum geschaffen hat. Indes gilt in dieser Sichtweise als akzeptiert, dass es eine Instanz gibt, die keinen Schöpfer braucht, und die heißt Gott. Dieses Argument wird als das der ersten Ursache oder als kausaler Gottesbeweis bezeichnet. Wir behaupten jedoch, dass es möglich ist, diese Fragen ausschließlich in den Grenzen der Naturwissenschaft und ohne Rekurs auf göttliche Wesen zu beantworten.[30]

Es ist demnach Hawkings Absicht, eine physikimmanente Antwort auf die genannten Warum-Fragen zu geben. Der Sinn seines Ansatzes, den er auch „no-boundary proposal" nennt, liegt gerade darin, zu zeigen, dass die physikalische Kosmologie in sich abschließbar ist und daher keinen Raum für den metaphysischen Gedanken eines Schöpfergottes lässt.

### *3.2 Die „no-boundary condition" und ihre antimetaphysische Bedeutung*

Die neuen Versuche zur Hintergehung der Zeit in der Grundlagenphysik sollen das kosmologische Limit der Urknallkosmologie beseitigen. Das Ziel ist eine physikalische Kosmologie, die keine Verweise auf ein Jenseits der Physik mehr enthält. Mit seiner Theorie der Zeit verfolgt Hawking ein doppeltes Anliegen: Erstens will er eine Anfangssingularität des Kosmos vermeiden – es gab keinen Urknall. Zweitens will er die Kontingenz der Anfangsbedingungen beseitigen. An beiden Stellen gilt es Hawking zufolge, etwaige metaphysische Implikationen der Kosmologie zu eliminieren.[31]

---

[30] *Hawking/Mlodinov*, Der große Entwurf, 167 f. Vgl. auch ebd. 15.

[31] Hawking ist nicht der einzige Theoretiker, der in diese Richtung denkt, und auch nicht der radikalste. Noch drastischer äußert sich beispielsweise Max Tegmark: Um alle erklärungsbedürftigen Kontingenzen der physischen Welt zu eliminieren – nicht nur die kontingenten Anfangsbedingungen des Kosmos, sondern auch die ebenfalls kontingenten Naturgesetze –, reduziert Tegmark den Kosmos auf reine Mathematik (vgl. *M. Tegmark*, Unser mathematisches Universum. Auf der Suche nach dem Wesen der Wirklichkeit, Berlin 2016). Es gibt allerdings auch gegenteilige Auffassungen in der Grundlagenphysik. Insbesondere Lee Smolin vertritt in mehreren Büchern die These von der Unhintergehbarkeit der Zeit in der Physik (vgl. etwa *L. Smolin*, Im Universum der Zeit. Auf dem Weg zu einem neuen Verständnis des Kosmos, München 2014).

Hawking schreibt:

> Wenn das Universum einen Anfang hatte, können wir von der Annahme ausgehen, dass es durch einen Schöpfer geschaffen worden sei. Denn wenn das Universum wirklich völlig in sich selber abgeschlossen ist, wenn es wirklich keine Grenze und keinen Rand hat, dann hätte es auch weder einen Anfang noch ein Ende: Es würde einfach sein. Wo wäre dann noch Raum für einen Schöpfer?[32]

Offenbar meint Hawking, dass ein zeitloses Universum die Frage nach seiner Herkunft ausschließt. Fragen, die über die Erforschung der inneren Eigenschaften des Kosmos hinausgehen, wären damit abgeschnitten. Weiterhin schreibt er:

> In der klassischen Gravitationstheorie, die auf reellwertiger Raumzeit beruht, gibt es für das Universum nur zwei Möglichkeiten: Entweder es existiert seit unendlicher Zeit, oder es hat zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Vergangenheit mit einer Singularität begonnen. In der Quantentheorie der Gravitation ergibt sich dagegen noch eine dritte Möglichkeit. Da man euklidische Raumzeiten verwendet, in denen sich die Zeitrichtung nicht von den Richtungen im Raum unterscheidet, kann die Raumzeit endlich in der Ausdehnung sein und doch keine Singularitäten aufweisen, die ihre Grenze oder ihren Rand bilden.[33]

Hawking berichtet, dass er selbst eine Weile gebraucht habe, bis ihm die Konsequenzen seiner Idee für die Verbindung der Physik mit metaphysischen und theologischen Fragen klargeworden seien. Für die traditionelle Urknallkosmologie gilt ihm zufolge:

> Gott mag wissen, wie das Universum begonnen hat, aber wir können keinen triftigen Grund für die Annahme nennen, dass dies eher auf die eine als auf die andere Weise geschehen ist. Dagegen hat die Quantentheorie der Gravitation die Möglichkeit eröffnet, dass die Raumzeit keine Grenze hat. Es wäre also gar nicht notwendig, das Verhalten an der Grenze anzugeben. Es gäbe keine Singularitäten, an denen die Naturgesetze ihre Gültigkeit einbüßten, und keinen Raumzeitrand, an dem man sich auf Gott oder irgendein neues Gesetz berufen müsste, um die Grenzbedingungen der Raumzeit festzulegen. Man könnte einfach sagen: „Die Grenzbedingung des Universums ist, dass es keine Grenze hat." So wäre das Universum völlig in sich abgeschlossen und keinerlei äußeren Einflüssen unterworfen. Es wäre weder erschaffen noch zerstört. Es würde einfach SEIN.[34]

So viel kann man diesen Zitaten gleich entnehmen: Erstens soll Hawkings „no-boundary condition" zeigen, dass das Universum zwar endlich in der Zeit, aber dennoch unerschaffen und sogar unerschaffbar ist. Damit wird bezweckt, einen Welturheber als Begründer der Existenz des Kosmos auszuschließen. Zweitens soll die Theorie darlegen, dass es keine Anfangsbedingungen der Entwicklung des Kosmos gegeben hat. Damit wäre auch ein Gott ausgeschlossen, der als Weltbaumeister diese Anfangsbedingungen setzt. Insgesamt würde die Physik dadurch unabhängig von der Metaphysik. Wie man diesen Zitaten ebenfalls entnehmen kann, ist die Quantengravitationstheorie Hawkings wichtigstes theoretisches Werkzeug und darin

[32] *Hawking*, Ein kurze Geschichte der Zeit, 184.
[33] Ebd. 177.
[34] Ebd. 177 f. (Hervorhebung im englischen Original wie auch in der zitierten Übersetzung).

wiederum die Idee einer „euklidischen Raumzeit“, die durch Imaginärsetzung der Zeit entsteht.

### *3.3 Hawkings physikalische Argumentation: die imaginärwertige Zeit und das zeitlose Universum*

#### 3.3.1 Die Ursprungslosigkeit des endlichen Kosmos

Im Folgenden sei Hawkings physikalische Argumentation im Umriss dargestellt. Unser Universum expandiert in der Zeit. Geht man gedanklich in der Expansionsgeschichte des Universums rückwärts, dann wird der Radius des Universums immer kleiner. Der Urknallkosmologie zufolge müsste man schließlich zu einem ausdehnungslosen Anfangspunkt von unendlich hoher Dichte und Temperatur gelangen, der Singularität. Doch dies bestreitet Hawking. Ihm zufolge geschieht bei der Reise rückwärts in der Geschichte des Universums etwas Merkwürdiges. Noch bevor man zur Singularität gelangt, das heißt, während das Universum noch einen endlichen Radius hat, verändert sich die Raumzeitstruktur – und zwar so, dass sich die Zeitkomponente der Raumzeit in eine weitere Raumdimension verwandelt.

Wie Einsteins Relativitätstheorie zeigt, besitzt die Metrik des Kosmos eine sogenannte „Lorentz-Signatur“, das heißt, in den relativistischen Gleichungen taucht die Zeitdimension mit einem negativen Vorzeichen auf, die drei Raumdimensionen jedoch mit einem positiven (-1/+3). Genauer gesagt geht es hier um die Quadrate der jeweiligen Werte. Die Zeitdimension trägt negative Werte, die Raumdimensionen positive.[35] Hawkings Idee ist nun, die Zeitdimension ab einem bestimmten Punkt der Rückwärtsreise in der Entwicklungsgeschichte des Kosmos nicht mehr mit reellen, sondern mit imaginären Zahlenwerten zu versehen. Nun ist das Quadrat einer reellen Zahl bekanntlich immer positiv, auch wenn die Zahl selbst negativ ist; aber das Quadrat einer imaginären Zahl ist negativ. Dieses negative Quadrat zusammen mit dem negativen Vorzeichen der Zeitdimension führt dazu, dass die Zeit in obiger Gleichung positiv wird, ebenso wie die Raumwerte.[36] Durch die Imaginärsetzung gleicht Hawking die Zeit an den Raum an, denn die Zeit verwandelt sich so mathematisch in eine weitere Raumdimension. Die Lorentz-Signatur der Raumzeit (-1/+3) wird transformiert in eine euklidische „+4-Signatur“. Sie kennzeichnet eine vierdimensionale Metrik, die keine Raumzeit mehr beschreibt, sondern einen 4D-Raum ohne Zeit.[37]

---

[35] Die relativistische Gleichung für das sogenannte Linienelement, mit dem man den Raumzeitabstand zweier Ereignisse misst, lautet: $ds^2 = -dt^2 + dx^2 + dy^2 + dz^2$ (Lorentz-Signatur).

[36] Das Linienelement in vierdimensionaler euklidischer Raumzeit lautet also: $ds^2 = +dt^2 + dx^2 + dy^2 + dz^2$.

[37] „Für die Berechnung müssen wir die Zeit mit imaginären statt reellen Zahlen messen. Das hat für die Raumzeit einen interessanten Effekt: Der Unterschied zwischen Zeit und Raum verliert sich vollständig. Eine Raumzeit, in der Ereignisse imaginäre Zahlenwerte auf der Zeitkoordinate besitzen, wird euklidisch genannt, nach dem griechischen Mathematiker,

Geht man also in der Expansionsgeschichte des Universums rückwärts, dann kippt Hawking zufolge bei einer noch endlichen Größe, also vor Erreichen der Singularität, die Raumzeitstruktur um in eine reine Raumstruktur. Bewegt man sich umgekehrt von dort aus in Richtung Zukunft, dann gelangt man an eine Stelle, wo aus der 4D-Kugel der uns bekannte Kosmos mit seiner Lorentz-Signatur, also der -1/+3-Raumzeitmetrik hervortritt – und zwar gleich mit einer gewissen Größe. Der bloße vierdimensionale Raum verwandelt sich dadurch in eine Raumzeit mit reellwertiger Zeitkomponente, und der Kosmos wird dynamisch. In dieser Region des Übergangs findet die Emergenz der Zeit aus einem zeitlosen Universum statt.

Die auffälligste Operation in Hawkings Ansatz ist offensichtlich die Imaginärsetzung der Zeit. Zwar ist sie als mathematisches Hilfsmittel in der Quantenfeldtheorie unter dem Namen der Wick-Rotation durchaus bekannt, weil sich auf diese Weise gewisse Rechnungen vereinfachen lassen. Allerdings handelt es sich dabei nur um ein mathematisches Werkzeug, mit dem man bestimmte Lösungen zu einer reellwertigen Zeit berechnet. Hawking unterstellt aber, dass es in der Quantengravitation eine imaginärwertige Zeit wirklich gibt, ja er erwägt sogar, dass dies eigentlich die fundamentale Zeit sei.[38] Wie man sich eine imaginärwertige Zeit zu denken hat, deren Richtung nicht von früher zu später verläuft, sondern quer dazu, also etwa von rechts nach links oder von oben nach unten, bleibt allerdings rätselhaft. Hawking macht sich hier offenbar der Ontologisierung einer von sich her rein mathematischen Manipulation schuldig.[39]

In Graphiken, die das Urknallmodell veranschaulichen sollen, findet man die Entwicklungsgeschichte der Raumzeit meist in Form eines Trichters dargestellt, der unten (das heißt in Richtung Vergangenheit) in einen Punkt zusammenläuft und sich nach oben (das heißt in Richtung Zukunft) weitet. Der Punkt symbolisiert den Augenblick des Urknalls, in dem der Kosmos unendlich klein war, während die nach oben hin immer größer werdende Öffnung die Expansion des Kosmos seit dem Urknall darstellt. Die Graphiken zu Hawkings Modell weisen ebenfalls diese Trichterform auf, doch läuft der Trichter hier nicht wie beim Urknallmodell in einem Ursprungspunkt zusammen, sondern er geht bei einem sehr kleinen Radius der Raumzeit in eine Halbkugel über. Der Trichter schließt sich nach unten hin also nicht in einer Spitze, sondern er endet in einer Rundung. Dies erklärt sich durch die Rotation der Zeitachse um 90°, die durch die Imaginärsetzung der Zeit ent-

---

der die Geometrie zweidimensionaler Flächen begründet hat. Die euklidische Raumzeit ist diesen Flächen sehr ähnlich, nur hat sie vier Dimensionen und nicht zwei. In der euklidischen Raumzeit gibt es keinen Unterschied zwischen der Zeitrichtung und den Richtungen des Raums" (*Hawking*, Eine kurze Geschichte der Zeit, 175).

[38] Vgl. ebd. 181 f.

[39] Für eine ausführlichere Kritik an Hawkings Imaginärsetzung der Zeit vgl. *W. L. Craig*, ‚What Place, then, for a Creator?' Hawking on God and Creation, in: *Ders./Q. Smith*, Theism, Atheism and Big Bang Cosmology, Oxford 1993, 279–300, hier 288–296.

steht. Diese 4D-Halbkugel, die den Raumzeit-Trichter nach unten abschließt, nennt man das „Hartle-Hawking-Instanton".[40] Der Ausdruck „Instanton" (von „instant" = Augenblick) ist treffend gewählt. Er besagt, dass es hier keinen Zeitfluss mehr gibt, folglich auch keine Bewegung, sondern nur noch den vierdimensionalen Raum. Dieser Raum umfasst das gesamte Universum in seiner frühen Phase, und dieses Universum steht still. Hawkings 4D-Halbkugel soll Folgendes zeigen: Wie die Oberfläche einer Kugel eine endliche Größe hat, obwohl sie nirgends anfängt oder aufhört, so ist auch die Raumzeit des Universums letztlich endlich, ohne einen Anfang oder ein Ende zu haben. Ein Anfangspunkt wie die Spitze des Trichters im Urknallmodell stünde für eine Grenzbedingung („boundary condition"), die sofort metaphysische Anschlussfragen evozieren würde. Erinnern wir uns noch einmal an Hawkings Verneinung des Schöpfungsgedankens:

> Man könnte einfach sagen: „Die Grenzbedingung des Universums ist, dass es keine Grenze hat." Das Universum wäre völlig in sich abgeschlossen und keinerlei äußeren Einflüssen unterworfen. Es wäre weder erschaffen noch zerstört. Es würde einfach SEIN.[41]

Durch die Verräumlichung der Zeit erhält Hawkings Kosmosmodell graphisch gesehen einen kugelförmigen Abschluss, der die Suisuffizienz des Kosmos symbolisiert. Obwohl das Universum endlich ist, ist es doch vollkommen und in sich ruhend; es benötigt daher keinen äußeren Grund.[42]

### 3.3.2 Die Vermeidung der Anfangsbedingungen

Schauen wir noch darauf, wie Hawking mithilfe der „no-boundary condition" das Problem der Anfangsbedingungen lösen möchte. Dies soll geleistet werden durch eine Vereinigung der Quantentheorie mit der Relativitätstheorie, die – wie schon weiter oben bemerkt – das größte Desiderat der Grundlagenphysik unserer Tage ist. Hawking macht sich diejenige Variante zu eigen, die als Quantisierung der allgemeinen Relativitätstheorie bekannt ist. Das Resultat einer solchen quantentheoretischen Formulierung von Einsteins Theorie wäre die sogenannte Wellenfunktion des Universums. Eine Wellenfunktion beschreibt ein Quantensystem. Sie repräsentiert Überlagerungszustände dieses Systems, indem sie angibt, welche Werte sich im Fall einer Messung ergeben können, mit welcher Wahrscheinlichkeit sich ein bestimmter möglicher Wert ergibt und wie sich diese Wahrscheinlichkeiten im Lauf der Zeit verändern. Wie alle Quantengravitationstheoretiker, so wendet auch Hawking die Quantentheorie, die zunächst zur Beschreibung subatomarer Teilchen entwickelt wurde, auf kosmologische Fragen an. Dabei

---

[40] Die zugrundeliegende Idee wurde von Stephen Hawking und James Hartle gemeinsam entwickelt.

[41] *Hawking*, Eine kurze Geschichte der Zeit, 177 f. (Hervorhebung im Original wie auch in der zitierten Übersetzung).

[42] Bekanntlich hat schon Parmenides das Sein als Kugel bezeichnet, um seine Vollkommenheit und Unbedürftigkeit auszudrücken.

geht es dann nicht mehr um Spinrichtungen von Partikeln und andere Quantenzahlen, sondern um dreidimensionale Räume mit ihren Krümmungen und den entsprechenden Materiefeldern, die diese Krümmungen verursachen. Dem liegt eine bestimmte Formulierung der allgemeinen Relativitätstheorie zugrunde, die man „kanonische" Formulierung nennt. Die Raumzeit wird hier (auf relativistisch nicht ganz saubere Weise) zerlegt beziehungsweise aufgeblättert in Abfolgen von 3D-Räumen, deren Krümmung sich entlang einer Zeitachse entwickelt. Bei der Quantisierung der so aufgefassten Relativitätstheorie schreibt man diesen 3D-Räumen in analoger Weise Orte und Impulse zu, die man dann in quantenmechanischen Gleichungen, das heißt in Wellenfunktionen, erfassen kann, wie es man es in der Standardquantenmechanik auch mit den Orten und Impulsen von Elementarteilchen tut. Die Wellenfunktion des Universums ist definiert auf allen möglichen 3D-Räumen mit allen möglichen Krümmungen. Sie beschreibt Überlagerungszustände solcher Räume und gibt an, mit welcher Wahrscheinlichkeit sich im Fall einer Messung ein bestimmter 3D-Raum mit einer bestimmten Krümmung findet und wie diese Wahrscheinlichkeiten sich mit der Zeit entwickeln. Ob diese Art von Quantisierung der allgemeinen Relativitätstheorie überhaupt zulässig ist, ist allerdings umstritten. Im Falle eines Gelingens würde sich aber eine Wellenfunktion des Universums ergeben, die die gesamte Geschichte des Kosmos als Entwicklung der Raumkrümmungen und damit der Gravitationsverhältnisse auf quantentheoretische Weise erfasst.[43] Für das Problem, um das es Hawking eigentlich geht, nämlich die Frage nach den Anfangsbedingungen des Kosmos, ist mit dieser Quantisierung der allgemeinen Relativitätstheorie allerdings noch nichts erreicht. Wellenfunktionen beschreiben ja, wie sich ein Quantensystem in der Zeit entwickelt – und zwar von einem Ausgangszustand hin zu einem Endzustand. Sie unterstellen also die Existenz jener Anfangsbedingungen des Kosmos, die Hawking gerade eliminieren möchte.

Hawking und andere Quantengravitationstheoretiker verwenden allerdings nicht mehr Schrödingers Darstellung der Quantentheorie, sondern bevorzugen Richard Feynmans Methode der Pfadintegrale beziehungsweise der „sum over histories". Diese „sum over histories" gibt an, mit welcher Wahrscheinlichkeit ein System aus einem Ausgangszustand in einen Endzustand übergeht, wobei man alle möglichen Wege beziehungsweise Pfade, die das System nehmen könnte, addiert. Wegen der zwischen den Pfaden auftretenden Interferenzen löschen sich viele Pfade gegenseitig aus, während andere sich verstärken. So führt die Summierung zu wenigen Pfaden mit bestimmten Wahrscheinlichkeitswerten. In der Quantengravitationstheorie sind dies die Wahrscheinlichkeiten dafür, dass ein anfänglicher 3D-Raum mit Krümmung (k1) in einen weiteren 3D-Raum mit Krümmung (k2) übergeht.

[43] Eine auch für Laien zugängliche Darstellung dieser Strategie zur Quantisierung der Gravitation findet sich bei *Kiefer*, Quantenkosmos, 239–247.

Doch auch durch die Verwendung der Pfadintegralmethode ändert sich für die Frage nach den Anfangsbedingungen noch nichts. Pfadintegrale oder „histories" brauchen Ausgangspunkte und Endpunkte, sonst kann man sie nicht berechnen. Es bleibt also dabei, dass der Physiker Anfangsbedingungen, also einen 3D-Raum mit Krümmung (k1), als gegeben hinnehmen muss, um die Wahrscheinlichkeit des Überganges aus dem Anfangszustand in den Endzustand kalkulieren zu können. Der Rekurs auf „boundary conditions" lässt sich auch in Feynmans Darstellung der Quantenmechanik nicht umgehen.

Umso überraschender ist Hawkings Behauptung, die mit Feynmans Methode ermittelte Wellenfunktion des Universums hänge nur vom Endpunkt der Geschichten ab, nicht aber vom Anfangspunkt. Sie ergebe sich nämlich aus der Summierung all jener Pfade, die keinen Anfangspunkt haben, sondern nur einen Endpunkt.[44] Hawking interpretiert das Resultat der Summierung also nicht als Übergangswahrscheinlichkeit eines Systems aus einem Zustand in einen anderen, sondern als Eintrittswahrscheinlichkeit eines bestimmten Zustandes des Universums aus dem Nichts. Leider erklärt Hawking nirgends, wodurch er sich befähigt sieht, Pfade ohne Anfangspunkt zu berechnen und zu summieren. Vermutlich ist sein Gedanke derjenige, dass am Anfang der Geschichte der Raumzeit ja der statische 4D-Raum des Instanton stehe, kein 3D-Raum mit bestimmter Krümmung und Dynamik. Einen Anfang der Pfade, entlang derer die 3D-Räume sich entwickeln, gäbe es dann insofern nicht, als diese eben in einem 4D-Raum beginnen – und nicht mit einem 3D-Raum als Anfangsbedingung. In diesem Sinne wäre der Kosmos ohne Anfangsbedingung, ohne „boundary condition". In gewisser Weise könnte man hier sogar von einer „creation out of nothing" oder von einer Emergenz der Zeit aus dem Nichts sprechen.[45] Wenn Hawking hier recht hätte, dann könnte die Physik tatsächlich jene Schranke durchbrechen, die darin liegt, dass sie immer schon einen Systemzustand als gegeben hinnehmen muss, um die weitere Entwicklung des Systems berechnen zu können. Sie wäre dann in der Lage, den gegenwärtigen Zustand des Kosmos aus seiner Geschichte heraus zu erklären, ohne dabei physikalisch unerklärbare Voraussetzungen machen zu müssen.

---

[44] „Auf die Bewegung eines Teilchens angewendet, sagt uns Feynmans Methode, dass wir, um die Wahrscheinlichkeit irgendeines bestimmten Endpunktes zu berechnen, alle möglichen Geschichten berücksichtigen müssen, denen das Teilchen von seinem Ausgangspunkt zu diesem Endpunkt folgen könnte. Man kann Feynmans Verfahren auch zur Berechnung der Quantenwahrscheinlichkeit von Beobachtungen des Universums verwenden. Wenn sie auf das Universum als Ganzes angewendet werden, gibt es keinen Punkt A, daher addieren wir alle Geschichten, die die Kein-Rand-Bedingung erfüllen und zu einem Universum mit denjenigen Eigenschaften führen, die wir heute beobachten" (*Hawking/Mlodinov*, Der große Entwurf, 136).

[45] Vgl. dazu *Butterfield/Isham*, On the Emergence of Time, Abschnitt 5.5.1. Man darf diese Redeweise natürlich nicht mit der klassischen „creatio ex nihilo" durch Gott verwechseln, denn ein statisches 4D-Universum als Ursprung unseres Kosmos wäre ja beileibe nicht nichts.

Doch obwohl Hawking diese Idee schon in den 1980er Jahren publiziert hat, hat er niemals eine Wellenfunktion des Universums aufgestellt. Der „no-boundary"-Ansatz ist ein bloßes Programm geblieben, das Hawking zwar immer wieder formuliert hat,[46] und zwar mit großem Erfolg beim Laienpublikum, das aber nie zur Durchführung gekommen ist. Man darf darin wohl einen Hinweis darauf sehen, dass eine Aufstellung der Wellenfunktion des Universums auf diese Weise nicht möglich ist, weil die „histories" eines Systems eben doch einen Anfangspunkt und einen Endpunkt brauchen, damit man sie berechnen kann.[47]

## 4. Augustinisch inspirierte Kritik an Hawking

### *4.1 Die Mehrdeutigkeit von „Sein"*

Die Umwandlung der Zeit von einer reellwertigen Größe zu einer imaginärwertigen im Instanton und damit zu einer vierten Raumdimension erlaubt es Hawking, von der 4D-Kugel zu sagen, dass sie einfach sei. „Sein" ist aber ein mehrdeutiger Begriff. Zunächst steht „Sein" hier offenbar im Gegensatz zum Werden. So gedeutet kennt die 4D-Kugel kein Werden, keine Veränderung und keine Bewegung – und daher auch keine Zeit. Ein Universum, das bloß ist, wäre demnach eines, in dem es keine Veränderung gibt.

„Sein" kann aber auch in anderer Bedeutung verwendet werden, nämlich im Sinne von „Existieren", und Hawking weckt durchaus diese Assoziation. Das Universum würde „einfach SEIN", bedeutet dann: es würde einfach nur existieren, das heißt, es bräuchte keinen Grund für seine Existenz, sondern existierte eben ohne Grund. Daher verwiese das Dasein des physischen Kosmos nicht auf einen transzendenten Urheber. Allerdings ist ein solches Verständnis von „Sein" gar nicht gedeckt durch die Imaginärsetzung und Verräumlichung der Zeit, denn die führt nur zum „Sein" als Ausschluss von Bewegung. Über die Frage nach der Herkunft des Instanton ist damit entgegen Hawkings Behauptung aber noch nichts gesagt. Vielmehr ist festzuhalten, dass ein solches Universum existieren kann, aber auch nicht existieren kann. Es ist nicht notwendig, sondern kontingent. Wenn es tatsächlich existiert, dann muss es einen Grund dafür geben.

In der Metaphysik Augustins spielt der Begriff des „Seins" beziehungsweise des „Seins selbst" *(esse ipsum)* eine zentrale Rolle. Allerdings schreibt er dieses „Sein" nicht dem Kosmos zu, sondern er identifiziert es mit Gott. Das „Sein" drückt zunächst die Unveränderlichkeit Gottes aus. Ähnlich wie bei Hawking steht „Sein" hier also im Gegensatz zum Werden. Doch Augustinus unterscheidet zwischen solchem Sein, das sich bloß faktisch nicht

[46] Vgl. *Hawking/Mlodinov*, Der große Entwurf, Kapitel 6.

[47] Der interessierte Leser findet eingehende Erklärungen in *Butterfield/Isham*, On the Emergence of Time, sowie in *Isham*, Quantum Theories of the Creation of the Universe, der resümiert, dass die zugrundeliegende Mathematik vermutlich nicht wohldefiniert sei.

verändert, und solchem, das prinzipiell unveränderbar ist, weil es einfach ist.[48] Einfach ist nach Augustinus dasjenige Sein, das seine Eigenschaften nicht nur besitzt, sondern seine Eigenschaften ist. Im ersten Fall bleibt der Unterschied zwischen dem Besitzer und der Eigenschaft bestehen, im zweiten Fall verschwindet dieser Unterschied. Diese Einfachheit kommt nur Gott zu, der gerade deshalb das „Sein selbst" ist. Augustinus entwirft also einen metaphysischen Begriff des Seins, der die Unveränderlichkeit von der Einfachheit des „Seins selbst" her begründet, während Hawking Sein lediglich auf der Ebene der Naturphilosophie (beziehungsweise der Fundamentalphysik) thematisiert und bei der bloßen Wandellosigkeit stehenbleibt. Aus Augustins Sicht ist das „Hartle-Hawking-Instanton" nur faktisch veränderungslos, da es dort keine Zeit gibt, aber es ist nicht einfach und daher nicht prinzipiell unveränderbar.

Bei Hawking spielt sich der Übergang vom Sein zum Werden auf der Ebene des Kosmos selbst ab. Der frühe, zeitlose Kosmos verwandelt sich in den späten, dynamischen. Augustinus hingegen veranschlagt einen metaphysischen Übergang zwischen zwei verschiedenen Ebenen der Wirklichkeit, nämlich derjenigen Gottes als des einfachen, prinzipiell unveränderbaren Seins und derjenigen des Kosmos, der in seiner Vielheit veränderlich oder auch faktisch veränderungslos sein mag. Augustinus deutet den Schritt vom Sein zum Werden nicht als Veränderung innerhalb des Kosmos, sondern als Übergang von der transzendenten Sphäre Gottes zur immanenten Sphäre des Kosmos durch einen Akt der Schöpfung. Damit hält er fest, dass Gott der notwendige Grund für die Existenz des kontingenten Kosmos ist. Ein bloß naturphilosophisch konzipierter Seinsbegriff reicht ihm zufolge nicht aus, um die Existenz der Welt zu erklären.

### *4.2 Eine „Geschichte der Zeit"?*

Die zweite augustinisch inspirierte Kritik richtet sich auf Hawkings Idee einer physikalischen Genese der Zeit. Zunächst seien noch einmal die Gemeinsamkeiten zwischen Hawking und Augustinus festgehalten. Beide sind der Meinung, dass die Zeit an den Kosmos gebunden ist und dass sie ein endliches Alter hat. Die neuplatonische These von der Ewigkeit der Welt und der Zeit lehnen beide ab. Sie teilen auch die Vorstellung, dass der zeitliche Kosmos aus der Zeitlosigkeit hervorgeht. So wie das „Hartle-Hawking-Instanton" den gesamten Kosmos beinhaltet, aber ohne jede Zeitlichkeit und daher ohne Veränderung, so umfasst auch der zeitlose Blick Gottes auf seine Schöpfung das ganze Universum simultan und ohne Wandel. Augustins Begriff der Ewigkeit als des „stehenden Jetzt" *(nunc stans)* besitzt eine formale Ähnlichkeit mit Hawkings Idee des vierdimensionalen, zeitlosen Universums. Trotzdem springt der wichtigste Unterschied zwischen beiden

[48] Vgl. *Augustinus*, De civitate Dei XI 10; XII 2; *ders.*, De trinitate V 3.

Ansätzen ins Auge. Denn während Augustinus die Zeit durch eine metaphysische Instanz begründet, nämlich einen selbst zeitlosen Schöpfergott, sucht Stephen Hawking dezidiert nach einer physikalischen Theorie des Anfangs der Zeit.[49]

Wer der Metaphysik gegenüber skeptisch eingestellt ist und sie vielleicht gar für überholt hält, könnte in Hawkings Unternehmen einen willkommenen Versuch sehen, gewisse wertvolle Intuitionen aus der Metaphysikgeschichte herauszufiltern und auf dem Boden der modernen, empirischen Wissenschaft „metaphysikfrei" umzuformulieren und neu zu begründen. Allerdings verstrickt sich Hawking in Paradoxien, gerade weil er die Entstehung der endlichen Zeit physikalisch erklären will. Er bettet seine Theorie des Anfangs der Zeit in eine Geschichte des Universums ein. Diese Geschichte klingt etwa so: Im frühen, hochgradig quantenmechanisch bestimmten Kosmos gab es noch keine Zeit, sondern nur den vierdimensionalen Raum. Erst als der Kosmos durch die Expansion eine gewisse Größe erreicht und seine Energiedichte abgenommen hatte, bildete sich die uns bekannte Struktur der Raumzeit heraus. Der Titel von Hawkings Buch *Eine kurze Geschichte der Zeit* ist pointiert gewählt wegen der darin enthaltenen Paradoxie. Wie kann die Zeit selbst eine Geschichte haben, wo sich doch jede Geschichte schon in der Zeit abspielt? Dieser Titel dürfte aber nicht nur Ergebnis einer geschickten Marketingstrategie sein, sondern tatsächlich ein

[49] Ob eine solche metaphysische Begründung der endlichen Zeit möglich ist, wäre eigens zu untersuchen. Dazu müsste eine Auseinandersetzung mit der ersten Antinomie in Kants Kritik der reinen Vernunft (*I. Kant*, KrV B 454–461; im Folgenden zitiert nach: *Ders.*, Werkausgabe; Band III/IV, herausgegeben von *W. Weischedel*, Frankfurt am Main [6]1982) geführt werden. Hier sei nur ein kurzer Hinweis gegeben. Augustinus würde gegenüber Kant bestreiten, dass die Vernunft sich angesichts der Frage nach der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt notwendigerweise in eine Antinomie verstrickt. Während nach Kant sowohl die Thesis als auch die Antithesis der Antinomie als wahr beweisbar sind, worin sich eben die Dialektik der reinen Vernunft zeige, sind Augustinus zufolge sowohl die Thesis als auch die Antithesis falsch, womit sich die Antinomie auflöst. Nach Augustinus ist Kants Thesis „Die Welt hat einen Anfang in der Zeit […]" (ebd. B 454) falsch, weil die Welt ihm zufolge nicht in der Zeit, sondern mit der Zeit geschaffen ist. Kants Antithesis „Die Welt hat keinen Anfang, […] sondern ist […] in Ansehung der Zeit […] unendlich" (ebd. B 455) hielte Augustinus ebenfalls für falsch, denn die Zeit hat ihm zufolge ein endliches Alter. Kants indirekten Beweis der Antithesis, dem zufolge ihre Bestreitung die unsinnige Ansetzung einer „leeren Zeit" vor der Entstehung des Kosmos erzwinge, würde Augustinus zurückweisen. Vor der Entstehung des Kosmos gab es ihm zufolge keine Zeit, auch keine leere Zeit. Kant ist sich übrigens der möglichen Kritik an seiner ersten Antinomie, die von einem metaphysischen Standpunkt wie demjenigen Augustins aus geführt werden könnte, wohl bewusst. Er schreibt in der Anmerkung zur Antithesis: „Denn was den Ausweg betrifft, durch den man der Konsequenz auszuweichen sucht, nach welcher wir sagen: daß, wenn die Welt (der Zeit und dem Raum nach) Grenzen hat, das unendliche Leere das Dasein wirklicher Dinge ihrer Größe nach bestimmen müsse, so besteht er insgeheim nur darin: daß man statt einer Sinnenwelt sich, wer weiß welche, intelligible Welt gedenkt, und, statt des ersten Anfanges (ein Dasein, vor welchem eine Zeit des Nichtseins vorhergeht), sich überhaupt ein Dasein denkt, welches keine andere Bedingung in der Welt voraussetzt, statt der Grenze der Ausdehnung, Schranken des Weltganzen denkt, und dadurch der Zeit und dem Raume aus dem Wege geht" (ebd. B 461). Dieser „Ausweg" ist in der Tat der Weg der Metaphysik Augustins, der zufolge das zeit- und raumlose Dasein Gottes die Schranke des Weltganzen bildet. Dass diese Auffassung unzulässig sei, wie Kant unterstellt, würde Augustinus verneinen.

logisches Problem in Hawkings Konzept anzeigen. Denn wenn man sagt, der frühe Kosmos sei durch die reine Raumhaftigkeit bestimmt, der spätere aber durch die Zeitlichkeit, dann hat man beide in einen übergreifenden Zeithorizont eingestellt, obwohl die Zeit ja erst zusammen mit dem späteren Kosmos auftreten soll. „Geschichte der Zeit" heißt für Hawking, dass die Zeit in der Expansionsgeschichte des Universums hervorgebracht wurde. Das ist aber nicht möglich, weil jede Geschichte bereits die Zeit voraussetzt. Der Übergang vom frühen zum späteren Kosmos, durch den die Zeit entstehen soll, stellt selbst eine zeitliche Entwicklung dar. Somit ereignet sich der Anfang der Zeit bei Hawking in der Zeit, doch das ist widersinnig, denn damit würde vorausgesetzt, dass es die Zeit schon gegeben hat, bevor sie entstanden ist. Versteht man Hawkings Vorschlag so, dass damit die frühe Phase des Kosmos und sein Übergang zur späteren Phase erklärt werden soll, und Hawking stellt es in der Tat auf diese Weise dar, wird das ganze Projekt paradox.[50] Diese Paradoxie dürfte unvermeidbar sein. Denn eine physikalische Theorie des Entstehens der Zeit vor bestimmter Zeit muss dieses Entstehen als Resultat einer Veränderung des physikalischen Substrates beschreiben. Jede Veränderung setzt aber schon Zeit voraus. Die Entstehung der Zeit vor endlicher Zeit ist prinzipiell nicht als physikalischer Prozess denkbar, sondern nur metaphysisch als Erschaffung aus nichts.

Hawkings Projekt einer physikalischen Begründung des Seins des Kosmos beruht auf einer Äquivokation im Seinsbegriff, und seine physikalische Erklärung des Anfangs der Zeit verliert sich in Paradoxien. Sein Versuch, die Physik von metaphysischen Anschlussfragen zu befreien und sie in sich selbst zu begründen, muss als gescheitert gelten. Der Gedanke an einen Schöpfergott lässt sich aus der Physik heraus nicht als obsolet erweisen.

**Summary**

Time, according to Augustine, is a feature of the cosmos. Before God created the cosmos, time did not exist, and since the beginning of creation, a finite time has elapsed. Against the Neoplatonists, Augustine claims that time has finite age. In his popular scientific books, Stephen Hawking explains that time originated a finite time ago. According to the theory of quantum gravity, the origin of the now dynamic cosmos consists in an early high-grade quantum mechanical state, which was spatial but not temporal. Time emerge out of this timeless universe. Whereas Augustine offers a metaphysical explanation of the origination of time, Hawking attempts to deliver a purely physical "history of time" in explicit eschewal of the notion of God. His approach to a physical theory of the origination of time is entangled, however, in aporias.

[50] Vgl. dazu die eingehende Kritik bei *Butterfield/Isham*, On the Emergence of Time, 160–163.

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

## Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

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

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

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

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

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

ThPh 93 (2018) 502–535

# Die Normativität des interpersonalen Vertrauens

## Axiologische und deontische Aspekte einer impliziten sozialen Praxis*

Von Roman Beck

### 1. Einleitung

Vertrauen wird weithin als eine der wichtigsten Voraussetzungen für die Begegnung, den Austausch und das Zusammenleben mit anderen Menschen angesehen. Ob man aufgrund einer Erkrankung einen Arzt konsultiert, die Tochter zur Betreuung den Großeltern übergibt oder einen Ortskundigen nach dem Weg fragt – in jedem Fall ist ein gewisses Maß an Vertrauen notwendig, damit man in den beschriebenen Situationen in einer selbstverständlichen Weise mit den betreffenden Personen interagiert. Entsprechend wird das Vertrauensphänomen in verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen, die sich mit menschlicher Interaktion beschäftigen, seit geraumer Zeit mit wachsendem Interesse untersucht.[1] Wenngleich sich in jüngerer Zeit auch in der Philosophie – und dort insbesondere in der praktischen Philosophie[2] beziehungsweise der anwendungsorientierten Ethik[3] – ein wachsendes Interesse feststellen lässt, sind Untersuchungen zum Vertrauen angesichts seines praktischen Stellenwerts überraschend unterrepräsentiert. Von den möglichen Gründen seien drei angedeutet, die hier in Form von Einwänden gegen das Vertrauenskonzept vorgetragen werden: *Erstens* hat Vertrauen seinen genuinen Ort in sehr persönlichen, beispielsweise familiären oder freundschaftlichen Beziehungen („Vertrauensbeziehungen“);[4] Vertrauen ist

* Ich bedanke mich bei der Schriftleitung von „Theologie und Philosophie“ und den beiden anonymen Gutachtern für hilfreiche Anmerkungen, die ich bei der Überarbeitung des Aufsatzes gern berücksichtigt habe.

[1] In der Soziologie sieht man Vertrauen als eine Ressource an, die in modernen Gesellschaften Komplexität reduziert; Ökonomen erkennen in ihm ein Sozialkapital, auf dessen Grundlage Kooperationspartner im Wettbewerb Profit erwirtschaften können; in der Psychologie werden die Ebenen des Welt-, personalen und Systemvertrauens unterschieden, wobei die frühkindliche Bindung zur Bezugsperson als Wiege des Vertrauens gilt.

[2] Vgl. z. B. die ausführlichen Untersuchungen von Annette Baier, die sich gegen eine im angloamerikanischen Raum vorherrschende vertragstheoretische Lesart des Vertrauens (in Folge von Hobbes und Locke) verwehrt: *A. Baier*, Sustaining Trust, in: *Dies.*, Moral prejudices. Essays on ethics, Cambridge (Mass.) 1994, 152–182, und *dies.*, Vertrauen und seine Grenzen, in: *M. Hartmann/C. Offe* (Hgg.), Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts, Frankfurt am Main 2001, 37–84.

[3] Vgl. etwa die klassische Studie von *O. O'Neill*, Autonomy and Trust in Bioethics, Cambridge 2002, für den Bereich der Bioethik oder den Sammelband von *H. Steinfath/C. Wiesemann* (Hgg.), Autonomie und Vertrauen. Schlüsselbegriffe der modernen Medizin, Wiesbaden 2016, für den Bereich der Medizinethik.

[4] Vgl. *U. Frevert*, Vertrauensfragen. Eine Obsession der Moderne, München 2013, die in einer begriffshistorischen Untersuchung zeigt, dass Vertrauen seinen genuinen Ort in personalen Nahverhältnissen mit hohem moralischen Anspruch (z. B. Freundschaft, Liebesbeziehungen)

sozusagen ein Synonym für einen besonderen „normativen Nexus" (Wallace) zwischen zwei Personen, der sich über einen längeren Zeitraum aufgebaut hat. Wie kann es dann überhaupt als Pfeiler einer universalen Ethik verstanden werden – und sich auf Beziehungen übertragen lassen, die in einer funktional strukturierten Gesellschaft teilweise „anonym" sind? *Zweitens* ist Vertrauen im Wesentlichen affektiv („Vertrauensgefühl"), so dass ihm jede rationale Basis abgesprochen werden muss. Entsprechend wird Vertrauen immer nur dann ins Spiel gebracht, wenn keine rationalen Gründe für zwischenmenschliche Interaktionen angeführt werden können und dient dabei als Lückenbüßer mit einer „komplexitätsreduzierenden Funktion".[5] Es ist nicht verwunderlich, wenn sich Ethikansätze, insbesondere kognitivistisch-rationalistischer Provenienz, mit einer Wertschätzung des Vertrauens als normativer Größe schwertun. Denn jene pflegen von Natur aus einen Argwohn gegenüber kontingenten Faktoren als Grundlage zwischenmenschlicher Beziehungen. Und *drittens* bleibt der Vorgang des Vertrauensgebens und -nehmens wesentlich unausgesprochen („stillschweigendes Vertrauen"), weshalb die normative Tragfähigkeit, Wirksamkeit beziehungsweise Stärke des Konzepts infrage gestellt werden muss. Andere Lebensbereiche zeigen uns, dass implizite Handlungen oder Performative Ambiguität auslösen, die nicht nur Missverständnisse verursacht.[6] In letzter Konsequenz zieht sie auch eine normative Instabilität nach sich, die dysfunktional für eine soziale Praxis ist.[7] Warum sollte man als Ethiker das Vertrauenskonzept bemühen, wenn es zugleich wesentlich robustere Regulative für zwischenmenschliche Interaktionen gibt?

Angesichts dieser Gegenüberstellung, die eine lebensweltliche Wertschätzung von Vertrauen als Grundlage zwischenmenschlicher Interaktionen mit einer Skepsis gegenüber seiner ethischen Tragfähigkeit kontrastiert, soll im vorliegenden Aufsatz die Normativität des interpersonalen Vertrauens genauer analysiert werden: In einem *ersten* Schritt wird Vertrauen auf der Basis einer Analyse der alltäglichen Begriffsverwendung als komplexe soziale Praxis zwischen mindestens zwei an einer Vertrauensinteraktion beteiligten Personen definiert. Diese Definition soll nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Vertrauensbegriff im gegenwärtigen Sprachgebrauch für weitere, sehr heterogene Bezugspunkte (vgl. Ur-, Welt- oder Selbstvertrauen) Verwen-

hat. Sie plädiert dafür, bei Fernverhältnissen lediglich den (amoralischen) Begriff der Zuversicht zu verwenden.

[5] Die „komplexitätsreduzierende Leistung" von Vertrauen soll etwa darin bestehen, sich die Mühen der Informationsbeschaffung über einen Interaktionspartner zu ersparen (*N. Luhmann*, Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität, Konstanz/München [5]2014, 27–30).

[6] Laut *H. K. Kohlenberger*, Art. Ambiguität (Amphibolie). I., in: HWPh 1 (1971) 201–203, hier 202, wurde Ambiguität philosophiehistorisch in allen Zeiten „als tadelnswert und vermeidbar" angesehen.

[7] Wenn z. B. unklar ist, wer was von wem genau erwartet, kann es zur sog. Verantwortungsdiffusion kommen.

dung findet. Der breite Objektbereich der von Vertrauen erfassten Entitäten scheint einer einheitlichen Bestimmung des Vertrauensphänomens entgegen zu stehen. In diesem Aufsatz wird daher eine objektspezifische Untersuchung verfolgt, die das „interpersonale Vertrauen" ins Zentrum der theoretischen Überlegungen stellt. Grundlage hierfür ist eine kritische Auseinandersetzung mit den konzeptionellen Überlegungen Martin Hartmanns,[8] die um eine idealtypische Konzeption einer Vertrauensinteraktion erweitert werden. Aus einer phänomenologischen Analyse des Vertrauensvorgangs soll hervorgehen, welche (ontologischen) Komponenten Vertrauen umfasst: affektive und/oder rationale? Aufgrund einer konstatierten Mehrdimensionalität wird evident, weshalb Vertrauen als Interaktionsgrundlage nicht nur in Primär- oder Intimbeziehungen, sondern auch in Sekundär- oder anonymen Beziehungen eine Rolle spielt.

In einem *zweiten* Schritt wird der Frage nachgegangen, worin der normative Gehalt des interpersonalen Vertrauens besteht. Es wird vorausgesetzt, dass sich die Vertrauensthematik nicht in einer empirischen Kategorie erschöpft, welche ausschließlich von der Soziologie und Psychologie beschrieben werden kann. Beispielsweise führen wir den Umstand, dass ein Patient mit dem Arzt über körperliche oder psychische Einschränkungen spricht, obwohl jener ihn möglichweise kaum kennt, auf ein bestehendes Vertrauensverhältnis zurück. Gleichwohl ist es für den Patienten nicht sinnlich wahrnehmbar, dass die temporäre Interaktion mit dem Arzt durch Vertrauen getragen wird. Wenn wir in Vertrauensbeziehungen Dinge tun, die wir andernfalls vielleicht nicht täten, oder Dinge unterlassen, die wir eigentlich gern täten, kann von einer spezifischen „Normativität des Vertrauens" ausgegangen werden. In Anlehnung an John R. Searle handelt es sich um eine „unsichtbare Ontologie",[9] die in diesem zweiten Schritt genauer analysiert werden soll. Nach einführenden Überlegungen zur Normativität werden – gemäß der klassischen metaethischen Differenzierung[10] – evaluative und deontische Aspekte des Vertrauens herausgearbeitet, die möglicherweise Gründe für ein vertrauenskonformes Handeln generieren. Auch hierbei dient Hartmann als wichtiger Gesprächspartner. Die axiologische Untersuchung setzt bei der maßgebenden Frage an, ob Vertrauen ein instrumenteller oder intrinsischer Wert sei. Da der Begriff des intrinsischen Wertes mehrere

[8] *M. Hartmann*, Die Praxis des Vertrauens, Berlin 2011, unterzieht das Vertrauenskonzept in seiner Monographie einer ausführlichen Untersuchung, die im deutschsprachigen Raum bislang ihresgleichen sucht.

[9] *J. R. Searle*, Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen, Reinbek 1997, 13.

[10] Vgl. *W. K. Frankena*, Analytische Ethik. Eine Einführung, München $^{3}$1981, 27 und 77. Ich spreche im Folgenden nicht von *deontologischen*, sondern von *deontischen* Aspekten des Vertrauens (als Komplementärbegriff zu evaluativen bzw. axiologischen Aspekten), um damit auszudrücken, (a) dass sich die Untersuchung nicht auf der Ebene einer ethischen Theorie (eben der „Deontologie") bewegt und (b) dass die dabei eruierten normativen Aspekte nicht vorschnell einer bestimmten Ethiktheorie zugeordnet werden müssen.

Bedeutungen umfasst,[11] wird sich die weitere Untersuchung auf eine einflussreiche Definition stützen, die den Überlegungen Hartmanns primär zugrunde liegt: „x ist intrinsisch wertvoll" meint, dass x um seiner selbst willen wertgeschätzt wird und nicht um etwas anderen willen.[12] Gegenüber seiner These, ein Vertrauensakt stelle einen intrinsischen Wert dar, wird dahingehend argumentiert, dass Vertrauen ein wichtiger instrumenteller Wert ist, weil sich in vertrauensvollen Interaktionen herausragende Werte realisieren lassen. Beziehen sich die Überlegungen auf die Werte der „Autonomie" und „Anerkennung", ließen sich weitere Güter beziehungsweise Werte (zum Beispiel Glück, Freundschaft oder der Zusammenhalt der Gesellschaft) benennen, um die verfolgte These zu erhärten. Es wird daher kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben, aber dennoch behauptet, mit den beiden präferierten Werten wichtige axiologische Aspekte des Vertrauens erfasst zu haben. Bei einer anschließenden Analyse deontischer Vertrauensaspekte zeigt sich außerdem, dass die Anschlusshandlung des Vertrauensempfängers im Falle einer Vertrauensannahme unter der Verpflichtung steht, die vertrauensassoziierten Erwartungen zu erfüllen. Zusätzlich erfährt die Normativität des Vertrauens vom sozialen Interaktionsrahmen, insbesondere von den intersubjektiv geteilten Normen und Werten, Unterstützung, so dass eine reduktionistische Begründung abgelehnt werden muss. Mithilfe dieser pluralen Explikationsschritte wird verständlich, weshalb Vertrauen – trotz der Implizitheit des Vertrauensaktes – eine spezifische und tragfähige Normativität innehat, die nicht nur für gewachsene Primär- oder Intimbeziehungen, sondern auch für Interaktionen in der funktional strukturierten Gesellschaft eine Erklärung bietet. Aufgrund seiner Komplexität handelt es sich bei Vertrauen um eine normative Quelle eigener Art, die sich von anderen Regulativen der sozialen Interaktion (zum Beispiel Versprechen, Verträgen) signifikant unterscheidet.

## 2. Interpersonales Vertrauen als soziale Praxis[13]

Interpersonales Vertrauen kann als eine praktische, das heißt handlungsbezogene Einstellung einer Person gegenüber einer anderen (bekannten oder unbekannten) Person verstanden werden, die eine Interaktion zwischen

[11] Bei *Ch. Halbig*, Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik, Berlin 2013, 43–45, findet sich ein prägnanter Überblick über die Bedeutungsdimensionen des Intrinsischen.

[12] Vgl. *Hartmann*, Praxis des Vertrauens, 189. An gleicher Stelle nennt er zwar eine weitere Bedeutungsdimension des Intrinsischen („x ist intrinsisch wertvoll" bedeutet, dass x unabhängig von den Einstellungen, die Subjekte gegenüber x einnehmen, wertvoll ist), wie ich aber noch anmerken werde, schafft er es nicht, diese im Vertrauenskontext losgelöst von der ersten Bedeutungsdimension zu plausibilisieren.

[13] Das in diesem Abschnitt vorgestellte Vertrauenskonzept war bereits Grundlage für meine Studie über den Zusammenhang von Transparenz und Vertrauen in *R. Beck*, Vertrauen durch Transparenz. Über die Bedeutung des Transparenzregulativs für die Grundlage zwischenmenschlicher Interaktionen, in: ThPh 90 (2015) 366–388.

den beiden ermöglicht.[14] Ordnet man den Interaktionspartnern charakteristische Rollen zu[15], umfasst Vertrauen auf der Seite des *Vertrauensgebers* das abstrakte oder konkrete „Sich-Verlassen" auf den *Vertrauensempfänger* (oder *-nehmer*) innerhalb eines vorgeprägten kontextuellen Rahmens[16]. Das Sich-Verlassen bezieht sich in der Regel auf eine nicht-reflexive, spezifische und praxisbezogene Erwartung: Der Vertrauensgeber A verlässt sich darauf beziehungsweise erwartet, dass ein Vertrauensempfänger B eine bestimmte Handlung C tut oder unterlässt.[17] Nach diesem Konzept vertraut man somit nicht einer anderen Person als ganzer. Der Gegenstand der Erwartung ist indes kein willkürlicher, sondern wird vom kontextuellen Interaktionsrahmen, der als vorgegebener Deutungsrahmen („framing") dient, begrenzt.[18] Da Vertrauen in einem beidseitig bekannten Interaktionsrahmen verankert ist, handelt es sich in der Regel um vertrauensassoziierte Erwartungen, die von beiden Interaktionsteilnehmern pragmatisch geteilt werden und gleichsam handlungsleitend sind. Wenn ich beispielsweise als Patient einen Arzt in seinem Behandlungszimmer aufsuche, bezieht sich mein Vertrauen auf seine medizinische Hilfe und nicht darauf, dass er mir zu materiellem Reichtum verhilft. Auf der Seite des Vertrauensempfängers besteht die Möglichkeit, der Erwartung des Vertrauensgebers zu entsprechen oder nicht. Angesichts des ungewissen Ausgangs der Interaktion geht der Vertrauensgeber ein „endogenes" Risiko ein[19], das im Falle der enttäuschten Erwartungen („Vertrauensbruch") zu erheblichen Schädigungen beziehungsweise Verletzungen führen kann[20]. Denn fast immer ist die Ver-

[14] *Hartmann*, Praxis des Vertrauens, 94, führt Vertrauen als „praktische Einstellung" ein; demzufolge entscheide sich wirkliches Vertrauen am äußerlich sichtbaren Handeln und nicht an der theoretischen Einstellung bzw. ihrer Artikulation.

[15] Die genannten rollenspezifischen Begriffe haben sich in der Literatur zum Thema „Vertrauen" als Fachtermini durchgesetzt.

[16] Der Begriff des „Sich-Verlassens-auf" wird in der Regel weiter gefasst als der des Vertrauens; z. B. impliziert letzterer für *Baier*, Vertrauen und seine Grenzen, 42, zusätzlich eine Bezugnahme auf wohlwollende Motive des Vertrauensempfängers.

[17] Vgl. *R. Hardin*, Trust and Trustworthiness, New York 2002, 9, für die dreistellige Relationalität des Vertrauens, die ich weiter unten um eine vierte Stelle ergänze. Strittig ist, worin die Komponente C typischerweise besteht. Wenn z. B. *Hartmann*, Praxis des Vertrauens, 180, eine abstrakte „Rücksichtnahme auf die Interessen und Wünsche" von A vorschlägt, präferiere ich (korrespondierend zum Praxisbezug des Vertrauenskonzeptes) konkrete handlungsbezogene Erwartungen.

[18] Vgl. *E. Goffman*, Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen, Frankfurt am Main 1980. Interaktionsteilnehmer lassen sich von konstitutiven Erwartungen leiten, welche sie aus der Regelhaftigkeit der Situation und dem gemeinsamen Hintergrundwissen gewinnen.

[19] *T. Ripperger*, Ökonomik des Vertrauens. Analyse eines Organisationsprinzips, Tübingen 1998, spricht von „endogenen Risiken" bei solchen Risiken, die durch den Interaktionspartner verursacht werden, und grenzt so Vertrauen von verwandten Konstrukten (z. B. Hoffnung, Zuversicht) ab.

[20] *Baier*, Vertrauen und seine Grenzen, 43, bezeichnet Vertrauen auch als eine Form der „akzeptierten Verletzbarkeit", die nicht nur aus dem möglichen Verlust von vertrauensvoll übertragenen Gütern resultiert, sondern auch dadurch, dass man als Person missachtet werden kann. Zum Konzept der Missachtung vgl. Abschnitt 3.2.2.

trauensinteraktion mit dem An-Vertrauen eines materiellen oder ideellen Gutes an den Vertrauensempfänger verbunden (zum Beispiel Gesundheit, Wohl des Kindes, Geld, Geheimnis), auf dessen Umgang sich die praktische Erwartung des Vertrauensgebers bezieht: A vertraut B ein materielles oder ideelles Gut D an und verbindet damit die Erwartung, dass B sich mit dem angenommenen Gut D soundso verhält (das heißt eine bestimmte Handlung C vollzieht oder unterlässt).[21] Dieses unilaterale Risiko auf Seiten des Vertrauensgebers begründet die latente Asymmetrie in einer Vertrauensbeziehung. Eine Erfüllung der Erwartung durch den Vertrauensempfänger hingegen ermöglicht es dem Vertrauensgeber, eigene Ziele (Pläne, Wünsche) in Form von Handlungen zu verwirklichen. Insgesamt beruht Vertrauen auf einer optimistischen Erwartungshaltung des Vertrauensgebers, die es ihm ermöglicht, eine mehr oder weniger riskante Interaktion mit einem bekannten oder unbekannten Vertrauensempfänger einzugehen, um eigene (Handlungs-)Ziele zu realisieren. Ohne Vertrauen würde die Handlungsfähigkeit des Vertrauensgebers erheblich eingeschränkt werden oder ihre Aufrechterhaltung bedürfte zusätzlicher zeitlicher, materieller und anderer Ressourcen.

Wie wir aus eigener Erfahrung wissen, ist und bleibt der Vorgang des Vertrauensgebens und -nehmens in der Regel unausgesprochen und unhinterfragt, solange es keinen Anlass zum Misstrauen gibt.[22] Um auf das genannte Beispiel zurückzukommen, stellt man sich bei einem gewöhnlichen Arztbesuch nicht die Frage, ob man dem konsultierten Arzt vertrauen kann, bevor man ihm das Anliegen mitteilt. In der Literatur wird Vertrauen daher überwiegend als *präreflexive* Einstellung beschrieben,[23] die nicht willentlich herbeigeführt beziehungsweise dezisionistisch zum Objekt einer Entscheidung gemacht werden kann. In diesem Zusammenhang wird Vertrauen oft als ein Gefühl („Vertrauensgefühl") oder eine affektiv-emotionale Einstellung beschrieben, die eine vernünftige Überlegung oder zweckrationale Kalkulation, wem man in welcher Situation Vertrauen schenkt, auszuschließen scheint.[24] Um ein vollständigeres Bild von Vertrauen zu zeichnen, ist jedoch ein weiterer Blick notwendig: Denn wie wir es vom Umgang mit Personen kennen, die unser Vertrauen bereits missbraucht haben, sind wir sehr wohl dazu in der Lage, unser Vertrauen zu reflektieren und Einfluss auf den Vollzug einer vertrauensvollen Handlung

[21] Ich entnehme die Komponente D dem triadischen „Modell des Anvertrauens" nach *Baier*, Vertrauen und seine Grenzen, 45–47

[22] „Die Thematisierung des Vertrauens" ist laut *M. Endress*, Vertrauen und Vertrautheit. Phänomenologisch-anthropologische Grundlegung, in: *Hartmann/Offe* (Hgg.), Vertrauen, 161–203, hier 177, „stets schon (latent) ein Krisenindikator".

[23] Vgl. z.B. *Endress*, Vertrauen und Vertrautheit, 165, für den Vertrauen „wesentlich eine implizit bleibende Einstellung, eine präreflexive Form der interpersonalen Zuwendung" ist.

[24] Vgl. *U. Frevert*, Vertrauen. Historische Annäherungen an eine Gefühlshaltung, in: *C. Benthien/A Fleig/I. Kasten* (Hgg.), Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle, Köln 2000, 178–197; *K. Jones*, Trust as an Affective Attitude, in: Ethics 117 (1996) 4–25, u.a.

zu nehmen. Einer Person, die wir mit einer negativen vertrauensbezogenen Vorerfahrung in Verbindung bringen, werden wir nur schwerlich erneut Vertrauen schenken. Angesichts der Erfahrung der Zerbrechlichkeit von Vertrauensverhältnissen liegt es nahe, Vertrauen nicht allein auf einen präreflexiven (oder emotionalen) Gehalt zu reduzieren, sondern eine weitere, kognitive Komponente anzunehmen. In der Fachliteratur besteht daher weitgehender Konsens, dass zum Vertrauen eine Misstrauensoption gehört, das heißt die Möglichkeit, sich gegen das Vertrauen entscheiden zu können.[25] Die Tatsache, dass wir nicht jedem in jeder Situation gleichermaßen Vertrauen schenken, beziehungsweise die Entscheidung, Person A zutiefst zu vertrauen, Person B hingegen nicht, führen wir in der Regel auf *rationale* Gründe zurück, von denen wir annehmen, dass sie auch im Moment des Vertrauensfassens eine Wirkungskraft haben.[26] Entsprechend halten wir unsere Vertrauenshandlungen selten für irrational.

Akzeptiert man Präreflexivität und Rationalität als Eigenschaften des Vertrauensvorgangs, besteht die Herausforderung darin, beide Aspekte in ein stimmiges und lebensnahes Vertrauenskonzept zu integrieren.[27] Einen plausiblen Lösungsvorschlag hat Martin Hartmann entwickelt, der zwischen einer vertrauensvollen *Einstellung* und *Handlung* unterscheidet. Eine Einstellung kann als die Tendenz eines Individuums verstanden werden, in bestimmter Weise auf Personen, soziale Gruppen, Objekte, Situationen etc. (kognitiv, affektiv oder behavioral) zu reagieren, was einen positiven oder negativen Bewertungsprozess voraussetzt.[28] Demzufolge ist eine vertrauensvolle Einstellung ein Phänomen, das wir nicht willentlich, etwa durch eine rationale Entscheidung, herbeiführen, sondern lediglich passiv an uns konstatieren können. Trotz dieser „Dimension des Unverfügbaren", die eine Vertrauenseinstellung impliziert,[29] besteht *erstens* die Möglichkeit, Gründe für ihr Vorliegen anzugeben. Mittels dieser einstellungsbezogenen Gründe lässt sich eine vorhandene Vertrauenseinstellung rückblickend („ex post") rationalisieren, wenngleich die Gründe nicht das Vermögen besitzen, eine bis dato nicht vorhandene Vertrauenseinstellung *de novo* herbeizuführen.[30] Darüber hinaus besteht *zweitens* die Möglichkeit, dem „Praktischwerden" der vorhandenen Einstellung optional zu widersprechen, wobei erneut Gründe

[25] Vgl. *Hartmann*, Praxis des Vertrauens, 85.
[26] Vgl. ebd. 258.
[27] Diese zwei Komponenten von Vertrauen werden zwar in zahlreichen Studien der Vertrauensforschung erkannt, aber selten gleichrangig berücksichtigt. Je nach theoretischem Überbau steht entweder die präreflexive Komponente (z. B. bei *Luhmann*, Vertrauen) oder die kognitiv-rationale Komponente (z. B. bei *C. Offe*, Wie können wir unseren Mitbürgern vertrauen?, in: *Hartmann/Offe* (Hgg.), Vertrauen, 241–294; *Ripperger*, Ökonomik des Vertrauens) im Zentrum des Ansatzes.
[28] Vgl. *A. H. Eagly/S. Chaiken*, The psychology of attitudes, Fort Worth (Tex.) 1993, 1, für diese psychologische Definition von „Einstellung".
[29] *Hartmann*, Praxis des Vertrauens, 260.
[30] Vgl. ebd. 261.

eine Rolle spielen.[31] Denn Vertrauen darf lediglich als eine „Tendenz", „Disposition" oder „Bereitschaft" verstanden werden, „die sich im Handeln manifestieren kann, aber nicht manifestieren muss".[32] Wenn eine Person einer vertrauensvollen Handlungstendenz folgen kann oder nicht, verfügt sie demnach über Alternativen, was eine konstitutive Bedingung dafür ist, überhaupt von Vertrauen sprechen zu können. Fokussiert man den Übergang von der Vertrauenseinstellung zur -handlung, haben die erwähnten Gründe nun allerdings keine nachträglich-rechtfertigende, sondern eine begleitend-tragende Funktion inne („ex ante"). Der potenzielle Vertrauensgeber muss die Frage klären beziehungsweise eine Entscheidung herbeiführen, ob die Gründe, über die er verfügt beziehungsweise die er vorfindet, hinreichend sind, damit er die Vertrauenseinstellung praktisch werden lässt.[33] Dadurch fällt Vertrauen nicht völlig aus dem Bereich des rational Entscheidbaren, wie es die präreflexive Komponente nahelegt. Die Rationalität des Vertrauens bemisst sich dabei jedoch nicht, wie Hartmann betont,

> an einem explizit durchgeführten, argumentativ strukturierten Beweisverfahren, das mir den anderen als vertrauenswürdig ausweist; es bemisst sich vielmehr daran, dass mir berechtigte Zweifel an der Aufrichtigkeit des anderen *fehlen*. Dieses Fehlen wird nicht als Endpunkt eines Beweisverfahrens bewusst konstatiert; es ergibt sich aus einer habitualisierten Urteilskraft, die offen ist für mögliche Gründe und Zeichen des Misstrauens.[34]

Der Entscheidungsspielraum, über den eine Person im Umgang mit der präreflexiven Vertrauenseinstellung verfügt, resultiert aus einer Art rationalem „Vetorecht" der habitualisierten Urteilskraft an der Übergangsstelle zum praktizierten Vertrauen.[35] Dieses Vetorecht basiert auf Gründen – oder präziser gesagt: Gegengründen, die durch den Blick für vertrauensrelevante Aspekte der Wirklichkeit gewonnen werden und es verhindern können, dass eine vorhandene Vertrauenseinstellung ins Handelns umgesetzt wird.[36] Vertrauensrelevante Aspekte der Wirklichkeit sind etwa „primitive kooperative

---

[31] Vgl. *M. Hartmann*, Wer hat unser Vertrauen verdient? Philosophische Kriterien der Vertrauenswürdigkeit, in: *M. Fischer/I. Kaplow* (Hgg.), Vertrauen im Ungewissen. Leben in offenen Horizonten, Münster 2008, 48–69, hier 49. Auch in der oben genannten psychologischen Definition von „Einstellung" besteht eine Differenz zur Handlung, sofern jene lediglich eine Tendenz beschreibt, ohne zu einer bestimmten Handlung zu determinieren.

[32] *Hartmann*, Praxis des Vertrauens, 139 und 86.

[33] Da wir für das Praktischwerden der Gründe verantwortlich sind, ärgern wir uns entsprechend, wenn unser Vertrauen enttäuscht wurde; vgl. *Hartmann*, Praxis des Vertrauens, 261.

[34] *M. Hartmann*, Akzeptierte Verletzbarkeit. Elemente einer normativen Theorie des Vertrauens, in: DZPh 51 (2003) 395–412, hier 401 (Hervorhebung im Original).

[35] *Hartmann*, Praxis des Vertrauens, 269, konzipiert diese Urteilskraft nach dem Entwurf der „doxastischen Verantwortung" von *J. McDowell*, Knowledge by Hearsay, in: *Ders*., Meaning, knowledge, and reality, Cambridge (Mass.)/London 1998, 414–443: Wir lassen uns unter normalen Umständen von der Annahme leiten, dass andere wahrhaftig sind, und werden nur dann misstrauisch, wenn uns Zweifel kommen.

[36] Mit *D. Gambetta*, Können wir dem Vertrauen vertrauen?, in: *Hartmann/Offe* (Hgg.), Vertrauen, 204–237, hier 235, lässt sich ergänzen: „Vertrauen ist eine eigenartige Überzeugung, die nicht auf Beweisen, sondern auf einem Mangel an Gegenbeweisen gründet."

Praktiken“[37] (zum Beispiel Blicke, Gesten, Stimme), individuelle Motive des potenziellen Vertrauensempfängers (zum Beispiel Absichten, Interessen, Einstellungen gegenüber dem Vertrauensgeber) oder generelle handlungsleitende Rahmenbedingungen der Interaktion (zum Beispiel allgemeingültige Normen, institutionelle Strukturen, rechtliche Verbindlichkeiten, „Vertrauenskultur“). Da diese Gründe zumeist nicht explizit gemacht werden, sondern in einer impliziten Weise die Vertrauensinteraktion tragen, entlasten sie von einer (aufwendigen Phase der) Vertrauensreflexion.[38] Demzufolge sind Vertrauensinteraktionen eben nicht permanent einer Reflexion unterworfen, obwohl der Vertrauende durch seine Urteilskraft für vertrauensrelevante (Gegen-)Gründe ansprechbar bleibt: „Als Vertrauender bin ich gleichsam wach für diese [vertrauensgenerierenden] Eigenschaften, ohne aber im investigativen Sinne wachsam zu sein.“[39] Insofern Vertrauen auf das Vorhandensein dieser impliziten Gründe verweist, die beim Übergang von der meist präreflexiven Vertrauenseinstellung zur Vertrauenshandlung eine Rolle spielen, kann es als „rational“ bezeichnet werden. Gleichwohl meint „Rationalität“ nicht, dass die verfügbaren Gründe absolute Sicherheit vermitteln könnten: „Jedem Akt des Vertrauens wohnt ein Element der evidenztranszendierten Ungewissheit inne, die sich auf Seiten des Vertrauensgebers als Vertrauensvorschuss bemerkbar macht.“[40]

Mit diesem theoretischen Rüstzeug ausgestattet, wenden wir uns nun der Rekonstruktion eines idealtypischen Ablaufs einer Vertrauensinteraktion zu, die als regelgeleitete „soziale Praxis“ aufgefasst werden kann:[41] (a) Die Initiative einer Vertrauensinteraktion liegt beim Vertrauensgeber, der sein Vertrauen in der Regel unausgesprochen an einen Vertrauensempfänger vergibt *(Vertrauensinitiative)*. Hierbei wird die Vertrauenseinstellung des Vertrauensgebers praktisch, sofern keine hinreichenden Gegengründe (*ex ante*-Gründe) vorliegen. Im Moment der Vertrauensinitiative wird der Vertrauensempfänger als jemand beurteilt, dem in dieser Situation vertraut werden kann. Mit der Vertrauensinitiative verknüpft der Vertrauensgeber abstrakte oder konkrete normative Erwartungen, die sich auf zukünftig auszuübende oder zu unterlassene Handlungen des Vertrauensempfängers beziehen. (b) Anschließend bedarf es einer (ebenfalls häufig impliziten) Annahme der Vertrauensgabe durch den Vertrauensempfänger, die mit der Akzeptanz der Erwartungen des Vertrauensgebers verbunden ist *(Vertrauensannahme)*. Sofern die Vertrauensannahme stillschweigend erfolgen kann,

[37] Vgl. *Baier*, Sustaining Trust, 176.
[38] Vgl. *Hartmann*, Praxis des Vertrauens, 18. Prinzipiell sind die impliziten Gründe, die für oder gegen eine Vertrauensinteraktion sprechen, explizierbar und sodann unserer Überprüfung hinsichtlich ihrer Berechtigung ausgesetzt.
[39] Ebd. 172.
[40] Ebd. 268.
[41] Für den Begriff der „sozialen Praxis“ vgl. *N. Anwander*, Versprechen und Verpflichten, Paderborn 2008, 135. Die Einbettung von Vertrauen in eine soziale Praxis, die Erwartungen bezüglich eines normenorientierten Handelns stabilisiert, liegt auf der Hand.

gilt die schwache Annahmebedingung, dass der Vertrauensempfänger nicht gegen die Vertrauensgabe interveniert, das heißt, diese offensichtlich ablehnt. Andernfalls würde Vertrauen nicht „komplexitätsreduzierend" fungieren können.[42] (c) Nach einem zeitlichen Abstand realisiert der Vertrauensempfänger die vertrauensassoziierten Erwartungen des Vertrauensgebers, indem er die Handlungen erwartungsgemäß im vorgegebenen Spielraum ausführt oder unterlässt *(Vertrauensperformanz)*. Hierbei gewährt der Vertrauensgeber dem Vertrauensempfänger einen kreativen Freiraum, wie er die Erwartung erfüllt.[43] (d) In Kenntnisnahme der Performanz aktualisiert sich das Vertrauen des Vertrauensgebers als Interaktionsresultat *(Zustand des aktualisierten Vertrauens)*. Die dabei gewonnenen, neuen Gründe (*ex post*-Gründe) rechtfertigen die initiale Entscheidung des Vertrauensgebers, dem Vertrauensempfänger Vertrauen geschenkt zu haben.

Im Unterschied zu Vertrauenstheorien, die Vertrauen auf einen einseitigen Akt des Vertrauensgebers reduzieren, erweitert das vorgeschlagene Modell den Blickwinkel auf die vollständige Vertrauensinteraktion, die erst bei einer Annahme des Vertrauens und der Performanz der Erwartungen auf Seiten des Vertrauensempfängers erreicht wird.[44] In dieser Rekonstruktion wird eine Paradoxie aufgelöst, die dem Phänomen Vertrauen eigen ist: Vertrauen als Voraussetzung und Resultat einer gelungenen Interaktion.[45] Das Modell zeigt, dass sich Vertrauen durch Inanspruchnahme bewähren (positive Reziprozität), aber bei einer Enttäuschung der daran geknüpften Erwartung beeinträchtigt oder gar zerstört werden kann (negative Reziprozität).[46] Eine positive Reziprozität, das heißt eine gelungene Vertrauensinteraktion, schafft die Grundlage für weitere Vertrauensinteraktionen mit dem Interaktionspartner und stabilisiert eine darauf aufbauende, wachsende Vertrauensbeziehung.[47] Enttäuschungen in einer Vertrauensinteraktion entstehen primär aufgrund einer negativen Reziprozität, das heißt aufgrund der Nichterfüllung der vertrauensassoziierten Erwartungen durch den Vertrauensadressaten trotz vordergründiger Annahme des Vertrauens.

---

[42] Dies schließt nicht aus, dass man in Sonderfällen dennoch z. B. die vertrauensassoziierten Erwartungen thematisiert und neu aushandelt.

[43] Das „Element normativer Kreativität", das dem Vertrauensnehmer eingeräumt wird, betont *Hartmann*, Praxis des Vertrauens, 180.

[44] *U. Laucken*, Zwischenmenschliches Vertrauen. Rahmenentwurf und Ideenskizze, Oldenburg 2001, 21, versteht hingegen Reziprozität nicht als konstitutives Kriterium für Vertrauen.

[45] Vgl. *M. K. W. Schweer/B. Thies*, Vertrauen durch Glaubwürdigkeit – Möglichkeiten der (Wieder-)Gewinnung von Vertrauen aus psychologischer Perspektive, in: *B. Dernbach/M. Meyer* (Hgg.), Vertrauen und Glaubwürdigkeit. Interdisziplinäre Perspektiven, Wiesbaden 2005, 47–63, hier 54. Dies gegenüber *Endress*, Vertrauen und Vertrautheit, 185, der Vertrauen einseitig als ein „Interaktionsprodukt und keine prinzipiell vorgängig zu erbringende Leistung" definiert.

[46] Vgl. *H. W. Bierhoff*, Unsicherheit und Vertrauen, in: *Fischer/Kaplow* (Hgg.), Vertrauen im Ungewissen, 87–112, hier 98.

[47] Ist interpersonales Vertrauen anfangs personen- und situationsspezifisch ausgerichtet und erhebt dabei überschaubare Erwartungen, kann es bei seiner Erfüllung eine zeitliche, räumliche und soziale Ausweitung erfahren; vgl. *Endress*, Vertrauen und Vertrautheit, 166.

Darüber hinaus sind Missverständnisse durch die Möglichkeit der Unausgesprochenheit der einzelnen Schritte der Vertrauensinteraktion vormarkiert: Beispielsweise kann Vertrauen vom Vertrauensgeber stillschweigend initiiert werden, ohne dass der (potenzielle) Vertrauensempfänger die Vertrauensgabe wahrnimmt; oder der Vertrauensgeber geht von der impliziten Vertrauensannahme durch eine unbeabsichtigte Reaktion des Vertrauensempfängers aus, ohne dass letzterer die Erwartungen des Vertrauensgebers akzeptiert und das Vertrauen annimmt; oder es bestehen divergierende Vorstellungen bezüglich der vertrauensassoziierten Erwartungen.[48]

Zusammengefasst stellt der Vorgang des interpersonalen Vertrauens eine komplexe soziale Praxis dar, die aus einem charakteristischen Interaktionsprozess zwischen zwei Interaktionsteilnehmern, dem Vertrauensgeber und dem Vertrauensnehmer besteht. Die einzelnen Schritte im idealtypischen Ablauf des Vertrauensgebens und -nehmens veranschaulichen, wie eine Vertrauensinteraktion erfolgreich abgeschlossen werden kann, aber auch, wie Missverständnisse und Enttäuschungen möglich sind, die zu Misstrauen führen können. Angesichts der unterschiedlichen Rollen, die die beiden Interaktionsteilnehmer einnehmen, soll nun vertiefend untersucht werden, worin die besondere Normativität des Vertrauens gründet, die Auswirkungen auf das spezifische Rollenverhalten hat. Zuvor soll ein allgemeines Verständnis von Normativität sichergestellt werden.

## 3. Die Normativität des Vertrauens

### *3.1 Anmerkungen zur Normativität*

Wenngleich die Rede von „Normativität" im aktuellen philosophischen Diskurs „unklar, vage und uferlos" ist,[49] besteht eine Konvergenz dahingehend, dass Normativität mit der (metaphorischen) Vorstellung assoziiert wird, bei einer adressierten Person einen Handlungsdruck zu erzeugen. Normativität „nötigt" die Person, sich in einer bestimmten Weise zu verhalten, das heißt, etwas Bestimmtes zu tun oder zu unterlassen. Dementsprechend lässt sich jene als eine intentionale Einflussnahme auf unser Handeln oder ein „Mechanismus der generalisierten Verhaltenssteuerung" verstehen.[50] Die begrifflich verwandten „Normen" erscheinen als geradezu idealtypisch für eine verhaltenssteuernde Wirkung, da es sich um explizite und generelle (das heißt an unbestimmt viele Menschen adressierte) Handlungs- oder Unterlassungsaufforderungen mit einem hohen Geltungsanspruch handelt (zum

[48] Probleme bereitet das Eruieren der Vertrauensannahme, wenn sie nicht mit eindeutigen Gesten (z.B. der offensichtlichen Annahme des Vertrauensgutes D) verbunden ist; vgl. auch Abschnitt 3.3.

[49] *P. Stemmer*, Normativität. Eine ontologische Untersuchung, Berlin 2008, 12.

[50] *R. Forst/K. Günther*, Die Herausbildung normativer Ordnungen. Zur Idee eines interdisziplinären Forschungsprogramms, in: *Dies.* (Hgg.), Die Herausbildung normativer Ordnungen. Interdisziplinäre Perspektiven, Frankfurt am Main/New York 2011, 11–30, hier 16.

Beispiel „Du sollst nicht töten!“). Doch Normativität qua Handlungsdruck wird auch bei anderen (normativen) Entitäten, wie zum Beispiel Werten, Konventionen, Standards oder sozialen Praktiken, greifbar.[51] Strittig ist, wodurch dieser „normative Druck“ in Einflussnahme auf unser Handeln schlechterdings entsteht.[52] *Rationalistische* Normativitätstheorien führen die bindende Kraft normativer Entitäten auf ihre Rechtfertigung und die vernünftige Zustimmung der Akteure zurück.[53] Durch einen rechtfertigenden Bezug gewinnen bestimmte Normen, Werte etc. einen spezifischen Geltungs- und Verbindlichkeitsanspruch, weshalb sich Akteure an sie gebunden fühlen und ihnen Folge leisten. Bei *sanktionistischen* Normativitätstheorien wird angenommen, dass der für Normativität charakteristische Handlungsdruck durch die implizite oder explizite Androhung von Sanktionen entsteht, die im Falle einer Missachtung realisiert werden.[54] Eine Sanktionierung kann dabei durch andere (zum Beispiel mittels Empörung, Tadel oder Strafe) oder durch sich selbst (zum Beispiel durch Schuldgefühle oder Scham) erfolgen. Indem Akteure die negativen Sanktionen vermeiden möchten, handeln sie gemäß den Normen oder Konventionen.

Es soll nun nicht der Frage nachgegangen werden, welcher der beiden holzschnittartig gegenübergestellten Theorieansätze der die plausiblere ist.[55] Es reicht aus, dass in beiden Ansätzen *Gründe* eine Rolle zu spielen scheinen: Im ersten Modell ist es der Grund der Rechtfertigung (beziehungsweise der Grund, einem gerechtfertigten Argument zu folgen) und im zweiten Modell der Grund der Sanktionierung (beziehungsweise der Grund, negative Sanktionen zu vermeiden), welcher Normativität erzeugt und dadurch Entscheidungsprozesse beeinflusst und zu bestimmten Handlungen verleitet. In dieser Perspektive sind Normen oder andere normative Entitäten nichts anderes als praktische Gründe, sich so und nicht anders

---

[51] Laut *Ch. M. Korsgaard [u. a.]*, The sources of normativity, herausgegeben von *O. O'Neill*, Cambridge 1996, 8, erhebt Normativität Ansprüche an eine Person, indem sie „gebietet, verpflichtet, empfiehlt oder leitet“ (Übersetzung R. B.). Diese Aufzählung rekurriert auf unterschiedliche normative Entitäten.

[52] Ich greife hier nur einen strittigen Punkt in der Bestimmung praktischer Normativität heraus. Vgl. *F. Brosow/T. R. Rosenhagen*, Einleitung, in: *Dies.* (Hgg.), Moderne Theorien praktischer Normativität. Zur Wirklichkeit und Wirkungsweise des praktischen Sollens, Münster 2013, 7–24, hier 7 f., für weitere, strittige Topoi (z. B. ontologischer Status, Wahrheitswertfähigkeit).

[53] Vgl. *Forst/Günther*, Die Herausbildung normativer Ordnungen, 16 f., die die rationalen Rechtfertigungsordnungen (als Geflecht normativer Entitäten) durch kontextuelle Rechtfertigungsnarrative ergänzen.

[54] Vgl. etwa *Stemmer*, Normativität, mit der provokanten These, dass „ein normatives Müssen, das nicht sanktionskonstituiert ist, […] keine Norm“ ist (12). Er bleibt u. a. eine plausible Erklärung schuldig, warum sich Normadressaten über eine Sanktionierung hinwegsetzen, wenn sie von der Rechtfertigung einer Norm nicht überzeugt sind. Vgl. auch *Hartmann*, Praxis des Vertrauens, 209, der eine Anwendung von Stemmers Normativitätskonzept auf Vertrauen kritisch sieht.

[55] Ich verweise hier auf die Beiträge im Sammelband *E. Buddeberg/A. Vesper* (Hgg.), Moral und Sanktion. Eine Kontroverse über die Autorität moralischer Normen, Frankfurt am Main/New York 2013.

zu verhalten beziehungsweise (um den Handlungsdruck widerzuspiegeln) verhalten zu müssen.[56] Je plausibler und allgemeingültiger die Gründe sind, desto höher ist die Normativität. Als Gründe für bestimmte Handlungen binden sie allerdings den Adressaten „ohne Fessel".[57] Im Unterschied zu naturgesetzlichen Determinanten, (innerer beziehungsweise äußerer) Zwang oder Gewalt durchbricht Normativität nicht die Autonomie des Handelnden, sondern ist auf dessen freiwillige Übernahme angewiesen; sie beinhaltet für ihn die Möglichkeit, auch anders handeln zu können.

In den nachfolgenden Schritten wird es darum gehen, die Normativität des Vertrauens genauer zu bestimmen. Hierbei spielen Aspekte des Vertrauens eine Rolle, die eine Interaktion zwischen zwei Personen beeinflussen, indem sie plausible Gründe für einen vertrauenskonformen Interaktionsablauf darstellen. Infrage kommt eine mögliche Werthaftigkeit des Vertrauens, die in einer klassischen axiologischen Bestimmung zwischen den Polen der Intrinsität und Instrumentalität zu verorten ist (3.2). Die Normativität des Vertrauens kann jedoch möglicherweise auch auf eine deontische Komponente zurückgeführt werden, die zwischen den Polen der Erwartung und Verpflichtung changiert (3.3).

## *3.2 Axiologische Aspekte des Vertrauens*

### 3.2.1 Zur instrumentellen Realisierung von Autonomie

Eine axiologische Untersuchung setzt bei der Frage an, ob Vertrauen „intrinsisch wertvoll" ist oder ob ihm lediglich ein „instrumenteller Wert" zugeschrieben werden kann. Je nachdem, wie die Werthaftigkeit des Vertrauens bestimmt wird, ist daraus eine unterschiedliche handlungssteuernde Wirkungskraft zu erwarten. Wenden wir uns zunächst dem Konzept des Intrinsischen zu, das gegenüber dem Konzept des Instrumentellen in der Regel als anspruchsvoller angesehen und diesem hierarchisch übergeordnet wird. Wir nennen etwas „intrinsisch wertvoll", wenn wir es um seiner selbst willen wertschätzen und nicht um etwas anderen willen.[58] Zur Veranschaulichung wird die Frage der Wertschätzung innerhalb einer Kette von Zweck-Mittel-Relationen verortet. Dabei werden solche Entitäten identifiziert, die sich nicht mehr instrumentell auf übergeordnete Entitäten beziehen lassen und somit als „höchste Zwecke" oder „Selbstzwecke" beschrieben werden kön-

[56] Vgl. etwa *J. Raz*, Explaining Normativity: On Rationality and the Justification of Reason, in: *Ders*., Engaging reason. On the theory of value and action, Oxford 1999, 67–89, der Normativität auf (Handlungs-)Gründe zurückführt.

[57] Vgl. *Forst/Günther*, Die Herausbildung normativer Ordnungen, 16 f., die bei „Normativität" von einer „Art der Bindung ohne Fessel [sprechen] – also ein intelligibles Phänomen des Sichgebundensehens durch Gründe für bestimmtes Verhalten". Wohlgemerkt steht die Rechtfertigung normativer Entitäten durch rechtfertigende Gründe auf einem anderen Blatt.

[58] Vgl. *Halbig*, Der Begriff der Tugend (Anm. 11), für weitere Bedeutungsdimensionen des Intrinsischen.

nen, während die untergeordneten Entitäten „Mittel“ mit instrumentellem Charakter darstellen.[59] Wird nun also Vertrauen beziehungsweise werden vertrauensvolle Handlungen um ihrer selbst willen wertgeschätzt und nicht um etwas anderen willen? Hartmann ist sich dessen sicher und untermauert seine Auffassung mit einer Argumentation *ex negativo*, die sich auf eine spezifische Eigenschaft instrumenteller Handlungen konzentriert:[60] ihre Substituierbarkeit durch alternative Handlungen. Wie an einem einfachen Beispiel verdeutlicht werden kann, lassen sich instrumentelle Handlungen leicht durch alternative Handlungen ersetzen, ohne die Realisierung des gewählten Zieles zu gefährden. Angenommen man möchte von Punkt A nach Punkt B gelangen. Ob man das Auto oder den Zug nimmt, spielt hinsichtlich der Realisierung der Zielsetzung keine Rolle, weshalb sich vor diesem Hintergrund eine funktionale Gleichwertigkeit der Handlungsalternativen konstatieren lässt.[61] Aufgrund des Substitutionstests lässt sich feststellen, dass der Gebrauch des Autos eine instrumentelle Handlung beziehungsweise eine Handlung mit einem instrumentellen Wert ist; ihr kann demzufolge kein intrinsischer Wert zugeordnet werden.

Mit Blick auf vertrauensvolle Interaktionen ist es für Hartmann zunächst selbstevident, dass sich zahlreiche Ziele und Pläne auch anders als unter der Bedingung des Vertrauens realisieren lassen. Wenn zum Beispiel ein Vertrauensgeber einen Passanten auf der Straße nach dem Weg fragt, um zum gewünschten Zielort zu gelangen, kann jener alternativ zur vertrauensvollen Interaktion das Smartphone nutzen oder eine Touristeninformation aufsuchen, um an die benötigte Information zu gelangen. Aus diesem Grund stellt Hartmann die instrumentelle Werthaftigkeit vertrauensvoller Handlungen nicht infrage.[62] Er gibt sich allerdings nicht damit zufrieden, dass sich die Wertbestimmung des Vertrauens allein auf eine Zweck-Mittel-Relation reduzieren lässt. Für ihn ist vielmehr entscheidend, dass es in Vertrauenshandlungen „um mehr geht als um die Verwirklichung gegebener Ziele“.[63] Dieses „Mehr“ sei die Basis für eine zusätzliche, intrinsische Wertdimension des Vertrauens, auf die das Kriterium der Substituierbarkeit nicht zutrifft. Worin besteht dieser zentrale Aspekt, der sich fundamental von der Zweck-Mittel-Relationalität unterscheidet und vertrauensvolle Beziehung *an sich* wertvoll macht? Hartmann bezieht sich auf Güter oder Werte, die sich inner-

[59] Für diese Lesart steht *Aristoteles*, NE I 1, 1094a19–21, Pate, der allerdings auch „Mischklassen“ von Gütern kennt: Güter, die sowohl um ihrer selbst willen als auch um etwas anderes willen *(Eudaimonia)* erstrebt werden.

[60] Vgl. *Hartmann*, Praxis des Vertrauens, 183 f.

[61] Unterschiede ergeben sich lediglich aus mittelbezogenen (z. B. ökologischen, zeitlichen oder finanziellen) Faktoren, die den Vorzug eines der beiden alternativen Fortbewegungsmittel nahelegen.

[62] Vgl. *Hartmann*, Praxis des Vertrauens, 190: „Wir vertrauen im Kontext einer Praxis, in deren Rahmen wir Ziele und Zwecke verwirklichen, die nicht im Vertrauen aufgehen […].“

[63] Ebd. 184.

halb vertrauensvoller Beziehungen realisieren lassen und selbst wiederum als intrinsisch wertvoll aufgefasst werden:

> Halten wir diese Güter für intrinsisch wertvoll, fällt es uns leichter, auch das Vertrauen für intrinsisch wertvoll zu halten, durch das hindurch wir diese Güter verwirklichen. Der intrinsische Wert des Guts färbt gleichsam auf das Vertrauen ab.[64]

Die intrinsische Werthaftigkeit des Vertrauens führt er demzufolge auf die Einstellung zu Gütern zurück, die innerhalb vertrauensvoller Interaktionen verwirklicht werden.

Zu diesen „vertrauensrelativen" Gütern gehört für ihn primär die „kooperative Autonomie",[65] deren Verwirklichung aus dem vertrauenskonstitutiven Verzicht auf Kontrolle und Überwachung resultiert: Durch die Observationsabstinenz gewinnen die Interaktionsteilnehmer (zeitliche, räumliche, ressourcenbezogene und andere) Handlungsspielräume, die sie zur Realisierung ihrer Ziele ausnutzen können.[66] Auf dieser Grundlage fasst etwa ein Vertrauensgeber überhaupt erst bestimmte Ziele beziehungsweise Pläne ins Auge, die er ohne die Unterstützung des Interaktionspartners nicht realisieren könnte. Das Beispiel der Kinderbetreuung durch die Großeltern zeigt, wie sich für den Vertrauensgeber die Handlungsoption ergibt, sich anderen Dingen widmen zu können als der Beaufsichtigung der Tochter. Umgekehrt räumt er dem Vertrauensempfänger einen – teils erheblichen – Ermessensspielraum bei den betreffenden Entscheidungen und Handlungen ein; er schreibt ihm beispielsweise nicht vor, wann oder wie er dessen vertrauensassoziierte Erwartung erfüllen soll. Bei wechselseitigem Vertrauen erwachsen beiden Seiten somit neue Handlungsmöglichkeiten. Versteht man den handlungsbezogenen Möglichkeitszugewinn als Erweiterung der „Autonomie", lässt sich ein enger Zusammenhang zu vertrauensvollen Kooperationen feststellen:

> Da wir viele unserer Ziele und Pläne nur verwirklichen können, wenn andere uns dabei unterstützen, sind wir als Wesen, denen an Autonomie etwas liegt, auf ein wechselseitiges Vertrauen angewiesen, ohne dass wir zumindest dann nicht autonom werden können, wenn unter Autonomie mehr verstanden wird als die bloße Unabhängigkeit von anderen.[67]

---

[64] Ebd. 196.

[65] Vgl. ebd. 185 f. Daneben benennt er zwar weitere Güter- und Wertekonstellationen, die eine instrumentelle und/oder intrinsische Werthaftigkeit des Vertrauens begründen können. Da er aber dem Gut der „kooperativen Autonomie" bei der Begründung der intrinsischen Werthaftigkeit des Vertrauens an verschiedenen Stellen (vgl. z. B. auch ebd. 197 f.) eine zentrale Bedeutung beimisst, beziehe ich mich hierauf.

[66] Laut *Offe*, Wie können wir unseren Mitbürgern vertrauen?, 257 f., eröffnet Vertrauen dem *Vertrauensgeber* „einen Spielraum an Optionen und Handlungen über das hinaus, was erzwungen, erkauft, sicher gewusst werden kann". Auf der Seite des *Vertrauensempfängers* vergleicht er den durch Vertrauen gewonnen Spielraum mit einer Kreditwürdigkeit, der „dazu verwendet werden [kann], […] einen ‚Spielraum für Nonkonformität, Innovation und Originalität' zu eröffnen".

[67] *Hartmann*, Praxis des Vertrauens, 185.

Um auszudrücken, dass die Möglichkeitsbedingung dieser Autonomie die zwischenmenschliche Kooperation ist, spricht Hartmann konsequent von „kooperativer Autonomie". Den Konnex zum Vertrauen markiert er sogar als einen hinreichenden und notwendigen: Nur in vertrauensvollen Interaktionen könne der Mensch ebendiese kooperative Autonomie, die ihn als Wesen auszeichnet, in nichtsubstituierbarer Weise verwirklichen.[68] Es ist für ihn nun ein leichtes Spiel, die intrinsische Werthaftigkeit von Vertrauen abzuleiten. Da vertrauensvolle Interaktionen eine *conditio sine qua non* für die Realisierung eines intrinsischen Gutes – der „kooperativen Autonomie" – sind, kommt ihnen ebenfalls ein intrinsischer Wert zu. In Rekurs auf das Substitutionskriterium bedeutet dies: Wenn Vertrauensverhältnisse intrinsische Werte verwirklichen, „die sich nur in ihnen oder durch sie hindurch verwirklichen lassen",[69] dann kann jenen kein instrumenteller, sondern es muss ihnen ein intrinsischer Wert zugesprochen werden. Hartmann führt in diesem Zusammenhang den Begriff des Intrinsischen auf „nichtsubstituierbar[e] normativ[e] Eigenschaften vertrauensvoller Verhältnisse" zurück.[70]

Bei aller Sympathie für das Bemühen Hartmanns, die intrinsische Werthaftigkeit vertrauensvoller Verhältnisse aufzuweisen, sind in der Argumentation mehrere Aspekte fragwürdig. Ich unterscheide eine inhaltliche von einer formalen Ebene:

(a) Bei der inhaltlichen Bestimmung der „nichtsubstituierbaren normativen Eigenschaften" verweist Hartmann auf die Realisierung einer „kooperativen Autonomie". Es stellt sich allerdings die Frage, ob er nicht durch die Hintertür ein spezifisches Konzept von Autonomie einführt, mit dem sich die besondere Normativität des Vertrauens begründen lässt:

> Wenn Autonomie darin besteht, tun zu können, was einem wirklich wichtig ist, wenn sie bedeutet, Pläne und Ziele zu verwirklichen, mit denen man sich wirklich identifizieren kann und die man gleichzeitig nur umsetzen kann, wenn andere kooperativ

[68] Einer der beiden anonymen Gutachter hat vorgeschlagen, Vertrauen als konstitutiven Bestandteil von kooperativer Autonomie zu verstehen, so dass ersteres intrinsisch an letztere gebunden wäre. Vertrauen käme dann eine konstitutive Werthaftigkeit für kooperative Autonomie zu. Der Vorschlag steht m. E. in Spannung zum Bemühen Hartmanns, die Relata voneinander abzugrenzen; z. B. verwehrt dieser sich gegen die Auffassung, „dass wir als Vertrauende immer schon diese Form der kooperativen Autonomie wertschätzen müssen" oder dass wir im Vertrauen „immer schon den Wert der kooperativen Autonomie" verwirklichen (vgl. ebd. 187). Fasst man den Begriff der „kooperativen Autonomie" weiter, kann sie indes vertrauensunabhängig (z. B. in Vertragsbeziehungen) realisiert werden.

[69] Ebd. 186.

[70] Ebd. Er erwähnt zwar auf den nachfolgenden Seiten diese zweite Weise, Vertrauen als intrinsisch wertvoll anzusehen (das Intrinsische als Eigenschaftsbegriff) und fordert, die Wertschätzung des Vertrauens als intrinsischen Wert von derjenigen der Güter, die in Vertrauen realisiert werden, analytisch zu trennen. Außer der Behauptung, dass wir am Vertrauen selbst intrinsisch wertvolle Züge ausmachen, schafft er es m. E. nicht, diese zweite Weise als eigenständigen Aspekt des Vertrauens zu plausibilisieren. Wie soll das auch gelingen, wenn die Wertschätzung der realisierten Güter „auf das Vertrauen abfärbt" (ebd. 196)? Während Hartmann zur weiteren Begründung hauptsächlich auf die damit einhergehende Stabilität des Vertrauens verweist, werde ich zeigen, dass die Stabilität genauso gut aus der Realisierung von ranghohen Gütern hervorgehen kann.

> und zwanglos zur Seite stehen, dann ist Vertrauen eine entscheidende Voraussetzung für die Ausbildung einer solchen kooperativen Autonomie.[71]

Sofern Hartmann dieses kooperationsbasierte Konzept von Autonomie voraussetzt, scheint er genau jenen Aspekt herauszugreifen und in den Mittelpunkt zu stellen, der nur – oder zumindest paradigmatisch – im Rahmen von Vertrauensverhältnissen realisiert werden kann. Im Sinne einer *petitio principii* ist es dann selbsterklärend, dass kooperationsorientiertes Vertrauen intrinsisch wertvoll sein muss, wenn Autonomie als intrinsischer Wert ausschließlich in Kooperation möglich ist. Nicht selbsterklärend ist hingegen die Hartmann'sche Auffassung von Autonomie: Ohne tiefer in den Diskurs einsteigen zu wollen,[72] ist es mindestens diskutabel, ob eine kooperative Abhängigkeit als konstitutiver Bestandteil von Autonomie angesehen werden kann. Exemplarisch sei dies an zwei einflussreichen Autonomiekonzeptionen aufgezeigt, die Onora O'Neill für den Bereich der Biomedizin identifiziert hat.[73] Das Konzept der „individual autonomy", das auf John Stuart Mill zurückgeht, stellt zunächst die Unabhängigkeit des Handlungssubjektes von äußerlichen Zwängen in den Mittelpunkt. Ziel ist jedoch nicht allein die Abwesenheit von externen Einflussfaktoren (Freiheit von etwas) bei der Ausübung seiner Willkürfreiheit, sondern die Ermöglichung der Selbstentfaltung beziehungsweise Selbstverwirklichung. Demnach handelt ein Subjekt autonom, wenn es tun kann, was es wirklich will, das heißt, wenn seine Einstellungen, Entscheidungen und Handlungen tatsächlich Ausdruck seines individuellen Willens sind. O'Neill unterscheidet davon das Konzept der „principled autonomy", das in Nachfolge von Immanuel Kant die personale Fähigkeit zur moralischen Selbstgesetzgebung ins Zentrum rückt: Das Subjekt handelt genau dann autonom, wenn die Prinzipien seines Handelns nicht von naturkausalen, empirischen Bestimmungsgründen (Neigungen, Interessen) beeinflusst sind, sondern der „reinen praktischen" Vernunft entspringen und der Idee des allgemeinen Gesetzes („Kategorischer Imperativ") entsprechen. Entscheidend für die Autonomie des Subjektes ist nicht, dass es tun kann, was es will, sondern seine Orientierung am praktischen Gesetz. Bei den genannten Konzeptionen wird deutlich, dass eine kooperative Abhängigkeit für die Realisierung von Autonomie entweder irrelevant ist (Kant)[74] oder gar abträglich sein kann (Mill). In Abgrenzung

[71] *Hartmann*, Praxis des Vertrauens, 185.

[72] Bekanntlich sind die in verschiedenen Kontexten bedienten Autonomiekonzepte höchst umstritten; vgl. *B. Rössler*, Art. Autonomie, in: *R. Stoecker/Ch. Neuhäuser/M.-L. Raters* (Hgg.), Handbuch angewandte Ethik. Stuttgart 2011, 93–99, die einen kurzen Einblick in den aktuellen Diskurs vermittelt. Nach meiner Lesart setzt Hartmann für ein angemessenes Verständnis von Autonomie den kooperativen Aspekt als konstitutiven *Bestandteil* voraus; würde er hingegen „kooperative Autonomie" als eine *Art* unter verschiedenen Autonomiekonzeptionen einführen, wäre auch seine Idee von der Werthaftigkeit – wie ein Gutachter zu Recht bemerkte – keine „petitio principii".

[73] Vgl. *O'Neill*, Autonomy and Trust in Bioethics.

[74] Zumindest beim Kant'schen Autonomiekonzept als „principium diiudicationis".

zu individualistischen Personverständnissen werden in neueren Ansätzen zwar „relationale" Autonomiekonzepte entwickelt[75], die allerdings entweder gegen Zerrbilder von individueller Autonomie opponieren oder aber eine soziale Einbettung des Subjektes lediglich als Ermöglichungsbedingung von Autonomie zu plausibilisieren vermögen[76].

Versteht man den Begriff der Autonomie allgemein als personale Fähigkeit zur Selbstbestimmung, das heißt als Fähigkeit von Personen, über ihr eigenes Leben (zum Beispiel anhand von Gründen, Wünschen etc.) bestimmen zu können, resultieren daraus gravierende Probleme für die von Hartmann anvisierte Argumentation. Denn *erstens* sind Vertrauensinteraktionen bekannt, bei denen es den Teilnehmern nicht primär um die Erweiterung der Handlungsspielräume geht. Als Exempel können freundschaftliche Beziehungen dienen, innerhalb derer man sich vertrauensvoll über intime Dinge austauscht. Meines Erachtens ist es nur schwer möglich, hier einen unmittelbaren Beitrag für „Autonomie" hineinzudeuten. Und *zweitens* ist es nicht schwierig, in zahlreichen Situationen, in denen es den potenziellen Teilnehmern einer Vertrauensinteraktion um die Realisierung konkreter Ziele geht, funktionale Alternativen zu benennen. Ich erinnere an das Beispiel, eine zufällig angetroffene, ortskundige Person vertrauensvoll nach dem Weg zu fragen. In der Regel stehen einem verschiedene Handlungsalternativen zur Verfügung, die in Autonomie ausgeübt werden können. Stünden diese Optionen hingegen nicht zur Verfügung, wären wir angesichts unserer Zielsetzung sogar „gezwungen", der ortskundigen Person zu vertrauen, was das Vertrauenskonzept *ad absurdum* führte.[77] Wenn jedoch das vermeintlich vertrauensrelative Gut der Autonomie jenseits von vertrauensvollen Handlungen realisiert werden kann, scheitert das Bemühen Hartmanns, „nichtsubstituierbare normative Eigenschaften" des Vertrauens inhaltlich zu bestimmen.

(b) Aufgrund des dargestellten Problems bei der inhaltlichen Bestimmung drängt sich die Frage auf, ob Hartmanns Argumentation nicht auch auf formaler Ebene scheitern muss. Denn Vertrauen ist und bleibt – trotz der herausgehobenen oder exklusiven Funktion zur Realisierung eines über-

[75] Vgl. *C. Mackenzie/N. Stoljar* (Hgg.), Relational autonomy. Feminist perspectives on autonomy, agency, and the social self, New York 2000, für eine Diskussion der „relational autonomy"-Konzepte.

[76] Vgl. *H. Steinfath*, Das Wechselspiel von Autonomie und Vertrauen. Eine philosophische Einführung, in: *Steinfath/Wiesemann* (Hgg.), Autonomie und Vertrauen, 11–68, hier 34 f. Auch der Vorschlag von *J. Anderson/A. Honneth*, Autonomy, vulnerability, recognition, and justice, in: *J. Christman/J. Anderson* (Hgg.), Autonomy and the challenges to liberalism. New essays, Cambridge [u. a.] 2009, 127–149 (auf der Basis von Honneths Theorie der Anerkennung, s. Abschnitt 3.2.2), Autonomie an positiven Selbstverhältnissen festzumachen, die ihrerseits auf gelungene Beziehungen angewiesen sind, scheint auf eine individuelle Fähigkeit zu rekurrieren.

[77] Das Vorliegen der Alternativen schließt nicht aus, dass man sich dennoch für eine Vertrauensinteraktion mit dem Passanten entscheidet, um beispielsweise einen Zeitverlust zu vermeiden, der mit dem Nutzen des Smartphones oder dem Aufsuchen der Touristeninformation einhergehen würde.

geordneten Ziels – ein untergeordnetes Mittel. Im dargelegten Argumentationsgang müsste er vertrauensvollen Handlungen konsequenterweise den Status der instrumentellen Werthaftigkeit zuordnen, da sie durch alternative Handlungen substituierbar sind.[78] Wenn das Ergebnis so klar ist, stellt sich die Frage: Warum hält Hartmann partout an der intrinsischen Werthaftigkeit des Vertrauens fest, obwohl er faktisch auf ein instrumentelles Verständnis von Vertrauen rekurriert? Ein Hinweis findet sich in der Warnung, „Vertrauensverhältnisse zu stark mit der Verwirklichung bestimmter Güter (und Werte) zu verbinden"; dadurch bestünde die Gefahr, dass jene bloß instrumentell behandelt werden.[79] Die von ihm befürchteten Konsequenzen eines instrumentellen Umgangs, die er unbedingt vermeiden möchte, beschreibt er wie folgt:

> In Hinblick auf Vertrauen besagt die instrumentelle Perspektive, dass wir nur dann vertrauen oder vertrauenswürdig sind, wenn sich daraus gute Konsequenzen für uns ergeben, wenn wir also in der Lage sind, auf der Basis des Vertrauens […] unsere – egoistischen – Interessen zu befriedigen. […] Die entscheidende Frage ist nun, ob es auf der Basis derartiger Einstellungen stabile Verhältnisse gegenseitigen Vertrauens geben kann?[80]

Unzweifelhaft müsste diese rhetorische Frage mit „Nein" beantwortet werden. Ein bloß instrumenteller Umgang mit Vertrauen würde die Grundlage einer kooperativen Interaktion vermutlich zerstören.[81] Gleichwohl beruht sie meines Erachtens auf einer fehlerhaften Prämisse, die sich auf Hartmanns vorausgeschickte „instrumentelle Perspektive" bezieht. In dieser Perspektive wird die Zuordnung einer instrumentellen Werthaftigkeit zu einer Entität (theoretische Ebene) untrennbar mit einem instrumentellen Umgang (praktische Ebene) verbunden. Demgemäß würde die normative Bestimmung des Vertrauens als instrumenteller Wert unweigerlich in einen willkürlichen Umgang münden. Um das Vertrauen vor einem willkürlichen Umgang zu schützen und die „Stabilität" vertrauensvoller Verhältnisse zu gewährleisten, scheint Hartmann an der intrinsischen Werthaftigkeit festhalten zu wollen.[82] Beide Ebenen sind jedoch keineswegs miteinander

---

[78] Dies betrifft auch Vertrauensinteraktionen, bei denen auf den ersten Blick kein weiteres Ziel verfolgt wird. Man denke etwa an intime Gespräche innerhalb freundschaftlicher Beziehungen. Ohne die Wertigkeit der Freundschaft infrage zu stellen, kann der vertrauensvolle Austausch auch als Mittel zur Lösung eines Konfliktes oder zur Vertiefung der Beziehung verstanden werden. Ist diese übergeordnete Zielsetzung identifiziert, lassen sich wiederum Substituenten finden.

[79] *Hartmann*, Praxis des Vertrauens, 187.

[80] Ebd. 191.

[81] Wie *Hartmann*, Praxis des Vertrauens, 192, ausführt, können Egoisten, die Vertrauen bekanntermaßen zu ihrem Eigennutzen instrumentalisieren, untereinander „keine kooperativen Züge machen, weil sie […] davon ausgehen müssen, dass ihre potentiellen Kooperationspartner kooperative Züge immer dann unerwidert lassen, wenn das ihren Interessen […] entgegenkommt".

[82] Auf die Schwierigkeit einer Begründung der intrinsischen Werthaftigkeit im Allgemeinen und von Vertrauenswürdigkeit im Besonderen hat *B. Williams*, Ethik und die Grenzen der Philosophie, Hamburg 1999, 154, prominent hingewiesen.

verknüpft, wie am Beispiel eines anderen Wertobjektes gezeigt werden kann: „Sicherheit" gilt in der Regel als instrumenteller Wert, da jene zur Aufrechterhaltung einer gesellschaftlichen Stabilität und der Integrität der Gesellschaftsglieder dient.[83] Obwohl man in diesem Zusammenhang nicht von einem intrinsischen Wert sprechen würde, käme niemand auf die Idee, Sicherheitskontrollen und -techniken beliebig einzusetzen oder ganz abzuschaffen. Eine wohlbegründete Bestimmung der instrumentellen Normativität kann durchaus einen hohen Schutzanspruch einer Entität nach sich ziehen, der einen willkürlichen Umgang ausschließt. Es ist also offensichtlich, dass seine Bedenken gegenüber einer instrumentellen Normativität auf einem Missverständnis beruhen. Wenn Hartmann dennoch die Strategie verfolgt, den normativen Status des Vertrauens durch die Behauptung einer intrinsischen Werthaftigkeit zu fundieren, läuft er Gefahr, unzulässig vom Sollen auf das Sein zu schließen („weil nicht sein kann, was nicht sein darf"). Ich halte es für plausibler, konsequent von der instrumentellen Normativität des Vertrauens auszugehen, anstatt sich unter Inkaufnahme eines normativistischen Fehlschlusses an die intrinsische Werthaftigkeit des Vertrauens zu klammern.

Gemäß einer instrumentellen Werttheorie wird Vertrauen genau dann ein Wert zugeschrieben, wenn es zur Realisierung bestimmter Entitäten beziehungsweise Aktivitäten beiträgt, die ihrerseits als wertvoll angesehen werden.[84] Die Werthaftigkeit einer vertrauensvollen Interaktion hängt folglich von der Werthaftigkeit einer übergeordneten Zielsetzung ab, für die es ein hinreichendes (das heißt substituierbares) und/oder notwendiges Mittel darstellt. Wenn die mit einer vertrauensvollen Interaktion verbundene Zielsetzung ein hohes Gut darstellt, kommt Vertrauen logischerweise eine hohe Wertigkeit zu; ist dies nicht der Fall, lässt sich hingegen ein instrumenteller Wert des Vertrauens *prima facie* nicht begründen. Erinnern wir uns an das bereits bekannte Beispiel: Wenn eine Person einen ortskundigen Passanten vertrauensvoll nach dem Weg fragt, um an einem ausgewählten Ort einen alten Freund zu besuchen, intendiert sie, den Wert der Freundschaft zu realisieren; daher kann der Vertrauensinteraktion in diesem Zusammenhang ein instrumenteller Wert zugeordnet werden. Doch wie steht es um die Wertigkeit von Vertrauen, falls im Rahmen einer Vertrauensinteraktion unmoralische Ziele (das heißt Übel) verfolgt werden? Angenommen, ich frage einen Passanten nach dem Weg, aber ich verfolge nicht das Ziel, den alten Freund aufsuchen, um das freundschaftliche Band zu stärken, sondern um ihn aus jahrelang gewachsenem Neid zu ermorden. Wird an diesem Exempel nicht überdeutlich, dass der instrumentelle Zusammenhang für die Normativität von Vertrauen zum Verhängnis werden kann, sofern Ver-

[83] Vgl. zuletzt *R. Ammicht Quinn [u. a.]*, Leitlinien für eine gerechte Verteilung von Sicherheit in der Stadt, Tübingen 2016.

[84] Vgl. z. B. *Steinfath*, Wechselspiel von Autonomie und Vertrauen, 50.

trauen zur Realisierung von ambivalenten Handlungszielen beiträgt? Nicht zwingend, wie ich finde, wenn man der Versuchung widersteht, Vertrauen unterkomplex innerhalb einer singulären Zweck-Mittel-Relation zu verorten. Zur Bestimmung der Werthaftigkeit des Vertrauens gilt es vielmehr, *alle* relevanten Zwecke genau zu bestimmen, zu deren Realisierung Vertrauen instrumentell beiträgt, und dabei zu sondieren, welche Güter oder Übel beziehungsweise Werte oder Unwerte jeweils verwirklicht werden. In einem rational begründeten Abwägungsprozess ist es dann entscheidend, welchen von ihnen das größere Gewicht zukommt.[85]

Bei dieser Deliberation muss indes das bereits diskutierte Gut der Autonomie – mit Blick auf den empirischen Zugewinn an Handlungsoptionen – einbezogen werden, das in jeder Vertrauensinteraktion realisiert wird. In Einklang mit den geltend gemachten Einwänden gegenüber der vermeintlich intrinsischen Natur wird Vertrauen allerdings in ein ausschließlich instrumentelles Verhältnis zu diesem Wert gesetzt. Demzufolge ermöglicht interpersonelles Vertrauen einer Person, Handlungsspielräume zu gewinnen und Handlungsziele zu verwirklichen, was als wertvoll erachtet wird. Entsprechend steigt die instrumentelle Werthaftigkeit des Vertrauens in dem Maße, wie es für die Erweiterung der Handlungsmöglichkeiten beziehungsweise die Realisierung individueller Handlungsziele vorteilhaft oder gar unersetzbar ist. Angesichts des erläuterten Substitutionstests impliziert die Instrumentalität des Vertrauens zwar nicht, dass keine Alternativen zu einer vertrauensvollen Interaktion gefunden werden können, um unsere Ziele und Pläne zu verwirklichen. Doch in effizienter und einfacher Weise, das heißt ohne zusätzlichen zeitlichen, finanziellen, personellen und sonstigen Aufwand, ist dies nur unter vertrauensvollen Bedingungen möglich. Gegebenenfalls verzichten wir auf eine Zielverfolgung, wenn keine vertrauensvolle Interaktion zustande kommen kann. Ich möchte betonen, dass der positive Beitrag von Vertrauen für die Realisierung von Autonomie weiterhin evident ist. Der Gewinn einer Wahlmöglichkeit zwischen verschiedenen Handlungsoptionen im Rahmen von Vertrauensbeziehungen kann im nächsten Schritt – also systematisch, nicht chronologisch nachgeordnet – für die Realisierung unterschiedlicher Zwecke genutzt werden. Es steht auf einem anderen Blatt geschrieben, wozu der jeweilige Vertrauensgeber den Freiheitszugewinn nutzt und ob die dadurch realisierbaren Ziele moralisch oder unmoralisch sind.

Neben dem Gut der Autonomie steht ein weiteres hohes Gut zur Disposition, das in jeder Vertrauensinteraktion realisiert wird. Ausgangspunkt ist hierbei ein initialer, evaluativer Vorgang auf Seiten des Vertrauensgebers, der die Person des potenziellen Vertrauensnehmers und deren Eigenschaften in den Blick nimmt. Hierbei – so die These – findet das Gut der personalen

[85] Vgl. *Ch. Horn*, Art. Güterabwägung, in: *M. Düwell/Ch. Hübenthal/M. H. Werner* (Hgg.), Handbuch Ethik, Stuttgart/Weimar 2002, 385–390.

Anerkennung seine Realisierung.[86] Dem genauen Zusammenhang zwischen Anerkennung und Vertrauen seien die nächsten Analyse- und Reflexionsschritte gewidmet.

### 3.2.2 Zur instrumentellen Realisierung von Anerkennung

In einer ersten Annäherung wird der Begriff „Anerkennung" auf einer zwischenmenschlichen Ebene für Einstellungen oder Praktiken benutzt, „durch die individuelle Subjekte oder soziale Gruppen in bestimmten ihrer Eigenschaften bestätigt werden".[87] Über diese allgemeine Bestimmung hinausgehend ist es ein Verdienst von Axel Honneth, das Anerkennungskonzept zu höherer analytischer Klarheit geführt zu haben.[88] Mit ihm lässt sich „Anerkennung" nicht nur als ein Affirmationsvorgang von (positiven) personalen Eigenschaften verstehen. Sie hat vielmehr auf die Identitätsbildung des praktischen Ichs unmittelbare Auswirkungen, denn ohne den (zumindest gelegentlichen) Akt der Bestätigung durch Andere kann ein Subjekt nicht „zu einem Verständnis [seiner] selbst als einem autonom handelnden und individuierten Ich gelangen".[89] Zu den Anerkennungsformen, die eine konstitutive Bedeutung für die moralisch-praktische Identitätsbildung des Menschen haben, gehören für Honneth drei verschiedene: die affektive (in Primär- beziehungsweise Liebesbeziehungen), die kognitiv-formelle (in Rechtsverhältnissen) und die emotional-aufgeklärte (in Werte- und Solidargemeinschaften).[90] In der genannten Reihenfolge stellen sie teleologische Entwicklungsstufen dar, die zu immer anspruchsvolleren Anerkennungsverhältnissen führen.[91] Wenn mit jeder neu erreichten Anerkennungsstufe zugleich der Grad der Autonomie und Individuierung wächst, ist Honneth in der Lage, ihnen je eigene Weisen der praktischen Selbstbeziehung zuzuord-

---

[86] Bei *Hartmann*, Praxis des Vertrauens, finden sich zwar auch Bezugnahmen zur (reziproken) Anerkennung, um die Wertschätzung des Vertrauens zu begründen (vgl. z. B. ebd. 188), ohne allerdings systematisch ausgearbeitet worden zu sein.

[87] *A. Honneth*, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main [9]2016, 317. In Anlehnung an Stephen Darwall unterscheidet er (a) die *kognitive* An-Erkennung bestimmter Eigenschaften der Subjekte oder Gruppen und (b) die *moralisch-praktische* Anerkennung, die zusätzlich ein adäquates Handeln beinhaltet.

[88] *L. Siep*, Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes, Hamburg 2014, 12, würdigt Honneth als deutschsprachigen Autoren, der „eine systematische ‚Theorie der Anerkennung' entwickelt habe, die weltweit diskutiert wurde" (14).

[89] *Honneth*, Kampf um Anerkennung, 110. Er identifiziert diese intersubjektive Struktur in der (idealistischen) Anerkennungslehre des jungen Hegel und entwickelt sie mit der (naturalistischen) Sozialpsychologie Meads weiter.

[90] Vgl. ebd. 45.

[91] Honneth rekonstruiert den Übergang der Entwicklungsstufen auf der Basis von intersubjektiven Konflikten über die (vorenthaltene) Anerkennung. Innerhalb dieses konfliktbasierten Entwicklungsmodells sind ontogenetische Identitätsbildung und gesellschaftliche Strukturbildung untrennbar miteinander verwoben. Für meine Fragestellung dient mir Honneth jedoch weniger als Entwickler einer „normativ gehaltvollen Gesellschaftstheorie" (ebd. 7), sondern als Analytiker des Anerkennungskonzeptes und Differenzierer dreier Anerkennungsmodi, wobei ich ihn (gegen den Strich) primär individualethisch in Anspruch nehme.

nen: „[S]o ist in der Erfahrung von Liebe die Chance des Selbstvertrauens, in der Erfahrung von rechtlicher Anerkennung die der Selbstachtung und in der Erfahrung von Solidarität schließlich die der Selbstschätzung angelegt."[92] Ohne diese drei Weisen der positiven Selbstbeziehung ist eine gelingende Selbstverwirklichung nicht möglich: Daher ist die Werthaftigkeit der einzelnen Anerkennungsverhältnisse sofort einsichtig. Im nächsten Analyseschritt interessiert uns, inwieweit jene vom Vorgang des interpersonalen Vertrauens tangiert werden. Im Zentrum stehen die zweite und dritte Anerkennungsform, die – in Korrespondenz zu unserem Vertrauenskonzept – auch unabhängig von Primär- und Liebesbeziehungen realisiert werden:[93]

Bei der zweiten Anerkennungsform, der *rechtlichen Anerkennung*, wird das Subjekt als Träger von Rechten beziehungsweise „Quelle von legitimen Ansprüchen" gewürdigt.[94] Grundlage hierfür sind Eigenschaften, die den Menschen überhaupt erst zur Person machen, das heißt, die es ihm ermöglichen, „über moralische Fragen vernünftig zu entscheiden".[95] Die starke identitätstheoretische Dimension dieser nicht abstufbaren Anerkennungsform wird sichtbar, wenn sie nicht nur als ein situatives Geschehen verstanden, sondern in einen dynamischen Entwicklungsprozess eingebettet wird: Durch die Anerkennungserfahrung als Rechtsperson lernt sich das Subjekt immer mehr als eine autonome Person zu begreifen, die mit intersubjektiv gültigen Rechten ausgestattet ist und mit der Respektierung ihrer Rechtsansprüche legitimerweise rechnen darf.[96] Vor diesem Hintergrund kann interpersonales Vertrauen durchaus als ein instrumenteller Vorgang interpretiert werden, der zur Realisierung rechtlicher Anerkennungsverhältnisse beiträgt. Gleichwohl gilt es, bestimmte Voraussetzungen und Einschränkungen zu beachten. Denn die Vorstellung, es gebe eine rechtliche Verpflichtung, Vertrauen zu schenken und zu erfüllen, ist nicht mit unserem interpersonalen Vertrauensverständnis kompatibel. Wir erinnern uns an die konstitutive präreflexive Vertrauenskomponente, die eine „Dimension des Unverfügbaren" impliziert. Darüber hinaus werden in der zweiten Anerkennungsform lediglich Rechtsansprüche realisiert, die nur einen Ausschnitt an möglichen vertrauensassoziierten Erwartungen erfassen. Wenn beispielsweise die Großeltern die Tochter des Vertrauensgebers betreuen, dann wäre es kontraintuitiv, in dieser intimen Vertrauensinteraktion eine rechtliche Anerkennung der Interaktionspartner herzuleiten. Eine andere Situation besteht hingegen innerhalb einer Arzt-Patient-Interaktion, die

[92] Ebd. 278.

[93] In der ersten Anerkennungsform, die ihren originären Ort in Eltern-Kind-Beziehungen hat, bestätigen sich die Subjekte durch eine *affektive Zuwendung* in ihrer konkreten Bedürfnis- und Triebnatur. Vgl. ebd. 153 f.

[94] *A. Honneth*, Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität, Frankfurt am Main 2003, 22 und 27.

[95] *Honneth*, Kampf um Anerkennung, 184.

[96] Vgl. ebd. 68.

(standes-)rechtlich relativ eindeutig definiert ist. Im Falle einer gelungenen Vertrauensinteraktion, bei der sich ein Patient vertrauensvoll an einen Arzt wendet und dieser ihm therapeutische Hilfe zukommen lässt, findet ohne Zweifel eine wechselseitige Anerkennung als Rechtspersonen statt. Bezüglich des Zusammenhangs zwischen Vertrauen und rechtlicher Anerkennung bleibt also festzuhalten, dass in vertrauensvollen Interaktionen das Gut der rechtlichen Anerkennung realisiert werden *kann*, aber nicht *muss*. Zudem profitiert die Praxis des Vertrauens stets von stabilen Rechtsverhältnissen, in denen die zweite Anerkennungsform zur Anwendung kommt: In ihnen werden normative, handlungsleitende Rahmenbedingungen für eine Vertrauensinteraktion geschaffen, die es den Interaktionspartnern erleichtern, in eine Vertrauensbeziehung einzutreten. Zum einen schaffen Rechtsverhältnisse eine normative Basis, auf die sich die Interaktionsteilnehmer bei der „Formulierung" der vertrauensassoziierten Erwartungen stützen können und von deren Erfüllung sie berechtigterweise, das heißt qua Rechtsverhältnis, ausgehen können. Zum anderen ist es leichter, Vertrauen zu fassen und dabei spezifische, über die Rechtsverhältnisse hinausgehende Erwartungen zu entwerfen, wenn eine von den Rechtsverhältnissen getragene Kultur des Vertrauens besteht. Diese spezifischen Erwartungen spielen im Folgenden eine Rolle.

In der dritten Anerkennungsform, die Honneth identifiziert, findet eine *soziale Wertschätzung* des Subjektes im Sinne einer Anerkennung seiner individuellen Eigenschaften und Fähigkeiten statt.[97] Identitätstheoretisch relevant ist hierbei, dass sich das Subjekt mit seinen Persönlichkeitsmerkmalen zunehmend in ein positives Selbstverhältnis setzen kann und dadurch einen höheren Grad der Individuierung erreicht.[98] Die Wertschätzung bemisst sich daran, inwieweit die jeweiligen Kompetenzen zur Aufgabenerfüllung innerhalb eines sozialen Kooperationsgefüges einen Beitrag leisten beziehungsweise der Realisierung einer gemeinsamen Zielvorstellung dienen. Da zahlreiche Ziele nur bei einer wechselseitigen Unterstützung der je fremden Eigenschaften des Anderen verwirklicht werden können, führt Honneth „Solidarität" als Schlüsselbegriff ein: Jene meint nicht nur eine „symmetrische Wertschätzung", sondern auch eine „aktive Anteilnahme" an den Fähigkeiten und Eigenschaften des Anderen.[99] Entsprechend kann beim dritten Typus ein enger Zusammenhang zum interpersonalen Vertrauen hergestellt werden: Bei einer Vertrauensinitiative findet stets eine „soziale Wertschätzung" des Vertrauensnehmers statt, denn er wird vom Vertrauensgeber als eine Person wahrgenommen, die vertrauenswürdig ist.[100] Diese

[97] Vgl. ebd. 95.
[98] Vgl. ebd. 209 und 274–285.
[99] Vgl. ebd. 209 f., wo Honneth das Anwendungsfeld des Solidaritätsbegriffes nicht mehr nur auf den originären Erfahrungskontext des Widerstands oder des Krieges, d. h. der Belastung und Entbehrung, bezieht.
[100] *Hartmann*, Praxis des Vertrauens, 268.

unterstellte Vertrauenswürdigkeit lässt sich unschwer in positive Attribute wie „Verlässlichkeit", „Ehrlichkeit" und „Integrität" übersetzen und auf die Verwirklichung von Zielen, Plänen, Werten etc. des Vertrauensgebers beziehen.[101] Demnach hat man es mit der Honneth'schen solidarischen Gesinnung zu tun, die der Vertrauensgeber beim Vertrauensnehmer voraussetzt. In umgekehrter Blickrichtung zeigt sich ein Vertrauensnehmer, der die Erwartungen des Vertrauensgebers erfüllt, solidarisch mit dessen Zielen und Plänen. Durch die aktive, praktische Unterstützung des Vertrauensgebers drückt jener seine reziproke Wertschätzung des Interaktionsteilnehmers aus. Die soziale Rückbindung des dritten Anerkennungstypus an den normativen Orientierungsrahmen der Gemeinschaft impliziert, dass nur solche handlungsbezogenen Erwartungen des Vertrauensgebers solidarisch aufgenommen werden, die sich mit einem intersubjektiv geteilten Werteverständnis in Deckung bringen lassen. Dadurch entfällt der normative Druck, solchen vertrauensassoziierten Erwartungen zu entsprechen, die vom Vertrauensnehmer als unmoralisch qualifiziert werden.

Resümierend lässt sich ein instrumentelles Verhältnis zwischen Vertrauen und personaler Anerkennung feststellen: In jeder idealtypischen Vertrauensinteraktion findet eine Realisierung reziproker Anerkennungsverhältnisse zwischen den Interaktionsteilnehmern statt. Da der Vorgang der Anerkennung – nicht zuletzt durch den Beitrag zur Fundierung und Entwicklung einer moralisch-praktischen Identität beziehungsweise eines positiven normativen Selbstverhältnisses – als wertvoll erachtet wird, resultiert daraus *prima facie* eine hohe instrumentelle Werthaftigkeit des Vertrauens. Der beschriebene Zusammenhang zwischen Vertrauen und personaler Anerkennung prägt nicht nur Interaktionen zwischen intimen oder gleichberechtigten Partnern (zum Beispiel Freunde, Geschäftspartner), sondern auch zwischen anonymen Interaktionsteilnehmern und solchen, die über ungleiche (Macht-)Ressourcen verfügen (zum Beispiel Eltern und Kinder, Experten und Laien). In reziproken Vertrauensinteraktionen wird somit stets das Gut der personalen Anerkennung realisiert.[102] Wie schon bei der vertrauensrelativen Autonomie gilt auch bei der Anerkennung das Substitutionsprinzip des instrumentellen Vertrauens: Mit Blick auf die mögliche Zielsetzung, einen Interaktionspartner als „individuierte und autonome" Person anerkennen zu wollen, kann ein konkreter Vertrauensakt durch Alternativen ersetzt werden.[103] Außerhalb einer konkreten Vertrauensinter-

[101] Vgl. ebd. 172.

[102] Damit widerspreche ich Honneths Auffassung, Anerkennung lasse sich „nicht als Nebenprodukt einer andersgerichteten Handlung" verstehen (*Honneth*, Kampf um Anerkennung, 318 f.), und verweise auf die indirekte Anerkennungsperformanz z. B. beim Türaufhalten für eine Person.

[103] In dieser Perspektive stellt Vertrauen ein „Zeichen" unter anderen für die Anerkennung einer anderen Person dar; vgl. *C. McLeod*, Art. Trust (2006–2015), in: Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive (https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/trust; zuletzt abgerufen am 28.03.2018), die sich auf *C. O'Neil*, Lying, Trust, and Gratitude, in: Philosophy

aktion kann die Anerkennung des Vertrauensempfängers zum Beispiel durch die Hilfsbereitschaft oder emotionale Zuwendung des Vertrauensgebers ausgedrückt werden und bedarf daher keines Vertrauensbeweises. Gleichwohl wird die personale Anerkennung insbesondere in den beschriebenen Vertrauenssituationen relativ niedrigschwellig und effizient verwirklicht.

Zur weiteren Absicherung des behaupteten instrumentellen Verhältnisses zwischen Vertrauen und Anerkennung lohnt ein kurzer Blick auf das negative Äquivalent:[104] Ein *Vertrauensbruch* durch den Vertrauensempfänger hat das Potenzial, den Interaktionsteilnehmer von universal geltenden Rechtsansprüchen auszuschließen. In diesem Fall findet nicht nur eine Einschränkung in der Ausübung der persönlichen Autonomie statt, sondern es wird auch das Gefühl vermittelt, nicht den rechtlichen Status eines gleichberechtigten Interaktionspartners zu besitzen.[105] Das *Misstrauen* durch den potenziellen Vertrauensgeber hat hingegen das Potenzial, den sozialen Status des Interaktionsteilnehmers infrage zu stellen, indem dessen Überzeugungen oder Ziele als minderwertig herabgestuft werden.[106] Diese Gefahr besteht allerdings nur, wenn es sich um *ungerechtfertigtes* Misstrauen gegenüber dem Interaktionsteilnehmer handelt, das heißt, wenn der potenzielle Vertrauensgeber keine nachvollziehbaren Anhaltspunkte dafür hat, dass jene Person nicht vertrauenswürdig ist. Es wird nachvollziehbar, weshalb ein unbegründetes Misstrauen beziehungsweise ein Vertrauensbruch für den Opponenten nicht nur eine unvorhergesehene Enttäuschung von normativen Erwartungen ist, sondern auch als Missachtung erfahren wird, weshalb dieser darauf zumeist mit Empörung reagiert.[107]

Für die vorliegende Untersuchung ist nun entscheidend, dass aus dem instrumentellen Zusammenhang, der mit dem Gut der reziproken Anerkennung nachgewiesen werden konnte, eine abgeleitete Wertigkeit des Vertrauens

---

& Public Affairs 40 (2012) 301–333, hier 311 (https://*doi*.org/10.1111/papa.12003; zuletzt abgerufen am 22.08.2018), bezieht.

[104] Analog zu den introduzierten Anerkennungsformen unterscheidet *Honneth*, Kampf um Anerkennung, 150, drei Formen der „Missachtung": körperliche Misshandlung; Entrechtung bzw. sozialer Ausschluss; Beleidigung bzw. Entwürdigung. Bei den folgenden Darstellungen ordne ich den „Vertrauensbruch" der zweiten und das „Misstrauen" der dritten Form der Missachtung zu, wobei durchaus weitere Korrelationen bestehen.

[105] Vgl. ebd. 216.

[106] Vgl. ebd. 217. Vgl. auch *Th. Hobbes*, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates, herausgegeben und eingeleitet von *I. Fetscher*, Frankfurt am Main 1984, 68, der bei einer Vertrauensgeste emphatisch von einer „Ehrung" spricht: „Einem anderen glauben, vertrauen und sich auf ihn verlassen heißt ihn ehren, da dies ein Zeichen ist, dass wir ihm Wert und Macht zuschreiben. Einem misstrauen oder nicht glauben heißt entehren."

[107] Ich würde zwar nicht so weit gehen und mit *Honneth*, Kampf um Anerkennung, 212 f., behaupten, dass die Erfahrung von Missachtung „die Identität der ganzen Person zum Einsturz bringen kann", aber *T. Parsons*, Die Motivierung des wirtschaftlichen Handelns, in: *Ders*., Beiträge zur soziologischen Theorie, herausgegeben von *D. Rueschemeyer*, Neuwied/Berlin 1964, 136–159, hier 146, zustimmen, dass jeder Mensch an der Wahrung einer Form von „Selbstachtung" interessiert ist, die ihrerseits auf die Anerkennung durch Interaktionspartner angewiesen ist.

resultiert. Im nächsten Schritt werden die Teilergebnisse der instrumentellen Bestimmung des Vertrauens in einem axiologischen Abwägungsprozess zusammengeführt.

### 3.2.3 Die axiologische Ambivalenz des Vertrauens

Bei Vertrauen handelt es sich um eine praktische, evaluative Einstellung einer Person (Vertrauensgeber) gegenüber einer anderen Person (Vertrauensnehmer), die eine Interaktion zwischen den beiden ermöglicht, um (Handlungs-) Ziele des Vertrauensgebers zu realisieren. Gemäß einer instrumentellen Werttheorie hängt die normative Qualität vertrauensvoller Interaktionen zunächst vom Beitrag ab, den sie zur Verwirklichung individueller Ziele leisten. Aufgrund der Ambivalenz der vorgestellten Ziele des Vertrauensgebers kann Vertrauen nicht durchgehend als wertvoll bestimmt werden; es ist daher berechtigt, von der „Ambivalenz des Vertrauens“[108] zu sprechen. Wie bei einer analytischen Differenzierung zwischen mehreren, vertrauensassoziierten Wertobjekten deutlich wurde, hängt die Werthaftigkeit des Vertrauens jedoch nicht allein von den willkürlichen Zielen des Vertrauensgebers ab. Es gilt, alle relevanten Wert- (oder Unwert-)Objekte zu bestimmen, die in Vertrauensbeziehungen verwirklicht werden. Mit „Autonomie“ und „personaler Anerkennung“ haben wir zwei herausragende, vertrauensassoziierte Werte kennengelernt, die in jeder reziproken Vertrauenssituation begleitend *(concomitanter)* zur Zielverfolgung des Vertrauensgebers realisiert werden. Nach einer Sondierung werden die vertrauensassoziierten Güter oder Übel beziehungsweise Werte oder Unwerte einem Abwägungsprozess zugeführt. Es ist nun entscheidend, welchen von ihnen das größere Gewicht zukommt. Insgesamt wird das Ergebnis der axiologischen Abwägung zwar im Wesentlichen vom Wert oder Unwert des Handlungsziels dominiert, das der Vertrauensgeber mit einer Vertrauensinteraktion verfolgt. Falls das primäre Handlungsziel entschieden gut oder verwerflich ist, spielen die begleitenden Wertrealisierungen im Abwägungsprozess nur eine untergeordnete Rolle. Sollte aber die Relevanz des Handlungsziels als bloß gering erachtet werden, dann fällt die begleitende Realisierung von Werten, wie zum Beispiel Autonomie oder Anerkennung, bei der Güterabwägung durchaus ins Gewicht. Vor diesem Hintergrund hängt die Werthaftigkeit des Vertrauens *nicht nur* von den vordergründig verfolgten Handlungszielen des Vertrauensgebers ab, denen eine Ambivalenz innewohnt; sie richtet sich *auch* nach der (leicht

[108] Vgl. *M. Seifert/U. Brinkmann*, Organisationales Vertrauen, Reziprozität und Interessen, in: EWE 14 (2003) 374–377. Zur Verdeutlichung der „Ambivalenz“ nennt z. B. *R. Ammicht Quinn*, Trust generating security generating trust. An ethical perspective on a secularized discourse, in: Behemoth 8/1 (2015) 109–125, hier 121, die Gefahr, dass Vertrauen gezielt aufgebaut und manipulativ eingesetzt werden kann. Meines Erachtens ändert das nichts an der Tatsache, dass der Vertrauensgeber möglicherweise wertvolle Ziele realisiert. Die beabsichtigte Manipulation des Vertrauensnehmers kann dann als ein Vertrauensmissbrauch gedeutet werden, der ebenso in einen axiologischen Abwägungsprozess einbezogen werden müsste.

zu übersehenden) Realisierung weiterer Werte. Dadurch wird plausibel, weshalb eine Vertrauenspraxis auch unabhängig von den primären Zielen beziehungsweise primär involvierten Gütern als wertvoll angesehen wird. Berücksichtigt man die enge instrumentelle Verbindung zur Realisierung der genannten Güter, entfällt meines Erachtens die von Hartmann postulierte Notwendigkeit, „die instrumentelle Dimension vertrauensvollen Verhaltens um eine intrinsische Dimension zu erweitern“,[109] um einer Entwertung des Vertrauens entgegenzutreten. Nach den axiologischen Überlegungen wenden wir uns weiteren normativen Aspekten zu, die möglicherweise Gründe für ein vertrauenskonformes Handeln generieren: deontische Aspekte, die der Vertrauensinteraktion einen Verpflichtungscharakter geben.

### *3.3 Deontische Aspekte des Vertrauens*

Wie wir gesehen haben, lässt sich eine idealtypische Vertrauensinteraktion in mehrere Schritte untergliedern: Dazu gehört, dass ein Vertrauensgeber mehr oder weniger spezifische, handlungsbezogene Erwartungen erhebt *(Vertrauensinitiative)*; der Vertrauensempfänger akzeptiert diese Erwartungen *(Vertrauensannahme)* und realisiert nach einem zeitlichen Abstand die erwartungsgemäße Handlung *(Vertrauensperformanz)*. Es stellt sich die Frage, welcher der einzelnen Schritte, die sich entweder primär dem Vertrauensgeber oder dem Vertrauensnehmer zuordnen lassen, von normativ-deontischer Relevanz ist.

In der Vertrauensliteratur gilt es als indiskutabel, bereits die Vertrauensinitiative des Vertrauensgebers unter dem Aspekt der Verpflichtung zu interpretieren. Es würde nicht nur dem Vertrauenskonzept widersprechen, sondern wäre auch kontraintuitiv, wenn man annähme, ein potenzieller Vertrauensgeber könne zur Vertrauensvergabe in irgendeiner Form verpflichtet werden beziehungsweise würde unter dem Druck einer Verpflichtung Vertrauen fassen.[110] Sofern es deontische Aspekte innerhalb der Vertrauenspraxis gibt, können sie erst ab dem Zeitpunkt der freiwilligen Vertrauensinitiative vorgefunden werden. Wenden wir uns daher den Erwartungen des Vertrauensgebers zu, die in dieser Initialphase erhoben werden: Versteht man unter einer Erwartung die Annahme eines Erwartenden über das Eintreten eines künftigen Ereignisses,[111] kann sie sich im interpersonalen Zusammenhang auf konkrete Handlungen beziehen, das heißt auf das, was eine andere Person tun wird oder tun sollte. Eine Erwartung hängt allerdings mindestens in zweifacher Weise von der Willkür des Erwartenden ab: Sie ist einerseits

[109] *Hartmann*, Praxis des Vertrauens, 193.

[110] Vgl. z. B. *H. Köhl*, Vertrauen als zentraler Moralbegriff?, in: *Hartmann/Offe* (Hgg.), Vertrauen, 114–140, hier 130.

[111] Vgl. z. B. *H. Metz-Göckel*, Art. Erwartung, in: *M. A. Wirtz* (Hg.), Dorsch. Lexikon der Psychologie, Bern [18]2017 (https://m.portal.hogrefe.com/dorsch/erwartung; zuletzt abgerufen am 01.08.2018).

von seinem individuellen Erfahrungshorizont und andererseits von seinen subjektiven Interessen bedingt.[112] Es ist einleuchtend, dass aus der bloßen Erwartung einer Person, die einer doppelten Willkür unterworfen ist, keine Normativität mit allgemeinem Geltungsanspruch resultieren kann. Andernfalls könnte jede absurde Erwartung einer Person, die sie an eine andere Person richtet, als normativ qualifiziert werden. Beispielsweise ließe sich aus meiner Erwartung, dass ein Freund mir 1.000 Euro schenkt, ein begründeter „Anspruch" meinerseits (im Sinne einer normativen Entität) ableiten. Die Erwartungen des Vertrauensgebers sind für sich allein noch kein normativer Grund, sondern maximal eine Gegebenheit, zu der sich der Vertrauensnehmer verhalten muss. Nur unter dieser Voraussetzung besteht die Möglichkeit, illegitime Erwartungen eines Vertrauensgebers, insbesondere bei der Verfolgung moralisch verwerflicher Ziele, zurückzuweisen.

Eine andere Situation entsteht meines Erachtens hingegen, wenn der Vertrauensempfänger im Rahmen der Vertrauensinteraktion die vertrauensassoziierten Erwartungen des Vertrauensgebers unmissverständlich akzeptiert. Dies kann geschehen, indem er entweder verbalisiert, dass er die Erwartungen zu erfüllen gedenkt, oder eindeutige nonverbale Hinweise darauf gibt. In diesem Fall wird aus der einseitigen Vertrauensinitiative ein reziproker Vorgang, der eine besondere normative Geltungskraft gewinnt.[113] Denn im Fall der Annahme oder Akzeptanz der vertrauensassoziierten Erwartungen *ähnelt* die Vertrauensinteraktion dem Phänomen des Versprechens und anderen verbindlichen Zusagepraktiken (zum Beispiel Vereinbarungen, Verträgen, Schwüren oder Eiden).[114] Diese sprachlichen Phänomene verdeutlichen, wie wir uns unter eine Normativität stellen, indem wir etwas sagen oder niederschreiben. Wenn wir beispielsweise etwas versprechen, nehmen wir *freiwillig* eine Verpflichtung auf uns, die wir nicht auferlegt bekommen und übernommen hätten, wenn wir das Versprechen nicht geäußert hätten.[115] Passive Verpflichtung, im Sinne eines Verpflichtetseins, und aktive Verpflichtung, im Sinne des Verpflichtens beziehungsweise des Eine-Verpflichtung-Schaffens, fallen hierbei zusammen.[116] Ein Promittent steht daher ab dem Moment, in dem er das Versprechen gibt, unter der selbstauferlegten Verpflichtung, das Versprochene zu erfüllen; diese Verpflichtung erzeugt

[112] Demzufolge können sich die Erwartungen einer vernünftig denkenden und handelnden Person grundlegend von solchen eines einsichtslosen und unbeherrschten Menschen unterscheiden.

[113] Ich gehe nicht so weit und behaupte, dass die normative Geltungskraft auch dann entsteht, wenn die Signale des Vertrauensnehmers diffus und missverständlich sind. Es braucht hierbei eine begründete Basis.

[114] Vgl. *T. Gloyna*, Art. Versprechen, in: HWPh 11 (2001) 904–910.

[115] Vgl. *A. Habib*, Art. Promises (2008–2014), in: Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive (https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/promises/; zuletzt abgerufen am 31.03.2018).

[116] Vgl. *H.-P. Schramm*, Art. Obligatio, Ars obligatoria. I., in: HWPh 6 (1984) 1065–1068, hier 1065.

bei ihm gemäß unserer Konzeption von Normativität einen (begründeten) Handlungsdruck. Infolgedessen kann sich der Promissar darauf verlassen, dass der Promittent die von ihm im Versprechen festgelegte zukünftige Handlung ausführt. In Anlehnung daran lässt sich ein Vertrauensempfänger im Falle der Vertrauensannahme freiwillig dazu verpflichten, die spezifischen Erwartungen, die der Vertrauensgeber mit der Vertrauensinitiative verknüpft, zu „erfüllen" beziehungsweise zu realisieren.[117] Hartmann hat diesen normativen Zusammenhang in Rekurs auf Scanlon wie folgt formuliert:

> Wenn A freiwillig und in intendierter Weise in B die Erwartung hervorruft, vertrauenswürdig zu sein oder vertrauenswürdig mit x umzugehen (es sei denn, B stimmt zu, dass A nicht in dieser Weise vertrauenswürdig sein muss), dann muss A vertrauenswürdig sein oder vertrauenswürdig mit x umgehen.[118]

Dieser (Selbst-)Verpflichtung des Vertrauensempfängers (das „Müssen" von Person A) korrespondiert logischerweise ein Anspruch des Vertrauensgebers auf die Realisierung der Erwartungen.[119] Aufgrund dieses Anspruchs wird es zusätzlich verständlich, weshalb ein Vertrauensgeber mit Enttäuschung, Empörung oder Ablehnung reagiert, wenn der Vertrauensnehmer die Erwartungen vorsätzlich nicht erfüllt. Diese emotionalen Reaktionen sind auf die Überzeugung des Vertrauensgebers zurückzuführen, er hätte nicht so behandelt werden dürfen; er hätte einen Anspruch darauf gehabt, nicht so behandelt zu werden. Der Anspruch entfällt hingegen, wenn es zu keiner Vertrauensannahme durch den potenziellen Vertrauensnehmer gekommen ist und er sich durch die Ablehnung der vertrauensassoziierten Erwartungen nicht verpflichten ließ. Von dieser Verpflichtung ist er außerdem befreit, wenn er seine Einwilligung in die Vertrauensbeziehung unmissverständlich widerruft oder der Vertrauensgeber die Erwartungen zurücknimmt. Schließlich ist der Vertrauensempfänger von der Verpflichtung dispensiert, wenn die Realisierung der vertrauensgeberseitigen Erwartungen nicht (mehr) in seiner Macht steht.

Wie das Versprechen setzt das Vertrauen in normativer Hinsicht einen gesellschaftlich definierten und dadurch für beide Interaktionsteilnehmer bekannten Interaktionsrahmen voraus: Erst durch das *framing* wird klar, dass (a) eine explizite Verhaltensweise (zum Beispiel „Ich verspreche Dir, das

---

[117] Für den Verpflichtungsaspekt des Vertrauens vgl. *McLeod*, Trust. Diese Verpflichtung besteht genau dann, „*wenn* eine Person zu verstehen gegeben hat, dass sie vertraut, und […], *wenn* eine andere Person zu verstehen gegeben hat, dass sie bereit ist, das Vertrauen anzunehmen", stellt *Hartmann*, Akzeptierte Verletzbarkeit, 407, fest (Hervorhebungen im Original). Dies im Unterschied zu Kants unbedingten Pflichten, die unabhängig von einer Einwilligung einzuhalten sind.

[118] *Hartmann*, Praxis des Vertrauens, 228, der von *Th. Scanlon*, What we owe to each other, Cambridge (Mass.) 1998, 304, das Treueprinzip bei Versprechen adaptiert.

[119] Es handelt sich zunächst um eine moralische Verpflichtung bzw. einen moralischen Anspruch, der innerhalb einer Gesellschaft als bindend erachtet wird; vgl. z. B. *C. Wiesemann*, Vertrauen als moralische Praxis. Bedeutung für Medizin und Ethik, in: *Steinfath/Wiesemann* (Hgg.), Autonomie und Vertrauen, 69–99. Erst im nächsten Schritt können sich ethische Fragen anschließen, etwa nach der Begründung dieser Verpflichtung.

Geld zurückzuzahlen.“) oder eine implizite Verhaltensweise (zum Beispiel die Annahme der Enkelkinder zur Betreuung) wesentlicher Bestandteil eines komplexen Versprechens- beziehungsweise Vertrauensaktes ist und (b) man sich durch diese Verhaltensweise im Rahmen einer Versprechens- oder Vertrauenshandlung unter die normative Entität der Selbstverpflichtung stellt.[120]

Wenn als Vergleichs- und Referenzpunkte für den Vorgang der Vertrauensannahme verbindliche Zusagepraktiken wie das Versprechen angegeben wurden, soll das nicht über normativ relevante Unterschiede hinwegtäuschen: Es ist kein Zufall, dass bei ihnen die Vereinbarung über zukünftige Handlungen expliziert (zum Beispiel bei Versprechen) und teils detailliert niedergeschrieben wird (zum Beispiel bei Verträgen). Dabei wird angezeigt, auf welche zukünftige Handlung sich der Promittent beziehungsweise Vertragsgeber festlegt, was mithilfe der Sprache relativ eindeutig geschehen kann. Dieser Vorgang soll indes eine hohe moralische und rechtliche Verbindlichkeit zwischen den Kooperationspartnern verbürgen[121] und letztlich auch ein darüber hinausgehendes Vertrauen zwischen ihnen herstellen.[122] Sofern bei einer Vertrauensinteraktion in der Regel keine explizite Vereinbarung getroffen wird, ist die Verpflichtung des Vertrauensnehmers im Rahmen der Vertrauensinteraktion in Relation zu den expliziten Zusagepraktiken *eo ipso* als „geringer“ oder „schwächer“ zu bewerten.[123] Ontologisch lässt sich die deontische Normativität zwischen den Polen der impliziten Erwartungserfüllung (ohne begründbare Normativität) und der expliziten Zusagepraktiken (mit begründbarer Normativität höheren Ranges) verorten. Sie ist dadurch in Situationen effizient, in denen aus zeitlich-pragmatischen Gründen keine expliziten Vereinbarungen getroffen werden können. Trotz der reduzierten Verbindlichkeit darf die normative Geltungskraft der deontischen Aspekte des Vertrauens *nicht unterschätzt* werden.[124] Sie erklärt, weshalb wir einer unbekannten Person vertrauen, obwohl wir keine genaueren persönlichen Anhaltspunkte dafür haben. Wir erwarten, dass diese Person unsere vertrauensassoziierten Erwartungen erfüllt, weil sie sich dazu „verpflichtet“ hat, nicht weil sie sich in einer bestimmten Motivationslage

[120] Damit widerspreche ich Searles These, der Sprechakt des Versprechens setze im Unterschied zum Befehl und der Ernennung keine „nicht-sprachlichen Rahmeninstitutionen“ voraus; vgl. *J. R. Searle*, Eine Taxonomie illokutionärer Akte, in: *Ders*., Ausdruck und Bedeutung. Untersuchungen zur Sprechakttheorie, Frankfurt am Main 1982, 17–50, hier 24.

[121] Vgl. *Anwander*, Versprechen und Verpflichten, 36, zur normativen Qualität promissarischer Verpflichtungen.

[122] Diese Kooperationsformen sind indes nicht in Abwesenheit von Vertrauen möglich; vgl. *Offe*, Wie können wir unseren Mitbürgern vertrauen?, 260.

[123] Im Falle einer Explikation des Vertrauens von Seiten des Vertrauensempfängers („Mir kannst du vertrauen!“) findet eine Modifikation der Interaktion hin zur expliziten Zusagepraxis mit einer höheren Verbindlichkeit statt.

[124] Nach *Baier*, Vertrauen und seine Grenzen, 43, ist das Gefühl des Verrats die angemessene Reaktion auf einen Vertrauensbruch, während sie das Gefühl der Enttäuschung den (allgemeineren) Verhältnissen des „Sich-Verlassens-auf“ zuordnet.

(die von Wohlwollen, Freundschaft etc. bestimmt ist) befindet.[125] Je nach involviertem Gut, das der Vertrauensgeber einem Vertrauensempfänger anvertraut, kann der Verpflichtungsgrad im Vergleich mit einer expliziten Zusagepraxis sogar nahezu gleichrangig sein; man denke an den Druck, den manche Großeltern verspüren, wenn sie die Enkeltochter betreuen. Zugleich darf die Geltungskraft der deontischen Aspekte *nicht überschätzt* werden. Denn sie mindert nicht das Bedürfnis des Vertrauensgebers, sich in einer bestimmten Situation (zum Beispiel in Territorien, die als „unsicher" gelten) über die sozialen Rahmenbedingungen oder Motive des potenziellen Vertrauensnehmers Klarheit zu verschaffen. Es wird deutlich, dass die Normativität des Vertrauens nicht reduktionistisch durch einen Hauptdarsteller erklärt werden kann, sondern im besonderen Zusammenspiel verschiedener Aspekte begründet liegt.

## 4. Zusammenführung

Die vorliegende Untersuchung hat gezeigt, dass interpersonales Vertrauen eine komplexe soziale Praxis ist, die unter der Bedingung ihres vollständigen („erfolgreichen") Ablaufs die reziproke Interaktion zwischen einem Vertrauensgeber und einem Vertrauensempfänger voraussetzt. Die Initiative liegt beim Vertrauensgeber, wobei das situative Praktischwerden seiner präreflexiven Vertrauenseinstellung von rationalen Aspekten abhängt. Dadurch wird die Möglichkeit der begründeten Vertrauensvergabe – mit Verweis auf *ex post*- und *ex ante*-Gründe – eröffnet. Denkbare Vorbehalte gegenüber dem vermeintlich „irrationalen" Vertrauenskonzept erweisen sich nicht nur als unbegründet; sie behindern sogar einen weiteren Erkenntnisgewinn aus der Analyse eines Konzeptes, das sich im Grenzbereich zwischen Präreflexivität und Reflexivität, zwischen Emotionalität und Rationalität bewegt.[126] Im Falle einer positiven Reziprozität erwidert der Vertrauensempfänger die vertrauensassoziierten Erwartungen des Vertrauensgebers, die sich in der Regel auf zukünftig auszuführende oder zu unterlassende Handlungen beziehen. Die dargestellte Praxis des interpersonalen Vertrauens impliziert eine zwar „unsichtbare", aber explizier- und analysierbare Normativität, die bei den beteiligten Personen einen spezifischen Handlungsdruck erzeugt. Dieser besteht darin, den vorgeschlagenen idealtypischen Ablauf einer Vertrauensinteraktion zum erfolgreichen Abschluss zu bringen.

Es hat sich herausgestellt, dass die Normativität des Vertrauens auf mehreren Säulen gründet: Als *erste* Säule kommt dem Akt des Vertrauensgebens

[125] Autoren, die solche Motivationslagen beim Vertrauensnehmer voraussetzen (z. B. „Wohlwollen" bei Baier), erfassen entweder diese Situation nur ungenügend bzw. schränken das Vertrauenskonzept unnötig ein.

[126] Zu erinnern sei hier an die seit den 1980er Jahren geführte Debatte um die mangelnde Motivationskraft rationaler Ethikkonzepte und die dabei vollzogene Rehabilitierung tugendethischer Ansätze.

und -nehmens eine Werthaftigkeit zu, sofern sich darin intrinsisch wertvolle Güter verwirklichen lassen. Mit „Autonomie“ und „Anerkennung“ haben wir zwei herausragende Güter kennengelernt, die axiologisch in einen engen instrumentellen Zusammenhang mit Vertrauen gebracht werden können. Demzufolge gewinnen die Interaktionsteilnehmer innerhalb von Vertrauensbeziehungen signifikante Handlungsspielräume, um eigene Ziele und Pläne zu realisieren; zugleich lassen sich beide Akteure eine wechselseitige Anerkennung beziehungsweise Wertschätzung zuteilwerden, deren Stellenwert insbesondere identitätstheoretisch nicht zu unterschätzen ist. Als *zweite* Säule umfasst die Vertrauensinteraktion deontische Aspekte, die wir auf der Ebene des Vertrauensempfängers verortet haben: Indem ein Vertrauensnehmer die vertrauensassoziierten Erwartungen des Vertrauensgebers akzeptiert, übernimmt er freiwillig eine implizite Verpflichtung, das Vertrauen nicht zu enttäuschen beziehungsweise die Erwartungen tatsächlich zu erfüllen. Der Verpflichtungsgrad ist gegenüber expliziten Zusagepraktiken (zum Beispiel dem Versprechen) unzweifelhaft geringer, dennoch zeigen uns die affektiven Reaktionen auf „Vertrauensbrüche“ eine normative Geltungskraft. Als *dritte* Säule – die zwar nicht eigens erörtert, aber stetig angesprochen wurde – gründet die Vertrauenspraxis auf einem externen sozialen Interaktionsrahmen, der sich unter anderem durch intersubjektiv geteilte Normen und Werte konstituiert. Diese definieren etwa den allgemeinen Erwartungshorizont des Vertrauensgebers, aus dem seine spezifischen, vertrauensassoziierten Erwartungen hervorgehen. Dem sozialen Interaktionsrahmen kommt somit eine wichtige Trägerfunktion für die Normativität des Vertrauens zu. Seine Berücksichtigung wird von beiden Interaktionsteilnehmern stillschweigend vorausgesetzt, selbst wenn die Normen und Werte des Interaktionsrahmens nicht unmittelbarer Gegenstand der Vertrauensinteraktion sind. Ein Vertrauensgeber ohne Ortskenntnis setzt etwa die Hilfsbereitschaft des ortskundigen Vertrauensnehmers voraus, die durch spezifische Normen und Werte (zum Beispiel Hilfs- und Fürsorgepflichten, Nächstenliebe) begründet ist.[127] Es bedarf weiterer Untersuchungen, wie genau die normative Trägerfunktion des sozialen Interaktionsrahmens im Verhältnis zur inhärenten Normativität des Vertrauens zu bestimmen ist. Denn einerseits scheint die dritte Säule in vielen Fällen die Hauptlast der Vertrauensnormativität zu tragen: Wie man an „unsicheren“ Stadtgebieten sehen kann, wird ein Fremder einen Ortskundigen kaum vertrauensvoll nach dem Weg fragen, wenn er nicht von der Beachtung grundlegender Normen ausgeht. Andererseits kommt dem Vertrauen eine spezifizierende Funktion mit Blick auf die praxisbezogenen Erwartungen zu: Während beispielsweise eine Hilfspflicht generisch beziehungsweise „umrisshaft“

[127] Solche Fälle zeigen, dass die Interaktionsteilnehmer im Vertrauensakt auf ein Mindestmaß an moralischer Integrität vertrauen; vgl. *McLeod*, Trust, und *Steinfath*, Wechselspiel von Autonomie und Vertrauen, 53.

(Höffe) vorschreibt, *dass* geholfen werden soll, definieren die vertrauensassoziierten Erwartungen des Vertrauensgebers wesentlich spezifischer, *wie* die Hilfe aussehen soll.[128]

Aufgrund dieser drei Säulen, die im integrativen Zusammenspiel die implizite Normativität des Vertrauens begründen, ist diese alles andere als instabil. Im Gegenteil: Durch die wechselseitige Verwiesenheit der Ebenen (inhärente Normativität des Vertrauens und „externe" Normativität des sozialen Interaktionsrahmens) erfährt die Normativität des Vertrauens insgesamt eine spezifische Stabilität, die über ihren originären Topos, die Primär- und Intimbeziehungen, hinaus selbst anonyme Interaktionen in der funktional strukturierten Gesellschaft trägt. In solchen Situationen, in denen keine gewachsenen Beziehungen vorliegen, stellt Vertrauen eine effiziente normative Grundarchitektur für interpersonale Zusammenhänge bereit. Hierbei gilt es, mit möglichen Vorbehalten gegenüber dem vermeintlich „schwachen" Konzept aufzuräumen. Vielmehr bringt „Vertrauen" eine hohe normative Komplexität und Anschlussfähigkeit mit sich, die seine Anwendbarkeit in den verschiedensten gesellschaftlichen Kontexten erklärt. Sollte es daher nicht als Fundus in der (anwendungsbezogenen) Ethik viel stärker genutzt werden?

**Summary**

Compared to other academic disciplines ethics seems to have reservations regarding the trust phenomenon. Hence, fundamental questions about its concept are not answered sufficiently: How could the practice of trust – especially concerning its normativity – be understood if it is basically tacit? In this article the author proposes the thesis that the normativity of trust, although located on an implicit level, is by no means unstable or weak. In fact, each trust interaction comprises inherent axiological and deontic components; furthermore, it is carried by the social framework, which consists of intersubjectively shared norms and values. Facing its normative complexity that implicates contextual openness and connectivity, trust is an underutilised source in ethics.

[128] Außerdem werden die Normen und Werte des sozialen Interaktionsrahmens durch die Inanspruchnahme der darauf rekurrierenden Vertrauenspraxis bestätigt und auf diese Weise stabilisiert.

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

## Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

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

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

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

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

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

ThPh 93 (2018) 536–554

# „Schattenhaft und doch getreu“ (Lumen gentium 8)

## Überlegungen zum Verhältnis von Ekklesiologie und Eschatologie

Von Burkhard Neumann

Versteht man die Eschatologie kurz und prägnant gefasst als „die Lehre vom Ziel“,[1] nämlich dem Ziel der Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen, als Lehre vom Ende und der Vollendung der Wege Gottes mit den Menschen und der Schöpfung, dann ist es selbstverständlich, dass eine so verstandene Eschatologie alle Traktate der Dogmatik und damit auch die Ekklesiologie prägen muss. Denn es kennzeichnet ja gerade das christliche Verständnis des Glaubens beziehungsweise der göttlichen Offenbarung, von einem solchen endgültigen Ziel des Menschen und der Welt auszugehen, einem Ziel, das Gott von Anfang an für sie vorgesehen und das er in Jesus Christus ein für alle Mal offenbart hat.

Es ist daher nicht überraschend, dass diese eschatologische Perspektive der Kirche sich dezidiert in den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils wiederfindet.[2] Im Blick auf ihre Rezeption lässt sich allerdings feststellen, dass sie in der nachkonziliaren katholischen Theologie zwar durchaus aufgenommen, präzisiert und weitergeführt wurden, im Vergleich zu anderen Aussagen aber nicht die Beachtung gefunden haben, die sie verdienen. Die folgenden Ausführungen wollen darum diese Perspektive der Kirche intensiver beleuchten und einige Konsequenzen herausstellen, die sich daraus für das Verständnis der Kirche und ihr Handeln ergeben.

---

[1] *A. Heron*, Eschatologie und Zukunftshoffnung: eine evangelische Perspektive, in: OeFo 23/24 (2000/2001) 61–76, hier 62; vgl. *M. Kehl*, Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung, Freiburg i. Br. 1999, 17, der die Eschatologie definiert als „die Lehre (griech.: logos) vom letzten, end-gültigen Ziel (griech.: eschaton) der persönlichen und allgemeinen Geschichte im Reiche Gottes“.

[2] Vgl. *Ch. Müller*, Die Eschatologie des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die Kirche als Zeichen und Werkzeug der Vollendung, Frankfurt am Main 2002; *Ch. Stoll*, Der eschatologische Charakter der Kirche nach *Lumen gentium* – Anstöße für eine Kirche der Zukunft, in: *J.-H. Tück* (Hg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg i. Br. ²2013, 326–345, sowie immer noch grundlegend *K. Rahner*, Kirche und Parusie Christi, in: *Ders*., Sämtliche Werke; Band 10: Kirche in den Herausforderungen der Zeit. Studien zur Ekklesiologie und zur kirchlichen Existenz, bearbeitet von *J. Heislbetz* und *A. Raffelt*, Freiburg i. Br. 2003, 626–640. Ch. Müller schreibt dazu: „In seinem Aufsatz ‚Kirche und Parusie Christi‘ findet man Passagen, die geradezu wie eine Synthese der wichtigsten eschatologischen Grundanliegen von LG wirken“ (*Müller*, Eschatologie, 197).

## 1. Zum Verhältnis von Eschatologie und Kirche in den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils

In der Dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* wird diese eschatologische Perspektive der Kirche auf zweifache Weise bestimmt.[3] Zum einen wird, wie der Titel des siebten Kapitels der Konstitution zeigt, die Einheit der pilgernden Kirche mit der himmlischen Kirche deutlich gemacht.[4] Die irdische, pilgernde Kirche und die himmlische Kirche sind miteinander verbunden, was erklärt, warum das Konzil die klassische Lehre von den drei Ständen der Kirche, die übrigens hier vom Konzil bezeichnenderweise in einer geänderten Terminologie aufgenommen wird,[5] in diesem Kapitel ebenso behandelt wie die Verehrung der Heiligen, die dann bekanntlich im achten und letzten Kapitel über Maria weitergeführt wird. Alle Jünger und Jüngerinnen Christi, die auf Erden pilgernden, die im Reinigungsort zu vollendenden ebenso wie die schon in Christus verherrlichten, haben darum, „wenn auch in verschiedenem Grad und auf verschiedene Weise, Gemeinschaft in derselben Gottes- und Nächstenliebe und singen unserem Gott denselben Lobgesang der Herrlichkeit" (LG 48), ein Lobgesang, der, wie an anderer Stelle deutlich wird, in der irdischen Kirche seine bevorzugte Gestalt in der Liturgie und hier vor allem in der Eucharistie findet.[6]

Aufgrund dieser Betonung der Verbundenheit zwischen irdischer und himmlischer Kirche kann das Konzil an einzelnen Stellen die eschatologische Vollendung aller Menschen durchaus mit dem Begriff der Kirche bezeichnen, so im zweiten Artikel von *Lumen gentium*, wenn dort von der

---

[3] Vgl. *P. Hünermann*, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium, in: HthKVatII 2 (2004) 269–582, hier 505–512; *P. Molinari*, Der endzeitliche Charakter der pilgernden Kirche und ihre Einheit mit der himmlischen Kirche, in: *G. Baraúna* (Hg.), De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche" des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg i. Br./Frankfurt am Main 1966, 425–456; *O. Semmelroth*, Kommentar zum VII. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, in: LThK.E 1 (1966) 314–325.

[4] Bekanntlich lautete der Titel dieses Kapitels, das erst auf die Interventionen Johannes XXIII. und Pauls VI. hin erstellt wurde, zunächst: „Der eschatologische Charakter unserer Berufung und unsere Verbindung mit der himmlischen Kirche". Man sprach also vom einzelnen Christen, nicht von der Kirche in ihrem endzeitlichen Charakter. „Vielleicht aus der Scheu, irdische Gebrechlichkeit und Vorläufigkeit der Kirche selbst zuzuschreiben, wie man sie auch angesichts der Sünde beobachten konnte, die man zwar den Gliedern der Kirche, nicht aber der Kirche selbst zuzuschreiben bereit war, mögen sich manche gehemmt gefühlt haben, der Kirche als solcher jene Vorläufigkeit zuzuschreiben, die nun einmal mit dem eschatologischen Charakter ausgesagt ist" (*Semmelroth*, Kommentar, 315); vgl. *Hünermann*, Theologischer Kommentar, 505.

[5] Erstaunlicherweise scheint diese begriffliche Änderung kaum wahrgenommen zu werden, sie wird weder bei O. Semmelroth noch bei P. Hünermann angesprochen, und auch *J.-H. Tück*, Sakrament des Heils für die Welt. Annäherungen an einen ekklesiologischen Leitbegriff des Konzils, in: *M. Delgado/M. Sievernich* (Hgg.), Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute, Freiburg i. Br. 2013, 141–167, hier 166, verwendet die alte Terminologie von der *ecclesia militans*, *patiens* und *triumphans*!

[6] Vgl. SC 8; LG 50; GS 39; *Stoll*, Der eschatologische Charakter der Kirche, 328 Anm. 10; *W. Kasper*, Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung, Freiburg i. Br. ²2011, 128, 148 f. u. ö.

Vollendung der Kirche die Rede ist, in der alle Erwählten von Anbeginn der Welt an „in der allumfassenden Kirche *(ecclesia universalis)* beim Vater versammelt sind" (LG 2). Damit wird eine breite altkirchliche Tradition aufgenommen, auf die im 20. Jahrhundert vor allem Henri de Lubac immer wieder aufmerksam gemacht hat.[7] „Kirche" kann in der Tradition neben der irdischen Kirche „auch das ungeheure Ganze, das außer den Menschen auch die Engel, ja den gesamten Kosmos umfasst",[8] bezeichnen. Und man kann mit Augustinus darum auch von der „Ecclesia ab Abel" sprechen,[9] was aber bereits eine Unterscheidung im Kirchenbegriff andeutet, die auch dem Konzil bewusst ist. In dieser Perspektive versteht sich die Kirche ausdrücklich

> vom letzten Ziel der Schöpfung her, an dem sich der universale Heilswille des Vaters und Schöpfers aller Welt endgültig erfüllt. Diese Vollendung der Schöpfung umschreibt das Konzil als Versammlung aller Gerechten „in der allumfassenden Kirche *(ecclesia universalis)* beim Vater" (LG 2). Erst dann, wenn die Einheit der ganzen dazu bereiten Menschheit zur Einheit mit Gott und untereinander geglückt ist, kann sie im vollen Sinn „*ecclesia universalis*", eben „Universalkirche" genannt werden. Indem sie identisch wird mit der ganzen versöhnten Menschheit, findet sie selbst zu ihrer eigenen vollen Identität.[10]

Neben dieser Linie, die auf die Verbindung und Einheit der verschiedenen Aspekte der Kirche Wert legt, gibt es aber im Konzil auch eine andere, die, ohne diese Verbindung leugnen zu wollen, dennoch die Kirche stärker von der Differenz dieser Aspekte her begreift und die im Vordergrund des Nachdenkens und Sprechens über die Kirche steht. Nun ist eine solche Differenz auch in der Rede von der Einheit zwischen irdischer und himmlischer Kirche bereits enthalten, denn offenkundig wird hier in einer analogen Weise von „Kirche" gesprochen und dürfen die Unterschiede in der Verwendung des jeweiligen Kirchenbegriffs nicht übersehen werden.[11]

Diese Unterschiede werden aber eben noch deutlicher, wenn die Kirche primär als die irdische, pilgernde Kirche verstanden wird, die, von Christus gestiftet, gemeinsam mit allen Menschen auf die Vollendung der Schöpfung

---

[7] *H. de Lubac*, Die Kirche. Eine Betrachtung, übertragen und eingeleitet von *H. U. von Balthasar*, Einsiedeln 1968; *ders.*, Glauben aus der Liebe. „Catholicisme", übertragen und eingeleitet von *H. U. von Balthasar*, Einsiedeln 1970.

[8] *Lubac*, Kirche, 43; vgl. *Kasper*, Kirche, 149 f.

[9] Vgl. *Y. Congar*, Ecclesia ab Abel, in: *M. Reding* (Hg.), Abhandlungen über Theologie und Kirche (FS K. Adam), Düsseldorf 1952, 70–108. Dieses Motiv wird in LG 2 aufgenommen; vgl. *Kasper*, Kirche, 156, 186.

[10] *M. Kehl*, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 1992, 91; vgl. *G. L. Müller*, Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg i. Br. 1995, 626.

[11] So betont auch *Kasper*, Kirche, 49, wenn er auf die Verbindung zwischen irdischer und himmlischer Kirche hinweist, zugleich deren Differenz, denn die irdische Kirche „ist weder mit der himmlischen Stadt noch dem Reich Gottes identisch". An anderer Stelle unterscheidet er die Kirche ausdrücklich vom Reich Gottes, vgl. ebd. 409, 471. Zu behaupten, die katholische Kirche setze die Kirche mit dem Reich Gottes gleich, wie es etwa der evangelikale Theologe *W. Grudem*, Biblische Dogmatik. Eine Einführung in die systematische Theologie, Bonn/Hamburg 2013, 959, tut, ist daher unhaltbar.

im Reich Gottes zugeht. So heißt es etwa in *Lumen gentium* 5 von der Sendung der Kirche, sie bestehe darin,

> das Reich Christi und Gottes anzukündigen und in allen Völkern zu begründen. So stellt sie Keim und Anfang dieses Reiches auf Erden dar. Während sie allmählich wächst, streckt sie sich verlangend aus nach dem vollendeten Reich; mit allen Kräften hofft und sehnt sie sich danach, mit ihrem König in Herrlichkeit vereint zu werden.

Spricht man in diesem Kontext von Kirche, dann kann auch gesagt werden, dass die Kirche „ausgerichtet ist auf ihre ‚Aufhebung' im Eschaton, auf den Übergang in die himmlische Vollendung, wo es Kirche nur noch im analogen Sinn der triumphierenden Kirche gibt".[12]

Diese Differenz zwischen der Kirche, verstanden als irdischer Kirche, und ihrer Vollendung im Rahmen der Vollendung der ganzen Schöpfung im Reich Gottes, entspricht dabei jenem Grundmotiv, das die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils entscheidend prägt, nämlich dem Gedanken der Sakramentalität der Kirche.[13] Er wird ja bekanntlich gleich zu Beginn der Kirchenkonstitution ausdrücklich verwendet, um die Sendung der Kirche im Blick auf das letzte Ziel Gottes mit den Menschen auszudrücken. „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" – so die bekannte Formulierung am Beginn von *Lumen gentium* (LG 1). Es ist daher nur konsequent, wenn im siebten Kapitel dieser Gedanke wieder aufgenommen wird und es dort, diesmal übrigens ohne das einschränkende „gleichsam" *(veluti)*, von der Kirche heißt, sie sei „das allumfassende Heilssakrament" (LG 48).

Wenn Kirche als Sakrament verstanden wird, dann bedeutet das zunächst, dass die Kirche gesehen wird von ihrer Funktion, oder, wenn einem dieser Begriff zu „technisch" erscheinen mag, von ihrer Sendung her.[14] Es gibt Kirche nicht um ihrer selbst willen, sondern es gibt sie um einer bestimmten

---

[12] *Semmelroth*, Kommentar, 315; vgl. *Müller*, Eschatologie, 205–213; *Kehl*, Kirche, 92; *F. Senn*, Der Geist, die Hoffnung und die Kirche. Pneumatologie, Eschatologie, Ekklesiologie, Zürich ²2011, 224. Insofern würde ich der Aussage von *G. M. Hoff*, Ekklesiologie, Paderborn 2011, 287 Anm. 790, nicht zustimmen, wonach in der Enzyklika „Redemptoris missio" von 1990 „erstmals seitens des Lehramts der katholischen Kirche die Differenz von Kirche und Reich Gottes aufgegriffen" werde. Wohl aber wird diese Differenz dort wesentlich deutlicher markiert; vgl. *Johannes Paul II.*, Enzyklika „Redemptoris missio" über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags, herausgegeben vom *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Bonn 1990, bes. Nr. 17–20.

[13] Vgl. dazu (neben den zahlreichen Darstellungen in den nachkonziliaren Ekklesiologien) *J. Meyer zu Schlochtern*, Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen, Freiburg i. Br. 1992. *Ch. Theobald*, Die Kirchenkonstitution *Lumen gentium*. Programmatische Vision – Kompromisstext – Ansatz für einen Paradigmenwechsel, in: *Tück* (Hg.), Erinnerung an die Zukunft, 221–240, hier 224 f., 239, spricht unter Bezug auf das deutsche Schema von der Sakramentalität als „Grundidee" bzw. „idea fundamentalis" der Kirchenkonstitution; vgl. dazu *G. Wassilowsky*, Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums, Innsbruck 2001.

[14] Vgl. *Ch. Böttigheimer*, Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage, Freiburg i. Br. ²2012, 627; *O. Semmelroth*, Die Kirche als Sakrament des Heils, in: MySal 4/1 (1972) 309–355, hier 328; *O. H. Pesch*, Katholische

Aufgabe, einer bestimmten Sendung willen. Denn die Kirche steht im Dienst des umfassenden Heilsplans Gottes, sie steht im Dienst jenes allgemeinen Heilswillens Gottes, den Joachim Wanke zu Recht als die „geheime dogmatische Grundentscheidung" des Zweiten Vatikanischen Konzils bezeichnet hat[15] und dessen Bedeutung für das konziliare Verständnis der Kirche, wie vor allem Karl Rahner immer wieder betont hat, kaum überschätzt werden kann.[16] Im Dienst dieses allgemeinen Heilswillens und damit der Universalität der Gnade Gottes hat die Kirche darum eine notwendige Aufgabe in der Welt und der Geschichte, die ihr von Christus anvertraut ist und die sie in der Kraft des Heiligen Geistes erfüllt, nämlich, wie im Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes* formuliert ist, „durch das Zeugnis des Lebens, die Verkündigung, die Sakramente und die übrigen Mitteilungsweisen der Gnade zum Glauben, zur Freiheit und zum Frieden Christi zu führen" (AG 6) und so eben Zeichen und Werkzeug jener Einheit der Menschen mit Gott und untereinander zu sein, die das endgültige Ziel der Wege Gottes mit den Menschen darstellt.

Zugleich aber ist in dieser Bestimmung der Kirche als „Sakrament des menschlichen Heils" (LG 59) ihr irdischer und damit auch ihr vorläufiger Charakter enthalten. Er wird im Artikel 48 deutlich benannt, wenn es von der irdischen, pilgernden Kirche heißt, sie trage „in ihren Sakramenten und Einrichtungen, die noch zu dieser Weltzeit gehören, die Gestalt dieser Welt, die vergeht" (LG 48). Die Ausrichtung der irdischen Gestalt der Kirche auf die Vollendung in Gott hin und die damit verbundene Aussage, dass diese irdische Gestalt vergeht, machen jene „eschatologische Dynamik" deutlich, die, wie Otto Semmelroth in seinem Kommentar zum siebten Kapitel von *Lumen gentium* festhält, „nicht nur ein Zug ist, den man neben dem Institutionellen auch besprechen kann oder muss, sondern ohne den das Institutionelle an der Kirche gar nicht korrekt beschrieben wird".[17] Das Institutionelle an der Kirche, ihre Sakramentalität und damit ihre Sichtbarkeit und Greifbarkeit können nicht wirklich verstanden werden ohne

Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung; Band 2: Die Geschichte Gottes mit den Menschen. Ekklesiologie, Sakramentenlehre, Eschatologie, Ostfildern 2010, 75 f.

[15] *J. Wanke*, Hoffen – für alle, in: Christ in der Gegenwart 64 (2012) 125.

[16] Vgl. *K. Rahner*, Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils, in: *Ders*., Sämtliche Werke; Band 21/2: Das Zweite Vatikanum. Beiträge zum Konzil und seiner Interpretation, bearbeitet von *G. Wassilowsky*, Freiburg i. Br. 2013, 958–969, hier 966–969; *K. Rahner*, Vergessene Anstöße dogmatischer Art des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: *Ders*., Sämtliche Werke; Band 30: Anstöße systematischer Theologie. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik, bearbeitet von *K. Kreutzner* und *A. Raffelt*, Freiburg i. Br. 2009, 188–195, hier 193–195; *M. Böhnke*, Universaler Heilswille Gottes. Eine Relecture einleitender Formulierungen in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: IKaZ 37 (2008) 230–242; *Ch. Bauer*, Optionen des Konzils? Umrisse einer konstellativen Hermeneutik des Zweiten Vatikanums, in: ZKTh 134 (2012) 141–162, hier 153–156; *K. Lehmann*, Die Heilsmöglichkeit für die Nichtchristen und für die Nichtglaubenden nach den Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils, in: *D. Sattler/V. Leppin* (Hgg.), Heil für alle? Ökumenische Reflexionen, Freiburg i. Br./Göttingen 2012, 124–152.

[17] *Semmelroth*, Kommentar, 314.

den Bezug zu ihrem Ende und ihrer Vollendung im Reich Gottes. Insofern gilt, was Karl Rahner im Blick auf das Verhältnis der Kirche zur Parusie Christi prägnant formuliert hat: „Die Kirche lebt also, richtig verstanden, immer von der Proklamation ihrer eigenen Vorläufigkeit".[18]

Denn insofern ein Sakrament auf der einen Seite tatsächlich das eschatologische Heil vermittelt beziehungsweise vergegenwärtigt, zugleich aber als irdisches „Zeichen und Werkzeug" dieses Heils vorläufig ist,[19] ist auch die in diesem Sinne als „Sakrament" verstandene Kirche in diese Spannung hineingenommen und verkündet darum gerade mit dem endgültigen Heil, von dem her und auf das hin sie lebt, ihre eigene Vorläufigkeit. Walter Kasper ist damit recht zu geben, wenn er explizit feststellt: „Die Bestimmung der Kirche als universales Sakrament des Heils ist nur im eschatologischen Kontext richtig verstehbar."[20]

Diese Spannung oder Dialektik im Verständnis der Kirche findet sich dementsprechend wieder in der Formulierung aus dem Artikel 8 von *Lumen gentium*, die im Titel zitiert wird. Denn darin geht es gerade um die irdische Kirche, um die „hier auf Erden als sichtbares Gefüge" verfasste Kirche, deren Aufgabe oder Sendung es ist, das Mysterium Christi „wenn auch schattenhaft, so doch getreu in der Welt zu enthüllen, bis es am Ende im vollen Lichte offenbar werden wird" (LG 8).

Was heißt das nun im Blick auf die Sendung der Kirche? Was für Konsequenzen ergeben sich daraus? Dieser Frage wird anhand der beiden genannten Begriffe, der Schattenhaftigkeit und der Treue, im Folgenden genauer nachgegangen. Dabei soll deutlich gemacht werden, wie sehr beide Aspekte immer wieder ineinander übergehen und nur zusammen recht verstanden werden können. Selbstverständlich kann es sich hier nur um einen Umriss dieser Verhältnisbestimmung handeln, der aufzeigen möchte, dass und wie

---

[18] *Rahner*, Parusie, 628; vgl. *ders*., Das neue Bild der Kirche, in: *Ders*., Sämtliche Werke; Band 21/2, 807–825, hier 825; *ders*., Die gewandelte Ekklesiologie und die Jesuiten heute, in: *Ders*., Sämtliche Werke; Band 25: Erneuerung des Ordenslebens. Zeugnis für Kirche und Welt, bearbeitet von *A. R. Batlogg*, Freiburg i. Br. 2008, 585–603, hier 590 f.; *H. U. von Balthasar*, Theodramatik; Band II: Die Personen des Spiels. Teil 2: Die Personen in Christus, Einsiedeln 1978, 40, wonach „die Kirche über sich hinaus auf das endgültige Reich [lebt], das mit ihr zwar im Kommen ist, aber sich doch nur durch ihr Sterben und Auferstehen hindurch vollendet"; vgl. auch ebd. 405: „Am Ende der Welt schwindet die unpersönliche Institution, um nur das lebendige Sakrament: den fleischgewordenen Sohn Gottes und die durch ihn und mit ihm leibhaft Auferstandenen übrigzulassen." Auch *W. Pannenberg*, Systematische Theologie; Band 3, Göttingen 1993, 40–62, betont aufgrund der Unterscheidung von Kirche und Reich Gottes die Vorläufigkeit der Kirche, allerdings auf eine Weise, dass kaum noch Raum zu sein scheint für die Gegebenheit der Wirklichkeit des Heils im Zeichen der Kirche; vgl. ebd. 58 f., 137, 515 f., 543 f.

[19] Vgl. etwa *Thomas von Aquin*, S.th. III 63 1 c und ad 1, ad 2 – Aussagen, auf die *Lubac*, Kirche, 62 f., ausdrücklich verweist.

[20] *W. Kasper*, Art. Kirche III. Systematisch-theologisch, in: LThK$^3$ 5 (1996) 1465–1474, hier 1472; vgl. *Böttigheimer*, Lehrbuch der Fundamentaltheologie, 630, sowie schon *R. Guardini*, Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge/Die Kirche des Herrn. Meditationen über Wesen und Auftrag der Kirche, Mainz/Paderborn $^{5/2}$1990, 189: „Wie die Existenz des Christlich-Einzelnen, so ist auch das Christlich-Ganze, die Kirche, nur unter dem Blickwinkel des eschatologischen Geheimnisses zu verstehen."

sie eine ausführliche Darstellung der Ekklesiologie durchgehend zu prägen hat. Im Fokus steht dabei die Sicht der katholischen Ekklesiologie, auch wenn selbstverständlich eine Reihe ökumenischer Einsichten zur Sprache kommen, die auch als Hinweis darauf verstanden werden können, dass die Frage nach der Sakramentalität der Kirche im ökumenischen Dialog weniger eine Frage des inhaltlichen Verständnisses der Kirche als vielmehr der unterschiedlichen Ansätze der jeweiligen konfessionellen Ekklesiologien darstellt.[21]

## 2. „Schattenhaft …" – Die Endlichkeit und Vorläufigkeit der Kirche

### *2.1 Geschichtlichkeit und Wandel*

Wenn Kirche primär als pilgernde Kirche verstanden wird, die auf ihr eigentliches Ziel zugeht und dabei um ihre eigene Vorläufigkeit weiß, dann ist damit die grundsätzliche Geschichtlichkeit der Kirche ausgesagt. Das bedeutet, dass die Kirche, insofern sie eine irdische Wirklichkeit ist, sich immer wieder wandelt und wandeln muss, auch wenn sie in diesem Wandel davon überzeugt ist, dass die Mitte, das Zentrale, bleibt. Nicht umsonst hat Hans Urs von Balthasar in seiner kleinen Schrift *Schleifung der Bastionen* daran erinnert, dass der Wandel eine „Grundkategorie biblischer und christlicher Existenz" darstellt[22] und dementsprechend auch die Kirche betrifft. Zu diesem Wandel gehört darum auch die Unvorhersehbarkeit der Geschichte, die sich aus dem Wesen der Geschichte ebenso ergibt wie aus dem endlichen und begrenzten Wesen menschlicher Erkenntnis. Karl Rahner hat im Zusammenhang mit der Geschichtlichkeit der Theologie darauf hingewiesen, dass ein ungeschichtliches Verständnis der Dogmengeschichte in der Lage sein müsste, rein logisch-rational „die Zukunft der Theologie der nächsten Jahrtausende"[23] vorwegnehmen zu können, was sie aber faktisch nicht kann – ein Argument, das übrigens an die logische Widerlegung des Historizismus bei Karl R. Popper erinnert.[24] Was Rahner hier für die Theologie festgehalten hat, gilt natürlich auch für die Kirche als Ganze und ihre Geschichte.

---

[21] Vgl. dazu unter anderem *W. Kasper*, Die Früchte ernten. Grundlagen christlichen Glaubens im ökumenischen Dialog, Paderborn/Leipzig 2011, 78–81; Die Kirche. Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision. Eine Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), Gütersloh/Paderborn 2014, Nr. 25–27.

[22] *H. U. von Balthasar*, Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit, Nachwort von *Ch. Schönborn*, Trier [5]1989, 63.

[23] *K. Rahner*, Zur Geschichtlichkeit der Theologie, in: *Ders.*, Sämtliche Werke; Band 22/1a: Dogmatik nach dem Konzil. Zur Grundlegung der Theologie, der Gotteslehre und Christologie, bearbeitet von *P. Walter* und *M. Hauber*, Freiburg i. Br. 2013, 203–244, hier 217; vgl. dazu umfassender *K. Rahner/K. Lehmann*, Geschichtlichkeit der Vermittlung, in: Ebd. 109–160, bes. 140–149.

[24] Vgl. *K. R. Popper*, Das Elend des Historizismus, Tübingen [6]1987, XI f.

Daher ist zum einen der Versuch einer Bewahrung eines bestimmten *status quo* in der Geschichte vom vornherein zum Scheitern verurteilt. Als das pilgernde Volk Gottes in der Geschichte gibt es für die Kirche „keine bleibende Stadt" (Hebr 13,14) und damit keine Phase, die sie letztendlich vergeblich zu bewahren und zu behalten sucht.

Mit dieser Unvorhersehbarkeit ist aber zum anderen auch die Vorstellung einer linearen Entwicklung oder Entfaltung der Kirche und ihrer Lehre als unzureichend zu bezeichnen. Um es auch hier mit den Worten Karl Rahners zu sagen:

> Es wäre z. B. aus der Kirchengeschichte zu erheben, dass es gar nicht katholisches Kirchenverständnis sein kann (was von der Kirchengeschichte auch nicht bestätigt wird), dass die Kirche immer „vollkommener" wird, immer „besser" ihr Wesen und ihren Glauben „entfaltet", dass sie vielmehr unbefangen, wenn sie eine Geschichte auf die Parusie hat (*selber* hat), *auch* gesehen und erlebt werden kann als die alt werdende Kirche, für die jede „Entwicklung" (die es auch gibt) immer auch gleichzeitig Alterserscheinung, Gefahr des Sichverlierens ins einzelne und Nebensächliche, in eine zu selbstgewisse Einwurzelung in diesem Äon bedeutet.[25]

Das bedeutet nun nicht, dass sich die Kirche nicht in all diesem geschichtlichen Wandel von Gott geführt weiß und wissen darf. Im Gegenteil, die Kirche vertraut darauf, dass in aller Unvorhersehbarkeit und Unübersichtlichkeit die Geschichte und der Weg der Kirche in der Geschichte ein Ziel haben, nämlich die allen Menschen verheißene „Teilhabe an dem göttlichen Leben" (LG 2), und sie in der Kraft des ihr von Christus verheißenen Geistes auf dieses Ziel hin unterwegs bleibt und es einmal erreichen wird. Aber auch und erst recht diese Führung durch Gott auf dieses Ziel hin ist unvorhersehbar, weil sie sonst keine wirkliche Geschichte wäre.[26]

> Weil Kirche nicht für sich steht, kann sie ihren Weg auch nicht ganz bestimmen. Erfahrungen des eigenen Sterbens gehören zu ihrer Geschichte, unerwartete Übergänge von Leben und Tod, so wie das Weizenkorn sterben muss, um Frucht zu bringen, und man das Leben gewinnt, indem man es einsetzt (Joh 12,24–26). Zur Kirche gehört ein kenotisches Moment. Es darf nicht dazu verführen, über gegebene Krisen hinweg zu spiritualisieren – es hält aber dazu an, die geschichtliche Wirklichkeit der Kirche theologisch wie geistlich zu interpretieren.[27]

### *2.2 Die bleibende Begrenztheit der irdischen Kirche*

Bekennt sich die Kirche somit zur Vorläufigkeit ihrer institutionellen beziehungsweise sakramentalen Gestalt, dann ist damit auch die bleibende

---

[25] *Rahner*, Parusie, 628 Anm. 2 (Hervorhebungen im Original). Auch deswegen liegt, was hier nur angemerkt werden kann, der Kern des ökumenischen Problems vor allem in der unterschiedlichen Interpretation der Verbindlichkeit bestimmter geschichtlicher und damit eben nicht logisch vorhersehbarer und ableitbarer Entwicklungen; vgl. *B. Neumann*, Sakrament und Ökumene. Studien zur deutschsprachigen evangelischen Sakramententheologie der Gegenwart, Paderborn 1997, 343–376.

[26] Vgl. *Rahner/Lehmann*, Geschichtlichkeit, 150.

[27] *Hoff*, Ekklesiologie, 291 f.

Begrenztheit der Kirche ausgesagt. Dabei geht es nicht um die mit dem „subsistit" aus *Lumen gentium* 8 eröffnete Möglichkeit, das Kirchesein der nichtkatholischen Kirchen anzuerkennen,[28] sondern um eine wesentlich grundlegendere Aussage. Auch wenn ihre Botschaft sich selbstverständlich an alle Menschen richtet, weil es die Botschaft von dem Heil ist, das Gott allen Menschen schenken will, muss die Kirche zugleich anerkennen, dass sie als irdische, pilgernde Kirche nie identisch mit der ganzen Menschheit werden wird. Die Kirche „hat zwar den universalen Auftrag, die Welt unter Christus und zur Zukunft der Gottesherrschaft zu rufen. Sie ist die Versammlung derer, die an ihr teilgewinnen. Aber gerade als solche bleibt sie, solange die Zeit währt, *unabgeschlossen*."[29]

Analog zur Sakramentenlehre, die davon ausgeht, dass Gott seine Gnade nicht exklusiv an die Sakramente gebunden hat, sondern sie auch ohne diese mitteilen kann,[30] muss also auch die als Sakrament verstandene Kirche anerkennen, dass Gottes Wirken immer größer ist als ihre Existenz, darum auch außerhalb der sichtbaren Grenzen der Kirche geschieht und so immer größer als die irdische Kirche bleiben wird. Die Unterscheidung zwischen der pilgernden Kirche und dem vollendeten Reich Gottes wird erst im Eschaton aufgelöst, sie ist irdisch unaufhebbar. Kirche ist somit als Sakrament, um eine Terminologie von Gregor Maria Hoff aufzunehmen, in diesem Sinn zwar der „verlässliche", nicht aber der „exklusive" Ort des göttlichen Heils.[31]

Das wohl deutlichste Zeichen dafür ist, so darf man sicherlich nach *Nostra aetate* und der nachkonziliaren Geschichte des Verhältnisses der Kirche zum Judentum sagen, die bleibende Existenz des Judentums, verbunden mit der erst im Eschaton verwirklichten Hoffnung auf die Zusammenführung von Kirche und Israel.[32] Sie macht ein für alle Mal deutlich, dass die Kirche nicht das Reich Gottes ist, nicht mit ihm deckungsgleich ist und irdisch auch nicht werden wird, sondern dass sie eben „Sakrament", das heißt Zeichen

---

[28] Vgl. *K. Lehmann*, Zum Selbstverständnis des Katholischen. Zur theologischen Rede von Kirche, in: *Ders.*, Auslotungen. Lebensgestaltung aus dem Glauben heute, Freiburg i. Br. 2016, 415–441.

[29] *W. Joest*, Die Kirche und die Parusie Jesu Christi, in: *J. B. Metz [u. a.]* (Hgg.), Gott in Welt (FS K. Rahner); Band 1, Freiburg i. Br. 1964, 536–550, hier 546 f. (Hervorhebung im Original); vgl. *Johannes Paul II.*, Redemptoris missio, Nr. 18.

[30] Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. III q. 64 a. 7 c.

[31] Vgl. *Hoff*, Ekklesiologie, 71.

[32] Vgl. *M. Neubrand*, „Der nie gekündigte Bund Gottes mit Israel". Das Zweite Vatikanische Konzil und seine Erklärung zum jüdischen Volk (Nostra Aetate 4), in: *B. Wald* (Hg.), Krise und Erneuerung der Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil, Paderborn 2016, 171–198. Damit stellt sich theologisch die weithin noch offene Frage, wie sich das Bekenntnis zu Christus als dem einen und einzigen Heilsbringer verbinden lässt mit dem Bekenntnis zum nie gekündigten Bund Gottes mit Israel; vgl. *Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum*, „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt" (Röm 11,29). Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50-jährigen Jubiläums von Nostra aetate (Nr. 4), herausgegeben vom *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Bonn 2016, Nr. 35–39.

und Werkzeug dieses Reiches Gottes in der Geschichte darstellt, das seiner Vollendung in diesem Reich entgegengeht:

> Als „Sakrament" vergegenwärtigt die Kirche die heilende Liebe Gottes in Jesus Christus „*totum, sed non totaliter*"; d. h. sie vermittelt den (geistgewirkten) *Gehalt* der Liebe Gottes in seiner ganzen Fülle (vgl. Eph 1,23), aber von ihrer (menschlichen-endlichen und sündigen) *Gestalt* her nur in unvollkommener Weise. Das völlige Zusammenstimmen beider Seiten bleibt der vollendeten Gestalt des Reiches Gottes vorbehalten.[33]

### *2.3 Die Sünde (in) der Kirche*

Das führt zu einem weiteren Punkt, der zur Schattenhaftigkeit der irdischen Kirche gehört. Denn diese ist auch und wesentlich bedingt durch die Sünden ihrer Glieder. Es würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen, auf die nicht nur innerkatholisch, sondern auch ökumenisch umstrittene Frage einzugehen, ob man die Kirche selbst als sündig bezeichnen dürfe oder nicht.[34] Das Zweite Vatikanische Konzil hat es zwar vermieden, ausdrücklich von der sündigen Kirche zu sprechen, aber die Diskussion darüber, ob seine offenen Aussagen es dennoch erlauben, auch explizit von der Sündigkeit der Kirche zu sprechen, wird weiterhin geführt und ist noch nicht beendet.[35]

Welcher Sprachregelung man auch immer folgt, es ist gerade dieser Punkt, also das Betroffensein der Kirche von der Sünde, der den deutlichsten Unterschied in der Analogie zwischen dem Geheimnis der Inkarnation einerseits und dem Wirken des Heiligen Geistes in der sichtbaren Gestalt der Kirche andererseits markiert (*Lumen gentium* 8):

> Während aber Christus heilig, schuldlos, unbefleckt war (Hebr 7,26) und Sünde nicht kannte (2 Kor 5,21), sondern allein die Sünden des Volkes zu sühnen gekommen ist (vgl. Hebr 2,17), umfasst die Kirche Sünder in ihrem eigenen Schoße. Sie ist zugleich

---

[33] *Kehl*, Kirche, 84 (Hervorhebungen im Original); vgl. *J. Rahner*, „Das hieße eine neue Kirche bauen …". Luthers Ekklesiologie als bleibende Herausforderung, in: *Ch. Danz/J.-H. Tück* (Hgg.), Martin Luther im Widerstreit der Konfessionen. Historische und theologische Perspektiven, Freiburg i. Br. 2017, 352–371, hier 370 f.

[34] Vgl. dazu unter anderem *Die Kirche* (Anm. 21), Nr. 22; Nr. 35 f.; *Pesch*, Katholische Dogmatik 2, 116–119.

[35] Vgl. dazu *M. Becht*, Ecclesia semper purificanda. Die Sündigkeit der Kirche als Thema des II. Vatikanischen Konzils, in: Cath(M) 49 (1995) 218–237, 239–260; *J. Ernesti/U. Fistill/M. Lintner* (Hgg.), Heilige Kirche – Sündige Kirche. Chiesa santa – Chiesa di peccatori, Brixen/Innsbruck 2010; *D. Ansorge*, „Vergib uns unsere Schuld". Schuldbekenntnis und Vergebungsbitten Papst Johannes Pauls II. im Heiligen Jahr 2000, in: IKaZ 42 (2013) 460–470; *H. Schlögel*, Heiligkeit und Sündigkeit der Kirche. Moraltheologische Perspektiven, in: IKaZ 42 (2013) 485–495; *J. Rahner*, Ecclesia simul iusta et peccatrix? Die Versöhnungsbitten und -gesten im Jahr 2000 in ihrem Verhältnis zur Vorstellung von Heiligkeit und Sakramentalität der Kirche, in: KZG/CCH 26 (2013) 127–138; *W. Beinert*, Ecclesia sancta et peccatrix. (Auch) ein ökumenisches Problem, in: Cath(M) 68 (2014) 34–47; *J. Enxing*, Einheit in Spannung?! Sünde und Heiligkeit (in) der Kirche. Erläuterungen anhand von Textpassagen aus Lumen gentium und Unitatis redintegratio, in: *J. Enxing/K. Peetz* (Hgg.) unter Mitarbeit von *D. Wojtczak*, Contritio. Annäherungen an Schuld, Scham und Reue, Leipzig 2017, 229–254; *J. Knop*, Sündige Kirche – Kirche der Sünder. Problemanzeige zur ekklesiologischen Modellbildung, in: *M. Remenyi/S. Wendel* (Hgg.), Die Kirche als Leib Christi. Geltung und Grenze einer umstrittenen Metapher, Freiburg i. Br. 2017, 332–356.

> heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung.

Und an einer anderen, seltener zitierten Stelle, nämlich in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (Artikel 43), wird nicht weniger deutlich von dem Abstand gesprochen

> zwischen der von ihr [der Kirche] verkündeten Botschaft und der menschlichen Armseligkeit derer, denen das Evangelium anvertraut ist. Wie immer auch die Geschichte über all dies Versagen urteilen mag, wir selber dürfen dieses Versagen nicht vergessen, sondern müssen es unerbittlich bekämpfen, damit es der Verbreitung des Evangeliums nicht schade.[36]

Wie immer man auch von der Kirche und ihrem Verhältnis zur Sünde spricht, dass es hier um mehr als nur die Umkehr des einzelnen Glaubenden geht, wird vom Konzil selbst dadurch deutlich gemacht, dass es in *Lumen gentium* 8 ebenso wie im Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio* ausdrücklich von der Notwendigkeit einer bleibenden Erneuerung beziehungsweise einer dauernden Reform der Kirche als Ganzer spricht.[37] Auch und gerade darin spiegelt sich die Differenz zwischen der irdischen Kirche und dem Reich Gottes. „Die Kirche muss sich beständig für eine Kritik an ihrer jeweils konkreten Gestalt offenhalten; sie muss sich dauernd vom Maßstab des Gottesreiches her hinterfragen und notfalls reformieren lassen."[38]

Als irdische Kirche ist die Kirche, gerade wenn sie sich mit ihrem ältesten Attribut als heilige Kirche bezeichnet, zugleich immer konfrontiert mit der Wirklichkeit der Sünde, und zwar nicht nur der Sünde ihrer Glieder, sondern auch mit „Strukturen der Sünde", das heißt mit vorgegeben Denk- und Verhaltensmustern, die in bestimmter Hinsicht fast zwangsläufig (also nicht notwendig!) dazu führen, dass die Glieder der Kirche in konkreten Fragen nicht dem Evangelium gemäß denken, reden und handeln, sondern ihm widersprechen, ohne das selbst bewusst wahrzunehmen.[39]

---

[36] Vgl. *Joest*, Die Kirche und die Parusie, 549: „Die Kirche befindet sich der ausstehenden Parusie gegenüber nicht zuletzt darum im Status der Vorläufigkeit, weil in ihr jetzt – und in jedem irdischen Jetzt – noch Sünde ist."

[37] Vgl. auch LG 9; UR 3 und 4; vgl. dazu auch *A. Merkt/G. Wassilowsky/G. Wurst* (Hgg.), Reformen in der Kirche. Historische Perspektiven, Freiburg i. Br. 2016; *B. Neumann/J. Stolze* (Hgg.), Christsein zwischen Identität und Wandel. Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven, Paderborn/Göttingen 2017.

[38] *Böttigheimer*, Lehrbuch der Fundamentaltheologie, 633; vgl. *Müller*, Eschatologie, 90.

[39] Vgl. *Hünermann*, Theologischer Kommentar, 369. Im Blick auf die Ökumene spricht *Johannes Paul II.*, Enzyklika „Ut unum sint" über den Einsatz für die Ökumene, herausgegeben vom *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Bonn 1995, Nr. 34, ausdrücklich von „‚Strukturen' der Sünde, die zur Spaltung und ihrer Verfestigung beigetragen haben und beitragen können". Vgl. auch *ders.*, Apostolisches Schreiben „Tertio Millennio Adveniente" an die Bischöfe, Priester und Gläubigen zur Vorbereitung auf das Jubeljahr 2000, herausgegeben vom *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Bonn 1994, Nr. 33, wo im Blick auf die Geschichte von „Denk- und Handlungsweisen" die Rede ist, „die geradezu *Formen eines Gegenzeugnisses und Skandals* darstellten". Vor allem im Blick auf das Verhältnis der Kirche zum Judentum wird man von solchen verhängnisvollen „Strukturen der Sünde" sprechen müssen; vgl. *R. Siebenrock*, Geheiligte Kirche der Sünder – oder: vom Risiko Gottes mit uns Menschen, in: *Ernesti/Fistill/*

Wie sehr diese Sünde die Kirche als Ganze betreffen kann, das ist weltweit und in vielen einzelnen Ländern, darunter auch hier in Deutschland, vor allem aufgrund des für viele Menschen, Christen wie Nichtchristen, unvorstellbaren Umfangs sexuellen Missbrauchs von Kindern und Jugendlichen durch kirchliche Mitarbeiter auf allen Ebenen auf erschreckende Weise deutlich geworden.[40] Das Bekenntnis zur Sündigkeit (in) der Kirche macht es darum unmöglich, die Kirche noch in der Weise als einen „mächtige[n] und fortdauernde[n] Beweggrund der Glaubwürdigkeit und ein unwiderlegbares Zeugnis ihrer göttlichen Sendung“[41] zu betrachten, wie es das Erste Vatikanische Konzil in seiner Dogmatischen Konstitution „Dei Filius“ über den katholischen Glauben meinte formulieren zu können. Wenn demgegenüber das Zweite Vatikanische Konzil davon spricht, dass die Kirche in der Nachfolge Jesu steht, „um Demut und Selbstverleugnung auch durch ihr Beispiel auszubreiten“, wenn von ihren äußeren wie inneren „Trübsalen und Mühen“ (LG 8) die Rede ist, die ihre pilgernde Existenz kennzeichnen, dann ist das eine zugleich bescheidenere und eben dadurch glaubwürdigere Darstellung der Weise, wie sie ihrer Sendung gerecht zu werden versucht. Gerade eine Kirche, die ihre Schuld bekennt und Gott ebenso um Vergebung bittet wie die Menschen, an denen sie schuldig geworden ist, kann (auch) dadurch zum glaubwürdigen Zeichen und Werkzeug des Evangeliums von der Versöhnung werden.[42]

In diesem Zusammenhang stellt es aber immer noch eine Herausforderung für die katholische Theologie dar, genauer darüber nachzudenken, wie unbeschadet des letzten Gehaltenseins der Kirche in der Wahrheit, über das gleich zu sprechen sein wird, dieses Bekenntnis zur Sünde in der Kirche in *allen* ihren Vollzügen realistisch und ehrlich bedacht werden kann bis hinein in die letztverbindlichen Entscheidungen der Kirche.[43] Denn wenn man auf der einen Seite mit *Lumen gentium* festhält, dass die pilgernde Kirche, wie schon zitiert, „die Gestalt dieser Welt [trägt], die vergeht“ (LG 48), und auf der anderen Seite die Aussage von *Gaudium et spes* ernst nimmt, dass diese Gestalt der Welt „durch die Sünde missgestaltet ist“ (GS 39), dann muss das auch die Kirche in ebendieser irdischen Gestalt betreffen. Und dann ist die

*Lintner* (Hgg.), Heilige Kirche – Sündige Kirche, 159–182, hier 164; *Ansorge*, „Vergib uns unsere Schuld“, 465.

[40] Vgl. aus der Fülle der dazu inzwischen erschienenen Publikationen *W. Müller/M. Wijlens* (Hgg.), Aus dem Dunkel ans Licht. Fakten und Konsequenzen des sexuellen Missbrauchs für Kirche und Gesellschaft, Münsterschwarzach 2011; *dies.* (Hgg.), Ans Licht gebracht. Weiterführende Fakten und Konsequenzen des sexuellen Missbrauchs für Kirche und Gesellschaft, Münsterschwarzach 2011; *K. Mertes*, Verlorenes Vertrauen. Katholisch sein in der Krise, Freiburg i. Br. 2013; *A. Zimmer [u. a.]*, Sexueller Kindesmissbrauch in kirchlichen Institutionen – Zeugnisse, Hinweise, Prävention. Ergebnisse der Auswertung der Hotline der Deutschen Bischofskonferenz für Opfer sexuellen Missbrauchs, Weinheim 2014.

[41] DH 3013.

[42] Vgl. *Knop*, Sündige Kirche – Kirche der Sünder, 355 f.

[43] Vgl. dazu *Rahner*, Parusie, 634–638, sowie *ders.*, Irrende Kirche, in: *Ders.*, Sämtliche Werke; Band 10, 96–98.

„Dialektik zwischen der Endgültigkeit kirchlicher Lehre und ihrer durch ihre Geschichtlichkeit bedingten Vorläufigkeit“[44] eben auch von der Sünde (in) der Kirche bestimmt.

## 3. „… und doch getreu“ – Die Präsenz des endgültigen Heils in der Kirche

Dennoch gehört es gerade zum Verständnis der Kirche als Sakrament, dass sie sich unbeschadet ihrer soeben umrissenen Endlichkeit und Vorläufigkeit zugleich versteht als „Keim und Anfang“ (LG 5) des Reiches Gottes auf Erden. Die Erneuerung und Vollendung der Welt wird in dieser Welt durch das Wirken der Kirche „in gewisser Weise wirklich vorausgenommen“ (LG 48). Anders gesagt: Das endzeitliche, eschatologische Heil ist in der Kirche wirklich präsent. Darum ist die Kirche in ihrer Endlichkeit und Vorläufigkeit zugleich „eine eschatologische Wirklichkeit“[45], die „im Ziel auf das Ziel hin pilgert“[46], die also in ihrer pilgernden Existenz zugleich darum weiß, dass sie ihr Ziel erreichen wird – nicht aus eigener Kraft, sondern durch die Führung Gottes. An diesem Punkt unterscheidet sich die Kirche ihrem eigenen Selbstverständnis nach von allen anderen irdischen Gemeinschaften und Institutionen.

> Sie ist bestimmt durch das Perfectum des Kommens und Werkes Jesu Christi in der Zeit. Von daher kommt der Kirche ein einzigartiges Moment des *Gültigen und Endgültigen* zu, das sie von allen anderen irdischen Sozietäten unterscheidet. Denn sie ist *Frucht* und zugleich *Werkzeug* des das Geschick des Menschen endgültig und zur Zielvollendung hin entscheidenden Gotteshandelns, dessen Träger Jesus Christus ist.[47]

### *3.1 Eine Aussage des Glaubens an die Macht der Gnade*

Dieses Bekenntnis ist, was gerade angesichts der Endlichkeit und vor allem der Sündigkeit der Kirche beziehungsweise in der Kirche betont werden muss, natürlich eine Aussage des Glaubens. Dass das Heil in der Kirche gegenwärtig ist, ist nur in dem vom Geist geschenkten Glauben erkennbar und bleibt damit nur im Glauben und in der Hoffnung wahrnehmbar und erfahrbar. Wie die einzelnen Sakramente, so ist auch die Kirche, verstanden als „Sakrament“, ein „Geheimnis des Glaubens“, das sich in seiner eigentlichen, eschatologischen Wirklichkeit nur dem Glauben erschließt. Auch hier gilt, dass beide Seiten, die Schattenhaftigkeit und die Treue der Kirche

[44] *Kasper*, Art. Kirche, 1472.
[45] *Rahner*, Parusie, 628.
[46] Ebd. 629; vgl. *Lubac*, Kirche, 68, der von der „Immanenz des Zieles im Weg“ spricht; *H. Greven*, Kirche und Parusie Christi, in: KuD 10 (1964) 113–135, hier 133 f.: „Das aber gerade ist es, was die Christenheit als rettende Gewissheit besitzt, was sie darum bekennen und verkündigen muss: Sie kommt von Ostern her und geht auf die Parusie Christi zu.“
[47] *Joest*, Die Kirche und die Parusie, 545 (Hervorhebungen im Original); vgl. *H.-J. Höhn*, Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie, Würzburg 2011, 306.

zum Evangelium, nur in ihrer dialektischen Spannung verstanden werden können. Die „Geschichte der Erfahrung der Kirche ist darum in einem Vermittlung und Anfechtung des Glaubens und des Hoffens".[48] Darum bleibt dem Christen wie der Kirche im Blick auf ihren Weg durch die Zeit „zuallerletzt nur eines: das Vertrauen auf die Gnade Gottes allein".[49]

Auch das gilt für alle kirchlichen Vollzüge, einschließlich der verbindlichen Lehre der Kirche, die sich nur im Glauben an das Wirken Gottes als solche wahrnehmen und anerkennen lassen. Das Bekenntnis der Kirche, dem Glauben treu geblieben zu sein und treu zu bleiben, ist darum einzig und allein ein Bekenntnis zum Wirken Gottes und seiner Gnade.[50]

> Auf ihrem Weg durch Prüfungen und Trübsal wird die Kirche durch die Kraft der ihr vom Herrn verheißenen Gnade Gottes gestärkt, damit sie in der Schwachheit des Fleisches nicht abfalle von der vollkommenen Treue, sondern die würdige Braut ihres Herrn verbleibe und unter der Wirksamkeit des Heiligen Geistes nicht aufhöre, sich selbst zu erneuern, bis sie durch das Kreuz zum Lichte gelangt, das keinen Untergang kennt. (LG 9)

Wenn die Kirche darum beansprucht, durch die Zeiten hindurch die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche geblieben zu sein, dann ist das „eine Aussage des Glaubens, der auf die sieghafte Kraft göttlicher Heilszusage vertraut. Als Ausdruck menschlicher Selbstgerechtigkeit oder konfessionellen Triumphalismus wäre er missverstanden."[51]

### *3.2 Begründet in der Offenbarung Gottes*

Dieser Glaube ist der Glaube an den Gott, der in Jesus Christus ein für alle Mal Sünde und Tod überwunden und die Welt mit sich versöhnt hat (vgl. 2 Kor 5,19). Das Bekenntnis der Kirche dazu, in aller Vorläufigkeit dennoch den Glauben zu bewahren und „Zeichen und Werkzeug" des Heils zu sein und zu bleiben, gründet somit in dem eschatologischen, endgültigen Charakter der Offenbarung Gottes in Jesus Christus.

Die Studie *Die Kirche. Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision* der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen kann darum als gemeinsame Aussage formulieren: „Christi Sieg über die Sünde ist vollständig und unumkehrbar, und aufgrund von Christi

---

[48] *Rahner*, Parusie, 634; vgl. *Guardini*, Vom Sinn der Kirche, 192; *Lubac*, Kirche, 39.

[49] *Rahner*, Parusie, 638.

[50] Deshalb lassen sich auch die Dogmen der Kirche erst vom eschatologischen Charakter der Offenbarung her verstehen; vgl. *K. Rahner/K. Lehmann*, Kerygma und Dogma, in: *Rahner*, Sämtliche Werke; Band 22/1a, 20–108, hier 99, wonach die dogmatische Aussage im Sinne der hier aufgezeigten Spannung als „*eschatologisches Phänomen*" bestimmt wird (Hervorhebung im Original); *Kasper*, Kirche, 375–377.

[51] *H. J. Pottmeyer*, Die Frage nach der wahren Kirche, in: HFTh² 3 (2000) 159–184, hier 178.

Versprechen und Gnade vertrauen Christen darauf, dass die Kirche immer Anteil an den Früchten dieses Sieges haben wird."[52]

Aus dem Glauben an die endgültige Offenbarung Gottes in Jesus Christus schöpft die Kirche also das Vertrauen, dass sie als sein Sakrament in den für sie konstitutiven Handlungen, das heißt „in den Mitteln des Heils, der Verkündigung des Wortes Gottes und der Feier der Sakramente, aber auch in der versöhnten Gemeinschaft der Schwestern und Brüder als Ort des Heils"[53], auf die unverletzbare Wirksamkeit und Wirklichkeit des Heils vertrauen darf und dass dieses Vertrauen zum Inhalt des Glaubens der Kirche gehört. Auf diesen Punkt hat gerade Karl Rahner immer wieder hingewiesen:

> Die siegreiche, nicht nur die angebotene, sondern die in Glaube, Hoffnung und Liebe durch die Kraft der Gnade *angenommene* Selbstmitteilung Gottes gehört als solche eschatologische, siegreiche selbst zum Inhalt jenes Glaubens, durch den die Kirche selbst konstituiert wird.[54]

## 4. Konsequenzen

Wenn Kirche so darauf vertrauen darf, in aller Vorläufigkeit und Begrenztheit dennoch das bleibende Zeichen und Werkzeug des Reiches Gottes zu sein, dann hat das, über das bisher Gesagte hinaus, Konsequenzen für die Kirche, sowohl was ihr Selbstverständnis als auch was ihre Beziehungen *ad extra* betrifft, Konsequenzen, die sich darin berühren, dass sie sich gerade aus dieser spannungsvollen Verbindung von Vorläufigkeit und Endgültigkeit ergeben.

### *4.1 Entlastung der Kirche*

Gerade weil die Kirche als Sakrament ganz von ihrer Funktion, ihrer sie bleibend übersteigenden Sendung her gedacht wird, muss sie darum, wie oben angedeutet, immer neu versuchen, dieser Sendung gerecht zu werden, was eben nicht nur die Umkehr des Einzelnen, sondern auch die bleibende Reformbedürftigkeit ihrer konkreten Gestalt bedeutet. Unbeschadet dieser

---

[52] *Die Kirche* (Anm. 21), Nr. 36; vgl. auch *P. McPartlan*, Catholic Perspectives on Sacramentality, in: StLi 38 (2008) 219–241, hier 239: „The ultimate guarantor of all that the Church does is God himself, faithful to his promises."

[53] *Gemeinsame Römisch-katholische/Evangelisch-lutherische Kommission*, Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre, in: DwÜ 3 (2003) 317–419, Nr. 307; vgl. *Hoff*, Ekklesiologie, 287.

[54] *Rahner*, Parusie, 631 (Hervorhebung im Original); vgl. *ders*., Ekklesiologische Grundlegung, in: *Ders*., Sämtliche Werke; Band 19: Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie, bearbeitet von *K.-H. Neufeld*, Solothurn/Freiburg i. Br. 1995, 47–79, hier 69. Dahinter steht die Überzeugung, dass in dem Gottmenschen Jesus Christus die Endgültigkeit der Selbstmitteilung Gottes und ihre Annahme durch den Menschen ineins fallen; vgl. etwa *K. Rahner*, Grundkurs des Glaubens, in: *Ders*., Sämtliche Werke; Band 26: Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums, bearbeitet von *N. Schwerdtfeger* und *A. Raffelt*, Zürich/Freiburg i. Br. 1999, 1–442, hier 171, 188–196 u. ö.

bleibenden Herausforderung der Kirche bietet ein solches sakramentales Verständnis der Kirche aber nicht nur „eine gewisse Gewähr, eine schlechte Ekklesiozentrik zu vermeiden“,[55] sondern kann zugleich die Kirche (und mit ihr die Glaubenden in der Kirche) entlasten, weil es deutlich macht, dass Gott und nicht die Kirche das Heil und die Gnade schenkt. Die Kirche darf sich darum nicht nur nicht als exklusiven Ort des Heils verstehen, sie braucht es auch nicht:

> Indem sie der Gegenwart Christi im Heiligen Geist Raum gibt, vermittelt sie die Fülle des Heils, das sich in ihm erschließt. Aber sie *vermittelt* diese Fülle; sie ist sie nicht einfachhin selbst. Die Kirche bleibt sich der Differenz ihrer Zeichen zum Reich Gottes wie zur gegebenen Welt bewusst. Damit verkörpert sie die Souveränität Gottes: Kirche ist nichts aus sich heraus, sondern hängt ganz von der Gnade Gottes ab. Auf diese Weise kommuniziert sie seine Gnade. Das stellt im Blick auf das Handeln der Kirche und der Christinnen eine Entlastung dar: Nicht die Kirche erlöst. Sie markiert damit eine Differenz zu aller Politik, ohne unpolitisch zu sein, indem sie die Grenzen des Machbaren bestimmt.[56]

### *4.2 Widerstand gegen jede Utopie*

Gerade diese entlastende Funktion, die im Glauben an das Wirken Gottes in Christus und seinem Geist gründet, steht damit aber auch im Widerspruch zu jeder innerweltlichen Utopie, sei sie gesellschaftlich oder kirchlich. Weil die Kirche daran glaubt, dass Gott allein das im Leben, Sterben und Auferstehen Christi unwiderruflich angebrochene Heil einmal in jenem nicht nur unverfügbaren, sondern auch unvorstellbaren Geschehen vollenden wird, das die Tradition der Kirche als Parusie bezeichnet,[57] steht sie nicht nur mit ihrer expliziten Verkündigung, sondern bereits mit ihrer bloßen Existenz gegen jede Utopie einer innerweltlichen, vom Menschen zu schaffenden Vollendung.

> Begreift man die Ausständigkeit der eschatologischen Vollendung vom Ereignis der Auferstehung her als in Christus zwar vorweggenommenes, aber noch nicht universal verwirklichtes Geschehen, gewinnt die eschatologische Zeit einen geschichtlichen und auch theozentrischen Charakter. Als schon angebrochene, aber noch nicht verwirklichte Zukunft steht sie gleichsam positiv gegen Versuche des Menschen, sich selbst in der Geschichte zu vollenden.[58]

---

[55] *Kehl*, Kirche, 39.

[56] *Hoff*, Ekklesiologie, 291 (Hervorhebung im Original); vgl. *Kehl*, Kirche, 39; *Kasper*, Kirche, 155.

[57] Vgl. dazu *W. Radl/M. Kehl*, Art. Parusie, in: LThK$^3$ 7 (1998) 1402–1405; *Kehl*, Und was kommt nach dem Ende?, 103–112.

[58] *Stoll*, Der eschatologische Charakter der Kirche, 343; vgl. *Tück*, Sakrament des Heils, 162 f.; *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*, Beschluss: Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit, in: Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg i. Br. $^5$1982, 84–111, hier 95–97. Dabei sind es heute sicherlich nicht (mehr) die großen weltanschaulichen Entwürfe, sondern die mit den Möglichkeiten der Gentechnik und der Cybertechnologie ausgesprochen oder unausgesprochen verbundenen Utopien, gegen die die Kirche mit ihrer Botschaft steht.

Dieser Widerstand betrifft wie gesagt nicht nur die innerweltlichen Hoffnungen auf eine von Menschen zu schaffende Vollendung. Er betrifft auch alle im Laufe der Kirchengeschichte immer wieder auftretenden Hoffnungen auf eine ideale, reine, vollkommene Kirche, sei es durch strenge Abschottung von der Welt, sei es durch die Erwartung eines Zeitalters des Heiligen Geistes, das die bisherige Kirche ablösen wird, eine Erwartung, wie sie sich beispielhaft in der Theologie und mehr noch in der Wirkungsgeschichte eines Joachim von Fiore widerspiegelt.[59] Es gibt irdisch keine vollkommene, ideale Kirche, denn die irdische, pilgernde Kirche ist und bleibt als solche eben vorläufig und erfüllt gerade in dieser Vorläufigkeit im Vertrauen auf Gottes siegreiche Gnade ihre Aufgabe und ihre Sendung. Der Glaube an die durch Gott allein geschehende eschatologische Vollendung stellt sich damit auch „einem dynamischen kirchlichen Perfektionismus in den Weg, der da meint, durch Eifer und Maßnahmen die vollendet in ihrem Glauben geheiligte Kirche in dieser Weltzeit selbst schaffen zu können".[60]

An dieser Stelle ist darum noch einmal auf das Bekenntnis zu einer Kirche der Sünder hinzuweisen.

> Von den frühesten Kontroversen an, ob es für rückfällig Getaufte eine „zweite Buße" geben könne, hat die Kirche immer darauf bestanden, dass auch Sünder zu ihr gehören, sie also eine „Kirche der Sünder" ist. Damit hat sie allen rigoristischen Tendenzen widerstanden, nur eine „Kirche der Reinen" sein zu dürfen und zu wollen.[61]

Diese Aussage ist aber „nicht allein eine Erfahrungsbeschreibung, sondern eine streng dogmatische Aussage, die hart gegen Ausschlusstendenzen erkämpft worden ist".[62] Der Widerstand auch gegen jede innerkirchliche Utopie und damit verbunden auch der realistische Blick auf alle notwendigen Reformen der Kirche gehört damit zum Selbstverständnis der Kirche als Sakrament hinzu.[63]

### *4.3 Bekenntnis zur Kontinuität der Kirche durch die Geschichte*

Zugleich darf aber das Bekenntnis zu einer solchen realistischen Sicht der Kirche nicht dazu führen, die tatsächliche und nicht zu leugnende Macht der menschlichen Sünde größer werden zu lassen als die Macht der Gnade Gottes. Vielmehr gilt, dass gerade das Vertrauen auf die je größere Macht der göttlichen Gnade die Vorstellung undenkbar macht, dass die Kirche als Ganze aus der Wahrheit des Glaubens herausfallen könnte und es somit einen

[59] Vgl. *A. Speer*, Art. Joachim von Fiore, in: LThK$^3$ 5 (1996) 853 f.; *K. Löwith*, Sämtliche Werke; Band 2: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1983, 158–172; *H. de Lubac*, Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture; Band II/1, Paris 1961, 437–538; *ders*., La Postérité spirituelle de Joachim de Fiore; zwei Bände, Paris 1979/1981; *M. Riedl* (Hg.), A Companion to Joachim of Fiore, Leiden 2017.

[60] *Joest*, Die Kirche und die Parusie, 548.

[61] *Pesch*, Katholische Dogmatik; Band 2, 116.

[62] *Siebenrock*, Geheiligte Kirche der Sünder, 160.

[63] Vgl. *Kasper*, Kirche, 155.

derart radikalen Bruch in der Kirche geben könnte, dass ein völliger Neuanfang von Seiten Gottes nötig wäre. Wenn Gottes Offenbarung in Christus endgültig und unwiderruflich ergangen ist und in und durch die Kirche in der Welt präsent bleibt, dann hat die irdische Kirche insofern teil an dieser Endgültigkeit, dass sie nie ganz aus der Gnade Gottes herausfallen kann.[64]

Nicht aus eigener Kraft, sondern aus dem Wirken des Geistes Gottes ist der irdischen Kirche darum in allem geschichtlichen Wandel eine bleibende Kontinuität verheißen, eine Kontinuität, die sich nicht nur in der Lehre der Kirche und ihrem Bleiben in der verkündeten wie auch in der gelebten Wahrheit zeigt, sondern, weil Kirche nur als sichtbare Kirche „Zeichen und Werkzeug" des eschatologischen Heils sein kann, sich auch strukturell greifbar in der Identität ihrer „Grundinstitutionen"[65] aufweisen lassen muss.[66]

## 5. Schluss

Im Jahr 1949 veröffentlichte Karl Rahner in der Innsbrucker Wochenzeitschrift *Der Volksbote* eine kurze, aber dichte Meditation zum dritten Adventssonntag unter dem Titel: „Die Geduld mit dem Vorläufigen".[67] Die Frage an Johannes den Täufer: „Was tust du eigentlich da, wenn du doch nicht der eigentliche, der erwartete Messias bist?" (vgl. Joh 1,20–22) wird für ihn Anlass, ausgehend vom Vorläufer Johannes über die Vorläufigkeit und damit die Verborgenheit des Kommens Gottes in die Welt nachzudenken und damit über die Versuchung, Gott „außerhalb der Menschen, der Worte und der Zeichen der Kirche"[68] finden zu wollen und dabei doch nur in Irrwege zu geraten. Stattdessen gilt: „Wir müssen die Geduld der Menschen des Advents haben. Die Kirche ist nur die Stimme des Rufenden in der Wüste, die verkündet, *dass das endgültige, das strahlende Reich Gottes noch kommt, und zwar wann er will, nicht wann es uns gefällt*." Auch die Kirche ist darum „noch eine Kirche des Advents", weil sie auf das endgültige Wiederkommen des Herrn wartet. Sie mahnt darum den Ungeduldigen,

[64] Vgl. *J. A. Möhler*, Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften; Band 1: Einführung und Text. Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von *J. R. Geiselmann*, Darmstadt 1958, 487 (§ 48): „[…] eine Offenbarung, die uns über ihren eigenen Inhalt im dunkeln lässt, und keine feste und dauernde Verständigung über denselben unter ihren eigenen Anhängern hervorbringen kann, offenbart eben darum nichts, widerspricht dadurch und widerlegt sich selbst"; vgl. *Rahner*, Ekklesiologische Grundlegung, 69 f.

[65] Vgl. zu diesem Begriff *U. Kühn*, Kirche, Gütersloh 1980, 173–181.

[66] Vgl. den Begriff der „strukturellen Kontinuität" bei *Kehl*, Kirche, 277–319, und den Abschnitt „Über eine indirekte Methode der Legitimation der katholischen Kirche als der Kirche Christi" in: *Rahner*, Grundkurs, 328–350, bes. 334–336, 338–340; zur damit verbundenen ökumenischen Problematik vgl. *Neumann*, Sakrament und Ökumene, 267–269, 312–315, 353–355.

[67] *K. Rahner*, Die Geduld mit dem Vorläufigen (Joh 1,19–28), in: *Ders*., Sämtliche Werke; Band 7: Der betende Christ. Geistliche Schriften und Studien zur Praxis des Glaubens, bearbeitet von *A. R. Batlogg*, Freiburg i. Br. 2013, 372 f.; zu den verschiedenen Veröffentlichungen des Textes vgl. ebd. 510.

[68] Ebd. 372.

dem Herrn immer neu den Weg zu bereiten, auch „den Weg der Geduld mit seinen kleinen, vorlaufenden Boten und mit ihren armen Worten und kleinen Zeichen. Dann kommt Gott schon. *Er kommt nur zu denen, die seine Vorläufer und das Vorläufige in Geduld lieben*“[69] – auch die Kirche, die eben „schattenhaft und doch getreu“ bis zur Vollendung im Reich Gottes das Evangelium bezeugt.

**Summary**

If eschatology is understood as the doctrine of the end and the consummation of salvation history, it also forms the ecclesiology. Based on the understanding of the church as “the universal sacrament of salvation” (*Lumen gentium* 48) Vatican II therefore states, that the Church reveals darkly, i.e. provisionally and in a limited way, but nevertheless – as it may trust only in God’s grace – faithfully (*Lumen gentium* 8) the Kingdom of God. This perspective is illustrated with reference to questions such as the historical character of the church, or the sin in the church. Finally, the article sketches some consequences for the understanding of the church and how it should act.

[69] Ebd. 373 (Hervorhebung jeweils im Original); vgl. *Lubac*, Kirche, 182: „So liegt das zweite Kennzeichen des Sakraments, vom ersten unlösbar, darin, dass man es nie hinter sich lassen kann als etwas, das nicht länger mehr nützlich ist. Diese durchsichtige Sphäre, die man doch immer neu und jedesmal ganz durchschreiten muss, ist auf Erden nie endgültig durchschritten. Nur durch sie hindurch erreicht man jeweils das Bezeichnete. Sie ist nie überholt, überstiegen“; *Möhler*, Symbolik, 408 f. (§ 37): „Den Katholiken dünkt es das trivialste Beginnen, wenn dergleichen Kirchengemälde, wie wir eines zu geben versucht haben, als Ideale, denen noch nirgends auf Erden eine Wirklichkeit entsprochen habe und wohl auch künftig nie vollkommen entspreche, bespottet werden; in der Tat könnte ihnen kaum etwas gesagt werden, was sie schon so sehr von selbst wüssten, als dass die Idee nicht die gemeine Wirklichkeit sei und umgekehrt; sie wissen aber auch, dass, wo der Wirklichkeit keine Idee zugrunde liegt, ebensowenig Wahrheit sei als dort, wo der Idee nichts Wirkliches entspricht. Sie sind überzeugt, dass, wenn in obengenannter Weise die Lehre von ihrer Kirche im Ernste angegriffen werden sollte, man auf eben diesem Wege das Evangelium selbst bekämpfen könnte, indem man nur sagen dürfte: trefflich sei wohl alles und wunderbar, was in demselben von den heiligen Gesinnungen und dem gottgefälligen Wandel gesprochen werde, welchen die Christen haben sollen; ob sie ihn aber in der Tat hätten? Hierauf kommt es an. Alles muss aus Idealen leben, denen sich die Gemeinheit selbst entzieht; wie könnte sie sonst wohl noch Gemeinheit sein! Die Worte des Herrn: ‚Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist‘ werden darum noch nicht zunichte, wenn auch kein Mensch Gott gleicht; wehe dem vielmehr, der das Ideal deshalb verwerfen wollte, weil er es unter Menschen doch nicht vollkommen dargestellt findet.“

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

## Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

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

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

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

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

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

ThPh 93 (2018) 555–562

# Vom unmöglichen zum potenziellen Christentum

## Luigi Pareyson und die Philosophie als Hermeneutik religiöser Erfahrung

Von Gianluca De Candia

Es ist seit langem gute Gewohnheit der Katholischen Akademie in Berlin und ihres Direktors, Joachim Hake, Welten, die sich sonst kaum berühren, umsichtig miteinander ins Gespräch zu bringen. So fand auf seine Anregung hin und in Kooperation mit Ugo Perone (Guardini-Professur der Berliner Humboldt-Universität) und Claudio Ciancio (Centro Studi Filosofico-Religiosi „Luigi Pareyson", Turin) vom 1. bis 4. Februar 2018 in Berlin anlässlich seines 100. Geburtstags das erste deutsche Symposion zum italienischen Philosophen Luigi Pareyson (1918–1991) unter dem Leitthema „Philosophie und religiöse Erfahrung" statt, das passenderweise im Italienischen Kulturinstitut Berlin von dessen Leiter Luigi Reitani eröffnet wurde. Das Symposion war international besetzt mit Teilnehmern aus Italien (Sergio Givone, Giuseppe Riconda, Marco Ivaldo, Maurizio Pagano, Giuseppe Cantillo, Francesco Ciglia), aus Deutschland (Klaus Müller, Elmar Salmann, Lore Hühn), aus Frankreich (Jean Greisch, Gilles A. Tiberghien), zudem noch aus Litauen (Rita Šerpytytė), Österreich (Martin Weiß), Kroatien (Damir Barbarić), den USA (Rita Benso) und Chile (Maria Costanza Giménez Salinas).

Warum Pareyson? Vielleicht ist, so meine Arbeitshypothese, die Zeit für eine umfassendere Rezeption des Turiner Denkers und seiner breitgefächerten Schülerschaft gekommen, man denke neben den Genannten nur an Umberto Eco, Gianni Vattimo[1] oder Mario Perniola[2], deren Beiträge eine „säkularisierte" Version der formativen Ästhetik sowie der Hermeneutik des Unerschöpflichen des Meisters bieten[3] – nicht zu reden von den zahlreichen in Berlin ebenfalls präsenten Vertretern, die sein christliches oder tragisches Gedankengut in oft origineller Weise aufnehmen.

Und welcher Pareyson? Der junge Piemontese studierte bei Jaspers in Heidelberg, dessen Existenzphilosophie er seine Doktorarbeit widmete[4], um dann den ihm eigenen ontologischen Personalismus zu entwickeln[5]. Neben Kierkegaard las er begierig den „Römerbrief" von Karl Barth, besuchte Heidegger, mit dem er sich dauerhaft auseinandersetzen sollte. Bekannt wurde er vor allem durch seine Ästhetik der Formen[6] und seine Theorie der Interpretation[7], der Gadamer in *Wahrheit und Methode* eine ehrende

[1] Zum Thema verweise ich auf *G. De Candia*, Heiteres Spiel am Abgrund der Wahrheit. Das ‚schwache Denken' bei Umberto Eco und Gianni Vattimo und dessen Hintergrund in der Philosophie von Luigi Pareyson, in: Annuario filosofico 34 (2018) (im Erscheinen).

[2] In einer von Jesuiten herausgegebenen Zeitschrift ist es naheliegend, auf den Essay „Del sentire cattolico" von Mario Perniola (Bologna 2001; dt. Vom katholischen Fühlen, Berlin 2013) hinzuweisen, der im Blick auf die heutige Lebenswelt und ihre religiöse Anschlussfähigkeit neben Guicciardini ausgerechnet in den Schriften des Ignatius ein Laboratorium katholischer Sensibilität sieht, welche den Primat von Erfahrung und *affectus* über Observanz und Dogmatismus wahre (ebd. 79–118).

[3] Es ist dies das Leitmotiv eines von der DFG großzügig unterstützten Projekts, dem ich mich im Rahmen des Seminars für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Kath.-Theol. Fakultät in Münster widmen werde.

[4] *L. Pareyson*, La filosofia dell'esistenza e Karl Jaspers, Napoli 1940.

[5] *L. Pareyson*, Studi sull'esistenzialismo, Firenze 1943; *ders.*, Esistenza e persona, Genova 1950.

[6] *L. Pareyson*, Estetica. Teoria della formatività, Milano 1954; *ders.*, Teoria dell'arte, Milano 1965.

[7] *L. Pareyson*, Verità e interpretazione, Milano 1971.

Fußnote widmet[8]. Ferner hat er durch Übersetzungs- und Deutungsarbeit Bleibendes für die Schellingrezeption in Italien geleistet[9], wie Horst Fuhrmans und Walter Schulz in Deutschland und der mit Pareyson befreundete Jesuit Xavier Tilliette in Frankreich[10]. Und gerade in der kritischen Bezugnahme auf Schelling[11] – auf dem Hintergrund von Fichte[12], dem Existenzialismus Kierkegaards[13] sowie der Metaphysikkritik bei Heidegger[14] – entwickelt er sein spätes Denken als Ontologie der Freiheit[15], verbunden mit einer Hermeneutik der christlich geprägten religiösen Erfahrung. Um die Eigenart Pareysons besser zu konturieren, ist es angebracht, das vor Augen zu führen, was die dominierende Haltung der neueren europäischen Philosophie in Konfrontation mit dem Christentum ausmacht.

## 1. Das unmögliche Christentum: Zur dekonstruktiven Hermeneutik des Christentums

> Ich habe den Eindruck, dass das verfasste Christentum in der modernen Welt sein tatsächliches Ende längst hinter sich hat, aber ohne dies bemerkt zu haben. […] Erst in seinem Verlöschen könnte sich der Fluch des Christentums doch noch in Segen verwandeln.[16]

Die überaus herbe Bilanz, die der Philosoph Herbert Schnädelbach aus Anlass des Jubiläums des Jahres 2000 zieht, klingt wie ein Todesurteil für das Christentum. Es habe unstreitig seine geschichtlichen Verdienste, habe aber mehr noch Traumata hinterlassen und sei heute wirkungslos. Schnädelbachs Urteil wird von vielen „aufgeklärten" Denkern in Europa geteilt. Unter den Bedingungen einer offenen Gesellschaft und eines unideologisch-schwachen Denkens sei das Christentum als „starke Botschaft" undenkbar, ja unmöglich geworden. Wie allerdings kommt es dann zu dem bleibenden Interesse eines nicht geringen Teils der europäischen Philosophie am christlichen Erbe? Und was geschieht mit diesem aus der Perspektive einer philosophischen Hermeneutik gesehen? Bei aller Verschiedenheit der Angänge und Ergebnisse wird man den gemeinsamen Nenner einer solchen philosophischen Neuauslegung des Christentums in dem sehen können, was Habermas „nachmetaphysisches Denken" genannt hat,[17] welches unabhängig sei von jeder Ontologie des Seins und auf gnoseologischer Ebene nicht eine Hermeneutik der Wahrheit, sondern der Tatsächlichkeit verfolget, also geschichtlich-dekonstruktiv vorgehe. Von daher versteht sich das Interesse dieser Denker an Religion, insofern man die Genealogie der westlichen Vernunft nicht rekonstruieren kann, ohne dabei zugleich der gemeinsamen Geschichte von Religion und Philosophie inne zu werden.[18] Ein solches Vorgehen erinnert von fern an die von Bultmann betriebene „Entmythologisierung", es wird grundlegend verschärft durch die Praxis der

[8] *H.-G. Gadamer*, Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register (= Gesammelte Werke; Band 2), Tübingen 1993, 432f.

[9] Ich erwähne hier nur: Schelling. Presentazione e antologia, herausgegeben von *L. Pareyson*, Milano 1971.

[10] Vgl. *X. Tilliette*, Luigi Pareyson (1918–1991), in: Archives de Philosophie 55 (1992) 287–292.

[11] *L. Pareyson*, Schelling, Milano 1975.

[12] *L. Pareyson*, Fichte. Il sistema della libertà, Milano 1950.

[13] *L. Pareyson*, Kierkegaard e Pascal, Milano 1998.

[14] *L. Pareyson*, Filosofia della libertà, Genova 1989 (Turiner Abschiedsvorlesung vom 27. Oktober 1988; dt. Philosophie der Freiheit, in: Philosophisches Jahrbuch 98 [1991] 93–105).

[15] *L. Pareyson*, Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza, Torino 1995.

[16] *H. Schnädelbach*, Der Fluch des Christentums, in: Die Zeit (11. Mai 2000) 41f.

[17] *J. Habermas*, Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 1988.

[18] *J. Habermas*, Ein Bewußtsein von dem, was fehlt, in: *M. Reder/J. Schmidt* (Hgg.), „Ein Bewußtsein von dem, was fehlt". Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt am Main 2008, 26–36.

„Dekonstruktion" bei Derrida und dies geschieht nicht zuletzt vor dem gemeinsamen Hintergrund einer kritischen Betrachtung der Metaphysik Heideggers, insbesondere dann auch mit deren Anwendung auf christliche Themen bei Jean-Luc Nancy.[19]

Ein solches Denken folgt, ohne dies immer selbstkritisch zu bedenken, einer genealogischen Methode. Es handelt sich dabei um eine Methode der Zergliederung, der Abtragung und Tiefenschürfung mit dem Ziel, das mythisch-kulturelle Element, das historisch gesehen der westlichen Zivilisation unterliegt (im doppelten Sinn), zu identifizieren. Die noch tiefer liegende Intention ist es, die mythisch-religiöse Verhüllung zu durchbrechen, um deren Sinnes- oder Wahrheitskern freizulegen und eigene phänomenologische Zugänge und Überlegungen zu entwickeln und so einen laikalen Humanismus zu fördern (für den französischen Raum: Derrida, Nancy; für den italienischen: Agamben, Vattimo, Vitiello, Perniola). Mit einem solchen Modell der Beziehung von Wissen und religiöser Erfahrung erkennt man zwar an, dass das Christentum entscheidende Auswirkungen auf die europäische Kultur hatte und hat, schließt aber aus dessen oft nicht einmal gehobenen, interpretativ vorliegenden Schätzen – um dies hier mit Schnädelbach vorschnell zu behaupten –, dass es heute mit seiner Unmöglichkeit, ja Unwahrheit konfrontiert werde.

## 2. Das potenzielle Christentum: Luigi Pareysons Hermeneutik des Christentums

In der Philosophie der letzten Jahrzehnte stoßen wir zugleich auf einen anderen Zugang zum Christentum, der zu einer positiveren Gesamtbeurteilung kommt. In diese Landschaft gehören Pareyson und jener Teil seiner Schüler, die seine Sicht der philosophischen Vernunft und der christlichen Wahrheit als *instantia crucis* für die Philosophie teilen. Mit ihrer theoretischen Vorgehensweise gelingt es, den vielschichtigen Kontext und die Vorgaben des Denkens in der Erfahrung (Geschichte, Sprache, Kontingenz) ernsthaft zu berücksichtigen, ohne allerdings in vorkritische Formen der Ontotheologie oder in eine Radikalisierung des Relativismus zu verfallen, der dem post-metaphysischen Stil eigen ist. Einer solchen Spur folgend gelangt man, wenn man so will, von einem unmöglich gewordenen zu einem potenziell fruchtbaren Christentum.

Es wäre für weitere Überlegungen aufschlussreich, den gesamten Denkweg Pareysons aus dem Blickwinkel seiner christlichen Inspiration zu lesen, und zwar im Ausgang von den ersten beiden Phasen seines personalistisch angelegten Existenzialismus sowie der Konzeption einer Hermeneutik des Unerschöpflichen.[20] Ich werde mich hier jedoch, diese Phasen voraussetzend, auf die letzte Periode seiner Ontologie der Freiheit und seine Idee einer Philosophie der Hermeneutik religiöser Erfahrung beschränken. Der späte Pareyson bemerkt, inwiefern die ersten beiden Phasen seines Denkens sich auf eine ontologische Differenz gründen, deren Wesen als Freiheit weiterer Bestimmung bedarf.[21] Es zeichnet sich hier die verschärfte, neu formulierte Aufgabe ab, auf die Frage nach dem *Woher* solcher Unvordenklichkeit und der Zusammengehörigkeit von Transzendenz und endlicher Natur zu antworten. Die Antwort darauf dürfte auch ein Licht auf das Problem des Bösen und des unschuldigen Leidens werfen, wie es die Opfer der Weltkriege und des Totalitarismus unausweichlich vor Augen führen.

---

[19] *J.-L. Nancy*, Déconstruction du christianisme; Band 1: La Déclosion, Paris 2005; Band 2: L'Adoration, Paris 2010.

[20] Zum Stand der Forschung über Pareyson im deutschsprachigen Raum: *I. Höllhuber*, Geschichte der italienischen Philosophie von den Anfängen des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, München 1969, 292–295; *M. Weiß*, Art. Pareyson, Luigi, in: BBKL 14 (1998) 1340–1353; *ders*., Hermeneutik des Unerschöpflichen. Das Denken Luigi Pareysons, Münster 2004; *Th. Gubatz*, Umberto Eco und sein Lehrer Luigi Pareyson. Vom ontologischen Personalismus zur Semiotik, Münster 2007; *ders*., Heidegger, Gadamer und die Turiner Schule. Die Verwindung der Metaphysik im Spannungsfeld zwischen Glaube und Philosophie, Würzburg 2009.

[21] *Pareyson*, Ontologia della libertà, 7–23.

Die traditionellen Kategorien der Philosophie, die mit der Notwendigkeit der klassischen Logik und der objektivierenden Kraft des theoretischen, sich auf einen emphatischen Wahrheitsbegriff gründenden Denkens verbunden sind, erweisen sich gegenüber der Frage nach der Freiheit und dem Leiden als völlig ungeeignet, eine angemessene Interpretation des Ursprungs der Freiheit und des Sinns des Bösen bereitzustellen. Auf diesem Weg und mit den damit verbundenen philosophischen Mitteln kann der Sinn der Freiheit nicht abgeleitet und die Sprengkraft des Bösen auch nicht einfach als *privatio* des Guten erklärt werden; er kann vielmehr – so die neue Sichtweise – nur erzählt werden. Den notwendigen und unauslotbaren Zusammenhang zwischen Freiheit und Bösem zu klären, erscheint deshalb als eine in ihrer Reichweite nur schwer zu fassende Aufgabe, die von der Philosophie allein nicht gelöst werden kann. Als ein entscheidender Beitrag, um diese – im Hinblick auf die Weite der Problematik zu monierende – Sprachunfähigkeit überwinden zu können, ist das reiche hermeneutische Erbe vor allem des religiösen Mythos anzusehen. An dieser Stelle kann also nicht mehr der Begriff, das reine Denken, der Ausgangspunkt sein, sondern es braucht – so die leitende Annahme – eine Hermeneutik religiöser, gar christlicher Erfahrung, die sich im biblischen Mythos des ursprünglichen Denkens auffinden lässt.[22] Damit kommt man, wie leicht zu sehen ist, den Intuitionen des späten Schelling nahe: „[D]ie Idee, alles der Freiheit zuzuschreiben und von ihr abhängig zu machen, ihr die zentrale Position zukommen zu lassen, sie zur Quelle und zum Ursprung zu erheben, kann nur christlich sein."[23]

Aber dies ist dennoch in wesentlichem Unterschied zu Schelling zu denken; denn Pareyson nimmt weniger dessen Potenzenlehre als die Idee des Übergangs vom dort so bezeichneten negativen zum positiven Denken auf.[24] Letzteres erscheint als „höherer Empirismus",[25] demzufolge die menschliche Freiheit nur im Horizont der göttlichen Freiheit gedacht werden kann. Anstatt diese – wie im Idealismus und danach auch bei Schelling – auf Allgemeinheit und Notwendigkeit zurückzuführen, verbindet sie Pareyson, von Heidegger inspiriert, mit dem Gedanken des Nichts. Die Begegnung von Freiheitsdenken und Christentum scheint demnach unausweichlich für eine Philosophie, die sich mit dem Problem des Bösen und der Freiheit auseinandersetzen will, ohne dass eine solche ontologische Hermeneutik sich gänzlich in eine traditionell gedachte „christliche Philosophie" übersetzen ließe.[26]

### *2.1 Die Ontologie der Freiheit als Hermeneutik christlich-religiöser Erfahrung*

Nach Pareyson ist der Mythos – in diesem Fall die biblische Erzählung – nicht Mythologie, sondern „ursprünglicher Gedanke",[27] da sich in ihm die Tiefenerfahrung der Offenbarung sedimentiert, die von der Transzendenz selbst gesetzt wird. Drei Inhalte der biblischen religiösen Erfahrung sind demnach für die Überlegungen des späten Pareyson entscheidend: 1. die Selbstvorstellungsformel „Ich bin, der ich bin" (Ex 3,14) als Offenbarung der absoluten Freiheit Gottes wie seiner Verlässlichkeit inmitten einer noch so großen Differenz; 2. der Fall des Menschen (Gen 3) und die metaphysische Prägnanz der skeptischen Frage der Schlange, die den Spalt von Gut und Böse und die scheinbare Unverlässlichkeit Gottes unterstellt; 3. die Inkarnation Christi und die

[22] Ebd. 139–149.
[23] Ebd. 460.
[24] Zur positiven Philosophie als „umgekehrte Idee" vgl. bes. *F. W. J. Schelling*, Sämmtliche Werke (1856–1861), herausgegeben von *K. F. A. Schelling* sowie *Elke Hahn*, Berlin 1998; Band IX, 326; Band XIII, 162f.; dazu *Pareyson*, Lo stupore della ragione in Schelling, in: *Ders.*, Ontologia della libertà, 385–437.
[25] *Pareyson*, Essere libertà ambiguità, Milano 1998, 14.
[26] *Pareyson*, Ontologia della libertà, 140–149.
[27] Ebd. 142 (Übersetzung der Zitate aus dem Italienischen hier und im Folgenden G. D.).

endgültige Überwindung der Sünde am Kreuz, in einem Akt, in dem das Böse von und in Gott selbst aufgenommen wird.[28]

In der Art, wie Pareyson den Wahrheitskern dieser drei Thesen der biblischen Offenbarung philosophisch artikuliert, tritt *in actu exercito* seine Idee der Philosophie als Hermeneutik der religiösen Erfahrung hervor. Bei der Formulierung seiner These bestimmt er zwei Momente, die in der göttlichen Selbsterschließung gleichzeitig, in unserer metaphysischen Rekonstruktion aber diachron sind: die „Freiheit als Anfang" und die „Freiheit als Entscheidung".[29] Auf einer ersten Betrachtungsebene soll Gott als „erster Anfang" als „absolute Selbstbestimmung", als Freiheit, die sich in unableitbarer Weise und vor jeder Form des Entschlusses selbst setzt, als „ein Anfang, der nicht aufhört",[30] gesehen werden. So konzipiert Pareyson eine Philosophie der Freiheit als Alternative zum klassischen Denken der Notwendigkeit (für die Gott nur das Gute des Seins wählen konnte, andernfalls drohte ein Selbstwiderspruch) und muss deshalb der inneren Dialektik der Freiheit folgen und die göttliche Freiheit auch als Fähigkeit und Möglichkeit der Wahl betrachten. Damit sind wir beim kritischen Moment der Betrachtung von Pareyson. Die Selbstpositionierung der göttlichen Freiheit impliziert nämlich strenggenommen auch einen vorherigen Beschluss, eine Stellungnahme in Bezug auf etwas, das beiseitegelassen wird. Die metaphysische Tradition spricht in diesem Fall vom Nichts, vom Nichtsein als dem logischen Apriori positiver Setzung. Die Freiheit hingegen, wie Pareyson sie zu denken versucht, muss sich ent-scheiden, setzt eine freie Beziehung zwischen Gott und der Instanz des Negativen voraus und frei.[31]

Aus dieser Perspektive wird das Nichts, entgegen der klassischen Seinsphilosophie, nicht als Entbehrung, Abwesenheit, Nichtsein verstanden; dem Nichts wird auch keine autonome Konsistenz zugeschrieben, als sei es gegenüber Gott eine metaphysische Realität in manichäischem Sinn. Für Pareyson soll das metaphysische Moment des Nichts ausschließlich aus der göttlichen Freiheit verstanden werden. Das Negative ist eine metaphysische Möglichkeit, die ein intrinsisch in der Selbstpositionierung Gottes als Freiheit vorhandenes Moment ausdrückt. Dass die Freiheit mit sich anfängt, macht nur Sinn, wenn gleichzeitig die Möglichkeit besteht, dass sie nicht anfangen könnte oder an einem bestimmten Punkt aufhörte, etwas mit sich und allem anzufangen. Die Freiheit wird als von der Möglichkeit des Negativen, dem Risiko des Nichts herausgeforderte verstanden; sie kann als Entscheidung zum Sein hin sich qualifizieren. Dabei geht jene Negation Gott nicht voraus, ist keine Gott gleichgestellte parallele Instanz, sondern entsteht gleichzeitig mit dem Akt, in dem sich die göttliche Freiheit zum Positiven hin entscheidet und freisetzt. Mit anderen Worten: In dem ewigen Moment, in dem sich die göttliche Freiheit selbst als positiver Beginn setzt, präsentiert sich dem göttlichen Bewusstsein die Möglichkeit des Negativen in seiner Abgründigkeit. Jene Möglichkeit wird also im Akt selbst, in dem sie verworfen wird, als realisierbar ansichtig. Gott ernsthaft als Freiheit zu denken, als Positivität, ohne ihm damit gleich *ab aeterno* notwendig die Selbstrealisierung zuzusprechen, bedeutet für Pareyson, ihm auch die Möglichkeit zuzuerkennen, sich auf der Grundlage einer doppelten Orientierung zu bestimmen, sich zwischen Positivem und Negativem zu entscheiden. Wenn nämlich der Gott, den uns die christliche Tradition überliefert, der bleibende Sieg über das Nichts ist, dann kann man legitimerweise denken, dass er in irgendeiner Weise vom Nichts wusste, wenn es auch nur in dem Moment wäre, in dem er sich dazu entschied, es zu nichten. Nur in dem Moment, in dem Gott sich selbst als Positivität hervorgerufen hat, ist das Gute in ihm eine unwiderrufliche Realität geworden und das Böse „ein für alle Mal" besiegt. Es ist also nach Pareyson möglich, der absoluten Freiheit den Ursprung der „Dyade" von Positivität und Negativität zuzuschreiben und als logische Konsequenz eine Spur des Negativen in Gott anzunehmen, eine Art „ursprünglicher Ambivalenz", eine der göttlichen Selbstsetzung intrinsische Instanz, da „die Positivität nicht verwirklicht

[28] Ebd. 213–226.
[29] Ebd. 469–472.
[30] Ebd. 460.
[31] Ebd. 170–178, 473–475.

werden kann, wenn nicht durch einen Sieg über eine mögliche Negativität".[32] Nur auf diese Weise, meint er, könne man die Idee vom Gott-Anfang von der Notwendigkeit, Anfangendes zu sein, befreien:[33]

> Das Böse in Gott ist also das Negative, das er überwindet und besiegt, indem er zum Sein kommt, und von dem in ihm eine Spur zurückbleibt, in der Form einer in die Inaktualität verbannten Möglichkeit, eines Restes erlittener Niederlage, gezeichnet von der fehlenden Realisierung und nun zu einer verstummten, lautlosen Stimme ohne Klang verkümmert […]. Es ist die bewegte Vergangenheit der Positivität, aber eine Vergangenheit, die nie gegenwärtig war, die als etwas schon Vergangenes entsteht; auch wenn sie eine unermessliche Gefahr war, steigt sie als schon gelöste hervor.[34]

„Sie steigt als schon gelöste hervor" – in diesem letzten Ausdruck kündigt sich meiner Meinung nach die perspektivische Illusion an, der jede metaphysische Rekonstruktion verfällt, sei sie klassisch-ontologisch oder an Hegel oder Heidegger orientiert. Wir erreichen hier die Mitte des Gedankens, der von Pareyson selbst als „tollkühner Diskurs"[35] bezeichnet wurde: die Attribution einer ursprünglichen Ambiguität in Gott und das Wiedererlangen der absoluten Freiheit bezüglich des freien Willens. Es geht also darum, das Nichts als von Gott selbst in Ablehnung gesetzte Möglichkeit anzunehmen – und das nicht aus logisch-dialektischer Notwendigkeit, sondern wegen der Energie, die der Freiheit *als* freisetzender Entscheidung innewohnt. Folglich behauptet Pareyson, dass Gott „der Ursprung" des Bösen sei, aber nicht, dass er abhängig vom Bösen sei oder gar Akteur des Bösen. Der Umsetzer des Bösen ist hingegen der Mensch.[36] Nach Meinung des Autors bestätigt das dritte Kapitel der Genesis eine solche Unterscheidung. Denn dort wird nämlich gezeigt, dass das Böse, die unvordenklich alte Schlange, vor der Schöpfung des Menschen existent ist, dieser demnach nicht als „Erfinder des Bösen" auftrete, sondern als dessen aktuierender „Beleber". Die Kraft des Bösen, die als etwas schon in Gott Bekämpftes der Schöpfung von Adam vorausgehe, werde infolge der menschlichen Anfälligkeit und Entscheidung für die Attraktivität des Bösen neu aktiviert. Deswegen kann Pareyson die Mysterien der Inkarnation und der Erlösung als neue Möglichkeit interpretieren, die Gott der Menschheit anbietet, um die Negativität des Bösen überwinden und sich mithilfe des freien Leidens des Sohnes zum Guten wenden zu können. Das Leiden, das vom unschuldig Gekreuzigten angenommen wird, erweist sich so als das stärkste Gegenmittel gegen das Böse, als der entscheidende Preis für die Freiheit.[37]

### *2.2 Die fruchtbare Vorgabe christlicher Wahrheit für das philosophische Denken – Das Deutungs- und Kritikpotenzial der Philosophie im Hinblick auf das Christentum*

Der Vorschlag von Pareyson unterscheidet sich deutlich von dem Vorschlag einer Entmythisierung, postmodern gesprochen: von dem Verfahren der Dekonstruktion, da es sich hierbei nicht um eine rationale Übertragung oder Übersetzung des Dogmas in eine differenztheoretisch konzeptualisierte Grundlegung der Sprache handelt, in der die ursprünglichen Termini ihren essenziellen Verweis auf das Transzendentale verlören und somit – in Anlehnung an Heidegger – eher als Existenziale zu gelten hätten. Ebenso wenig geht es um eine „religiöse Philosophie", die das Spezifische der philosophischen Untersuchung preisgäbe und sie mit der Zustimmung zum Glauben

[32] Ebd. 173.
[33] Ebd. 183–185.
[34] Ebd. 268.
[35] Ebd. 235.
[36] Ebd. 185–193.
[37] Ebd. 223–226, 475–478.

zur geoffenbarten Wahrheit vermengte. So ist das Programm des späten Pareyson als Versuch aufzufassen, eine rationale Vermittlung des Christentums anbahnen zu wollen, mit dem man in der Lage versetzt wird, die philosophische Tragweite religiöser Themen und deren universellen Wahrheitskern, wie in der biblischen Offenbarung vorzufinden, ans Licht zu bringen, ohne dabei die radikale Problematisierung, die der Philosophie als methodischer Zugang zu eigen ist, noch den mutmaßlichen Charakter der Interpretationen und die bleibende Ambivalenz der Geschichte der menschlichen Freiheit zu übergehen. Eine solche neu artikulierte philosophische Vorgehensweise verkennt nicht die Diskontinuität zwischen der Unmittelbarkeit der religiösen Erfahrung, die im Kontakt zur Wahrheit steht (dem „religiösen Proprium", wie es Pareyson nennt), und der reflektierenden Vermittlung der rationalen Suche, die sich von der Erfahrung abhebt (der „philosophischen Suchbewegung").[38]

Von diesem Standpunkt aus betrachtet, besteht die Ambition von Pareyson gerade darin, die hermeneutische Fruchtbarkeit der Wechselbeziehung zwischen Philosophie und Christentum zu beleuchten, wobei er eine ideologische Trennung wie auch eine Vermischung beider Instanzen und somit eine Verringerung der wechselseitigen Spannung vermeidet. Durch diesen hermeneutischen Kreislauf zwischen Philosophie und Christentum wird deren Konvergenz anerkannt, insofern beide in einer unerschöpflichen Beziehung zur Wahrheit stehen, die eine interpretative Dynamik freisetzt, aufgrund derer je singuläre Freiheiten auf eminente Weise auf den Plan gerufen werden. Eine solche Position basiert auf einer *Ontologie der Freiheit* und wendet sich resolut gegen eine *Ontologie der Notwendigkeit* im Sinne einer Ontotheologie; sie bezieht sich also wesenhaft auf eine neu konzeptualisierte Idee hermeneutischer Vernunft, die das strukturelle Anderssein der Wahrheit respektiert – und mithin eine Vertiefung des Wahrheitsbegriffs erreicht.

Aus dem Gesagten geht hervor, dass sich die Betrachtung von Pareyson explizit mit den Inhalten der biblischen Offenbarung beschäftigt – dies aber im Sinn einer freiheitlich verstandenen Hermeneutik der somit auch konsistent zu denkenden freien und gezeichneten Existenz des geschichtlichen Menschen, jenseits der Dogmen des Christentums. Mit anderen Worten: Seine Reflexion setzt sich durchaus mit der theologischen Doktrin auseinander, enthält jedoch Elemente, die sich schwer in eine orthodoxe Theologie integrieren lassen, und zwar insbesondere die Zuschreibung einer ursprünglichen Ambivalenz in Gott sowie die Wiederherstellung einer absoluten Freiheit in der Form des freien Willens. Festgehalten werden muss, dass Pareyson in Übereinstimmung mit dem späten Schelling, wie zuvor schon angemerkt, der Ansicht ist, dass die christliche Offenbarung weniger einen Bruch mit der Philosophie der Neuzeit und ihren Weiterentwicklungen darstelle, sondern im Gegensatz dazu, einen Beitrag zur Selbstaufklärung der modernen Vernunft leiste. Mit dem Versuch einer Archäologie des biblischen Mythos wie der Freiheit – darin Ricœur nicht ganz fern – kann die Philosophie allerdings nie behaupten, eine integrale Übersetzung desselben in philosophische Termini zu realisieren, da dies eine Aushöhlung des Mythos bedeuten würde. Es geht vielmehr darum, das Unvordenkliche der mythischen Symbole zu bewahren und zu bewähren und sie zugleich als Existenzial für den Freiheitsvollzug des Menschen zu erschließen, so dass die Philosophie allenfalls die potenzielle Universalität der religiösen Inhalte und deren Plausibilität aufweisen kann. Es handelt sich demnach nicht um eine demonstrative, sondern um eine wesentlich hermeneutische Aufgabe der Philosophie, die universelle Relevanz der Wahrheitskeime der religiösen Erfahrung und Erzählung sichten zu müssen. Tatsächlich sei die hermeneutische Vernunft, so der Grundzug des Denkens von Pareyson, die einzige, die es vermag, die Wahrheit zu suchen, ohne sie damit erschöpfend festschreiben zu wollen oder zu müssen; die einzige, die in der Lage ist, das Sein von seiner geschichtlichen Bedingtheit her zu denken, da sie eine Vermittlungsform der Wahrheit unter den Bedingungen der epochalen Distanzierung von jeder unmittelbaren Zugehörigkeit zu einem definierten Wahrheitshorizont finden könne.[39] Die Hermeneutik lebt in der Tat von der Distanzierung und der Differenz,

[38] *Pareyson*, Verità e interpretazione, 199.
[39] Vgl. dazu ebd. 15–31.

ohne die keine Interpretation möglich wäre und ohne die es keine Möglichkeit gäbe, philosophischen Zutritt zur Wahrheit der religiösen Erfahrung zu erlangen; noch tiefer gehend, es gäbe ohne sie nicht einmal so etwas wie eine religiöse Erfahrung, da auch diese sich, unbeschadet der Unmittelbarkeit ihres Wahrheitsbezugs, nur durch verschiedene Formen distanzierter symbolischer Mediation aktuieren bzw. bewahrheiten kann.

## 3. Resümee

Die letzte Phase der von Pareyson entwickelten Hermeneutik ist keineswegs eine Art positiver Philosophie, die vorgibt, die existenzielle, ontologisch-transzendentale und hermeneutische Problematisierung überwunden zu haben. Denn ebendiese rettet mit den freiheitstheoretischen Überlegungen die ausgeführten Reflexionen vor der Versuchung, „christliche Philosophie" oder Theologie zu werden. Nicht zuletzt widersteht Pareyson gerade einer solchen, das Wahrheits- und Anfangsproblem vereinseitigenden Betrachtung durch die beinah „tollkühne" Färbung seiner Ontologie der Freiheit. Denn dort wird die Hypothese des Hintergründig-Bösen in Gott vorgebracht; zudem fürchtet sich Pareyson durchaus nicht davor, die tragische Dialektik hervorzuheben, die die Geschichte der menschlichen Freiheit (und daher auch der philosophischen Untersuchung) charakterisiert und sie dem Nichts und dem Atheismus fast haltlos ausgesetzt sein lässt.

Die Neuheit des Spätwerkes von Pareyson kann damit nur im Licht der Schlüsselkategorien so weit zurückgelegten Weges begriffen werden, zuvorderst seines personalistischen Existenzialismus (gemäß seiner von Kierkegaard abgeleiteten paradoxen Interpretation der Existenz als Koinzidenz von Selbst- und Fremdrelation) wie der Konzeption eines hermeneutisch offenen Denkens, das sich approximativ der Wahrheit nähert, ohne sie je als ganze erkennen oder in einer Interpretation erschöpfend festschreiben zu können. Zugleich ist es so, dass jede dieser Reflexionsebenen, die sich um die Idee der Unerschöpflichkeit und die Untrennbarkeit von Körperlichkeit und Transzendenz drehen, riskiert, unvollendet zu bleiben, wenn sie die Frage nach dem Woher der menschlichen Freiheit ausblendet und sich nicht dem Problem des Nichts und des Bösen, die die menschliche Erfahrung auf dramatische Weise tangieren, stellt. An diesem Punkt verzichtet die Philosophie, unbeschadet oder sogar aufgrund ihres bleibenden Kritizismus, auf jeden Unbedingtheitsanspruch bei ihrer Interpretation des Christentums wie auch der Auslegung der Freiheit, ohne die – in ebendieser weitgefassten, hermeneutisch offenen Form – das begriffliche Denken nicht in der Lage wäre, das Ursprüngliche als Freiheit zu verstehen.

Das Berliner Symposion hat das reiche Denken von Luigi Pareyson vermessen und staunend wie erschreckend zu Bewusstsein gebracht, dass sein Werk in Deutschland immer noch ein unbekannter, ungehobener Schatz ist. Über die in diese Richtung weiterzuführende Entdeckung hinaus stellt sich die Aufgabe, das Denken seiner vielen, in ihrer Aneignung und Fortentwicklung so unterschiedlichen Schüler zu erkunden und den dabei ausgeleuchteten hermeneutischen Raum in die Landschaft christlichen Denkens in Italien und Europa einzutragen.

## Summary

In the context of the Middle European philosophy of recent decades, deconstruction is not the only form of a philosophical hermeneutics of Christianity. An alternative program was indeed offered by Luigi Pareyson (1918–1991) with his ontology of freedom as a philosophical hermeneutics of religious experience. Such a program eventually makes a significant contribution to theology itself in the elaboration of an ontologically-based hermeneutical conception that is capable of clarifying and universalizing the philosophical relevance of Christianity. Pareyson's project has thus proved that Christianity has not yet exhausted its ability to produce and challenge philosophy, and that its truth claim, appropriately interrogated, may still survive confrontation with its "Lebenswelt".

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

## Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

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

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

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

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

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

ThPh 93 (2018) 563–577

# Unhintergehbare Freiheit

## Thomas Pröppers Beitrag zur Ethik und Kritik des Gehorsams

Von Mathias Wirth

Faktisch steht die Freiheit vor der doppelten Gefahr, sich entweder in Unsterblichkeits- und Omnipotenzvorstellungen zu übersteigern oder sich in Insuffizienz- und Ohnmachtsgefühlen zu verlieren.[1] Mit seinem innovativen theologischen Ansatz[2], der allerdings außerhalb der deutschsprachigen katholischen Theologie kaum gelesen wird, stellt Thomas Pröpper (1941–2015) die Frage, ob eine Reflexion auf Wesen und Sollen von Freiheit einen Ertrag für das Gottesproblem und ferner für die Ethik erzielt.[3] Der bei Pröpper erfolgte Relevanzaufweis freiheitstheoretischen Denkens für die Theologie bedeutet auch Kritik an solchen theologischen Entwürfen, die dem Freiheitsdenken keinen systembildenden Rang einräumen.[4] Die ethische Dimension seines theologischen Konzepts ergibt sich aus der Reflexion auf das Gott-Mensch-Verhältnis, für das sich Freiheit als Denkform bewähren soll.[5] Da Freiheit nicht nur ein theoretischer, sondern auch ein praktischer Begriff der Vernunft ist, wäre das Ausblenden ethischer Konsequenzen künstlich. Anders gewendet: Das Aufzeigen relevanter Folgen für eine theologische Ethik würde die Legitimität einer Denkform unterstreichen.[6] Pröppers theologisches Aufgreifen neuzeitlicher Subjekt- und Freiheitsphilosophie bedeutet auch die Aufnahme eines autoritätskritischen Denkens.[7] In dieser Hinsicht richtet die Frage nach dem Gehorsam im Christentum den Fokus auf das autoritätskritische Potenzial von Pröppers Werk.

Folgende Spiegelungen, die für die Gliederung dieses Beitrags sorgen, sollen Pröppers Theologie und Ethik des Gehorsams erstmalig systematisch darstellen: (1) Begonnen wird mit dem in Pröppers Denken entfalteten Freiheitsbegriff, (2) der, verstanden als Weiterentwicklung des Freiheitsbegriffs Karl Rahners, profiliert wird, (3) um dann

---

[1] Vgl. *M. Bongardt*, Verlorene Freiheit? Von Gottes und der Menschen Handeln in einer unübersehbaren Welt, in: *M. Böhnke [u. a.]* (Hgg.), Freiheit Gottes und der Menschen (FS Th. Pröpper), Regensburg 2006, 336–357, hier 353.

[2] Vgl. *M. Wirth*, Absurdität, Solidarität und Sinn. Albert Camus und die Freiheitsanalyse Thomas Pröppers, in: ThPh 89 (2014) 534–550, hier 534.

[3] Vgl. *Th. Pröpper*, Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br. 2001, 64, und dazu *G. Essen*, Transzendentales Denken und Letztbegründung. Annäherungen an Karl Rahner, in: *H. Klaucke* (Hg.), 100 Jahre Karl Rahner post et secundum, Köln 2004, 11–28, hier 13, sowie *Wirth*, Absurdität, 544, und *ders.*, Mitigated Freedom? Thomas Pröpper's Reappraisal as Theological Tribute to Autonomy, in: Theology Today 75 (2018) (im Druck).

[4] Vgl. *Th. Pröpper*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München $^{3}$1991, 180 f. Vgl. auch *Bongardt*, Verlorene Freiheit?, 344.

[5] Vgl. *H. Verweyen*, Was ist Freiheit? Fragen an Thomas Pröpper, in: ThPh 88 (2013) 510–535, hier 510, und *Wirth*, Absurdität, 534. Zum Begriff der „Denkform" als Instrument der Auslegung und Interpretation von Wirklichkeit vgl. *Th. Pröpper*, Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik. Systematische Reflexion im Anschluss an Walter Kaspers Konzeption der Dogmatik, in: *E. Schockenhoff/P. Walter* (Hgg.), Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre, Mainz 1993, 165–192, hier 173 f.

[6] Vgl. *E. Jüngel*, Nihil divinitas, ubi non fides. Ist christliche Dogmatik in rein theoretischer Perspektive möglich? Bemerkungen zu einem theologischen Entwurf von Rang, in: ZThK 86 (1989) 204–235, hier 231–233. Vgl. weiter *M. Bongardt*, Die Fraglichkeit der Offenbarung. Ernst Cassirers Philosophie als Orientierung im Dialog der Religionen, Regensburg 2000, 46.

[7] Vgl. *F. Bruckmann*, Endlich begnadete Freiheit. Subjektkonstruktion bei Pröpper und Levinas, in: ThGl 99 (2009) 74–91, hier 75, und *P. Platzbecker*, Radikale Autonomie vor Gott denken. Transzendentalphilosophische Glaubensverantwortung in der Auseinandersetzung zwischen Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpper, Regensburg 2003, 89.

als Plädoyer für eine autonome Ethik ausgeführt zu werden, zu dessen Darstellungen (3.1) die Besprechung des Verhältnisses von Freiheit und Angst ebenso gehört wie (3.2) die Erfahrung unbedingten Sollens in der Moral. (4) Pröppers Überlegungen zur Theologie und Ethik des Gehorsams erscheinen als Kulminationspunkt seiner Freiheitsanalyse. Dies sollen Ausführungen Pröppers (4.1) zum Gehorsam Jesu, (4.2) zum Freundschaftsangebot Gottes und (4.3) zum Gehorsam gegenüber menschlichen Autoritäten verdeutlichen. (5) Abschließend erfolgt eine Zusammenschau, wobei die Ergebnisse der strukturellen Ausarbeitung der Teile A (Freiheitsanalyse) und B (Gehorsam) auf die Frage bezogen werden, ob im Anschluss an Pröpper ein autonomer Begriff des Gehorsams konzipiert werden kann oder ob sich ein heteronomer Begriff des Gehorsams nahelegt. Der Antwortversuch dieser Studie bildet dann eine komplexere Aussage durch die Verbindung der beiden Teile zu AB.

## 1. Der in Pröppers Anthropologie entfaltete Freiheitsbegriff

Freiheit, so Pröpper im Anschluss an Hermann Krings[8], sei keine Eigenschaft des Menschen, nicht eine beliebige Möglichkeit, die aktualisiert werden kann oder eben nicht, sondern sie habe transzendentalen Charakter und sei nicht weniger als die Bedingung des Menschseins und aller ichhaften Vollzüge.[9] Dabei kommt es Pröpper auf die Analyse des Unbedingtheitscharakters der Freiheit an, deren Bedeutung er für den transzendentalen ebenso wie für einen weiteren theologischen Kontext aufzeigen will. Die Unbedingtheit der Freiheit bezieht sich auf zwei Aspekte. Einmal wird die Freiheit von Pröpper in einer Tradition, die von Kant bis Krings reicht, als formal unbedingt bestimmt, weil sie durch nichts als durch sich selbst erklärt werden könne und sich so jeder empirischen Beweisbarkeit entziehe.[10] Wirkliches Freisein kann so gesehen auf keinen anderen Ursprung verweisen als auf sich selbst. Deswegen nennt Pröpper den Menschen selbstbestimmt[11]; was aber nicht heißt – und hier tritt das Moment materialer Bedingtheit der Freiheit auf –, dass die Freiheit des Menschen in einem historisch-sozialen Vakuum steht[12]. Die Selbstbestimmung des Menschen vollziehe sich als Affirmation oder Negation des konkret Gegebenen im Raum psycho-sozialer Geschichte.[13]

In einem für Pröpper entscheidenden Sinn wird Freiheit als unbedingt bestimmt, weil sie in Distanz zu allem und jedem treten kann; in Reflexion, Kritik, Verneinung oder Bejahung. Der Mensch erscheint bei Pröpper aufgrund dieses Befundes nicht so festgelegt, wie es der Behaviorismus behauptet. Ein Reiz löse nicht automatisch eine

[8] Vgl. *H. Krings*, System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze, Freiburg i. Br./München 1980, 117 f. Vgl. dazu *Pröpper*, Freiheit als philosophisches Prinzip, 184, und weiter *B. Nitsche*, Endlichkeit und Freiheit. Studien zu einer transzendentalen Theologie im Kontext der Spätmoderne, Würzburg 2003, 215.

[9] Vgl. *Th. Pröpper*, Theologische Anthropologie, Freiburg i. Br. 2011, 534, und dazu *G. Essen*, Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie, Regensburg 2001, 178, sowie *W. Kasper*, Theologie und Kirche, Mainz 1987, 185.

[10] Könnte Freiheit im Sinne eines Kausalitätsabfolge-Schemas bewiesen werden, wäre ihr Unbedingtheitscharakter obsolet, vgl. *Pröpper*, Theologische Anthropologie, 508, 859 f. Im Gespräch mit den *life sciences* und einigen ihrer Vertreter, die die Freiheit im Labor als Illusion beweisen wollen, macht Pröpper die „unabweisbare Evidenz unserer Freiheit" stark (ebd. 509).

[11] Pröpper definiert Selbstbestimmung als Berechtigung, exogene Faktoren als eigenes Handeln aufzufassen, insofern sie von der Ich-Instanz angenommen wurden, vgl. *Pröpper*, Theologische Anthropologie, 504.

[12] Vgl. ebd. 882–884.

[13] Vgl. ebd. 505 und *M. Striet*, Hoffen – warum? Eschatologische Erwägungen im Horizont unbedingten Verstehens, in: *K. Kreutzer/M. Striet/J. Valentin* (Hgg.), Gefährdung oder Verheißung? Von Gott reden unter den Bedingungen der Moderne, Mainz 2007, 123–140, hier 128 f.

bestimmte Reaktion aus, weil der Mensch sich zu Reizen verhalten könne. Das Phänomen des Martyriums belege, dass dies auch für den Fall äußerster Bedrohung gelte.[14]

Die materielle Bedingtheit der Freiheit hebe die formale Unbedingtheit aber keinesfalls auf[15], so Pröpper weiter, denn obwohl Freiheit faktisch erst Freiheit werde, wenn sie sich für konkrete Gehalte öffne, sei sie in transzendentallogischer Hinsicht grundlegend geprägt durch die formal unbedingte Geöffnetheit auf mögliche Gehalte.[16] Zur Erfüllung gelange Freiheit erst durch die Begegnung mit anderer Freiheit, wie Pröpper bilanziert, da Kompatibilität an Entsprechung gebunden sei.[17] Dies lässt sich auch lebenspraktisch verifizieren, denn die Erfahrung erfüllter Freiheit wird regelmäßig mit Verweis auf Sinnerfahrungen beschrieben, die wiederum mit Interexistenzialen, also positiven zwischenmenschlichen Bezügen (zum Beispiel auf jemanden warten, sich um jemanden sorgen, für jemanden hoffen etc.) verbunden sind. Gerade die Erfahrung von Liebe als Modus erfüllter Freiheit verweist sie dann aber auf eine Instanz, die die Erfüllung dieser Liebe garantieren kann.[18] Denn für die menschliche Freiheit gilt nach Pröpper:

> […] gerade wo eine Freiheit sich formell unbedingt für andere Freiheit entschließt und damit deren eigener Unbedingtheit entspricht, will sie mehr, als sie verwirklicht und jemals verwirklichen kann. […] So] wünscht sie […] eine Zukunft, die sie selbst nicht verbürgen und herbeiführen kann.[19]

In dieser Logik wird Gott bei Pröpper als die Instanz vorgestellt, die absolutes und verlässliches Gutheißen von Andersheit und Freiheit garantiert.[20]

Insgesamt offeriert die Pröpper'sche Unterscheidung zwischen einer formal unbedingten und einer material bedingten Freiheit, die als Grundaxiome seiner Freiheitslehre beschrieben werden,[21] eine Begründung für die widersprüchliche Verfasstheit menschlicher Freiheit. Dies hat Georg Essen im Anschluss an Pröpper präzise beschrieben:

> Mit dem Hinweis darauf, dass die existierende Freiheit nur formaliter unbedingt ist, ist die Einsicht in ihre antinomische Verfasstheit vorbereitet, die für den Vollzug ihrer realen Selbstbestimmung konstitutiv ist. Freiheit ist keineswegs bedingungslos real, sondern existiert in einer unschließbaren Differenz zwischen formaler Unbedingtheit und materialer Bedingtheit als inhaltsvolle Freiheit.[22]

---

[14] Vgl. *Pröpper*, Theologische Anthropologie, 500 f., und weiter *Krings*, System und Freiheit, 107 f., 112, sowie *J. Herdt*, Locke, Martyrdom, and the Disciplinary Power of the Church, in: JSCE 23 (2003) 19–35, hier 20–26.

[15] Vgl. *Pröpper*, Evangelium und freie Vernunft, 32.

[16] Vgl. *Pröpper*, Theologische Anthropologie, 639, und *ders.*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 186. Vgl. auch *M. Bongardt*, Gottes Liebe als Vorzeichen einer christlichen Existenz. Aspekte der Erfahrung und Bezeugung der Gnade, in: *Pröpper*, Theologische Anthropologie, 1437–1489, hier 1458, und *Essen*, Die Freiheit Jesu, 172.

[17] Vgl. *Pröpper*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 183–187, und *Krings*, System und Freiheit, 62, 107–125.

[18] Vgl. *Pröpper*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 189. Dazu *D. van de Loo*, Hölzernes Eisen? Brückenschläge zwischen Poetischer Dogmatik und erstphilosophischer Glaubensverantwortung, Regensburg 2007, 214. So wird die Freiheit des Menschen bei Pröpper auf Gott als mögliche Erfüllung der Freiheit verwiesen, ohne dadurch als Gottesbeweis fungieren zu können, vgl. *Pröpper*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 190, und *ders.*, Evangelium und freie Vernunft, 152. Denn vollkommene Freiheit ist philosophisch nichts anderes als ein Postulat, kann also weder bewiesen noch einfach vorausgesetzt werden, vgl. *Nitsche*, Endlichkeit und Freiheit, 223, und *ders.*, Göttliche Universalität in konkreter Geschichte. Eine transzendentalgeschichtliche Vergewisserung der Christologie in Auseinandersetzung mit Richard Schaeffler und Karl Rahner, Münster 2001, 326.

[19] *Pröpper*, Evangelium und freie Vernunft, 192.

[20] Vgl. ebd. 20.

[21] Vgl. *Bruckmann*, Endlich begnadete Freiheit, 77 f.

[22] *Essen*, Die Freiheit Jesu, 179.

## 2. Pröppers Anknüpfung an Rahners Freiheitsbegriff und Anfragen an die *potentia oboedientialis*

Die für sein Denken produktive Auseinandersetzung mit Rahner beginnt Pröpper mit einem Lob auf den Jesuiten, dessen unbestrittene Verdienste insbesondere die theologische Anthropologie und Gnadenlehre beträfen.[23] Es sei Rahner gewesen, der die anthropologische Fokussierung der katholischen Theologie wirkungsvoll vorangebracht habe[24] und damit einem theologischen Projekt zum Durchbruch verhalf, das ein positives Gespräch zwischen Moderne und Theologie erst möglich machte[25]. Pröpper weiß die theologiegeschichtliche Bedeutung Rahners für den Aufbruch aus einer erstarrten scholastischen Theologie zu würdigen[26], ohne dabei zu verschweigen, dass der viel Gelobte nicht alle anthropologischen und soteriologischen Probleme in seiner epochalen Systematik beachten konnte[27]. So erscheint Pröpper als kritischer Weiterdenker der Theologie Rahners, der sich selbst als Adept versteht, der dem Pfad, den sein Meister geebnet hat, weiter folgt.[28] Dabei sieht Pröpper seine großangelegte *Theologische Anthropologie* in Tradition mit Rahners *Hörer des Wortes* (1941). Mit Rahner fragt er nämlich nach der Möglichkeit und dem Sinn der Bewegung des Menschen zu Gott. Für Pröpper geht es um ein mögliches Entsprechungsverhältnis zwischen dem Gottesgedanken und der Freiheit des Menschen.[29] Nur wenn Gott und mit ihm sein Evangelium menschliche Freiheit anspreche, könne von einer positiven Gott-Mensch-Beziehung gesprochen werden. Wenn sich der Mensch nicht in Freiheit zu Gott verhalte, dann wäre, so Pröpper, das Evangelium „Fremdwort" und „heteronomes Gesetz" und Gott dem Menschen nicht zuzumuten.[30] Eine solche freiheitsanalytische *relecture* gewinnt bei Pröpper auch dort Konturen, wo sie von Rahners Theologie ausgeht, aber gerade im Umfeld des Gehorsamsbegriffs andere Akzente setzt. Damit verbundene Präzisierungen werden im Folgenden exemplarisch vorgenommen.

Pröpper beschäftigt sich unter anderem, aber für diese Studie entscheidend, mit der von Thomas von Aquin übernommenen und dann bei Rahner weiterentwickelten Theorie einer *potentia oboedientialis*.[31] In einem allgemeinen Sinn wird sie als „Gehorsamsvermögen" übersetzt.[32] Sie wird als eine Art religiöse Vorprägung aller

---

[23] Vgl. *H. Verweyen*, Offenbarungsglaube und Ikonoklasmus. Denken mit Thomas Pröpper, in: *K. Müller/M. Striet* (Hgg.), Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanken, Regensburg 2005, 3–16, hier 3, und weiter *B. Nitsche*, Geist und Freiheit. Zu Status und Funktion der Pneumatologie in einer transzendentalen Freiheitslehre, in: Ebd. 151–162, hier 151.

[24] Vgl. *Pröpper*, Theologische Anthropologie, 94. In der evangelischen Theologie habe es, so Pröpper, wiederholt eine exemplarische Wende der Theologie zum Subjekt gegeben, etwa bei Friedrich Schleiermacher. Dort bestünde aber die Gefahr, Jesus bloß zum Fall bestgelungenen Menschseins zu erklären, vgl. ebd. 677 und *Th. Pröpper*, Schleiermachers Bestimmung des Christentums und der Erlösung, in: ThQ 168 (1988) 193–214, hier 202–209. Auch im katholischen Raum nennt Pröpper Wegbereiter für die dann in aller Konsequenz von Rahner vollzogene Subjektwende der Theologie. Pröpper nennt Maurice Blondel, Joseph Maréchal und für die „Nouvelle Théologie" Henri de Lubac, vgl. *Pröpper*, Theologische Anthropologie, 95, 97. Vgl. außerdem *ders.*, Schleiermachers Bestimmung des Christentums, 193–214.

[25] Vgl. *Pröpper*, Theologische Anthropologie, 99.

[26] Vgl. *Th. Pröpper*, Ansprache des Dekans der Katholisch-Theologischen Fakultät, in: *Ders.* (Hg.), Bewusstes Leben in der Wissensgesellschaft. Wolfgang Frühwald und Dieter Henrich, Ehrendoktoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, Altenberge 2000, 23–29, hier 26; *ders.*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 123–125, sowie *ders.*, Evangelium und freie Vernunft, 25.

[27] Vgl. *Pröpper*, Theologische Anthropologie, 272.

[28] Vgl. *Pröpper*, Evangelium und freie Vernunft, 180.

[29] Vgl. ebd. 94.

[30] Vgl. ebd. 99.

[31] Vgl. *Nitsche*, Endlichkeit und Freiheit, 380, 408 f.

[32] Vgl. *A. Raffelt*, Art. Potentia oboedientialis, in: LThK³ 8 (2006) 459 f., hier 459.

Menschen verstanden, die einen positiven Bezug zum Evangelium Jesu ermögliche.[33] Die *potentia oboedientialis* meint eine passive Offenheit für ein endgültig ergehendes Wort, wie es im Format des Lebens Jesu begegne.[34] Rahner definiert die *potentia oboedientialis* als Beziehung zu Gott, auf die der Mensch vor jeder Freiheitstat bereits ausgerichtet sei.[35] An dieser Stelle folgt Pröpper Rahner und betont ebenfalls, dass eine angenommene Bezogenheit auf Gott eines theologischen Ausweises bedürfe und schlägt dazu seine Analyse der Freiheit vor. Da Pröpper dem menschlichen Freiheitsvollzug den Charakter formaler Unbedingtheit attestiert, bedürfe es keiner besonderen Ausrichtung der Freiheit, die Rahner aber annehme. Bei ihm, so Pröpper, seien es nicht Formationen der Unbedingtheit innerhalb der menschlichen Freiheit, die einen Gottesbezug denkbar machen, sondern Formationen der notorischen Ausrichtung der Freiheit auf ein Objekt der Unbedingtheit.[36] Rahners Modell erscheint Pröpper als zu starre Ausrichtung der Freiheit auf ein möglicherweise ergehendes Wort Gottes, so dass die Indeterminiertheit der Freiheit in Gefahr gerate, obwohl Rahners Anliegen durch die Freiheit selbst entsprochen werden könne. Pröppers Plausibilisierung des Gott-Mensch-Bezugs greift Rahners Analyse selbstursprünglicher Freiheit auf, um durch den Hinweis auf die formal unbedingte Freiheit dem Einwand zu begegnen, eine transzendentale Theologie führe bei Licht besehen zum Ausfall menschlicher Freiheit.[37]

Um die Bedeutung des Autonomiedenkens für eine theologische Plausibilisierung des Gott-Mensch-Bezugs herauszustellen, hat Pröpper auch auf die Probleme des Ansatzes von Rahner verwiesen, die sich dort ergeben, wo, so Pröpper, der Autonomie der Freiheit keine systematische Relevanz eingeräumt wird. Teste man nämlich die Reichweite, die Rahner der Freiheit des Menschen zuschreibt, und unternehme dies am signifikantesten Grenzfall, nämlich an der Frage nach der Möglichkeit der Verweigerung gegenüber Gott, dann zeige sich in Rahners Denken eine widersprüchliche Autonomie. Denn bei Rahner verstricke sich die Freiheit im Nein gegenüber Gott in einen Selbstwiderspruch, weil Leben kaum als sinnvoll beschrieben werden könne, wenn es seiner konstitutiven Verwiesenheit nicht entspreche. Rahner nenne zwar die Option einer Negation Gottes. Aber frei könne der Mensch nicht genannt werden, wenn diese Negation zugleich Scheitern und Untergang von Freiheit bedeute beziehungsweise wenn auch das Nein gegen Gott eine Affirmation Gottes impliziere, weil Gebrauch von einer Freiheit gemacht werde, die in einem theonomen, anders als in

[33] Vgl. *P. Knauer*, Potentia oboedientialis en bovennatuurlijk existentiaal en hun verhouding tot het verlangen naar de godsanschouwing, in: *L. Braeckmans [u. a.]* (Hgg.), Op het ritme van de oneindigkeid. Opstellen over het natuurlijk godsverlangen, Leuven 2000, 79–90, hier 79 f., 85–88.

[34] Vgl. *Kasper*, Theologie und Kirche, 204 f.

[35] Diese These hat Rahner den Vorwurf eingehandelt, er vertrete eine Form von Platonismus, da eine nicht freie Bezogenheit auf das Unbedingte an die Konzeption der „Wiedererinnerungslehre" anschließe, vgl. *R. Schaeffler*, Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie, Darmstadt 1980, 201. Auch seine Rede von der konstitutiven, wenn auch athematischen Bezogenheit des Menschen auf Gott, die durch die Offenbarung und ihre Annahme bloß von unreflex zu reflex wechsle, falle in diese Rubrik, vgl. *Nitsche*, Endlichkeit und Freiheit, 360. Vgl. weiter *P. Eicher*, Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie, München 1977, 347–421, und *Nitsche*, Endlichkeit und Freiheit, 355–362.

[36] Vgl. *Pröpper*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 131. Pröpper rät davon ab, Gott zu einem anthropologischen Konstitutiv zu erklären. Menschliches Geistsein zum Beispiel, so Pröpper, sei deshalb theologisch nicht weiter zu befragen, weil jede weitere Begründung den Geist- und Freiheitscharakter aufheben müsste, vgl. *Pröpper*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 132 f., 184. Vgl. *I. U. Dalferth*, Die Vernunft des Glaubens. Eine evangelische Position, in: *M. Delgado/G. Vergauwen* (Hgg.), Glaube und Vernunft – Theologie und Philosophie. Aspekte ihrer Wechselwirkung in Geschichte und Gegenwart, Fribourg 2003, 191–214, hier 209, und *M. Knapp*, Die Vernunft des Glaubens. Eine Einführung in die Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. 2009, 137.

[37] Vgl. *Pröpper*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 177.

einem autonomen Rahmen, Gott stets als Grund mitkonzipiert.[38] Wer, so Pröpper, die „Konstitutionen der freien Vernunft und ihrer spezifischen Leistungen unmittelbar von Gott her begründe",[39] der unterscheide nicht deutlich genug zwischen menschlicher Freiheit, Vernunft und Gott. Rahners Anliegen einer anthropologischen Fundierung theologischer Rede wäre, so Pröpper, plausibler, wenn darin das Potenzial der formal unbedingten Freiheit zur Geltung käme und die Freiheit des Menschen nicht „geradlinig von Gott her begründet" werde.[40]

## 3. Pröppers Plädoyer für eine autonome Ethik

Die ethische Konsequenz der anthropologischen Wende neuzeitlichen Denkens bestehe nach Pröpper darin, dass der „Geltungsgrund moralischen Sollens" von heteronom nach autonom verlegt werde und kein Außen, sondern das Selbst als Instanz des Sittlichen erscheine.[41] Dass eine solche Freiheit erkämpft werden musste und weiter gegen alle heteronomen Bemächtigungstendenzen erkämpft werden muss, hat Krings unterstrichen, auf den sich Pröppers theologische Freiheitsanalyse bezieht.[42] Freiheit erscheint auch bei Pröpper als eine Aufgabe, die noch zu erledigen sei,[43] insofern sie auf die Andersheit des anderen verwiesen ist. Als zentraler Satz seiner Ethik gilt, dass die Freiheit des anderen unbedingt anerkannt werden soll.[44] Unbedingt wird Anerkennung genannt, weil andere Freiheit bedingungslos gewollt, angenommen und geliebt werden will.[45] Allerdings, so Pröpper, sei die unbedingte Anerkennung der Andersheit des anderen in der Freiheitstat der Liebe nur symbolisch vermittelt, weil Freiheit regelmäßig an den Rändern des Liebens, Vertrauens, Verzeihens und Hoffen scheitert.[46] Trotz dieser Einschränkung bedeute Anerkennung nicht ein „gleichgültige[s] Geltenlassen", der oder die andere müsse aktiv gewollt und gefördert werden, um ihm oder ihr zu entsprechen.[47]

Nach Pröpper erscheint Ethik heute nur im Rahmen autonomen Freiheitsdenkens plausibel. Wenn zur Ethik die Reflexion auf die Erfahrung und Gehalte unbedingten Sollens gehört[48], sei sie auf die Freiheit des Menschen verwiesen, mit der die Kategorie des Unbedingten in ethische Diskurse eingetragen werde.[49] Praktisch-ethisch gelten bei Pröpper alle „Gehalte und Handlungen" als gut, die Freiheit und Andersheit schützen.

---

[38] Vgl. ebd. 131 sowie *R. Siebenrock*, Gnade als Herz der Welt. Der Beitrag Karl Rahners zu einer zeitgemäßen Gnadentheologie, in: *M. Delgado/M. Lutz-Bachmann* (Hgg.), Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner, Hildesheim 1994, 34–71, hier 46.

[39] *Pröpper*, Theologische Anthropologie, 402.

[40] Ebd. 409. Anders als Pröpper geht Bernhard Nitsche nicht von einem Ausfall der Autonomie im Denken Rahners aus, vgl. ebd. 384: „Die diagnostizierten Aporien von Rahners Dogmatik können entschärft werden, wenn Rahners Ansatz im Licht seines biblisch-personal bestimmten Erkenntnisverständnisses gesehen wird. Und sie können überwunden werden, wenn Rahners Ansatz im Zusammenhang einer transzendentalen Freiheitslehre restrukturiert wird." Dazu auch *B. Nitsche*, „… der Frage wegen, die seine und seiner Zeit Philosophie bewegen". Karl Rahners Ringen um ein transzendentales Denken als Erbe und Auftrag, in: *R. Miggelbrink* (Hg.), Karl Rahner 1904–1984: Was hat er uns gegeben? – Was haben wir genommen? Auseinandersetzung mit Karl Rahner, Berlin 2009, 105–147, hier 114, 117. Zu fragen ist, ob Pröpper nicht genau das geleistet hat, indem er, wie oben intoniert, in mehrfacher Hinsicht auf den Schultern Rahners eine anthropologische Theologie freiheitstheoretisch weiterentwickelt hat.

[41] Vgl. *Pröpper*, Evangelium und freie Vernunft, 66.

[42] Vgl. *Krings*, System und Freiheit, 7.

[43] Vgl. *Pröpper*, Theologische Anthropologie, 11.

[44] Vgl. ebd. 640 f.

[45] Vgl. ebd. 642 f. und dazu *Verweyen*, Was ist Freiheit, 527 f., 535.

[46] Vgl. *Pröpper*, Theologische Anthropologie, 644.

[47] Vgl. ebd. 713.

[48] Vgl. *Wirth*, Absurdität, 539.

[49] Vgl. *Platzbecker*, Radikale Autonomie, 125: „[…] man [kann] nach Pröpper im Rahmen des Freiheitsdenkens begründeterweise von einem unbedingten moralischen Sollen sprechen, denn

Schlecht genannt werden solche, die Freiheit und Andersheit schädigen und zerstören.[50] Autonome Ethik stehe dabei nicht im Widerspruch zu Religionen und Theologien. Gerade autonome Ethik, so Pröpper, zeichne sich durch einen Bezug zur Gottesfrage aus, da die Analyse der endlichen Freiheitsstruktur zeige, inwiefern Menschen in ihrer Autonomie auf andere Freiheit und mithin Unbedingtes verwiesen sind. Soll die eigene Freiheit nicht ohne Gehalt und Sinn bleiben, dürfe die Verwiesenheit der Freiheit auf Unbedingtes nicht ohne positiven Bezug sein.[51] So erweise sich autonome Freiheit stets als bedürftige Freiheit, deren Erfahrung unbedingten Sollens eine Instanz denkbar macht, die Erfüllung verbürgen kann. Theologisch zugespitzt:

> In der Idee Gottes wird eben die Wirklichkeit gedacht, die menschliche Freiheit voraussetzen muss, wenn das unbedingte Seinsollen, das sie im Entschluss zu sich selbst und anderer Freiheit intendiert, als möglich und somit das Faktum der Freiheit nicht als absurd gelten soll.[52]

Schließlich zeige das Verhältnis zu einem autonomen Format der Ethik, das ohne heteronom-autoritäre Bemächtigung auskommt, ob theologische Ethik bereit ist, die neuzeitliche Wende zum Subjekt mitzuvollziehen.[53] Wenn Vernunft und Freiheit des Menschen theologisch relevant sind, dann gelte: „Oberste Norm der Freiheit ist die Freiheit selbst, an ihr hat sich jedes konkrete Handeln, aber auch jede einzelne Normsetzung zu messen."[54] Autonome Ethik im Sinne Pröppers ist dann dazu aufgefordert, jeder privaten, staatlichen und kirchlichen Missachtung von Freiheit zu widersprechen.[55]

## *3.1 Freiheit und Angst*

Zu einer autonomen Ethik gehört auch das Problem der Angst[56], denn die Entscheidung zur Solidarität mit der Freiheit des anderen führe umso unvermeidlicher zur Erfahrung von „Ohnmacht und Gefährdung", je ernster sie gemeint ist, so Pröpper[57]. Eine solche Angst ist Epiphänomen einer Welt, in der das Gute nirgends akkumuliert und noto-

---

um etwas als sittlich gut oder böse zu bewerten, ist der Bezug auf ein Unbedingtes unerlässlich; dieses Unbedingte aber ist die Freiheit."

[50] Vgl. *Pröpper*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 199, und *Krings*, System und Freiheit, 62–67.

[51] Vgl. *Pröpper*, Evangelium und freie Vernunft, 305. Vgl. weiter *U. Ruh*, Der Freiheit eine Gasse. Zu Thomas Pröppers Theologischer Anthropologie, in: HerKorr 66 (2/2012) 94–97, hier 96; *Verweyen*, Was ist Freiheit, 514, und *Wirth*, Absurdität, 542 f.

[52] *Pröpper*, Evangelium und freie Vernunft, 79 f.

[53] Vgl. *Pröpper*, Theologische Anthropologie, 720. Pröpper zeigt mit Blick auf die Geschichte der katholischen Moraltheologie, dass sowohl Alfons Auer als auch Franz Böckle zwar autonomiefreundlich argumentierten, dabei aber an Kant vorbeischauten und sich auf Thomas von Aquin bezogen, so aber dem neuzeitlichen Wandel nicht gerecht werden konnten. Dies, so Pröpper, habe am ehesten Karl Rahner geleistet, dessen „Hörer des Wortes" auch ein Hören-Müssen diskutiert, also eine Pflicht, die sich philosophisch aus dem Wesen des Menschen ergibt, das auf einen absoluten Horizont verwiesen sei, vgl. ebd. 721–726.

[54] *Bongardt*, Die Fraglichkeit der Offenbarung, 44. Vgl. *Pröpper*, Theologische Anthropologie, 729 f., und *E. Schockenhoff*, Die Moraltheologie zwischen Glaubensethik und autonomer Moral. Wege zur Überwindung einer falschen Alternative, in: *Congregazione per la Dottrina della Fede* (Hg.), L'antropologia della teologia morale secondo l'enciclica „Veritatis Splendor". Atti del simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Città del Vaticano 2006, 120–143, hier 120–124. Schon die paulinische Theologie (Röm 2,14f.) erkläre, Gottes Gesetz sei den Menschen ins Herz geschrieben. So wird der Mensch auch theologisch zum Ort des Gesetzes und der Moral. Dies qualifiziert Walter Kasper als eine relevante theologische Ausdrucksweise, die Verbindungen zum neuzeitlichen Autonomiedenken nahelegt, vgl. *Kasper*, Theologie und Kirche, 154, und dazu *Pröpper*, Theologische Anthropologie, 734.

[55] Vgl. *Bongardt*, Die Fraglichkeit der Offenbarung, 44.

[56] Vgl. *Essen*, Die Freiheit Jesu, 186.

[57] *Pröpper*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 170.

risch fragil bleibt.[58] Denn so sehr der Entschluss zur Solidarität mit der Freiheit des anderen Schutz intendiere, so sehr werde zugleich ihre Gefährdung deutlich.[59] Unter den Gesetzen der Angst, notiert Pröpper weiter, könne Leben aber nicht gelingen. Angst, mit ihrer Unfähigkeit zur Liebe, verabschiede sich so von Freiheit und Sinn. Aus einer solchen Angst befreie nur eine Freiheit, die die geängstigte Freiheit (unbedingt) anerkenne.[60] Begegnungen mit Jesus, wie Pröpper betont, führen zur unbedingten Anerkennung von Freiheit. Unbedingt anerkannt könne der Mensch seine Angst vor sich und der Welt ebenso überwinden wie seine Angst vor Gott.[61] In dieser Optik erscheint die Geschichte Jesu in der Lesart Pröppers als Kulminationspunkt einer Freiheit, die Potenzial zur unbedingten Anerkennung der anderen zeigt.

### *3.2 Die Erfahrung unbedingten Sollens als Erfahrung von Autonomie in der Ethik*

Die ethische Signifikanz der Theologie Pröppers besteht auch darin, einer „humanen Praxis zu einem Begriff ihrer selbst zu verhelfen".[62] Aus der Freiheitsanalyse folgt, wie gezeigt, das moralische Gebot: „Freiheit soll andere Freiheit unbedingt anerkennen."[63] Im Kielwasser dieses Gebots finden sich Konkretionen, die Pröpper ebenfalls als moralische Imperative formuliert: „Begegne jeder möglichen Freiheit (also jedem Menschen) so, dass du sie schon anerkennst und zuvorkommend als wirklich behandelst." Und: „Gib niemals einen Menschen auf und verweigere ihm deine Anerkennung nicht, auch wenn er sie nicht mehr oder noch nicht erwidern […] kann."[64] Diese für Pröpper zentralen moralischen Imperative sind durch Helmut Peukerts Arbeiten angeregt worden. Es geht dabei um Hinweise zur Subjektwerdung, die an andere gebunden sei, ohne die das Subjekt nicht zur Freiheit finden könne. Anerkennung der Freiheit wird bei Peukert zur „Bedingung der Möglichkeit von Menschsein".[65] Eine Ethik im Anschluss an ein so verstandenes Freiheitsdenken wird auch zur advokatorischen Ethik[66], denn „[…] sie versucht denjenigen zu Wort zu verhelfen, die nicht mehr oder noch nicht reden können"[67]. Eine solche Anerkennung von Freiheit gerät aber überall dort zu kurz, wo, auch innerhalb der christlichen Kirchen, ein Absehen vom Selbst empfohlen wird.[68]

Pröpper bringt seine Analysen auch ins Gespräch mit der Ethik Emmanuel Lévinas', dessen Philosophie sich mit Pröppers Freiheitsanalyse in der Aufdeckung des

[58] Vgl. *Z. Bauman*, Postmoderne Ethik, Hamburg 2009, 340.
[59] Vgl. *Nitsche*, Endlichkeit und Freiheit, 303.
[60] Vgl. *Pröpper*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 193.
[61] Vgl. *Knapp*, Die Vernunft des Glaubens, 213.
[62] Vgl. *S. Goertz*, Konkrete Freiheit. Ein philosophisch-theologischer Umriss, in: *A. Autiero/S. Goertz/M. Striet* (Hgg.), Endliche Autonomie. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein theologisch-ethisches Programm, Münster 2004, 75–102, hier 96.
[63] *Pröpper*, Evangelium und freie Vernunft, 29.
[64] *Pröpper*, Theologische Anthropologie, 706f. Vgl. dazu auch *ders*., Evangelium und freie Vernunft, 61f.
[65] *H. Peukert*, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt am Main [3]2009, 260–273.
[66] Zum Projekt einer advokatorischen Ethik im Anschluss an die Freiheitsanalyse, vgl. *Pröpper*, Theologische Anthropologie, 744. Vgl. auch, inkl. eines Anwendungsbeispiels, *M. Wirth*, Was bedeutet: Unbedingte Anerkennung der Andersheit des Anderen? Intersexualität und Transidentität im Licht advokatorischer Ethik, in: *M. Schochow/S. Gehrmann/F. Steger* (Hgg.), Inter* und Trans*identitäten. Ethische, juristische und soziale Aspekte, Gießen 2016, 105–133, hier 114–118.
[67] *H. Peukert*, Über die Zukunft von Bildung, in: Frankfurter Hefte 6 (1984) 129–137, hier 134.
[68] Vgl. *Pröpper*, Theologische Anthropologie, 745, und *ders*., Evangelium und freie Vernunft, 57.

Unbedingten trifft[69], das Lévinas im flehenden Antlitz anderer ausmacht.[70] Obwohl das Unbedingte bei Pröpper, anders als bei Lévinas, im Subjekt und nicht im Bezug auf andere begegnet, ist Pröppers Subjekt auf andere verwiesen. Eine thematische Nähe zwischen Pröpper und Lévinas ergibt sich daher auch dort, wo in beiden Entwürfen die Andersheit des anderen als besonders schützenswert besprochen wird. Lévinas und Pröpper favorisieren dabei einen ähnlichen Begriff von Absolutheit. Ein Unterschied besteht aber darin, dass Lévinas vom anderen zum Ich[71] und Pröpper im Anschluss an die Tradition der Transzendentalphilosophie vom Ich zum anderen denkt. Insgesamt belegt Pröppers Anbindung seines Freiheitsdenkens an die Phänomenologie und Ethik Lévinas' die ethische Relevanz, die er dem freiheitsanalytischen Projekt mit seinen Sollensgehalten zuweist.[72]

## 4. „Gott setzt seinen Anspruch nicht mit Macht um" – Pröppers Inspektion des Gehorsams

Der philosophisch-freiheitstheoretische Ansatz Hermann Krings' weist eine unübersehbar systemkritische Zuspitzung auf[73], die Pröpper in seiner Rezeption weder übersieht noch missbilligt[74]. Pröpper fordert in Auseinandersetzung mit Krings eine „Kritik zugunsten der Freiheit"[75], die er auch als Kritik an religiösen Praktiken versteht[76]. Positiv entlasteten Institutionen und Systeme die Freiheit des Einzelnen zwar, indem sie durch Regularien und Gesetze Räume der Freiheitsentfaltung schaffen. Dies bedeute aber auch Abhängigkeit der Freiheit von den Systemen, die sie fördern, so Pröpper.[77] Es sei besonders die faktische Bedingtheit der einzelnen Freiheit, die ihre Selbstursprünglichkeit zur Frage werden lasse.[78] Krings und Pröpper gehen beide von einer Art freiheitsepistemologischer Bedeutung von Systemen aus, da sie regelmäßig Widerspruch und damit Distanz erzeugen, so dass der formal unbedingte Charakter der Freiheit hervortritt.[79] Faktisch, so Pröpper, sei die Freiheit im Lauf der Geschichte stets mit Systemen der Fremdherrschaft konfrontiert worden, die nicht selten Suppression und Entfremdung gebracht hätten.[80] Pröppers Denken läuft in diesem Zusammenhang auf eine Ethik hinaus, die Strukturen einer Gesellschaft anmahnt, die „am unbedingten Seinsollen jeglicher Freiheit" orientiert sind und die Gefahr des Selbstzwecks institutioneller Strukturen und Begrenzungen reflektieren.[81] Pröpper plädiert praktisch für eine Minimierung von Zwang zugunsten des Seinsollens unbedingter Freiheit. Dies ergibt sich wiederum aus dem Begriff von Freiheit, den Pröpper ethisch auflädt, wenn

---

[69] Vgl. *Pröpper*, Evangelium und freie Vernunft, 62.

[70] Vgl. beispielsweise *E. Lévinas*, Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo, Wien [4]2008, 57–79.

[71] Vgl. *E. Lévinas*, Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte, Freiburg i. Br./München 2006, 173.

[72] Vgl. *Pröpper*, Theologische Anthropologie, 710 f.

[73] Vgl. *Krings*, System und Freiheit, 99.

[74] Vgl. *Pröpper*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 147, und *M. Bongardt*, Der Widerstand der Freiheit. Eine transzendentaldialogische Aneignung der Angstanalysen Kierkegaards, Frankfurt am Main 1995, 100.

[75] *Pröpper*, Freiheit als philosophisches Prinzip, 190.

[76] Vgl. *Nitsche*, Endlichkeit und Freiheit, 321.

[77] Vgl. *Pröpper*, Theologische Anthropologie, 644.

[78] Zwar suggeriere zum Beispiel Eigentum oder die Geborgenheit einer Beziehung einen Freiheitsraum, in den man sich zurückziehen könne. Pröpper macht aber auf den illusorischen Charakter dieses Gefühls aufmerksam, da es sich bei Licht besehen bei all diesen Räumen um bereits formatierte Konstellationen handle, vgl. *Pröpper*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 148.

[79] Vgl. *Krings*, System und Freiheit, 15–39, und *Pröpper*, Theologische Anthropologie, 644.

[80] Vgl. ebd. 644 f.

[81] Vgl. ebd. 712 f.

„[…] Freiheit als Kommunikationsbegriff gegenseitige[r …] Bejahung, Anerkennung und auch Vergebung […]“ gefasst wird.[82]

Pröppers Diskussion des christlichen Imperativs des Gehorsams erscheint als wichtiger Anwendungsfall seiner Ethik, die sich sowohl auf die anthropologische Relevanz des Freiheitsdenkens als auch auf die Offenbarung freiheitsstiftender Anerkennung in Jesus bezieht.[83] Zu fragen ist daher, welche Aspekte des Gehorsams in einer an Pröpper orientierten Analyse als theologisch besonders kritisch markiert werden müssen. Denn wenn man von einer Spannung zwischen Freiheit und Gehorsam ausgeht, wobei unten die Option eines autonomen Gehorsams diskutiert wird, Pröpper aber für die Freiheit als theologischem Grund- und Erkenntnisprinzip votiert, sind kritische Zugangswege zum Gehorsam zu erwarten:

> Wenn nun aber Gott selbst, bis zur Ohnmacht seiner Entäußerung, die Freiheit des Menschen geachtet und anerkannt hat, dann wird die Theologie auf ein Denken, das vom Bewusstsein der Unbedingtheit dieser Freiheit ausgeht, sich nicht nur einlassen dürfen, sondern auch die Konsequenzen […] ziehen müssen.[84]

## *4.1 Der Gehorsam Jesu*

Als Ankunft Gottes unter den Menschen und als unüberbietbare Anerkennung von Freiheit und Andersheit wird Jesus in der Theologie reflektiert.[85] Insbesondere das Kreuz Jesu, an dem nicht vorbei geblickt werden kann, wenn Aussagen über die radikal für den Menschen entschiedene Liebe Gottes gemacht werden, hebt die Freiheit der anderen selbst dort nicht auf, wo sie sich in krassem Widerspruch und tödlichem Ernst gegen das Leben richtet.[86] Pröppers Jesus stellt das exakte Gegenteil eines Lebens aus skrupulösem Gehorsam dar, das sich selber nicht traut und Mut nur mit Blick auf einen anderen gewinnt.[87] In seinem Einsatz für das Leben der Unsichtbaren *(invisibles)* provozierte er mehr noch das religiöse als das politische *establishment*.[88] Wo die Botschaft des Reiches Gottes wichtiger war als Ruhe und Sicherheit[89], dort riskierte Jesus sein Leben und lehnte jede Form eines berechnenden, diplomatischen und um sich selbst sorgenden Gehorsams ab, der ihm gegenüber den Mächtigen und Einflussreichen seiner Zeit das Leben gerettet hätte.[90] Weder für Jesus noch für die, die ihm folgten, waren Autorität und Gehorsam je letzte Instanz. Damit eng verbunden ist auch die theologische Interpretation der Freiheit der Mutter Jesu, die ein wichtiges Beispiel für die Frage nach dem Gehorsams-Freiheits-Konnex darstellt, denn Marias Jawort war einerseits unabdingbar und wird andererseits als Tat der Freiheit aufgefasst.[91]

---

[82] *Nitsche*, Endlichkeit und Freiheit, 221.

[83] Vgl. *Pröpper*, Theologische Anthropologie, 647.

[84] *Pröpper*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 177.

[85] Vgl. *M. Bongardt*, Einführung in die Theologie der Offenbarung, Darmstadt 2005, 30. Aufgrund der geglaubten Gottunmittelbarkeit Jesu kann von einem Ankommen Gottes im Leben Jesu gesprochen werden. Seine Nähe zu Gott macht ihn dabei zu dem freien Menschen, der er war, und so zur Realpräsenz des in Freiheit zur Liebe entschlossenen Gottes, vgl. *Essen*, Die Freiheit Jesu, 263.

[86] Vgl. *M. Striet*, Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie, Regensburg 2003, 220.

[87] Vgl. *Th. Pröpper*, Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens. Ein theologisches Gespräch mit Jaspers, Bloch, Kolakowski, Gardavsky, Machovec, Fromm, Ben-Chorin, Mainz 1976, 21.

[88] Vgl. ebd. 47.

[89] Vgl. *Essen*, Die Freiheit Jesu, 262.

[90] Vgl. *G. Ebeling*, Dogmatik des christlichen Glaubens; Band 2, Tübingen 1979, 540.

[91] Vgl. *Pröpper*, Der Jesus der Philosophen, 66. Vgl. auch *M. Wirth*, Das Dogma von der Freiheit und das ‚Dogma‘ von der Illusion der Freiheit. Konfligierende Freiheitskonzepte im

In Pröppers Dogmatik ist Jesus insofern Selbstoffenbarung Gottes, als er die Liebe Gottes in Freiheit annahm und sich dazu bestimmen konnte, dieser Liebe ganz zu entsprechen. Nach Pröpper bestehe die soteriologische Bedeutung Jesu darin, in Freiheit dem Liebesangebot Gottes umfassend und ohne jede Kälte entsprochen zu haben.[92] Dabei habe sich Jesus nie in „blindem Gehorsam" gegenüber Gott verhalten.[93] Pröpper dechiffriert Jesu Gehorsam als „Übereinstimmung mit Gottes menschenfreundlichem Willen".[94] Dies bedeutet nach Pröpper Achtung der Freiheit des Menschen, die Gottes Gnadenhandeln unbedingt einhalte, da anderer Freiheit Gerechtigkeit zukommen soll. Unter dieser Bedingung setze die Vollmacht Gottes, auf die der Gehorsam bezogen sein kann, nicht auf Mittel der Gewalt, der Fremdbestimmung oder des despotischen und angstmachenden Befehls.[95] „Bereitschaft zur realen Ohnmacht", die Jesu Sterben charakterisiere, kann nach Pröpper als „Übereinstimmung mit Gott" verstanden werden. Der Gehorsam Jesu bedeute dann eine freie Übereinstimmung mit Gott, die Jesus eine Vollmacht verleiht, die darin aufgeht, der Bestimmung zu Gott und seiner bedingungslosen Liebe zu entsprechen.[96] So wenig willenlos und apathisch sich Jesus in dieser Hinsicht gegenüber dem Willen Gottes verhalten hat, so wenig kann Willenlosigkeit und Apathie je zur Annahme des Evangeliums führen. Nur wo Freiheit positiv angesprochen werde, ob bei Jesus oder denen, die ihm nachfolgen, seien Personen als sie selbst gemeint.[97]

Dass Pröpper dann allen Formaten einer sehr eng gedachten *imitatio Christi* eine Absage erteilt, ist angesichts des christlichen Traditionsbestands erstaunlich, folgt aber aus seiner Freiheitsanalyse und Jesus-Deutung. Pröpper charakterisiert die Freiheit des Menschen Jesus als unvertretbar „souveräne und schöpferische Freiheit". Eine analoge, subjekthafte Freiheit ermögliche Jesus in seinem Handeln besonders dort, wo er Blindheiten, Lähmungen und Ängste nimmt, damit aus Abhängigen wieder Akteure werden: „Er [Jesus] hat sich ja nicht nur mit Worten an die Menschen gewandt, sondern auch ihre bedrückende Lebenssituation in einer Weise verändert, dass sie aufatmen, Zutrauen fassen und sich befreit fühlen konnten."[98] Jesu Reich Gottes findet daher keinen Ausdruck in einem imperativischen „Du sollst", sondern in einem indikativischen „Du bist".[99] Der Imperativ „Gehorche!" passt in dieser Optik kaum in die Grammatik des Reiches Gottes.[100]

### *4.2 Gottes Freundschaftsangebot*

Gott wird bei Pröpper weder als gelangweilter Zuschauer einer längst festgelegten Dramaturgie noch als Designer durchkonfektionierter Menschen gedacht, zu denen er im einen wie im anderen Szenario nie in Beziehung tritt und deren subjektives Freiheitsempfinden eine reine Illusion wäre. Der im Gegensatz dazu zur Freundschaft mit

19. Jahrhundert zwischen dem Dogma von der erbsündenlosen Maria und dem biologischen Materialismus, in: SaThZ 15 (2011) 280–300, hier 280–285.

92 Vgl. *Pröpper*, Theologische Anthropologie, 67 f.

93 Vgl. ebd. 106–197.

94 Ebd. 66.

95 Vgl. *Pröpper*, Der Jesus der Philosophen, 78.

96 Alle Kurzzitate so wie der gesamte Bezugstext bei *Pröpper*, Theologische Anthropologie, 65 f. Vgl. dazu *Platzbecker*, Radikale Autonomie, 297, und *J.-H. Tück*, Der Abgrund der Freiheit. Zum theodramatischen Konflikt zwischen endlicher und unendlicher Freiheit, in: *M. Striet/J.-H. Tück* (Hgg.), Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen, Freiburg i. Br. 2005, 82–116, hier 95.

97 Vgl. *Pröpper*, Theologische Anthropologie, 99.

98 *Pröpper*, Der Jesus der Philosophen, 15.

99 Vgl. *E. Jüngel*, Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit, Tübingen 2000, 73.

100 Vgl. *J. Werbick*, Soteriologie, Düsseldorf 1990, 166: „Jesus verlässt sich auf die Liebe – und auf die Liebe allein, weil Gott in ihr zur Herrschaft kommt […]."

Gott fähige Mensch[101] entstammt nach Pröpper dem Willen Gottes zu einem dialogisch-freien Verhältnis.[102] Versteht man Anerkennung von Andersheit und Freiheit als neuralgischen Punkt in Freundschaftsdiskursen, dann scheint Jesus innerhalb der vielfältigen Gabelungen sozialer Praktiken die der konditionslosen Anerkennung gewählt zu haben, um gerade darin Gott zur Erscheinung zu bringen. Nicht einmal im Todeskampf Jesu erheben die ewigen Gespenster der Bemächtigung ihre Häupter, so dass Gottes Bekenntnis zu Jesus einer Ohnmacht gilt, die lieber die letalen Konsequenzen der Anerkennung anderer Freiheit erleidet, als sie mit Mitteln der Gewalt zu überwinden.[103] Die Achtung menschlicher Freiheit durch Gott gehört zur theologischen Interpretation des Todes Jesu.[104] Wenn sie zutreffend ist, will Gott für den Menschen nicht anders Gott sein als ein in Freiheit angenommener Gott.[105] Demonstrationen von Macht fallen dann ebenso aus wie die mit ihnen verbundenen schweren Gefühle der Übertretung oder ewiger Dankbarkeit, die Freundschaftsverhältnisse, auch das zwischen Gott und Menschen, lähmen würden.[106] Die Bindung an Gott und sein Wort, so Pröpper, erfordere keinen Gehorsam, „[…] in dem wir zu uns selbst noch nicht fanden".[107] Vielmehr entspreche dem Liebesangebot Gottes ein ebenfalls liebendes Subjekt.[108] Damit gerät nach Pröpper die Plausibilität des Gehorsams als relevante theologische Ausdrucksweise für das Gott-Mensch-Verhältnis unter Druck, das durch den Begriff der Freundschaft adäquater charakterisiert wird: „Freundschaft mit Gott. Ich wüsste keinen Gedanken, der den Glauben verlässlicher tragen und ihm größere Freude sein kann. Dass er, der alles […] gibt, uns die Würde eigener Zustimmung lässt."[109]

### *4.3 Gehorsam gegenüber Menschen*

In seiner Interpretation des Paradoxes der Größe des Dieners (Mk 10,43f.; Lk 14,11) betont Pröpper zwar die gebückte Haltung, interpretiert sie aber als Zuwendung zur Not des anderen und keinesfalls als devote Verneigung vor anmaßendem Verhalten. Der im Evangelium gemeinte Dienst des Knechts intendiere keine Sklaverei, sondern

[101] Vgl. *M. Hofheinz*, Gottesfreund – Menschenfreund. Vom Richtungssinn theologischen Freundschaftsdenkens, in: *Ders./F. Mathwig/M. Zeindler* (Hgg.), Freundschaft. Zur Aktualität eines traditionsreichen Begriffs, Zürich 2014, 399–430, hier 399–402.

[102] Vgl. *Pröpper*, Theologische Anthropologie, 270. Schon das *Vos-amici-mei-estis*-Logion (Joh 15,14f.) belegt die Bedeutung der unwahrscheinlichen Freundschaftskategorie für die Bestimmung des Gott-Mensch-Verhältnisses. Vgl. auch *M. Wirth*, Distanz des Gehorsams. Theorie, Ethik und Kritik einer Tugend, Tübingen 2016, 378–384. Zur Kritik des Freundschaftsbegriffs bei Pröpper, vgl. *E. Kaufner-Marx*, Freiheit zwischen Autonomie und Ohnmacht. Eine Untersuchung der theologischen Anthropologien Wolfhart Pannenbergs und Thomas Pröppers, Würzburg 2007, 377.

[103] Vgl. *Bongardt*, Der Widerstand der Freiheit, 333 f.

[104] Vgl. *Pröpper*, Theologische Anthropologie, 495.

[105] Vgl. *M. Striet*, Zu sehr autonomieverliebt? Eine andere Gotteshypothese, in: HerKorrSp 2 (2011) 28–33, hier 32.

[106] Dass sich die Kirchen als institutionalisiertes Gedächtnis Jesu zu (graduell unterschiedlich) autoritären Organisationen entwickelt haben, steht in einem deutlichen Spannungsverhältnis zum unbedingten Anerkennungshandeln ihres Stifters, vgl. *Pröpper*, Der Jesus der Philosophen, 64 f. Auch unter den Auspizien einer verunsicherten Institution wird die Frage nach einer autoritätsaffinen Kontextbildung der Kirchen regelmäßig in kritisches Licht gehalten, vgl. etwa *J. Werbick*, Vom Wagnis des Christseins. Wie glaubwürdig ist der Glaube?, München 1995, 23: „Dass ein zentralistisch-diktatorischer Führungsstil der Amtskirche das Image der Kirche ruiniert und sie für viele Zeitgenossen gänzlich unattraktiv gemacht hat, das meint heute fast jeder – mit Ausnahme der Amtsträger."

[107] *Pröpper*, Evangelium und freie Vernunft, 321.

[108] Vgl. ebd.

[109] *Pröpper*, Theologische Anthropologie, 655. Hierzu auch *Kaufner-Marx*, Freiheit zwischen Autonomie und Ohnmacht, 377.

die empathische Haltung eines Menschen.[110] Das hier in Rede stehende Dienen im Sinne einer Praxis der sozialen Zuwendung bleibt unter der Verantwortung eigener Freiheit. Das Gegenteil wäre Sklaverei: In ihr liegt aggressive Überwältigung und nicht der Entschluss einer Freiheit. Versklavte Menschen sind zum Kriechen verdammt, weil sie dem Druck der Despotie nicht entkommen können. Bücken, so Pröpper, könne sich aber nur der aufrechte und freie Mensch. Die Haltung des Gebücktseins ist für Pröpper nur dort plausibel und ethische Tat, wo der Mensch sich nicht vor anderen in Devotion bückt, sondern um am Boden Liegenden zu helfen; und er ergänzt: ohne dies von oben herab zu tun.[111] Auch bei dieser ethischen Frage geht es Pröpper um die Letztinstanzlichkeit der Freiheit. Für ihn bedeutet die Predigt des Sich-Beugens vor einem anderen Menschen außerhalb von Handlungen sozialer Zuwendung eine empfindliche Herabsetzung individueller Freiheit. Gehorsam kann dabei als psychosoziale Habitualisierung des Sich-Beugens aufgefasst werden, insofern damit mehr gemeint ist als zum Beispiel Achtung, Courage, Ehre, Integrität, Loyalität, Pflicht oder Selbstlosigkeit, die jeweils verbindet, nicht notwendig die Letztinstanzlichkeit individueller Freiheit auszusetzen.[112] Wie immer man eine hierarchische Beziehungsform auch labelt, wenn sie zu Missachtung und nicht zur Anerkennung gegenüber der einzelnen Freiheit übergeht, wobei nicht allein die offenkundig rabiat-rigiden Formen gemeint sind, müssen alle entsprechenden Bezugsformate im Christentum und nach Pröpper als moralisch übernommen und theologisch überschätzt gelten.

## 5. Ergebnis: Aspekte einer freiheitsanalytischen Theologie und Ethik des Gehorsams

Obwohl das institutionalisierte Christentum den Gehorsam, durchaus im Anschluss an neutestamentliche Terminologien,[113] zum Inbegriff der Nachfolge und Gemeinschaft mit Jesus gewählt hat, liegen in dieser Dominanz theologische Übertretungen – insbesondere dort, wo ein Ethos des Gehorsams zum Legitimator für dirigistische Maßnahmen gegen Freiheit und Andersheit wird. Dagegen hat Pröpper eine dezidiert theologische Kritik des Gehorsams vorgetragen:[114] „Gott wollte ja nicht irgendetwas von uns, Bewunderung bloß oder Gehorsam, sondern unsere Liebe und das heißt: uns selbst in unserer Freiheit."[115] Entgegen der „Würde freier Zustimmung" habe außerdem eine allzu oft „[…] eingeforderte Gehorsamspflicht kaum […] moralische Dignität", wie Pröpper weiter hervorhebt.[116] Zu sehr erscheint Gehorsam mit dem alten Gleis „religiöse[r] Bevormundung" assoziiert.[117] Gott aber befehle dem Menschen nichts, worauf sich Gehorsam beziehen könne.[118] Diese Kritik des Gehorsams in einem katholisch-theologischen Ansatz schlägt zwar einen ungewohnt deutlichen Ton in der Zurückweisung des Gehorsams an[119], wenn aber, wie bei Pröpper, die „Achtung der menschlichen Freiheit" zum theologischen Paradigma erklärt wird, kann nicht gleichzeitig eine Gehorsamsmoral mitkonzipiert werden, die wenig zur Achtung von Freiheit und Andersheit beiträgt.[120] Oder kann der Gehorsam autonom restrukturiert werden?

---

[110] Vgl. *Pröpper*, Theologische Anthropologie, 164 f.
[111] Vgl. ebd. 164.
[112] Vgl. *Wirth*, Distanz des Gehorsams, 342.
[113] Vgl. *Wirth*, Absurdität, 549.
[114] Vgl. *Bongardt*, Gottes Liebe als Vorzeichen christlicher Existenz, 1458 f.
[115] *Pröpper*, Theologische Anthropologie, 733. Vgl. auch *M. Striet*, Versuch über die Auflehnung. Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizeefrage, in: *H. Wagner* (Hg.), Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem, Freiburg i. Br. [u. a.] 1998, 48–89, hier 73–79.
[116] *Pröpper*, Freiheit als philosophisches Prinzip, 187.
[117] Vgl. *Pröpper*, Evangelium und freie Vernunft, 126.
[118] Vgl. *Pröpper*, Theologische Anthropologie, 490.
[119] Vgl. *Wirth*, Distanz des Gehorsams, 3.
[120] Vgl. *Pröpper*, Theologische Anthropologie, 489.

Dann wäre zu fragen, ob nicht ein autonomer Begriff des Gehorsams im Anschluss an Pröppers Freiheitsanalyse kohärent begründet werden könnte, der die Freiheit auch dort nicht begrenzt, wo sie sich zum Gehorsam entschließt? Oder, im Gegensatz dazu, ob allein eine Ausweisung des Gehorsams im Anschluss an Pröppers Denken folgerichtig wäre? Die Beantwortung dieser Frage ist keineswegs einfach, denn tatsächlich finden sich für beide Positionen Anhaltpunkte im Werk Pröppers. Um in dieser Frage weiterzukommen, empfiehlt es sich, neben der bereits eingeführten Unterscheidung zwischen Selbstbestimmung (Autonomie) und Fremdbestimmung (Heteronomie) auch von einem engen im Gegensatz zu einem weiten Begriff des Gehorsams auszugehen. Auch wenn der Begriff des Gehorsams heute selten in einem positiven Sinn aufgerufen wird, stellt die gemeinte Handlung in verschiedenen Kontexten weiterhin eine erwünschte Beziehungsform dar. Allerdings ist kaum zu bestreiten, dass ein Gehorsam, wie er etwa in militärischen Kontexten firmiert, deutlich von einem Gehorsam zu unterscheiden ist, der in pädagogischen oder religiösen Zusammenhängen begegnet. Im ersten Fall könnte von einem engen Gehorsamsbegriff ausgegangen werden, da es sich um abrupte Befehlsstrukturen handeln kann. Im zweiten Fall erscheint die Bedeutung des Gehorsams weiter, nicht nur, weil die Bezüge pluraler sind, sondern vor allem, weil es in dieser Gruppe um Handlungen und Beziehungsformen geht, in denen Personen zu einem bestimmten Charakter oder einer inneren Überzeugung gelangen sollen. Genügt in polizeilichen oder militärischen Operationen meist der Hinweis auf das Vorliegen eines rechtmäßigen Befehls als Legitimation für eine Handlung, wobei Konsens darüber herrscht, dass nicht von einer Gewissensprüfung dispensiert werden kann,[121] so würde man es schlicht für unzureichend halten, wenn ein junger oder religiöser Mensch als Motiv seines Denkens und Handelns allein den Befehl einer Autorität angibt. Gehorsam geht in diesem Bereich eher in Begriffen auf, die eine positive Bezogenheit beschreiben, also Anerkennung, Aufmerksamkeit, Responsivität, Respekt etc. In der Gruppe eines weiten Gehorsams wird die Ich-Instanz mit ihren emotionalen und kognitiven Fähigkeiten angesprochen, in der Gruppe eines engen Gehorsams wird die Ich-Instanz ausgesetzt – je nach Kontext nur vorübergehend und nur bis zu einem gewissen Grad.

Die Frage, ob es insbesondere nach Pröpper einen autonomen Gehorsam geben kann, ob man sich also selbst dazu bestimmen kann, von anderen bestimmt zu werden, erscheint primär als Problem des Begriffs eines engen Gehorsams. Denn ein geweiteter Gehorsamsbegriff gerät nicht notwendig in Konflikt mit der Selbstgesetzlichkeit des Individuums, dessen angewiesene Freiheit nicht zu leugnen ist. Problemlos könnte ein autonomer Gehorsam konzipiert werden, wenn damit, wie bereits angeführt, Aufmerksamkeit und Responsivität gemeint sind – wobei sich dann die Frage stellt, welche spezielle Bedeutung der Gehorsamsbegriff einträgt.

Komplexer ist die Bewertung des engen Gehorsams in den Kategorien der Autonomie und Heteronomie. Es ist nicht schwer zu sehen: Wer sich von anderen bestimmen lässt, folgt einem fremden Gesetz *(hetero-nomos)*. Aber was ist, wenn sich das eigene Gesetz *(auto-nomos)* frei dazu entschlossen hat, dem fremden Gesetz, also einer Bestimmung durch den anderen Willen, zu folgen? Kehrt sich dann nicht eine reine Heteronomie in eine autonom-legitimierte Heteronomie, weil sich sonst gar nicht zwischen Fällen unterscheiden ließe, in denen Personen keinen entsprechenden Entschluss gefasst haben? Insofern können Gründe dafür angegeben werden, warum selbst in engen Gehorsamskonstellationen nicht von einem gänzlichen Ausfall der Autonomie ausgegangen werden muss. Zumal es gerade zum Wesen der Autonomie gehört, einen vorigen Willen zu stornieren, so dass Heteronomie autonom gerahmt bleibt. Außer unter Zwang bleibt eine Änderung des Willens in einem autonomen Akt in allgemeinen Befehls-Gehorsams-Konstellationen möglich, auch wenn diese damit aufgekündigt werden.[122] Obwohl sich

[121] Vgl. *Wirth*, Distanz des Gehorsams, 341.

[122] Denn die einzelne gehorchende Freiheit spielt in präzisen Befehls-Gehorsams-Diskursen nur als Gehorchende eine Rolle. Achtung von Freiheit würde aber auch ein Nein der individuellen Freiheit akzeptieren. Das aber kann die Befehlsinstanz der Gehorsamsforderung nicht.

der Begriff eines autonomen Gehorsams den gravierenden Widerspruch einhandelt, im Gebrauch der eigenen Freiheit Abschied von ihr zu nehmen, ist die Frage zu stellen, ob sich auf der Basis von Pröppers Analyse von Freiheit und Gehorsam ein Begriff eines autonomen Gehorsams entwickeln ließe, da es denkbar ist, dass sich Freiheit dazu bestimmt, sich von einer anderen Freiheit bestimmen zu lassen.[123]

Für eine solche Lesart Pröppers sprechen einige Aspekte, vor allem sein Hinweis darauf, dass die Selbstbestimmung der Freiheit auch durch exogene Faktoren erfolgt, die als eigenes Handeln aufgefasst werden dürften (siehe Punkt 1).[124] Ein Befehl, der zu Gehorsam führen soll, könnte als ein solcher exogener Faktor aufgefasst werden, der zu eigenem Handeln führt.[125] Außerdem ermöglicht Pröppers Bindung der Freiheit an konkrete Gehalte eine Inblicknahme der Möglichkeit zur Selbstbestimmung durch Fremdbestimmung. Denn wenn sich die Verwiesenheit der Freiheit auch aus dem Wunsch nach Zukunft ergibt, die die einzelne Freiheit nicht verbürgen kann, ist sie auf eine Instanz der Erfüllung gerichtet. Im Einklang mit einer autonomen Setzung wird andere Freiheit so zum Bestimmungsgrund eigener Freiheit. Für Pröpper fungiert Jesus dabei als universal gültiges Beispiel, der sich dazu bestimmt hat, der Bestimmung durch Gottes Liebe zu entsprechen.

Gerade das impliziert allerdings eine Einschränkung der Möglichkeit zur Selbstbestimmung durch Fremdbestimmung, die einen autonomen Gehorsam im engeren Sinn legitimieren soll. Denn nach Pröpper bestimmt sich Jesus dazu, sich von der Liebe Gottes bestimmen zu lassen, negiert so aber keineswegs seine Freiheit, sondern findet in Gott die Instanz der Anerkennung schlechthin. Insofern ist ein autonomer Gehorsamsbegriff bei Pröpper nur unter den speziellen Bedingungen einer Liebe denkbar, die als niemals korrupte Instanz der Anerkennung erscheint. Da Liebe mithin nicht an einer blinden und ichleeren Befolgung von Befehlen interessiert ist[126], sondern will, dass die andere Person wirklich will[127], darf bezweifelt werden, ob gerade der Begriff des Gehorsams geeignet ist, der Selbstbestimmung der Freiheit zu anderer Freiheit unmissverständlich Ausdruck zu verleihen.

## Summary

Although institutionalized Christianity has chosen obedience as the epitome of discipleship and fellowship with Jesus, this dominance is not without its theological difficulties – particularly where an ethos of obedience legitimizes dirigist action against freedom and otherness. Against this Pröpper has presented a theological critique of obedience. His discussion of the Christian imperative of obedience serves as an important example of an autonomous ethic that calls for social structures that are informed by "the absolute-is-ought quality of freedom". Pröpper's ethics are based on the Bible, and their theological foundation is rooted in God's will for a free dialogical relationship. Jesus in particular chose unconditional recognition within the diverse branching of social practices for the purpose of bringing God to light. Thus, according to Pröpper, obedience is not a prerequisite for being connected to God and to God's word. This study analyses details of this critique of obedience, in which Pröpper's ethical analysis of freedom is highlighted by focusing on the question of obedience.

---

Im Licht autonomer Ethik, die Pröpper als Teil der Freiheitsanalyse konzipiert, erscheint genau dies als ethisch verwerflich, weil es das Sollen von Freiheit und Andersheit negiert, vgl. *Pröpper*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 199, und *ders*., Evangelium und freie Vernunft, 15.

[123] Vgl. *G. Dworkin*, The Theory and Practice of Autonomy, Cambridge 1988, 129.

[124] Vgl. *Pröpper*, Theologische Anthropologie, 504.

[125] Allerdings wird eine solche Handlung erst durch eine gehaltvolle Annahme zu einer eigenen Handlung und setzt ein Mindestmaß an Übereinstimmung voraus, worauf es aber in engen Gehorsamsbezügen nicht ankommt.

[126] Vgl. *Pröpper*, Theologische Anthropologie, 500.

[127] Vgl. *Wirth*, Distanz des Gehorsams, 329f.

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

## Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

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

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

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

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

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

ThPh 93 (2018) 578–634

# Buchbesprechungen

## 1. Systematische Philosophie und Philosophiegeschichte

Gottes Handeln in der Welt: Probleme und Möglichkeiten aus der Sicht der Theologie und analytischen Religionsphilosophie. Herausgegeben von *Benedikt Paul Göcke* und *Ruben Schneider*. Regensburg: Friedrich Pustet 2017. 469 S., ISBN 978–3–7917–2917–6 (Paperback); 978–3–7917–7166–3 (PDF).

Die Frage nach der Vereinbarkeit des vollkommenen, unveränderlichen und ewigen Gottes der Philosophen mit dem geschichtsmächtigen Gott der Bibel hat die Theologie seit jeher beschäftigt. Vor dem Hintergrund der dynamischen Entwicklungen in den modernen Naturwissenschaften erhält die Frage, wie sich vom Handeln Gottes in der Welt vernünftig reden ließe, neue Dringlichkeit. Die Beiträge des vorliegenden Bandes greifen die aktuelle Debatte auf und versuchen, sie in einem breiteren historischen und philosophischen Kontext zu verorten. Bereits in der Einleitung weisen *B. P. Göcke* und *R. Schneider* (7–38) auf die Problematik der naturwissenschaftlichen Fundamentalthese der kausalen Geschlossenheit des physikalischen Universums und der damit verbundenen naturalistischen Weltanschauung hin. Um den vermeintlichen Konflikt zwischen theologischen und philosophischen bzw. naturwissenschaftlichen Aussagen besser verstehen zu können, werden in einem ersten Schritt Wahrheitsanspruch und Methodenvielfalt als notwendige bzw. Methodenexklusivismus als hinreichende Bedingung (vgl. 17–21) in ihrer Bedeutung für die Konstruktion des Konflikts kritisch in den Blick genommen. Auf dieser Basis können die einzelnen Dimensionen des Handelns Gottes in der Welt mit zentralen Einwänden des Naturalismus (vgl. 25–27) konfrontiert und die Kritik an der Tragfähigkeit einer naturalistischen Weltanschauung (vgl. 30–32) skizziert werden. Damit ist der Fragehorizont abgesteckt und eine solide Grundlage für die weitere Diskussion gelegt.

Den historisch-systematische Teil (39–174) eröffnet ein in diesem Kontext auf den ersten Blick überraschender Beitrag von *A. L. Griffioen* (41–72), der die neuplatonisch konnotierte spätmittelalterliche Brautmystik (vgl. 52 f.), ihre komplexe Vorstellung vom Handeln Gottes bzw. des Menschen und ihre sprachlich kreative wie philosophisch gehaltvolle Reflexion auf die „theologische Spannung zwischen Aktivität und Passivität" (42; vgl. 55) umreißt. Die aktuell vieldiskutierte Frage der Verborgenheit Gottes erscheint dabei in einem radikal existenziellen Licht und widersetzt sich darin, ebenso wie die in zuweilen grob anmutenden Bildern geschilderte Dynamik des Verhältnisses der menschlichen Freiheit zur Gnade Gottes (vgl. 65 f.), einem rein rationalen Zugriff. Im Anschluss an einige knappe Hinweise zur Entstehung des trinitätstheologischen *opera indivisa*-Axioms geht *Th. Marschler* (73–109) auf dessen Relevanz und mögliche Konsequenzen für aktuelle trinitätstheologische Debatten (94) ein. Ohne das legitime Anliegen der Kritik Rahners und der in seinem Gefolge vorgeschlagenen Modifikationen einfachhin zu verwerfen, werden insbesondere die aus Sicht von Marschler weniger subtil argumentierenden sozialen Trinitätstheologien (vgl. 97–101) mit Blick auf das Handeln des dreieinen Gottes „als folgenreicher Eingriff in die Gesamtarchitektonik der Trinitätstheologie" (106; vgl. 101–106) kritisiert und als letztlich unzureichend zurückgewiesen. *R. Schneider* (110–143) greift auf drei grundlegende Modelle des Handelns Gottes – aktual-kausales, sapiential-ordinales und Repräsentationsmodell (vgl. 110 f.) – zurück. Eine historisch-systematische Rekonstruktion der Entwicklungsdynamik von *concursus divinus* und *scientia media* hin zu einer dialektisch-spekulativen Konzeption der Weltgeschichte bei Hegel erlaubt ihm, die „Spur[en] eines zunehmend panentheistischen Gedankengangs" (141; vgl. 123; 134) herauszuarbeiten. *Ch. Tapp* (144–174) stellt Bolzanos vielschichtige und kontrovers diskutierte Theorie des Handelns Gottes vor. Dabei wird deutlich, dass dessen kritisch und naturwissenschaftlich geschultes Denken einem epistemischen Optimismus in Bezug auf Wunder

nicht widersprechen muss, wenn beides religionsphilosophisch im breiteren Kontext einer Lehre von der Offenbarung (vgl. 156; 169–172) verankert wird.

Der klassisch-systematische Teil (175–300) setzt mit *Ch. Büchners* (177–203) Überlegungen zu Gottes schöpferischem und dem Menschen teilgebendem Wirken „in der Spannung von *pleroma* und *kenosis*“ (177) ein. In einer breit angelegten Perspektive sollen das universal-schöpferische und begleitende, das geschichtlich-konkrete und das im Glauben an die Auferstehung Jesu erhoffte innovativ-erlösende Handeln Gottes (vgl. 180) so miteinander verbunden werden, dass die Logik der Grundthese vom „Wirken Gottes als Sich-Geben“ (179) von verschiedenen Orten der theologischen Erkenntnis – i. e. Bibel, Tradition, Lebenswelt und andere Religionen – her erweitert und vertieft werden kann. Angesichts der gegenwärtigen Krise der Gott-Rede rückt *B. Nitsche* (204–242) die Frage nach der Möglichkeit des Handelns Gottes bewusst in eine schöpfungstheologische und transzendentallogische Perspektive (vgl. 207; 215). Dabei wird Gottes Schöpfungshandeln als Voraussetzung seines spezifisch offenbarenden Handelns mit einer transzendentallogischen Begründung der menschlichen Freiheitsgeschichte auf eine Weise konfrontiert, die es erlaubt, beide „im Blick auf ein spezifisch offenbarendes Handeln Gottes und sein radikal innovatorisches Handeln“ (205) zu fokussieren. Während *P. Rohs* (243–257) für ein analoges Verständnis der Rede von einem Handeln Gottes plädiert, das an die religiöse Erfahrung anknüpft (vgl. 256), übt *Ch. Weidemann* (258–275) scharfe Kritik an jeder Rede von einem liebenden Gott (vgl. 271; 274), da letztere der Unparteilichkeit und damit der (moralischen) Vollkommenheit Gottes (vgl. 266) widersprechen müsste. *M. Remenyi* (276–300) präsentiert seine Überlegungen zum Panentheismus als Rahmenparadigma (vgl. 276; 290–297) für eine ebenso philosophisch wie theologisch fundierte Rede vom Wirken Gottes in der Welt im Horizont der Diskussionen um das Verhältnis von Naturwissenschaften und Theologie.

Der dritte, analytisch-systematische Teil (301–458) greift die Frage nach der Möglichkeit des Handelns Gottes in der Welt im Dialog mit der gegenwärtigen Wissenschaftstheorie und den modernen Naturwissenschaften auf. Da die christliche Gottesrede nach *B. P. Göcke* (303–334) nur um den Preis ihres Plausibilitätsverlustes und der Zurückweisung der biblischen Zeugnisse (vgl. 304) von einem Handeln Gottes absehen könnte, plädiert er in seinem Beitrag für ein „dispositionalistische[s] Modell des Handelns Gottes“ (330; vgl. 325–330), das auf einem in der analytischen Wissenschaftstheorie entwickelten Verständnis der Naturgesetze beruht (vgl. 321–324). Auf diesem Weg ließe sich nicht nur der Determinismus elegant zurückweisen, das vorgeschlagene Modell wäre darüber hinaus sowohl „mit der kausalen Geschlossenheit der tatsächlichen Welt als auch mit der Möglichkeit [ihrer] naturwissenschaftliche[n] Erforschung“ (330) vereinbar. Unter Rückgriff auf die Strömung des *open theism* entwickelt *J. Grössl* (335–360) eine Reihe von „Argumente[n] für einen auf Gott und Mensch gleichermaßen anzuwendenden univoken Handlungsbegriff“ (334), der Macht über alternative Möglichkeiten einschließt. Über den Umweg des Konzepts eines restriktiven Libertarismus, dem zufolge „viele unserer Handlungen nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar frei sind“ (346), kann in einem zweiten Schritt für eine freie Schöpfung argumentiert und zugleich an der Risikominimierung durch göttlich Vorausplanung festgehalten werden (vgl. 352 f.). In einem dritten Argumentationsschritt wirbt Grössl für die Annahme eines intramentalen Handelns Gottes (vgl. 336; 357) und versucht auf diese Weise, die Naturgesetze und die menschliche Autonomie zu wahren. Ob Wunder den Naturgesetzen tatsächlich widersprechen müssen (vgl. 379 f.) oder ob dieser scharfe Gegensatz auf einem zu eng gefassten Verständnis von Naturgesetzen beruht, ist Gegenstand der Reflexionen *D. von Wachters* (361–382). Die Frage nach dem Handeln Gottes kann nach *Th. Schärtl* (383–436) auf erkenntnistheoretischer, metaphysischer und theologischer Ebene (vgl. 383 f.; 395) gestellt werden und erhält dadurch jeweils spezifische Konturen – wobei den metaphysischen Handlungstheorien sowie der theologischen Ebene Priorität eingeräumt wird. Im Kontext eines theologischen Verständnisses des Handelns Gottes rückt die Frage nach der Konsistenz seiner Eigenschaften und damit insbesondere die Spannung zwischen Allmacht und Aseität (vgl. 396) in den Fokus der Aufmerksamkeit. Das „Konzept eines transitiven Schöpfungsbegriffes“ (432), ergänzt

um den Faktor der Zustimmung des Menschen als eines freien Geschöpfes, soll helfen, eine kohärente Vorstellung vom Handeln Gottes zu entwickeln – wobei der skizzierte „Creatio-Modus" noch um die Frage nach einem Wirken von „Gott als Formursache in und für die Welt" (434) zu ergänzen wäre. *Ch. Schneider*s (437–458) Beitrag versteht sich als meta-metaphysische bzw. wissenschaftstheoretische Abhandlung, die zum einen nach der Theoriefähigkeit der Vorstellung von „Gottes Handeln in der Welt" fragt und zum anderen zu klären sucht, ob sich die Adäquatheit einer solchen Theorie würdigen ließe. Obwohl es eine Reihe anspruchsvoller und kohärenter metaphysischer Theorien gibt, die den Satz „Gott handelt in der Welt" angemessen interpretieren können, bleibt er aufgrund seiner Zirkularität und Partikularität aber letztlich doch „eine Glasperle im spekulativen Spiel" (458).

Die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes führen verschiedene Denkansätze zusammen und machen damit zugleich deutlich, dass die Frage nach der Möglichkeit eines Handelns Gottes in der Welt auf mehreren Ebenen gestellt und diskutiert werden muss. Die Suche nach einer philosophisch gehaltvollen und theologisch angemessenen Antwort erfordert eine intensive Auseinandersetzung mit den jeweiligen Frageebenen und wird somit zu einem ebenso anspruchsvollen wie herausfordernden Versuchsfeld eines fächerübergreifenden Dialogs, der durch ein interdisziplinäres Buchprojekt an Profil gewinnt. Eine Theologie, die ernsthaft Rede von Gott zu sein beansprucht, kann sich den Einwänden aus den Naturwissenschaften ebenso wenig wie den Entwicklungen der Welt entziehen. Sie hätte vielmehr das Wagnis einzugehen, ihr Profil im streitbaren Dialog mit ihren Kritikern zu schärfen. Die analytische Religionsphilosophie darf auf diesem nicht immer einfachen Weg gerade unter methodischer Rücksicht als ein wichtiger, wenn auch nicht der einzige, Gesprächspartner gelten, mit dessen Hilfe die Theologie ihre Argumente schärfen kann. P. Schroffner SJ

Schaeffler, Richard: *Unbedingte Wahrheit und endliche Vernunft*. Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Erkenntnis. Herausgegeben von *Christoph Böhr* (Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft). Wiesbaden: Springer VS 2017. VIII/239 S., ISBN 978–3–658–15133–1 (Hardback); 978–3–658–15134–8 (PDF).

Als einer der innovativsten Köpfe aus der Schule des transzendentalen Denkens darf der Münchener Religionsphilosoph Richard Schaeffler gelten. Zu seinem 90. Geburtstag erschien unter der Herausgeberschaft von Christoph Böhr ein Sammelband mit acht Beiträge aus zweieinhalb Jahrzehnten. Innerhalb des umfangreichen Œuvres Schaefflers verdient diese Publikation Beachtung, weil neben drei unveröffentlichten Beiträgen einige wichtige, aber schwer zugängliche Artikel neu aufgelegt wurden. Der Autor selbst hat aus seinem enormen Fundus genau diese Beiträge ausgewählt, weil sie ihm „sein eigenes Denken zu spiegeln – und zusammenzufassen – scheinen" (Vorwort des Herausgebers, V).

Der Band öffnet mit einer philosophiehistorischen Einordnung: „Die ‚Kopernikanische Wendung' in der Wissenschaft und die neuzeitliche Subjektivität als Problem der Philosophie" (2012) (1–24). Für Schaeffler ist Kant der bleibende Bezugspunkt der neuzeitlichen Philosophie, nicht weil Kant die Subjektivität ins Zentrum stellt (das tun bereits Descartes, Spinoza und Leibniz), sondern vielmehr die Kritik derselben. Die Kopernikanische Wende von einer epistemologischen Korrespondenztheorie zur transzendentalen Kritik an den Entstehungsbedingungen von „Wahrheit" hat revolutionäre Auswirkungen auf die philosophische Theologie: Der Dialektik zwischen theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch – zwischen der Welt des Erkennens und der Welt der Zwecke – lässt sich nur mithilfe eines Postulates begegnen. Kants Lösung lautet: „Unsere Pflichten, die die Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch uns vorschreibt, können und müssen als Erscheinungsgestalten der Gebote jenes Gottes verstanden werden, der zugleich der Schöpfer ist" (16). Der Weg Kants führt also vom metaphysischen Gottesbeweis zum transzendentalen Postulat Gottes. Über die Dialektik zwischen theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch hinaus konstatiert Schaeffler einen Widerspruch innerhalb der theoretischen Vernunft selbst, die in epistemische, sittliche, ästhetische und religiöse Rationalitäten zerfällt. Diese erneute

Widersprüchlichkeit der Vernunft führte philosophiehistorisch zur Infragestellung, nicht aber zur Überwindung von Rationalität und Subjektivität. Das kantische Erbe darf – um der Wissenschaft wie um des Glaubens willen – nicht verworfen, sondern muss weiterentwickelt werden.

„Die Endlichkeit der Vernunft und ihr ‚Interesse': Zur Weiterentwicklung von Kants vier Leitfragen der Philosophie" (neu) (139–180). Kants Leitfragen sind Ausdruck des Vernunftinteresses nach objektiver Gültigkeit. Erscheinungen bzw. Meinungen sind nach Schaeffler dann „objektiv gültig", wenn sie zum Maßstab werden, an denen andere Erscheinungen und Meinungen gemessen werden können. Objektiv ist demnach, was zum Inhalt des Dialogs mit der Wirklichkeit und mit dem Anderen werden kann, insofern es einen partikulären, aber unentbehrlichen Aspekt (Hin-blick) auf das Objekt beisteuert (146–151). Das Interesse der Vernunft liegt also in ihrer epistemischen Dialogfähigkeit, so dass die vierte, aber primordiale Frage Kants („Wer ist der Mensch?") folgendermaßen beantwortet werden kann: „Mit Bezug auf seinesgleichen ist der Mensch Dialogpartner. Mit Bezug auf die Gegenstände ist er Hermeneut" (146; 155). Die Antworten auf die drei anderen Leitfragen lauten dann: „Was kann ich wissen?" Das, was sich von der je größeren Wahrheit in der gegenwärtigen Phase des individuellen und intersubjektiven Dialoges erschließt (159–163). „Was soll ich tun?" Das, was der objektiv erfahrene sittliche Anspruch von mir individuell erfordert und was „ein gemeinsames Handeln im Dienst an gemeinsamen Zwecken" ermöglicht (168). „Was darf ich hoffen?" Wir dürfen hoffen, durch das, was wir sollen, „das heilschaffende Wirken Gottes wirksam zu bezeugen" (176). Das Interesse der Vernunft angesichts ihrer theoretischen und praktischen Aufgaben verweist auf die postulatorische Hoffnung, nicht in den eigenen Gefährdungen und Verblendungen unterzugehen. Es ist letztlich die Hoffnung, „unserem Anschauen und Denken eine dialogische Gestalt zu geben" (177–180).

„Die Selbstgefährdung der Vernunft und der Glaube an Gott" (1998) (55–83). Angesichts des Zweifels und der Verzweiflung an der Vernunft in der Moderne braucht es nach Schaeffler den „Mut zur Aussage" und den „Willen zur Wahrheit" (57). Rationalität ist kein innerphilosophisches Problem, sondern die Möglichkeitsbedingung guten Lebens und Handelns. Zur Lösung dieses Problems stellt Schaeffler zunächst seine Theorie der Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit vor: Der je größere Anspruch der Wirklichkeit führt nicht notwendigerweise zur Erfahrungsunfähigkeit und zu einer monologischen Vernunft, sondern führt in einen antwortenden, voranschreitenden „Dialogprozess" mit der Wirklichkeit (62–69). Doch auch innerhalb dieser dialogischen Erfahrungslehre bleibt die Vielzahl strukturverschiedener Erfahrungsweisen und -welten ein Problem, an dem die Einheit des Ich und die Ganzheit der Welt zu zerbrechen drohen. Auch die Dialektik des theoretischen Vernunftgebrauchs verlangt nach Postulaten der Hoffnung: Die Vielfalt unserer Welterfahrung darf als „Vielfalt von Abbild- und Gegenstandserfahrungen" gelten, wie wir von der einen göttlichen Wirklichkeit zur Antwort gerufen werden. Die Vielfalt der Subjektivitätsweisen, in denen wir uns vorfinden, darf als „Vielfalt von Abbild- und Gegenwartsgestalten" gelten, wie Gott den Menschen unter seine Anrede stellt (77). Die Postulate als Kernelement von Schaefflers Epistemologie gründen in der Freiheit einer ungeschuldeten Zuwendung, die die Vernunft aus ihrer Kontingenz befreit und dem „Zutrauen in die Erfahrung" begründete Hoffnung gibt (83).

In der spezifisch religiösen Erfahrung vergewissert sich die Vernunft darüber, dass der Grund ihrer Hoffnung nicht nur postuliert, sondern antizipatorisch greifbar wird. In „Grenzerfahrungen der Vernunft als Interpretamente religiöser Erfahrung" (2001) (85–97) präzisiert Schaeffler das Wechselverhältnis zwischen Vernunftpostulaten und religiöser Erfahrung: Ein Zeichen der Dialektik der theoretischen Vernunft sind Erfahrungen von Paradoxem und Absurdem. Die Interferenzen zwischen unterschiedlichen Erfahrungswelten und -weisen führen idealerweise zu Veränderungen der Vernunftstruktur – zu sogenannten transzendentalen Erfahrungen – und involvieren damit die Vernunft selbst in einen geschichtlichen, zukunftsoffenen Prozess. Die Grenzerfahrung der Vernunft schlechthin ist also die Erfahrung ihrer Unzulänglichkeit und Wandlungsbedürftigkeit (88–91). Gerade die religiöse Erfahrung braucht diese grenz-erfahrene

Vernunft, um nicht in religiöse Fehlformen und Selbstmissverständnisse zu verfallen. So wird anhand der Grenzerfahrungen der Vernunft im Allgemeinen deutlich, dass die spezifisch religiöse Erfahrung semantisch „über sich selbst hinausweist" und „als Stadium auf einem Weg verstehbar wird" (94), zur Verwandlung und „Umwendung der ganzen Seele" *(Platon)* aufruft (95) und gleichwohl jede einzelne Erfahrung bleibend denkwürdig ist. Diese vier hier angedeuteten Bedeutungsmomente religiöser Erfahrung gewinnt Schaeffler aus der epistemologischen Anwendung eines klassischen hermeneutischen Modells: der Lehre des vierfachen Schriftsinns.

In „‚Die Wahrheit ist immer größer' – oder: Vom Zutrauen in die Wahrheit und von der Selbstkritik der Vernunft" (neu) (99–115) führt Schaeffler diese kreative Adaption näher aus. Seine Epistemologie folgt weder der Adäquations- noch der Kohärenztheorie, sondern dem Gedanken der Korrespondenz: „Die Sache nimmt in ihrem Erscheinen das Subjekt in Anspruch; und das Subjekt beantwortet diesen Anspruch, indem es diese Sache anschaut und denkt" (101). Die Korrespondenztheorie verlangt die Selbstkritik der Vernunft, entgeht aber aufgrund ihres Zutrauens in eine geschichtlich sich erschließende Wahrheit dem Skeptizismus wie dem Dogmatismus, die je auf ihre Weise den Dialog mit der Wirklichkeit abbrechen und die Vernunft wahrheitsunfähig machen. Zentral ist hier Schaefflers „Postulat des empirischen Denkens": „‚Keine Erfahrung ist von solcher Art, daß sie kommende Erfahrungen überflüssig macht; keine Erfahrung ist von solcher Art, daß sie durch kommende Erfahrungen überflüssig gemacht werden könnte'" (104). Jede Erfahrung ist eine bleibend gültige, aber zukunftsoffene „Responsion" innerhalb der dialogischen Ko-respondenz mit der Wirklichkeit: Jede Erfahrung sagt noch „mehr und Anderes" als wir aktuell erfassen (*allegorisches Moment*; 107); jede Erfahrung lässt den Menschen „auf die Kontinuität seines Erfahrungsweges vertrauen" (*anagogisches Moment*; 108 f.); jede Erfahrung fordert auf, sich selbst und sein Denken „umgestalten [zu lassen] zur Neuheit des Denkens" (Röm 12,2) (*troplogisches Moment*; 110 f.); jede Erfahrung hat eine bleibend maßgebliche Bedeutung (*historisches Moment*; 112–114).

Eine Vertiefung des letztgenannten *sensus historicus* bietet der geschichtsphilosophische Aufsatz „Die Ewigkeit der Wahrheit und die Veränderlichkeit der Vernunft. Ein Beitrag zum Verständnis von Wahrheit und Geschichte" (2006) (117–137). Wie verhält sich die Wahrheit eines Ereignisses zu der Tatsache, dass der Historiker sich diesem immer nur durch Interpretationen von Interpretationen nähern kann? Der Grundsatz *semel verum, semper verum* wird nach Schaeffler durch die Notwendigkeit historischer Hermeneutik und Kritik nicht relativiert. Erstens bleibt die Denkwürdigkeit eines Ereignisses erhalten, weil sich nicht der Anspruch der Wahrheit, sondern vielmehr die Art des historischen Gedenkens verändert. Zweitens wohnt bereits dem Ereignis die Aufforderung zur Interpretation inne, das von der ersten Dokumentation an eine Geschichte von Auslegungen hervorruft, die sich wiederum wechselseitig auslegen. Drittens korrespondieren die Wahrheit eines Ereignisses und seine Wirkungsgeschichte mit der Geschichtlichkeit der Vernunft selbst, die in ihrem Anschauen und Denken Veränderungen unterworfen ist. So ist für Schaeffler „die bleibende Wahrheit nicht abseits von der Geschichte zu suchen, sondern als deren inneres Moment" (136). Der *sensus historicus* der Vernunft führt deshalb nicht zum Relativismus, sondern zu einer Synthese von Wahrheit und Geschichte.

Die Brücke zwischen theoretischer und praktischer Vernunft jenseits ihrer Dialektik schlägt der Aufsatz „Zum Ethos des Erkennens" (neu) (181–204). Es geht um das Verhältnis von Vernunft-Autonomie und Dienst an der Wahrheit. Das Ethos des Erkennens besteht – über die formalen Aspekte von Genauigkeit, Widerspruchsfreiheit und Argumentationsstrenge hinaus – darin, den Anspruch des sich entgegenwerfenden „Ob-jektes" nicht durch die Gesetzgebung des Verstandes zu beherrschen, sondern in seinem „widerständigen Eigenstand" abzubilden (182 f.). Dies kann als Modell auch für ein Ethos des Handelns gelten (etwa im Sinne Levinas'). Umgekehrt stellt das sittliche Gewissen ein Modell für eine Ethik des theoretischen Erkennens dar: Die Gewissenserfahrung konfrontiert ein handelndes Subjekt nicht nur mit dem Anspruch objektiver Pflichten, sondern macht es geschichtsfähig, indem es unterschiedliche Lebenssituationen zu einem „geraden Weg" zusammenfügt, dessen innerste Logik darin besteht, dass „Selbstfindung durch Selbst-Hingabe" gelingt (188–192). Ebenso

weckt die „Wahrheit der Dinge“ im Subjekt so etwas wie ein „Wahrheitsgewissen“ (195). Im epistemologischen wie im moralischen Kontext zielt das Gewissen auf die Einheit von Selbstgesetzgebung und Dienst am Wahren bzw. Guten.

Aus dem kantischen Rahmen dieses Bandes fällt der älteste Beitrag: „Verantwortete Vorläufigkeit. Der Mut zur Partikularität und die Kritik an der Frage nach dem ‚Sinn des Ganzen‘“ (1990) (25–54). Die Sinnfrage drängt sich dem Menschen so sehr auf, dass sie – als Frage nach dem „Sinn des Ganzen“ – einerseits lähmt und frustriert, anderseits geradezu gewaltsam zur „Sinnstiftung“ zwingt. Schaeffler differenziert „Sinn“ als Frage nach Zweckmäßigkeit, nach Bedeutung und nach Zustimmungsfähigkeit (26–30). Der „Sinn des Ganzen“ ist fraglich angesichts der Fragmentarität unseres Erlebens. Dies zeigt sich ethisch am zweifelhaften Erfolg unserer Zweckhandlungen, erkenntnistheoretisch am fragmentarischen Charakter unseres Verstehenshorizonts sowie an der Brüchigkeit menschlicher Existenz allgemein. Deshalb kann nach Schaeffler die große Sinnfrage ebenfalls nur vorläufig beantwortet werden – nicht als Sinnfindung oder gar Sinnstiftung, sondern als partikuläre „Sinnverwirklichung“ (47). Es gibt verantwortetes Reden in der Vieldeutigkeit und verantwortetes Handeln in der Bruchstückhaftigkeit. So kehren am Ende dieses moral- und lebensphilosophischen „Ausflugs“ doch die für Schaeffler typischen Denkformen wieder. Wir können der Wirklichkeit nur dialogisch, responsorisch und antizipatorisch begegnen; wir sind in „verantworteter Vorläufigkeit“ unterwegs zu einem immer besseren Verstehen und konsistenteren Handeln; wir dürfen dabei die begründete Hoffnung haben, dass wir jetzt schon Zeichen entdecken und setzen, die über das hinausweisen, was wir bislang erkannt und verwirklicht haben.

Der *Herausgeber* ordnet die Beiträge im Nachwort (205–219) in den Kontext von Schaefflers jüngsten Monographien ein und sieht in diesem Ansatz einen Ausweg „aus den Sackgassen des Denkens“ (205) zwischen „radikalem Konstruktivismus“ (209 f.) und „gnoseologischem Absolutismus“ (208) bzw. „postmodernem Dekonstruktivismus“ (210). Gerade weil die einzelnen Beiträge je für sich stehen, wäre für den Leser eine thematische Übersicht hilfreich. Die durchgehende Nummerierung lässt eine inhärente Logik erwarten, die sich aber nicht einstellt. Aus diesem Grund wurde hier eine etwas andere, stringentere Reihenfolge gewählt. Dies ist nur ein formaler Kritikpunkt. Inhaltlich belegt der Band eindrücklich, wozu die transzendentale Denkform in der dialogisch-geschichtlichen Weiterentwicklung Schaefflers nach wie vor fähig ist. Ohne ein weiteres Postulat aufstellen zu wollen, besteht daher die begründete Hoffnung, dass Schaefflers dialogisches Denken noch stärker in den Dialog mit gegenwärtigen Strömungen der Epistemologie und philosophischen Theologie tritt.

S. Walser OFMCap

Viertbauer, Klaus / Gruber, Franz (Hgg.): *Habermas und die Religion*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2017. 272 S., ISBN 978–3–534–26888–7 (Hardback); 978–3–534–74271–4 (PDF); 978–3–534–74272–1 (EPUB).

Gegenstand des vorliegenden Sammelbandes ist die Rezeption von Habermas’ Religionsdenken, die in den letzten Jahren stattgefunden hat. Auch wenn im Folgenden nicht alle Themen, die in dem Sammelband zur Sprache kommen, behandelt werden können, so soll hier doch ein Eindruck vermittelt werden von dem Anregungspotenzial des Habermas’schen Religionsdenkens, das sich nach den Worten von Franz Gruber „nicht in das Schema einer klaren negativen oder affirmativen Positionierung gegenüber dem Phänomen der Religion einordnen lässt, sondern eine sehr differenzierte Sichtweise einnimmt“ (222).

*Klaus Viertbauer* weist im Einleitungskapitel darauf hin, dass sich Habermas in der Entwicklung seines Denkens Schritt für Schritt an einem aus dem Säkularisierungsprozess hervorgegangenen Vernunftbegriff abarbeite. Geht er in der „Theorie kommunikativen Handelns“ noch von einer Aufhebung der Religion in kommunikative Prozesse aus, so impliziert seine These von der postsäkularen Gesellschaft, dass von einem „bleibenden Fortbestand von Religion in zunehmend säkularisierten Gesellschaftsformen“ auszugehen ist (28). Habermas ersetzt also die Aufhebung der Religion durch deren Übersetzung. Religiöse Gruppierungen sollen, so sein Vorschlag, ihre

Überzeugungen „zu Geltungsansprüchen umformen und diese in den öffentlichen Diskurs einspielen“ (ebd.).

*Friedo Ricken* weist darauf hin, dass nach Habermas einer Theorie der Gerechtigkeit heute die Kreativität der sprachlichen Welterschließung fehle, um ein ringsum verkümmerndes normatives Bewusstsein aus sich heraus zu generieren. Daher stelle Habermas dieser mangelnden Kreativität den historischen Vorschuss entgegen, den die positive Religion mit ihrem unsere Einbildungskraft stimulierenden Bilderschatz liefern könne. Die „orientierenden Bilder von nicht-verfehlten Lebensformen“, die der Moral auf halben Wege entgegenkommen, seien uns, so seine These, „‚auch ohne Gewissheit göttlichen Beistands als zugleich erschließender und begrenzender Horizont des Handelns‘“ zugänglich (41).

*Maureen Junker-Kenny* ist der Meinung, der Hochachtung, die Habermas für den Eigensinn der Religionen mit ihrem Bewusstsein von dem, was fehlt, bezeugt, könnte die Theologie dadurch entsprechen, „dass sie das Andere menschlicher Vernunft in der Selbstzusage des in seiner Freiheit unableitbaren Gottes erkennt“ (60). Für jemand, der inspiriert ist vom Gottesverständnis Jesu, bleibe der von Duns Scotus erfasste Grund „die von der Reflexion auf die Fähigkeiten und Aporien des Selbst in seiner Faktizität erhoffte erlösende Botschaft“ (ebd.).

*Walter Raberger* betont, dass Habermas klar und bestimmt die Frage nach einer Rettung der vernichteten Opfer der Geschichte aus der Perspektive nachmetaphysischen Denkens angehe, das nicht von der Prämisse eines zugleich allmächtigen und gerechten Gottes ausgehe. Dass dem nachmetaphysischen Denken das Vertrauen in die retroaktiv wiedergutmachende und wiederherstellende Macht eines Erlösergottes fehlt, bedeutet für Habermas freilich nicht, dass wir uns nicht der Grenzen einer „‚ins Diesseits gerichteten Transzendenz von innen“ bewusst würden (81). Allerdings räumt er gleichzeitig ein, dass wir uns nicht „der *Gegenbewegung* einer ausgleichenden Transzendenz aus dem Jenseits“ vergewissern könnten (ebd.).

Nach *Ludwig Nagl* zeigt Habermas zwar ein großes Interesse an den zentralen epistemologischen und ethisch-institutionspolitischen Gedankenfiguren des Pragmatismus, religionsphilosophisch beschränkt sich seine Rezeption des Pragmatismus allerdings darauf, dass er „die ‚semantischen Potentiale‘ der Religionen‘ in Sicht hält und dabei jeden dogmatischen Atheismus verabschiedet“ (103). Zugleich hält Habermas „die *agnostische Option* am *Denkort* des Religiösen für die schlüssigste Konsequenz“ (ebd.). Weiterhin ist für Nagl an Habermas’ Verständnis von Religion charakteristisch, dass er deren „‚opake[n] Glutkern‘“ für „philosophisch unartikulierbar“ hält, gleichzeitig aber dafür plädiert, die Philosophie solle den Faden einer dialogischen Beziehung zur Religion nicht abreißen lassen.

*Klaus Müller* verweist auf die Differenz von Jürgen Habermas und Dieter Henrich in der Deutung der philosophischen Theologie. Habermas kann sich eine solche „nur im Modus einer im Kern […] opak bleibenden Mythologie denken, die gleichwohl dafür aufkommen könnte, das endgültige Scheitern des Projekts der ‚Aufklärung‘ zu verhindern“ (104). Henrich dagegen plädiert für einen Weg in Richtung monistischer All-Einheits-Theorie, der „geöffnet bleibt für eine Rezeption durch die theologische Denkform des Panentheismus“ (ebd.) und sich nach Müller nahelegt angesichts der „nicht mehr hintergehbaren Herausforderung, Gott so zu denken, dass er ‚zugleich persönlich und alles ist‘“ (119).

*Michael Reder* kritisiert in seinem Theorievergleich, der sich auf die (das Verhältnis von Religion und Gesellschaft betreffenden) Positionen von Rorty, Habermas und Derrida bezieht, bei Habermas zwei Engführungen. Erstens wendet er sich gegen dessen These, der Kern der Religion sei opak. Mit Hans Joas macht er hier geltend, für religiöse Menschen sei der Kern ihrer Auffassungen das subjektiv Evidenteste, was es gibt. Es opak zu nennen, sei eine reine Außenperspektive. Für Reder wird hieran deutlich, dass der politische Philosoph Habermas letztlich nicht an der Rekonstruktion einer religionsphilosophischen Innensicht des Phänomens Religion interessiert ist. Problematisch findet es Reder zweitens auch, dass Habermas Religion einzig als moralische Ressource versteht. Denn „ihre Funktion, einen Code für das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz bereitzustellen […,] oder ihre kulturelle Funktion“ seien „ebenso wichtige Aspekte“ (141).

*Hans-Joachim Höhn* erinnert daran, dass Habermas neuerdings gegen alle Erwartungen einer religionslosen Zukunft dafür argumentiert habe, dass man sich künftig auf den Fortbestand religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellen müsse. Habermas schränkt nach Höhn dieses Fortbestehen nicht auf folkloristische Bestände ein, sondern hält dieses auch für politisch und sozialethisch belangvoll, indem er darauf verweist, „dass ungeachtet zahlreicher Entmythologisierungs- und Säkularisierungswellen religiöse Sinnsysteme eine wichtige ‚vorpolitische' Ressource eines liberalen Gemeinwesens bilden können" (250). Gerade religiöse Weltbilder stünden nämlich „für ein Krisen- und Lebenswissen, das neu an Relevanz gewinnen kann", sofern es gelinge, „seine Bedeutungspotentiale aus ihrer religiösen Codierung zu entbinden" (251).

Angesichts der Tatsache, dass Rituale „zunehmend unter dem Gesichtspunkt von Strategien der symbolischen Konstruktion von Machtbeziehungen begriffen" werden (270), betont *Florian Uhl* die Notwendigkeit einer philosophischen Ritualkritik. Sie darf seines Erachtens aber nicht „das aussichtslose Projekt der Abschaffung des Rituals […] verfolgen" (ebd.). Denn für die rituelle Praxis gelte „das Gleiche wie für die Religion als Ganze" – dass nämlich ihr völliges Verschwinden „weder möglich noch wünschenswert" (ebd.) ist. Habermas habe recht, wenn er davon ausgehe, die Philosophie könne die Religion nur als andere, gleichwohl zeitgenössische Gestalt des Geistes anerkennen, wenn sie dieses archaische Element des Ritus ernst nehme. Immerhin sei dieser „‚eine Quelle gesellschaftlicher Solidarität gewesen, für die weder die aufgeklärte Moral der gleichen Achtung für jeden noch die aristotelischen Güter- und Tugendethiken ein wirkliches motivationales Äquivalent liefern'" könnten (ebd.).

Besonders hervorzuheben ist der Beitrag von *Franz Gruber*, der unter dem Stichwort „Habermas und die Theologie" der Frage nach systematisch-theologischen Anknüpfungspunkten im Werk von Habermas nachgeht. Deshalb sei abschließend ausführlicher auf diesen Beitrag eingegangen. Gruber weist hier auf folgende Punkte hin: Erstens: Wenn Habermas der Religion anerkennend „‚semantisches Potenzial'" zuspricht, dann geschieht das „auf dem Hintergrund des Bewusstseins, dass eine normative Gesellschaftstheorie, die auf gewisse utopische Ressourcen angewiesen ist, die Bilder unverfehlten Lebens orientierend auf die moderne Kultur vorauswerfen" (222). Eine solche funktionalistische Sichtweise von Religion ist nach Gruber zwar legitim, aber gleichwohl noch nicht hinreichend Denn Religionen entwickelten ja „nicht nur semantische Potenziale für die Bewältigung von Kontingenzen", sondern stellten auch „Geltungsansprüche auf, die – je entwickelter umso mehr – starke Wahrheits-, Gerechtigkeits- sowie Lebensführungskonzepte mit sich führen" (223). – Zweitens: Émile Durkheim erkannte „in der Autorität des Sakralen die ursprünglichste Bindungskraft archaischer Gesellschaften, die auf rituellem Wege hergestellt und auf Dauer gestellt worden ist" (ebd.). Aus der rituell und später kognitiv geeinten Glaubensgemeinschaft ist dann „eine diskursiv sich verständigende, säkulare Kommunikationsgemeinschaft geworden" (ebd.). In diesem Prozess haben die Religionen ihre „weltbildgebende Funktion" verloren und damit auch „ihre Wahrheitsautorität der Weltdeutung und theonomen Moralität eingebüßt" (ebd.). Die „‚Rationalität' des religiösen Glaubens bestimmt nicht mehr die Logik der Vergesellschaftung", sondern umgekehrt bestimmt die Logik kommunikativen Handelns „die Plausibilität religiöser, symbolisch gebundener Weltentwürfe" (ebd.). – Drittens: Es gibt von Habermas Aussagen, die den Eindruck vermitteln, „als spräche er der religiösen Art von Transzendenz ein unverzichtbares Recht zu" (224). Eine solche Aussage bedarf natürlich einer religionsphilosophischen Begründung, denn ansonsten bliebe der Status religiöser Transzendenz ungeklärt. Diesen Schritt aber tut Habermas „dezidiert nicht" (ebd.). Ihm zufolge hat sich nämlich die Philosophie „nach der Metaphysik ins Wissenschaftssystem zurückgezogen" und spielt gegenüber der Lebenswelt lediglich „eine Interpretenrolle, die zwischen Expertenwissen und Alltagspraxis vermittelt und auf Deformationen aufmerksam macht" (ebd.). Im Besitz einer affirmativen Theorie des richtigen Lebens befindet sie sich nicht mehr. Als Fazit bleibt, das wir uns „nicht mehr einer Transzendenz von außen auf philosophischem Wege *vergewissern* können" (225). – Viertens: Das Ergebnis der neuzeitlichen Entwicklung sieht Habermas darin, dass „[…] der privilegierte Zugang

zu Wahrheit und Heilswissen in der Philosophie ‚deflationiert'", d. h., „die Philosophie verliert ihre Sonderstellung und nimmt den Status eines Expertenwissens an, wenngleich sie zum vortheoretischen Kontext der Lebenswelt, wo noch ein Zugang zum Ganzen der Wirklichkeit geöffnet ist, einen besonderen Bezug hat" (ebd.). Die „De-Transzendentalisierung philosophischen Denkens" bedeutet für Habermas allerdings nicht „das Ende der Erfahrung von ‚Transzendenz' überhaupt", sondern betrifft nur den Zugang „zu einer ‚Transzendenz von außen'" (225 f.). Im nachmetaphysischen Denken verliert zwar die Philosophie die Möglichkeit, religiöse Gehalte auf einen philosophischen Begriff zu bringen, doch die Möglichkeit des gegenseitigen Lernens und der Übersetzung in die säkulare Denkform ist damit nicht ausgeschlossen. – Fünftens: Nachdem „die scholastische Synthese unwiederbringlich zerbrochen" ist, verarbeitet die Philosophie der Gegenwart als nachmetaphysische Philosophie „die Metaphysik als ihre eigene Denkgeschichte" (227). Für das jüdisch-christliche Denken gilt: Diese „als ‚Offenbarung' und ‚Religion' auftretenden Lebens- und Denkformen" stößt man heute „als etwas Fremdes ab" (ebd.). Für Habermas bleibt die Religion mit dieser Abschiebung freilich auf eine andere Weise gegenwärtig als die verabschiedete Metaphysik. Der Riss zwischen Weltwissen und Offenbarungswissen lasse sich zwar nicht mehr kitten. Und doch ändere sich die Perspektive, aus der das nachmetaphysische Denken der Religion begegne, sobald die säkulare Vernunft den gemeinsamen Ursprung von Philosophie und Religion aus der Weltbildrevolution der Achsenzeit ernst nehme. – Dieser „wechselseitige Überblick sowohl vonseiten der Theologie als auch vonseiten der Habermasschen Kommunikationstheorie" (228) konfrontiert uns nach Gruber mit der Frage nach einer Vermittlung von kommunikativem Handeln und Glaubensbegründung. Wenn auch die „kommunikationstheoretische Linie in der Theologie" diese Vermittlung für „möglich und legitim" hält, räumt Gruber doch ein, dass ein solcher Ansatz „innertheologisch […] umstritten" ist (ebd.). Er erwähnt hier „die Renaissance transzendental-, subjekt- und freiheitsphilosophischer Begründungstheorien in der Fundamentaltheologie" die „durch einen Sprung diesseits des linguistic turns" wieder den Versuch unternehmen, „Glaubensrede zu begründen" (ebd.). Auf den aktuellen Richtungsstreit über Wege der Glaubensbegründung geht er aber nicht näher ein, sondern beschließt seine Überlegungen damit, „einige zentrale Aspekte der fundamentaltheologischen Glaubensbegründung im Konzept einer Theorie kommunikativen Handelns" (ebd.) in gebündelter Weise zu benennen. H.-L. Ollig SJ

Hansen, Solveig Lena: *Alterität als kulturelle Herausforderung des Klonens.* Eine Rekonstruktion bioethischer und literarischer Verhandlungen. Münster: mentis 2016. 378 S., ISBN 978–3–95743–048–9.

Zur Akkreszenz der Bioethik gehört, Analysen und Erfahrungen der Kulturwissenschaften einzubeziehen. Auf die kulturelle Wirklichkeit stoßen, die ethische Diskussionen begleitet, heißt, auf das Nahfeld zu achten. Denn bioethische Problemstellungen erzeugen ein breites Echo, zu dem ethische Argumente ebenso gehören wie andere kulturell approbierte Modi der Reflexion, zum Beispiel Narrationen. Um ethisch erwägenswerte Optionen im kulturellen Nahfeld des Klonens geht es der hier vorzustellenden Studie, die argumentative Hintergründe dadurch aufklärt, als sie sich eine interdisziplinäre Inblicknahme der Klon-Debatte vornimmt und zur Literatur hin öffnet: „Das zentrale Anliegen der vorgeschlagenen Methode besteht darin, moralische Überzeugungen samt ihrer Vorannahmen kritisch zu rekonstruieren. Es geht darum, tieferliegende kulturelle und historische Bedingungen zu untersuchen, die als Bezugspunkte für das Backing von Argumenten dienen […]" (74). Zur Näherbestimmung wird nach der Relevanz von Alterität in den jeweiligen Diskussions- und Besprechungszusammenhängen gefragt, so dass mit dem Begriff der Alterität ein Bezugssystem eröffnet wird, das eine Neuformulierung der bisherigen Debatte animiert.

Verfolgt man die Analysen und Ergebnisse dieser „kulturwissenschaftlichen Bioethik" (27), fällt zunächst ihr kritisches Potenzial auf: Gleich zu Beginn hebt Verf.in die Tatsache hervor, dass der Gesamtbereich der Stammzellforschung ethische Legitimität dadurch beansprucht, zukünftig Krankheiten heilen zu wollen, dies aber oft (noch)

uneingelöst bleibe (13). Es sei spätestens das Schaf Dolly als lebendiger Klon gewesen, das als epochale Breche empfunden wurde und breite Diskussionen auslöste (17). Verf.in hält die Klon-Debatte für einen Brennpunkt (eine „Ikone") der modernen *life sciences*, denn hier entstünde Leben am Leben, gravierend ähnlich und doch gravierend anders und gerade wegen dieser Perichorese von Vertrautheit (Dolly ist äußerlich ein normales Schaf) und Fremdheit (Dolly ist künstlich erzeugt) wächst die Sorge vor der Technik des Klonens. Scheint es auch ein breites gesellschaftliches Bündnis zu geben, das Klonierung, insbesondere des menschlichen Lebens, einheitlich ablehnt, so sind die Gründe dafür divers (18). Ein gemeinsamer Horizont des heterogenen Kritikfelds liegt im Alteritätsquantum des gedachten Klons, der einmal als anderes moralisches Gegenüber, als *outlaw* oder als dystopische Bedrohung und Monster beschrieben wird (20). Mit Monstervorstellungen eng verbunden ist auch das Automaten-Argument in der Klon-Debatte, das dem Klon bessere und automatisierte Fähigkeiten zuspricht, die den Klon dem „Biomenschen" gegenüber überlegen erscheinen lassen (145); ein Beispiel für die Vielzahl von Argumenten aus der Debatte, die Verf.in zusammenschaut. Innerhalb der literarischen Auseinandersetzung mit möglichen menschlichen Klonen ist das Sujet des gesellschaftlichen Ausschlusses des künstlich erzeugten Anderen verbreitet (23). Offenkundig liegt die Bedeutung der Begegnung zwischen Literatur und Bioethik nicht nur, aber auch im Bereich der Prognostik, denn bioethische Argumente seien ein Pluraletantum, mit deskriptiven, präskriptiven und eben prognostischen Elementen, was zu ihrem notorisch interdisziplinären Charakter führe (28, 41). Literatur erweitere dabei das „modale Wissen", das sich auf das Mögliche bezieht, das zudem nicht in der Abstraktion, sondern in einem gedachten „in vivo" vorgestellt wird: „Literatur hat beispielsweise die Einbettung des Klons in ein familiäres Szenario weit früher formuliert als die bioethische Debatte […]" (49). Entgegen einem in der Bioethik verbreiteten *principalism* betont Verf.in das Potenzial bioethisch relevanter Literatur, entgegen dem universalen Anspruch von Moralprinzipien partikulare Sichtweisen in die Debatte einzutragen (55). Verf.in votiert mithin für eine irenische Koexistenz von argumentativer und narrativer Ethik: „Weder degradiert sie [die narrative Bioethik] Szenarien zum Ornament einer vernünftigen Argumentation, noch unterstellt sie anspruchsvollen ethischen Reflexionen, lediglich Ausdruck einer narrativen Identität zu sein" (58 f.). Zum gewählten Format einer narrativen Bioethik gehören immer wieder Bezüge zur literarischen Verhandlung des gewählten Themas. Solche prägen diese Arbeit durchgehend – wie beispielsweise die kurze Ausführung zum ersten Roman, der sich einer frühen Form des Klonens widmet, William Temples *Four-Sided Triangle* (1951), und die Frage erörtert, ob eine Art Klon die Lösung für den Fall wäre, wenn die Personen x und y Person z lieben und diese reproduziert würde (z1 und z2) (174).

*In summa* beschreibt Verf.in im Sinne einer narrativen Bioethik eine Vielzahl literarischer Auseinandersetzungen mit potenziellen, zumeist menschlichen Klonen, die als wesentlicher Teil von Dystopien erscheinen. Aber auch das utopische Aufgreifen der Klon-Frage ist Thema der hier dargestellten Literatur. Was beide Stränge einer moralischen Sondierung mit Mitteln der Fiktion verbindet, ist die Besprechung der menschlichen Verantwortung für die Reproduktion (329).

Kritisch zu fragen ist, ob Verf.in ihrem Anliegen insgesamt gerecht geworden ist, das kulturelle Echo bioethischer Fragen, wie es zum Beispiel in der Literatur begegnet, nicht bloß als Ornament oder als Prolegomena zu verstehen, sondern als Teil eines bioethischen Arguments. Da sie von einem historischen oder kulturellen *backing* bioethischer Argumente ausgeht (124), trägt sie eine gewisse Inkonsistenz ein, weil so eine unterschiedliche Qualifizierung von Argumentation und Narration betont wird – was natürlich durchaus legitim erscheint, allerdings in einer gewissen Schieflage zum Anliegen dieser Arbeit steht, die nach der Relevanz einer narrativen Bioethik fragt. Es sollte ja gerade darum gehen, deduktive Argumente auf ihren konstitutiv kulturellen Gehalt hin zu untersuchen. Die Tatsache, dass eine Vielzahl literarischer Bezüge zur Klon-Debatte angeführt, allerdings oft recht schnell in die größere Debatte aufgehoben werden, ist Teil der genannten Tendenz, am Ende der Literatur doch nicht allzu große Bedeutung für die bioethische Debatte einräumen zu wollen. Allerdings nehmen besonders die literarischen Analysen von Ishiguros *Never let me go* (2005) und von

Vanstinas *Ich bin Lukan. Reise in die Zeugenwelt* (2012) diese Tendenz am Ende der Studie etwas zurück, obwohl sie hier nur noch als Coda verstanden werden könnten.

Insgesamt ist Verf.in eine detailreiche Darstellung und Einordnung der relevanten Problembezirke und der sich anschließenden argumentativen Auseinandersetzung der Klon-Debatte gelungen, der man in keinem Fall den Vorwurf machen kann, die Peak-Zeit der Debatte verpasst zu haben. Vielmehr erlaubt ein gewisser zeitlicher Abstand eine Multiperspektive auf Argumente und zugrundeliegende Hoffnungen und Befürchtungen, die Verf.in mit kriterieller Schärfe entwickelt hat. Besonders das alteritätstheoretische Format der Arbeit erlaubt zudem diverse Anknüpfungspunkte an aktuelle Debatten der Bioethik. M. Wirth

Lobenhofer, Stefan: *Sprache, Bedeutung, Geist*. Untersuchung zur aristotelischen Semantik (Alber Thesen Philosophie; 69), Freiburg i. Br./München: Karl Alber 2017 [2018]. 360 S., ISBN 978–3–495–48892–8 (Hardback); 978–3–495–81379–9 (PDF).

In den Eingangssätzen von *De Interpretatione* (= *Int.*) skizziert Aristoteles das Modell einer über Jahrhunderte einflussreichen Mehr-Ebenen-Semantik, in der bekanntlich zwischen der Ebene der schriftlichen Äußerungen, der Ebene der sprachlichen Äußerungen, der Ebene der seelischen Widerfahrnisse und der Ebene der Dinge unterschieden wird (16a3–9). Diese Ebenen stehen in verschiedenartigen Relationen zueinander: Das Geschriebene steht in symbolischer (und damit konventioneller) Relation zum Gesprochenen, das Gesprochene ebenfalls in symbolischer Relation und/oder Zeichen-Relation zu den Eindrücken in der Seele, die Eindrücke in der Seele, die für alle Menschen dieselben sind, in einer Ähnlichkeitsrelation (und damit einer natürlichen Relation) zu den Dingen, die ebenfalls für alle Menschen dieselben sind. In diesem semantischen Modell sind verschiedene Punkte unklar, die die Interpreten bis heute beschäftigen: Sind mit den „Widerfahrnissen der Seele" *(pathêmata tês psychês)* Vorstellungsgehalte *(phantasmata)* oder Gedanken *(noêmata)* gemeint? Steht der Ausdruck *pragmata* für Dinge oder Sachverhalte? Haben wir es bei „Symbol" und „Zeichen" mit zwei verschiedenen Relationen zu tun oder werden beide Termini synonym verwendet? Ist die Ähnlichkeitsrelation *(homoiômata)* eine schlichte Abbildrelation? Die Probleme fangen schon mit unterschiedlichen Lesarten des griechischen Textes an: In 16a6 wird neben *prôtôn* auch *prôtôs* und *prôton* gelesen. Ist die Sprache also in erster Linie ein Zeichen (adverbial), dann auch ein Symbol für die seelischen Widerfahrnisse (womit sich „Zeichen" und „Symbol" in ihrer Bedeutung unterscheiden würden), oder ist die Sprache an erster Stelle ein Zeichen für die seelischen Widerfahrnisse (adjektivisch), an zweiter Stelle ein Zeichen für die Dinge (womit eine vierte, implizite Relation angesprochen wäre)? Die Beantwortung dieser Fragen ist nicht nur von exegetischem Interesse; davon hängt auch ab, wie leistungsfähig Aristoteles' Semantik vor dem Hintergrund moderner Debatten eigentlich ist.

Die einzelnen Elemente dieses semantischen Grundgerüsts vor dem Hintergrund der aristotelischen Epistemologie genauer zu klären, ist Gegenstand des vorliegenden Buchs von Stefan Lobenhofer (= L.); es handelt sich um eine überarbeitete Fassung seiner Dissertation, die im April 2015 an der Universität Erlangen-Nürnberg eingereicht wurde. Die Abhandlung bietet in ihrem ersten Kapitel eine prägnante Einführung in den systematischen Zusammenhang zwischen Semantik und Epistemologie, eine Skizze des Gangs der Untersuchung sowie eine Abgrenzung zu den beiden einschlägigen Veröffentlichungen zur aristotelischen Semantik, zu Deborah Modraks *Aristotle's Theory of Language and Meaning* (Cambridge 2001) und David Charles' *Aristotle on Meaning and Essence* (Oxford 2000). Im zweiten Kapitel skizziert L. das „semantische Grundgerüst" (= SGG) von *De Int.* 1, 16a1–8, das den Ausgangspunkt seiner Untersuchung markiert: „Im Gegensatz zu gängigen Versuchen, diese Passage zu entschlüsseln, soll hier der Versuch gemacht werden, den Gesamtkontext mehr zu berücksichtigen, um besser zu verstehen, was der Skopus dieser Passage und somit auch der Schrift *De Int.* überhaupt ist" (45). L. bietet hier zunächst einen präzisen Überblick über die verschiedenen Elemente und Relationen des SGG. Er stellt die Vielfalt an Deutungsmöglichkeiten und Problemen vor und zeigt auf diese Weise, dass eine naive Lektüre dieses

Abschnitts nicht möglich ist. Gleichzeitig wird deutlich, dass L. eine empiristische Interpretation des SGG ablehnt. Er vertritt dagegen die These eines Apriorismus: „[…] bedeutsame Sprache ist nach Aristoteles nicht möglich ohne ein vorempirisches Wissen logisch-semantischer Natur bzw. einer apriorischen Sprachfähigkeit" (52). Genau das gelte für Aristoteles' Epistemologie überhaupt: „Aristoteles ist kein reiner Empirist; für jede Art von inhaltlichem Wissen ist ein Sprachwissen, das in jenen formalen logisch-semantischen Strukturen besteht, unbedingte Voraussetzung" (52). Im dritten Kapitel werden die ersten beiden Elemente (geschriebene und gesprochene Sprache) behandelt. L. zeigt auf, dass das Spezifikum menschlicher Sprache gegenüber der *phônê* (definiert als *psophos sêmantikos* [*De an.* II 8, 420b32]) nicht in besonderen organisch-physischen Strukturen oder in einer generellen kommunikativen Bedeutsamkeit zu finden ist, sondern in der „*semantischen Strukturiertheit* […], die die konventionellen sprachlichen Symbole gegenüber den natürlichen kommunikativen Lauten auszeichnet" (69). Im vierten Kapitel geht L. auf die Symbol- und Zeichenrelation ein: Er zeigt mit guten Gründen, dass man an der Lesart *prôtôn* (Adj. Gen. Pl.) festhalten kann und die Termini *symbolon* und *sêmeion* synonym zu verstehen sind; es deute alles darauf hin, dass *sêmeion* in *De Int.* keine eigenständige Bedeutung besitzt (95). Zwischen Sprache und Dingen ist also eine implizite Symbolrelation anzunehmen; hier handelt es sich „um eine sekundäre, durch den mentalen Zustand vermittelte Beziehung" (98). Das fünfte, umfangreichste Kapitel, das der genaueren inhaltlichen Bestimmung der beiden anderen Elemente des SGG, der *pathêmata tês psychês* und der *pragmata* gewidmet ist, stellt den Kern der vorliegenden Untersuchung dar. Dass Aristoteles die Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks auf seine Symbolfunktion zurückführt, bedeutet, „dass er systematisch für einen *semantischen Repräsentationalismus* votiert: Ein sprachlicher Ausdruck erhält seine Bedeutung dadurch, dass er *für etwas anderes steht*" (102). Im Zuge einer kritischen Darlegung sowohl einer naiv-realistischen als auch einer naiv-mentalistischen Theorie der Bedeutung zeigt L., dass man das SGG im Sinne eines nicht-naiven semantischen Repräsentationalismus verstehen muss. Er unterscheidet zwischen dem formalen und dem epistemischen Aspekt der Bedeutungsfrage: Der formale Aspekt findet sich in der These des semantischen Repräsentationalismus ausgedrückt, gemäß dem jeder bedeutsame Ausdruck *für etwas steht*, nämlich für eine objektive Entität, die seine Bedeutung konstituiert. Das wirft unmittelbar die Frage nach dem epistemischen Zugang zu jenen Bedeutungsträgern auf; diese Frage kann, darüber haben uns Frege und Russell belehrt, nicht naiv, durch Hinweis auf individuelle Gegenstände, beantwortet werden. L. sieht genau diese Verbindung zwischen der logisch-semantischen Frage nach den Regeln der Verknüpfung semantischer Einheiten und der epistemologisch-semantischen Frage nach dem Fundament unseres Bedeutungswissens auch bei Aristoteles vorliegen, nämlich im berühmten Abschnitt *An. Post.* II 19, 100a15–b5. Dieser Abschnitt kann nach L. unter die Frage gestellt werden, wie wir überhaupt von der Bedeutung allgemeiner Ausdrücke wissen können (122). Wie Russell stelle auch Aristoteles fest, dass das Fundament unserer Kenntnis von der Welt nicht in konkreten Individuen besteht, sondern letztlich in „undifferenzierten Dingen" (100a16), in vor-sprachlichen Qualia oder phänomenalen Gehalten, deren Grundlage die einfachen Wahrnehmungsobjekte sind. Hier handelt es sich, so L., um den „erkenntnistheoretischen Nullpunkt", von dem aus der epistemische Aspekt der Bedeutungsfrage, der Frage nach dem Ursprung der semantischen Einheiten, d. h. nach der Grundlage sprachlicher Bedeutung, beantwortet werden kann (124, 146, 177). Damit stellt sich für L. die Aufgabe, ausgehend von diesem eher ‚schmalen' perzeptiven Fundament die Vielfalt und Komplexität sprachlicher Bedeutung zu erklären: Wie kommt man von einfachen Sinneseindrücken zu abstrakten Entitäten, zu Konzepten wie ‚Sonne', ‚Zentaur' oder ‚Bockhirsch', auf die sich die entsprechenden sprachlichen Ausdrücke beziehen? Hierfür ist ein Prozess der Abstraktion notwendig, an dem perzeptive und kognitive Vermögen beteiligt sind und in dem die Versprachlichung von Sinneseindrücken eine zentrale Rolle spielt. Im Hinblick auf genau diesen mentalen Prozess werden im fünften Kapitel Wahrnehmung, Vorstellung und Denken genauer untersucht (171–324). Neben vielen interessanten Interpretationsthesen (v. a. zur ‚Genetischen Epistemologie' in *An. Post.* II 19 [310–319]) ist hier besonders markant die von

L. vorgeschlagene Deutung des ‚aktiven Intellekts' im Sinne einer apriorischen Fähigkeit des Menschen: Den Unterschied zwischen passivem und aktivem Intellekt versteht er nicht im Sinne einer realen Distinktion, sondern einer bloß begrifflich-modalen; es liegt kein ontologischer, sondern ein epistemischer Dualismus vor (271, 282). Der aktive Intellekt ist eine native, nicht-organisch fundierte Fähigkeit des einzelnen Menschen zu formal-semantischen Operationen (vgl. die Idee einer „Generativen Grammatik" von Chomsky [331]). Diese Fähigkeit ist nach L. dazu da, aus phänomenalen Gehalten, deren Grundlage die perzipierbaren Objekte sind, semantische Einheiten zu machen; es handelt sich um die angeborene Fähigkeit, phänomenale Gehalte zu noematisieren (282). Aristoteles hat, so lässt sich das Ergebnis der Untersuchung zusammenfassen, ein alles andere als naives Verständnis vom Verhältnis zwischen Sprache, Geist und Welt: Jeder bedeutsame sprachliche Ausdruck steht, vermittelt über ein lexikales Konzept *(noêma)*, für etwas, für eine objektive Entität. Diese ist aber kein konkretes Einzelding, sondern ein abstraktes Objekt *(noêton)*, das dem menschlichen Geist in einer bestimmten Weise intern ist, aber eine externe Grundlage in den Wahrnehmungsobjekten *(aisthêta)* hat, insofern sich jedes lexikale Konzept auf ein primitives Konzept (Quale) zurückführen lässt.

Zwei Kritikpunkte seien erlaubt: (1) Der Untersuchung liegt die zweifellos lobenswerte Intention zugrunde, die aristotelische Semantik in ihren Grundlagen, d. h. in ihrer Verwobenheit mit Epistemologie und Metaphysik, nicht nur zu erhellen, sondern auch als systematisch attraktiv zu erweisen. Die Methode allerdings, zuerst einen systematischen Rahmen zu entwickeln, in den dann Aristoteles' Äußerungen eingeordnet bzw. mit dem sie abgeglichen werden (104), führt dazu, dass das neue Bild von Aristoteles' Semantik an manchen Stellen hinsichtlich seiner Systematizität und Geschlossenheit überzeichnet wird. Das zeigt sich u. a. an der problemübergreifenden Verwendung des Ausdrucks „epistemischer Dualismus" (147, 177, 181, 235, 282). Es ist richtig, dass Aristoteles die kognitive Eigentümlichkeit von Tätigkeiten wie Wahrnehmen und Denken zur Kenntnis nimmt und sie weder auf einen physischen Vorgang reduziert noch ontologisch verselbständigt. Es ist aber höchst fraglich, ob man den Hylemorphismus als eine bloße Aspekt-Unterscheidung verstehen kann: Die Seele ist Prinzip, Form bzw. das wesentliche Sein eines Körpers, der dem Vermögen nach Leben hat; sie ist auf verschiedene Weise Ursache des Lebendigseins eines Organismus. Als solche genießt sie eine ontologische Priorität vor dem Körper. Die Priorität der Seele wird durch die Rede von einem „Aspekt" oder einem bloß epistemischen Unterschied nicht eingeholt. L. ist letztlich dazu gezwungen, an einer Einzeldingontologie im Sinne der Kategorienschrift festzuhalten. Aristoteles beginnt aber gerade in *De an.* II 1 mit dem Abriss einer Ousiologie, wie er sie in *Met.* VII–IX entfaltet: Es ist die Form oder die Essenz (‚*ousia* von etwas'), der ontologische Priorität zukommt. (2) Im Gegensatz zu Alexander von Aphrodisias und einer größeren Zahl gegenwärtiger Interpreten (Frede, Caston, Burnyeat) ist L. der Auffassung, dass der sog. ‚aktive Intellekt' aus *De an.* III 5 ein Teil der menschlichen Seele ist, und zwar als eine native, apriorische Fähigkeit, die dafür da ist, perzeptive Einheiten in semantische zu überführen. Für seine aprioristische Interpretation stützt sich L. vor allem auf die Licht-Analogie in *De an.* III 5; *hexis* versteht er hier nicht als einen Zustand, sondern als eine Fähigkeit. Dagegen ist aber zu sagen: Die Aktualisierung des Transparenten, insofern es transparent ist, geschieht durch einen illuminationsfähigen Körper (z. B. Feuer: *De an.* II 7, 418b12 f.) und das *Resultat* dieser Illumination wird von Aristoteles als Licht bezeichnet. (In diesem Punkt halte ich die Interpretation von Charles, die L. ablehnt, für die richtige.) Nimmt man die Licht-Analogie beim Wort, dann scheint der aktive Intellekt eher so etwas wie eine statische Bedingung für die Erkennbarkeit der *noêta* und weniger eine Fähigkeit des einzelnen Menschen zu sein (vgl. Myles F. Burnyeat, Aristotle's Divine Intellect, Milwaukee 2008, 41). Mit seiner aprioristischen Interpretation kann L. zweifellos eine zentrale Frage in Aristoteles' Epistemologie beantworten, wie wir überhaupt mit grundlegenden Begriffen, die für unseren Wissenserwerb unverzichtbar sind, bekannt werden. Es finden sich hier aber nur spärliche Anhaltspunkte im Text, die m. E. für eine so weitgehende Interpretation nicht belastbar genug sind.

L. hat eine höchst anspruchsvolle Studie vorgelegt, die sich auf der Höhe der gegenwärtigen Diskussionen in Semantik und Epistemologie bewegt. Ihm gelingt es, Aristoteles von jeder Naivität in der Frage nach dem Verhältnis von Sprache, Geist und Welt freizusprechen und als einen Diskussionspartner wiederzugewinnen. Insofern sich L. besonders auf den epistemischen Aspekt sprachlicher Bedeutung konzentriert, bietet die Untersuchung auch einen instruktiven Einblick in Aristoteles' Epistemologie.
S. Herzberg

Philosophie in Rom – Römische Philosophie? Kultur-, literatur- und philosophiegeschichtliche Perspektiven. Herausgegeben von *Gernot Michael Müller* und *Fosca Mariani Zini* (Beiträge zur Altertumskunde; 358). Berlin: De Gruyter 2018. 531 S., ISBN 978–3–11–048872–2 (Hardback); 978–3–11–049310–8 (PDF); 978–3–11–049142–5 (EPUB); ISSN 1616–0452.

Der Band geht zurück auf eine von der Professur für Klassische Philologie und Wirkungsgeschichte der Antike an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt veranstaltete Tagung im Februar 2013 auf Schloss Hirschberg. Für die Situation der philosophiegeschichtlichen Forschung, so die Herausgeber in der Einleitung, sei der „pejorative Blick auf die Philosophie in Rom" (7) kennzeichnend. Soweit sie überhaupt wahrgenommen werde, liege das Hauptaugenmerk darauf, wie sie die Lehren der griechischen Schulen rezipiere und gegebenenfalls weiterentwickle. Dagegen finde auf dem Gebiet der Bildungs- und Kulturgeschichte die Philosophie in Rom inzwischen regelmäßige Beachtung; bei ihrer Rezeption der hellenistischen Philosophie, so wird dort betont, legten die Römer besonderen Wert auf solche Aspekte, „die als Orientierungshilfen für das Alltagsleben in Politik und Familie praktisch verwertbar sind" (ebd.). In allgemeinen Darstellungen finde deshalb inzwischen hinreichend Beachtung, dass die Philosophie in Rom besonderen kulturellen Rezeptionsbedingungen unterliegt; nur „sporadisch" sei jedoch das Bemühen, „die sich daraus ergebenden Konsequenzen auf der Ebene philosophischer Schriften römischer Autoren detailliert zu untersuchen" (12). Damit ist die Aufgabe des vorliegenden Bandes formuliert; die Aufsätze verstehen sich als „exemplarische Fallstudien" (33) in diesem Sinn. Die Beiträge sind in zehn Kapitel geordnet: I. Grundlagen; II. Selbstdefinition des Philosophen; III. Griechische Philosophen und ihr römisches Umfeld; IV. Philosophie und Rhetorik; V. Ciceros politische Philosophie in der Krise der römischen Republik; VI. Skeptizismus bei Cicero und Augustinus; VII. Philosophie als Therapie; VIII. Stoische Anthropologie bei Seneca; IX. Philosophie und Naturkunde; X. Rezeption und Überlieferung am Ausgang der Spätantike. Von den achtzehn Beiträgen seien fünf kurz vorgestellt.

*Jonathan G. F. Powell*, „Philosophising about Rome: Cicero's *De re publica* and *De legibus*" (249–267), geht aus von der Behauptung Mommsens, Cicero habe die historische römische Republik mit dem idealen Staat der griechischen Philosophen identifiziert. Für Mommsen sei das eine Verbindung von schlechter Philosophie mit schlechter Geschichte gewesen, „a hopeless confusion of idealism with reality" (249). Diese Konfusion, so wendet Powell ein, ist jedoch eher ein Produkt moderner Interpretation als der klare Sinn von Ciceros Text. Cicero wollte die von den Griechen entwickelten Prinzipien auf das Material der Erfahrung, welche die Römer mit der Geschichte gemacht haben, anwenden und zugleich diese Erfahrung dazu benutzen, dem römischen Leser deren Nutzen zu exemplifizieren. Die zentralen Probleme der beiden Dialoge sind: Wie kommen wir zu einer Regierung, die den Interessen der Regierten dient, und wie lässt es sich vermeiden, dass Menschen mit den erforderlichen Qualitäten nicht in die Politik gehen, sondern das Feld denen überlassen, welche die Macht nur für sich selbst wollen? – Das Wahrheitskriterium der Stoiker (*Tobias Reinhardt*, 305–323) ist der Eindruck, der die Sache „erfasst" *(phantasia katalêptikê)*. Ciceros Übersetzung *percipere visum* kann bedeuten „‚grasping an object by means of a cataleptic impression'", aber auch „the grasping of an impression only" (305). „Cicero's talking about grasping of *visa* as opposed to objects enabled the emergence of Augustine's quasi-world in which skeptical (and other) scenarios continue to be played out in contemporary epistemology and philosophy of mind" (323). – Wenn der Tugendrigorismus der Stoa vitale Interessen berührt, „wird ein Autor

wie Seneca mit Widerstand und Ablehnung seiner Leser vorab rechnen" (349). Seneca sieht deshalb eine vorrangige Aufgabe seiner und generell der römischen Philosophie darin, Vermittlungsstrategien zu entwickeln (*Claudia Wiener*, 349–384). – Menschen tun nicht immer, was sie für das Beste und Richtige halten, d. h. sie handeln gelegentlich gegen ihr eigenes Urteil; die Philosophie spricht von Willensschwäche (griech. *akrasia*). Seneca zeichnet in seiner Tragödie *Phaedra* das Portrait einer „akratischen Persönlichkeit" (428). *Jörn Müller* (427–466) unternimmt den Versuch einer „stoischen Diagnose" (432) der Figur von Senecas Phaedra. Er möchte „von konkreten Beobachtungen am Text zu allgemeineren Aussagen kommen, die sich durch einen Rekurs auf die theoretischen Schriften und Briefe Senecas […] erhärten und vertiefen lassen" (433). Eine solche „lokale *Interpretatio Stoica*" (466) verspreche einen zweifachen Gewinn: Die Philosophiegeschichte kann von der Einbeziehung literarischer Quellen profitieren und die philologische Forschung kann „von einer philosophisch informierten Lesart der Texte tiefere Einblicke in die psychischen Konfliktstrukturen der Affektdramen Senecas erwarten" (466). – Plinius behauptet in seiner *Naturalis historia* (*Bardo Maria Gauly*, 469–487), er folge zum großen Teil den zoologischen Schriften des Aristoteles. „‚Diese habe ich knapp zusammengefasst und um das ergänzt, was er noch nicht gewusst hatte'" (471). Zwischen beiden besteht jedoch ein wesentlicher Unterschied. Für Aristoteles ist die Beschreibung Vorstufe der Aitiologie. Dagegen steht für Plinius „die Aitiologie nicht im Zentrum […]: ‚Mein Ziel ist es, die offensichtlichen Naturphänomene vor Augen zu stellen, nicht umstrittene Ursachen zu untersuchen'" (472). Plinius' Zoologie beginnt mit dem Elefanten; „er komme, heißt es, dem Menschen an Verstand am nächsten" (474). Über sein Aussehen erfährt der Leser nichts, „offenbar deshalb, weil vorausgesetzt wird, dass jeder Leser schon einen Elefanten (und das kann nur heißen: in Rom) gesehen hat […]. Italien lernt sie erstmals in den Kriegen gegen Pyrrhus und Hannibal kennen […]; die Ausführungen über ihr Verhalten […] beziehen sich fast ausschließlich auf ihre Gefangennahme und ihr Leben in menschlicher Gefangenschaft" (476). Der Abschnitt über die Perlmuscheln ist „eine einzige Predigt gegen übertriebene Gier nach Reichtum und Verschwendung; die zoologische Darstellung verschwindet dahinter fast völlig" (483). Die These scheint „nicht zu gewagt, dass zumindest die Form der Naturgeschichte, die wir bei Plinius vorfinden, ein römisches Konstrukt ist" (487).

F. Ricken SJ

Realism and Antirealism in Kant's Moral Philosophy: New Essays. Edited by *Robinson dos Santos* and *Elke Elisabeth Schmidt* (Kantstudien-Ergänzungshefte; 199). Berlin: De Gruyter 2018. IX/232 S., ISBN 978–3–11–057122–6 (Hardback); 978–3–11–057451–7 (PDF); 978–3–11–057234–6 (EPUB); ISSN 0340–6059.

Der Band geht zurück auf eine Tagung an der Federal University of Pelotas, Brasilien, im Jahr 2014, die 2015 in Siegen fortgesetzt wurde. Er soll die Frage klären, ob Kant ein moralischer Realist, ein Antirealist oder etwas dazwischen ist. Aber wie sind die Begriffe moralischer Realismus und Antirealismus zu definieren? „Current debates do not show a unified or consistent terminology" (VII). Allen Realisten gemeinsam ist wahrscheinlich der Anspruch, dass es wenigstens auf einige moralische Fragen eine Antwort gibt und „dass ein moralisches Urteil wahr ist, wenn es den relevanten moralischen Tatsachen entspricht" (ebd.). Aber was sind moralische Tatsachen? Welchen ontologischen Status haben sie? Um zu entscheiden, ob man Kants Ethik als Realismus oder Antirealismus bezeichnen soll, sind daher zumindest zwei Dinge notwendig: „explain what one means by those terms and argue for why Kant has to be subsumed under one category rather than another" (VIII). Die Einleitung fasst das Ergebnis zusammen: „There is no agreement among the authors of this volume on how exactly to define realism and antirealism (and their variants), nor is there agreement among them on whether Kant belongs to one or the other camp. In any event, all authors introduce and defend their terminology" (ebd.). Was kann ein Band zur Interpretation Kants beitragen, dessen Fragestellung nicht geklärt ist, d. h. von jedem Autor anders verstanden wird?

Die neun Arbeiten sind in drei Gruppen geordnet: antirealistische Interpretationen, realistische Interpretationen, Zwischenpositionen. Aus jeder Gruppe sei eine Arbeit vorgestellt. *Frederick Rauscher* überträgt die Unterscheidung zwischen der transzendentalen und der empirischen Ebene aus Kants theoretischer auf dessen praktische Philosophie. Der transzendentalen Ebene entsprechen die Bedingungen der Möglichkeit des moralischen Handelns: „a free will, reason that provides universal law, an ability to choose ends, and an identification of absolute value" (3). Ein moralischer Realist vertritt die These, dass einige dieser Bedingungen unabhängig sind vom Begriff des moralisch Handelnden. „A transcendentally real moral law would be one which is an intrinsic part of reality but not tied to any particular kind of agent" (13). Kant behauptet, so zeigen *Elke Elisabeth Schmidt* und *Dieter Schönecker*, dass der Mensch Würde und Wert als intrinsische, nicht-natürliche Eigenschaften besitzt und dass die Autonomie den Menschen zum Zweck an sich selbst macht, der als metaphysische Eigenschaft einen absoluten Wert hat. „Thus, Kant has to be understood as a moral realist" (119). Kants Position, so *Oliver Sensen*, ist kein moralischer Realismus, „because morality does not exist independently of an activity of (human) reason" (197). Er ist insofern kein Antirealist, als Moralität nach ihm nicht auf den menschlichen Begehren beruht.

F. Ricken SJ

Husserl-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung. Herausgegeben von *Sebastian Luft* und *Maren Wehrle*. Stuttgart: J. B. Metzler 2017. VI/374 S., ISBN 978–3–476–02601–9 (Hardback); 978–3–476–05417–3 (PDF).

Husserl gilt als einer der schwierigsten Autoren. Sein Verständnis oszilliert beträchtlich bis hin zu offener Ablehnung, wie vor allem in der Wittgenstein-Tradition. Dieses Handbuch unternimmt es in 54 Artikeln von jeweils fünf bis zehn Seiten, Werk, Leben und Rezeption Husserls von allen Seiten durch die besten Fachleute zu beleuchten (man vermisst lediglich Dan Zahavi). Niemand wird freilich dieses Buch von der ersten bis zur letzten Seite durchlesen, es ist ja doch ein Nachschlagewerk, sozusagen ein sehr ausführliches Lexikon.

Husserl hat bekanntlich zu Lebzeiten nur einen geringen Teil seines Werkes veröffentlicht, sondern er schrieb und schrieb an die 40.000 Seiten Manuskripte, die bisher nur zum Teil erschienen sind. Die Herausgeber sind stolz darauf, in diesem Handbuch auch die bisher nicht veröffentlichten Texte berücksichtigt zu haben. Das mag einerseits ein Vorteil sein, andererseits kann der Leser natürlich diesen Rückgriff auf das Unveröffentlichte nicht nachprüfen.

Es macht nun sicher keinen Sinn, alle 54 Artikel des Buches einzeln zu rezensieren, sondern es möge ein Überblick und eine generelle Charakteristik der Intentionen der Herausgeber genügen. Das Werk gliedert sich in fünf Blöcke mit gewissen Unterteilungen: I Einleitung, II Leben und Kontext, III Werk (IIIA Veröffentlichte Texte, IIIB Nachlass), IV Wirkung (IVA Personen, IVB Bewegungen), V Anhang.

Hier die Titel einiger Artikel, um einen Eindruck von dem Werk zu gewinnen: III Werk/A Veröffentlichte Texte: „Philosophie der Arithmetik", „Logische Untersuchungen", „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie", Die „Cartesianischen Meditationen" / „Méditations Cartésiennes", „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie". B Nachlass: Die Idee der Phänomenologie, Eidetik, Logik und Erkenntnistheorie, Phänomenologie und Mathematik, Phänomenologie der Intersubjektivität, Die Lebenswelt. IV Wirkung/A Personen: Max Scheler, José Ortego y Gasset, Martin Heidegger, Alfred Schütz, Jean-Paul Sartre, Emmanuel Levinas, Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricœur, Michel Foucault, Jaques Derrida. B Bewegungen: Neukantianismus, Positivismus, Strukturalismus, Kritische Theorie, Soziologie, Pragmatismus. Dies nur, um einen Eindruck von der Breite der Darstellung zu geben.

Das Buch ist im Wesentlichen affirmativ. Wir werden über all diese Aspekte des Werkes und der Wirkung Husserls getreulich informiert und wer sich für einen bestimmten Aspekt interessiert, ist hier gut bedient. So ist z. B. weniges strittiger als der Begriff der ‚Lebenswelt', der von Husserl bis Habermas eine wenig durchschaubare Karriere

gemacht hat. Auch bei Husserl selbst ist (wohl genau aus diesem Grunde) nicht so ohne weiteres klar, was denn ‚Lebenswelt' bei ihm besagen soll. Hier ist es hilfreich, wenn ein Kenner wie *Christian Bermes* auf nur sechs Seiten (230–236) alles Wichtige skizziert, was man sonst schwerlich in einer solchen Konzentration beisammen finden wird, und das gilt auch für alle anderen Artikel des Bandes.

Die Stärke des Buches könnte aber auch seine Schwäche sein: Es ist nicht kritisch. Man findet keinen Artikel über die gravierenden Einwände, die von verschiedener Seite gegen Husserls Phänomenologie vorgebracht wurden, und die Brüche in seiner Entwicklung werden kaum namhaft gemacht, insbesondere der Übergang zu einer transzendentalen Phänomenologie 1913, der dazu führte, dass sich seine besten Schüler von ihm abwandten (darunter auch Martin Heidegger), wird kaum erwähnt. Es gibt eine Reihe von Husserl-Kennern, die die Tendenz haben, diesen großen Geist in jeder Hinsicht zu rechtfertigen, wie z. B. Elisabeth Ströker oder Dan Zahavi. In diese Richtung scheint auch dieses Buch zu gehen. Husserl hielt sich bekanntlich für ein Jahrhundertgenie und es scheint manche zu geben, die diese Deutung erneut ins Blickfeld rücken möchten.

Schmerzlich vermisst man ein Sachregister, denn trotz dieser 54 Artikel kann natürlich nicht über alles im Einzelnen gesprochen werden. Man wüsste z. B. gerne, was es mit der ‚Wesensschau' auf sich hat oder mit dem berühmten ‚Korrespondenzprinzip', wonach den Befindlichkeiten der ersten Personperspektive jederzeit etwas ontologisch Reales entsprechen soll, oder interessant wäre auch, über Husserls Stellung zur Religion Näheres zu erfahren.

Nichtsdestoweniger ist dieses Handbuch ein nützliches Instrument, um sich in dem weitverzweigten, für den Außenstehenden schwer überschaubaren Dickicht der Husserl'schen Überlegungen zurechtzufinden, denn selbst wenn schon alle Texte des Nachlasses gedruckt wären, so sind sie doch bei Husserls Art, seine Gedanken zu Papier zu bringen, schwer zu überblicken, und in dieser Hinsicht mag es sogar von Vorteil sein, dass sich die Herausgeber dazu entschlossen haben, auch auf die noch nicht edierten Texte zurückzugreifen. H.-D. Mutschler

Pitschmann, Annette: *Religiosität als Qualität des Säkularen*. Die Religionstheorie John Deweys (Religion in Philosophy and Theology; 93). Tübingen: Mohr Siebeck 2017. IX/348 S., ISBN 978–3–16–154843–7 (Paperback); 978–3–16–154844–4 (PDF); ISSN 1616–346X.

In seinem thematisch wohl umfassendsten Werk *Experience and Nature* (1925) entwirft Dewey im Gefolge von Hegel und Darwin eine naturalistische und kritische Metaphysik, die ohne Rekurs auf ewige Gewissheiten auskommen und dennoch das Leben der Menschen verbessern will. Die dort grundgelegte Perspektive bestimmt auch die unter dem Titel *A Common Faith* (1934) veröffentlichten Vorlesungen zur Religionstheorie, die im Zentrum der vorliegenden Studie stehen. Insofern „die menschliche Erfahrung eine integrale Einheit zwischen Entdecken und Verstehen darstellt" (4), könnte darin aus Sicht von Pitschmann (= P.) ein vielversprechender Anknüpfungspunkt liegen, der uns nicht nur erlaubt, die Dichotomie religiös versus säkular bzw. Glaube versus Vernunft aufzulösen, sondern auch einen dritten Weg zwischen dem starken Realismus der analytischen Tradition und dem schwachen Denken der Hermeneutik eröffnet (vgl. 5).

Um die Potentiale von Deweys Religionstheorie ausloten und kritisch bewerten zu können, werden in einem ersten Schritt (9–67) grundlegende Elemente von dessen Theorie der Wirklichkeit rekonstruiert. Die gerafft vorgetragene Kritik an Dualismus und Monismus richtet sich gegen die Bestimmung des Verhältnisses von Fakten und Werten bzw. des Wirklichen und des Idealen, hat darüber hinaus aber auch Konsequenzen für die Bewertung der klassischen Metaphysik insgesamt. Sie bildet eine Art Kontrastfolie (vgl. 10; 53) für den Empirischen Naturalismus, dessen zentrale Inhalte und Konsequenzen mit Blick auf die beiden Grundbegriffe Erfahrung und Natur entfaltet werden. Die modernen Wissenschaften zwingen zu einer Erweiterung der erkenntnistheoretischen Ausgangsperspektive (vgl. 38), die mit dem Realismus an einer vom Denken unabhängigen Wirklichkeit festhält, dem Denken aber mit dem

Idealismus zugleich eine „unverzichtbare Rolle bei der Konstitution der Wirklichkeit" (41) zuschreibt. Damit rückt nach P. der Kontinuitätsgedanke (vgl. 42), der auch für pragmatische Philosophen wie James und Pierce zentral ist, in den Fokus der Aufmerksamkeit. Insofern mit seiner Hilfe eine differenzierte und dynamische Verbindung zwischen dem Realen und dem Idealen bzw. zwischen natürlichen und geistigen Prozessen (vgl. 53 f.) gesichert werden kann, erweist sich der Begriff der Kontinuität als zentral für das Wirklichkeitsverständnis des Empirischen Naturalismus. Im Folgenden soll das kritische Potential des Kontinuitätsgedankens für die Frage nach Gott bzw. genauer für die aktuell diskutierte „religionsphilosophische Frage, inwieweit sich die religiöse Rede von Gott als legitimes Moment modernen Lebens ausweisen lässt" (66), fruchtbar gemacht werden.

Die Aufhebung der Leitdifferenz zwischen Immanenz und Transzendenz, die als Relikt eines vormodernen Denkens gelten muss, scheint zunächst eher auf eine schlichte Immanentisierung Gottes und damit auf die Abschaffung der Religionsphilosophie hinauszulaufen. Folgerichtig rekonstruiert P. in einem zweiten Schritt (69–206) auf Basis der ebenso markanten wie knappen religionsphilosophischen Skizze in *A Common Faith* (1934) die grundlegenden Elemente von „Deweys Theorie religiösen Glaubens" (69) und bringt sie mit den zentralen Intuitionen des Empirischen Naturalismus in Verbindung. Die von Dewey vorgebrachten Einwände gegen die herkömmliche Auffassung von Religion streichen die irreduzible Vielfalt religiöser Phänomene heraus (vgl. 74). Sie stellen sich gegen jegliche Form von strukturellem und damit demokratiefeindlichem Exklusivismus (vgl. 74; 76; 85; 130), unterstreichen den handlungsleitenden Charakter von Idealen (vgl. 76 f.; 80) und weisen auf die methodische Kluft zwischen naturwissenschaftlichem und religiösem Wirklichkeitsverständnis hin (vgl. 87). Eine Alternative, die den Fallstricken des Immanentismus ebenso wie denjenigen eines doktrinären und damit tendenziell totalitären Supranaturalismus entgehen könnte, hätte in eine Emanzipation des Religiösen aus der Religion zu münden – womit zugleich der optionale Charakter von Religion in einem modernen säkularen Umfeld (vgl. 98) betont wäre, ohne deshalb das Religiöse als belanglos abzutun. Die damit einhergehende Neuausrichtung der menschlichen Religiosität gewinnt ihre konkrete Gestalt zum einen in einem breitangelegten Verständnis des Religiösen als Qualität menschlicher Erfahrung (vgl. 94; 104) und in der Betonung der damit verbundenen „Möglichkeiten menschlicher Existenz" (100; vgl. 106), zum anderen in einer inhaltlichen Neubestimmung des Gottesbegriffs durch Deweys Idee des *end in view* bzw. in dem damit eng verbundenen „Appell, die Orientierung des Handelns in einem durch den Gottesbegriff markierten universalen Rahmen" (116; vgl. 115 f.) weiter zu entfalten. Der eigentliche Kern einer allen Menschen zugänglichen Religiosität wäre nach Dewey in einer *moral piety* als Haltung des Menschen, der „die Grenzen seiner eigenen Verfügungsgewalt über sich selbst einsieht und bejaht" (122), zu suchen – allerdings ohne dass dabei die schöpferische Kraft der „Imagination als Bezug auf eine mögliche Wirklichkeit" (126; vgl. 129 f.; 327) untergraben werden darf.

Deweys radikale Neuausrichtung der Religionstheorie, die Religiosität mit den Prämissen säkularen Lebens in Einklang zu bringen versucht, zieht allerdings auch Einwände nach sich, die bei einer Bewertung der Stärken und Schwächen dieses Ansatzes nicht außer Acht gelassen werden können. Der weitgefasste Begriff des Religiösen als Gegenbegriff zur Religion schließt an Kierkegaard (vgl. 142) und James (vgl. 143 f.) an, verweist aber auch auf den „optionalen Charakter[…] religiöser Existenz" (135). Deweys weitgefasstes Verständnis des Religiösen soll helfen, die Kluft zur Moderne zu überbrücken, gerät aber angesichts der Einwände selbst massiv unter Druck, weil es wenig anschlussfähig (vgl. 146 f.; 156) erscheint. Die entschieden vorgetragene Forderung nach Inklusion und die damit einhergehende Entgrenzung religiöser Erfahrung (vgl. 156 f.) birgt nach P. die Gefahr, notwendige begriffliche Abgrenzungen gegenüber Wissenschaft, Sittlichkeit und Ästhetik zu verwischen bzw. gar unmöglich zu machen und in einen leeren Universalismus zu münden. Deweys Religionstheorie betont die Kontinuität zum säkularen Denken und hat daher folgerichtig auch Konsequenzen für den Gottesbegriff und dessen ontologische Tragweite (vgl. 184). In einer kritischen Skizze zu Deweys dynamischer Reformulierung der Gottesidee „als Erzeugnis der

Imagination“ (184), mit deren Hilfe die engen Grenzen des empirischen Naturalismus durchbrochen werden können (vgl. 194; 200), weist P. auf die entschiedene Naturalisierung des Gottesbegriffes (vgl. 185), die wichtigsten Korrekturen im Sprachgebrauch (vgl. 189) und die damit einhergehenden Probleme hin. Ohne einen eindeutigen ontologischen Status für Gott angeben zu können, scheint dessen „Andersheit […] mit Hilfe der Unterscheidung zwischen aktualisierter und potentieller Wirklichkeit“ (192) eingeholt zu werden – weshalb auch die Verwendung des Gottesbegriffes letztlich „in relationsontologischen Begriffen zu rekonstruieren“ wäre (185; vgl. 200–203). Religiosität im Sinne der *natural piety* meint dann die Haltung des Menschen zu sich selbst, „sobald er seine eigene Partikularität in ihrer Relation zur Vorstellung umfassender Ganzheit begreift“ (204). Zugleich erhebt sich die drängende Frage, „wie sich die Alterität der mit Gott beschriebenen idealen Wirklichkeit in unserer Interaktion mit ihr niederschlägt“ (204) – ein Problem, dem in weiterer Folge auf mehreren Ebenen nachgegangen wird.

Die Plausibilität und die Aussagekraft des Begriffs des Religiösen hängt entscheidend von der Frage ab, inwieweit die von Dewey „im Empirischen Naturalismus grundgelegte Konzeption der Erfahrung in ihrer konkreten Durchführung zu überzeugen vermag“ (207). Die Abhängigkeit der Religiosität vom Konzept der Erfahrung legt uns nach P. nahe, in einem dritten Schritt (207–328) Deweys Verständnis von Erfahrung in den Wissenschaften, in der Sittlichkeit und in der Ästhetik – die alle auf je eigene Weise den menschlichen Umgang mit der Wirklichkeit zum Thema haben – auf seine Besonderheiten hin zu befragen und im Blick auf ein vertieftes Verständnis des Religiösen kritisch auszuwerten. Vor dem Hintergrund der in der Wissenschaftstheorie entfalteten „These einer Kontinuität zwischen konkreter Realität und begrifflicher Analyse“ (207; vgl. 211) soll die Rede von Gott mit dem Konzept der *inquiry* auf eine Weise verbunden werden, die uns erlaubt, eine für das Religiöse spezifische Hingabe an das Mögliche als „konstitutive[n] Bestandteil jeder experimentell strukturierten Aktivität“ (331) zu begreifen – wobei die Ganzheit des Selbst und damit der Fluchtpunkt religiöser Einstellung als „intersubjektiv zugängliche Eigenschaft einer Situation“ (332) zu entfalten wäre. Die Autorität Gottes bestünde für Dewey darin, dass erst vom Ideal der Ganzheit der einzelnen Momente unseres Denkens und Handelns her ihre je spezifische Signifikanz (vgl. 333) sichtbar gemacht werden kann. Die in der Handlungstheorie vorgelegten Analysen der menschlichen Einstellungen führen nach P. zu einer Weitung der Perspektive, die den religiösen Glauben aufs Engste mit dem Dewey’schen Begriff *habit* verbindet und damit zugleich das Religiöse „als Qualität von Situationen […] dem Wissen und Wollen des Handelnden“ (270) vorordnet. Deweys Gottesbegriff ließe sich kohärent aus der empirisch-naturalistischen Rekonstruktion der religiösen Einstellung herleiten und als *preferential term* (vgl. 270 f.) fassen – womit zugleich die menschliche Praxis als einzig tragfähige Grundlage des Gedankens der Autorität Gottes abgesichert wäre. Die Kunsttheorie rückt schließlich die Ganzheit der Erfahrung in den Fokus der Aufmerksamkeit. Deweys „Rekonstruktion menschlicher Erfahrung im Kontext künstlerischen Schaffens und ästhetischen Erlebens“ (273) deutet Kunst selbst als Erfahrung und weist damit nach P. Parallelen zu religiösen Erfahrungen auf. Indem die Alterität Gottes mit dem Konzept der ästhetischen Erfüllung als *consummation* in Verbindung gebracht und interpretiert wird (vgl. 323; 327), lässt sich – darin liegt der springende Punkt – „der Moment der Übereinstimmung zwischen einem endlichen Selbst und seinen unendlichen Erfahrungsvoraussetzungen ausgehend von der Leitunterscheidung zwischen dem Aktualen und dem Idealen“ (323) auf eine Weise rekonstruieren, die ohne jeglichen Rückgriff auf Transzendenz auskommt. Damit wäre nicht nur das Ideal der Ganzheit selbst in der Erfahrung verankert, es ließe sich auch zeigen, inwiefern das Religiöse als Qualität der Erfahrung die Überzeugung einschließt, „dass Religiosität zwar non-propositional verfasst, zugleich aber inhärent auf Bedeutungen bezogen ist“ (325). In Deweys Religionstheorie wird nicht nur der Gottesbegriff von seinen substanzontologischen Konnotationen gelöst, sondern auch unsere Perspektive grundlegend verändert. Aus seiner Sicht kann „erst die antizipierte Idee der Abstimmung zwischen einem Selbst und der Gesamtheit seiner Handlungsbedingungen der Bildung von Überzeugungen und der Pflege von Praktiken religiöse Qualität“ (326) verleihen – nicht umgekehrt.

Das knappe Fazit (329–332) der detaillierten Rekonstruktion von Deweys Religionstheorie fällt dann aber doch eher ernüchternd aus. Es lässt sich zwar zeigen, dass und inwiefern sein Konzept der Religiosität den Ansprüchen der säkularen Moderne gerecht wird, zugleich scheint aber die auf den ersten Blick „für die moderne Existenz attraktive Allgemeinheit des religiösen Glaubens um den Preis seiner Bestimmtheit" (331) erkauft zu sein – womit das Religiöse letztlich im Säkularen aufgehen würde. Aus dieser durchaus kritischen Einschätzung folgt allerdings nicht, dass Deweys Religionstheorie, die von P. bewusst im breiteren Kontext seines Empirischen Naturalismus verortet wird, für gegenwärtige Debatten über die Rolle der Religion in demokratischen und pluralistischen Gesellschaften schlicht belanglos bleiben müsste. Dort, wo das Kontinuitätsprinzip konsequent auf vergangene und gegenwärtige sowie auf individuelle und kollektive Erfahrungen angewendet wird, könnten sich im Gefolge von Dewey neue Perspektiven für das Zusammenleben in unserer zunehmend globalisierten Weltgesellschaft eröffnen – eine Herausforderung, die P. vor dem Hintergrund der kritischen Diskussion von Deweys Religionstheorie an mehreren Stellen anspricht und exemplarisch aufgreift, ohne eine abschließende Lösung anzubieten.

P. Schroffner SJ

## 2. Biblische und Historische Theologie

Bieringer, Reimund / Baert, Barbara / Demasure, Karlijn (Hgg.): Noli me tangere *in Interdisciplinary Perspective.* Textual, Iconographic and Contemporary Interpretations (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium; 283). Leuven [u. a.]: Peeters 2016. XXII/507+[8] S./Ill., ISBN 978–90–429–3328–6.

Das Wort Jesu an Maria von Magdala in Joh 20,17: „Rühre mich nicht an (oder: Halte mich nicht fest), denn ich bin noch nicht zu meinem Vater aufgefahren, geh vielmehr …" gehört zu den schwierigsten des ganzen Neuen Testaments. Es beschäftigt auch die theologische Schule von Leuven und den dortigen Neutestamentler Reimund Bieringer, der wohl als der Initiator des vorliegenden Sammelbandes gelten kann. Wohl nicht zuletzt auf seine Initiative hin ist 2009 die Tagung zustande gekommen, deren Dokumentationsband hier jetzt vorliegt. Ein dreijähriges interdisziplinäres Forschungsprogramm von Neutestamentlern, Kunsthistorikern und Pastoraltheologen war 2008 vorausgegangen, mit einem Zwischenbericht 2013.

Entsprechend den Vorarbeiten und dem Tagungsverlauf gliedert sich der Band in drei Hauptteile: I. Der biblische Text und seine Auslegungen. II. Der biblische Text und seine ikonographischen Auslegungen. III. Der biblische Text und seine zeitgenössischen Auslegungen. Dabei führen die Beträge im ersten Teil über die neutestamentliche Exegese hinaus zur Auslegung des Verses durch die Kirchenväter und die spätere Tradition, so dass auch die Kirchen- und Dogmengeschichte zu ihrem Recht kommt. Im Rahmen des Rezensionsteils dieser Zeitschrift, der der Biblischen Theologie gewidmet ist, erscheint es vertretbar, wenn im Folgenden vor allem auf die Auslegungsvorschläge im Rahmen der neutestamentlichen Exegese im engeren Sinne eingegangen wird, mit kürzerem Ausblick auch auf die weiteren Arbeiten.

Nicht ohne Grund steht der Beitrag von *Reimund Bieringer* (= B.) an erster Stelle im vorgelegten Sammelband (3–42): Er behandelt Rabbuni in Joh 20,16 und die Bedeutung dieser Anrede für die Beziehung zwischen Maria Magdalena und Jesus. Maria Magdalena sucht in Joh 20,1–18 von Anfang an nicht nur den Leichnam Jesu, sondern ihren „Herrn". So reden im Vierten Evangelium verschiedene Menschen Jesus an. Freilich wird der Titel erst ab Joh 20 die Bezeichnung des auferstandenen Jesus. Rabbi wird im 1. Jhdt. christlich die Bezeichnung des Lehrers, und deshalb schreibt Matthäus ihn um und Lukas lässt ihn für Jesus aus (24). Bei Johannes drückt er wohl die Beziehung zu Jesus als Meister aus, dem von Seiten der Menschen bzw. Marias aus die Jüngerschaft entspricht: „Sie ist nicht Liebhaberin, sondern Jüngerin" (36). Johannes hat dabei nach B. auf Mt 28,9f. zurückgegriffen. Dort erfassen die Frauen

problemlos Jesu Füße. Maria von Magdala ist das verwehrt, da Jesus nun auf dem Weg zum Vater ist und sie auf seine übermenschliche Würde hingewiesen wird. – Ähnliche Gedanken hatte B. schon in einem Artikel im Rahmen des von ihm und Craig R. Koester herausgegebenen Sammelbandes *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John* (WUNT 222, Tübingen 2008, 209–235) über Joh 20,17 vorgetragen. Dort ging es gleichfalls um die Beziehung von Joh 20,17 zur synoptischen Tradition, insbesondere zu Mt 28,9f. B. plädiert hier für die Übersetzung „Rühre mich nicht an" und sieht Parallelen zum Verbot im Buch Numeri, dem Allerheiligsten zu nahe zu kommen. Jesus gehört kraft seiner Auferstehung einer anderen Welt an und lässt sich nicht mehr greifen.

Ganz auf der Linie von B. liegt der Beitrag des Leuvener Kollegen *Martijn Steegen* (= S.) zu „mein Vater" und „euer Vater" in Joh 20,17 und der Rolle des Geistes bei dieser neuen Sicht (61–76). Auch nach S. greift Johannes auf Mt 28,9f. zurück und korrigiert die Sicht des Matthäus: Jesus soll nicht verehrt werden. Alle Ehre gebührt dem Vater (66). Innerhalb des Johannesevangeliums könnte die Magdalena-Szene eine Korrektur von Joh 9,38 bedeuten, wo der geheilte Blindgeborene vor Jesus niederfällt und ihn verehrt. Schon in Joh 4,20–24 sagt Jesus eine Zeit voraus, in der die wahren Anbeter Gott in Geist und Wahrheit anbeten werden. Das Verbot der auch körperlichen Verehrung durch Magdalena geht bei Johannes dann nicht auf deren mangelnden Glauben, sondern auf die Unnahbarkeit Gottes im auferstandenen Jesus zurück. Der Geist ermöglicht dann ab Joh 20,22 einen neuen Zugang zu Jesus, der es erlaubt, dass Thomas eingeladen werden kann, Jesus zu berühren (75).

Um die Auferstehung, Leiber und den Auferstehungsleib geht es in dem Beitrag der finnischen Autorin *Outi Lehtipuu* (= L.) (43–59). L. stellt zunächst verschiedene Deutungen des μή μου ἅπτου vor: „Halte mich nicht fest" oder ein Ausdruck mangelnden Glaubens bei Maria oder Jesu verwandelter Leib als Begründung des Verbots. Dieser letztere Gedanke wird dann bei ihr weitergeführt. Zwei Meinungen stehen sich bei der Auffassung des Auferstehungsleibes Jesu gegenüber: eine physische (etwa bei Irenäus) und eine geistige wie in den gnostischen Evangelien. Was sagen die kanonischen Evangelien zum Auferstehungsleib? In fast widersprüchlicher Weise spricht Paulus in 1 Kor 15,44 von einem „Geist-Leib". Nach Phil 3,21 besitzt Jesus einen verherrlichten Leib, dem in Phil 2,8f. die Erhöhung Jesu entspricht. In Lk 24 (mit Echo in der Apostelgeschichte) wird die physische Auferstehung Jesu vorausgesetzt. Bei Johannes beginnt die Erhöhung Jesu am Kreuz (58). Da Johannes nicht wie Lukas eine Zwischenzeit zwischen der Auferstehung Jesu und seiner Erhöhung/Himmelfahrt kennt, muss er in Joh 20,1–18 einen Zwischenzustand Jesu einführen. Dieser zeigt sich dann auch in der Szene der Begegnung zwischen Jesus und Magdalena in Joh 20,11–8 (59). Das erscheint gut gesehen.

Eine ähnliche Sicht findet sich auch bei der Grazer Exegetin *Andrea Taschl-Erber* (= T.) (77–110), die auch eine Monographie zu Maria Magdalena (HBS 51, Freiburg i. Br. 2007) vorgelegt hat. Jesus ist in Joh 20,17 noch im Aufstieg zum Vater (86). Mit anderen Autoren und Autorinnen (und auch der neuen Einheitsübersetzung) übersetzt die Verf.in das μή μου ἅπτου im Sinne von „Halte mich nicht fest" aufgrund des Präsens als durativem Tempus. Wegen der Auferstehung Jesu und seiner Erhöhung erhalten Raum- und Zeitangaben nun eine metaphorische Bedeutung (87). Maria von Magdala kann Jesus nicht festhalten, wird aber zu den Jüngern Jesu gesandt. Sie muss die alte Beziehung zu Jesus aufgeben und durch eine neue ersetzen (89). Es gibt nun eine neue Gegenwart Jesu unter den Brüdern und Schwestern (ebd.). Das müssen auch die Leserinnen und Leser lernen. Ein wichtiges Element der Magdalena-Perikope ist das Liebesthema (90). Es ist intratextuell vorbereitet in Joh 14,18–24. Wichtiger ist vielleicht intertextuell die Beziehung des Textes zum Hohen Lied (vor allem Hld 3,1–3). Die Geliebte findet den gesuchten Geliebten und möchte ihn festhalten. Der Garten ist der Raum der Begegnung (vgl. die Besprechung der Dissertation von Igna Marion Kramp CJ, Die Gärten und der Gärtner im Johannesevangelium, FTS 76, Frankfurt am Main 2017, im letzten Heft: ThPh 93 [2018] 446–448). Die Begegnungsszene mit dem Motiv der Wiedererkennung erinnert an antike Liebesromane mit der Anagnorisis, dem Wiedererkennen des oder der Geliebten als Höhe- und Wendepunkt. Man könnte

hier auch an den 23. Gesang der *Odyssee* mit der Wiedererkennung des Odysseus durch Penelope denken. Solche Aspekte gehören zum Kern der Magdalena-Geschichte und sollten nicht übersehen werden. – Gegen Ende ihres Beitrags schildert T. bereits den Übergang zur patristischen Exegese. Schon in der frühen Väterzeit zeigen sich unterschiedliche Zugänge zur Perikope: moralistische, die das Verbot in der mangelnden Würde der Magdalena verankern, sowie christologische und ekklesiologische. Mit Gregor dem Großen kommt die Sicht von Maria Magdalena als der Sünderin aus Lk 7,36–50 auf, die sich zu Jesus bekehrt, ihn aber noch nicht berühren darf. Diese moralische Sicht der Magdalena-Perikope überwiegt dann im Westen, während im Osten eine allegorische bevorzugt wird (99).

Maria Magdalena und ihre Begegnung mit dem auferstandenen Jesus als Gärtner bleiben ein großes Thema der Kunstgeschichte spätestens seit der karolingischen und ottonischen Buchmalerei, das auch auf mittelalterlichen Messgewändern seine Darstellung findet. In der Renaissance und im Barock wirkt sich vor allem im katholischen Raum die Gleichsetzung Magdalenas mit der Büßerin von Lk 7 aus. Sie entsprach der katholischen Rechtfertigungslehre, die neben dem Glauben auch die Werke der Buße forderte. In der späteren Renaissancekunst werden dann der „zweifelnde Thomas" und die in ihre Schranken verwiesene Magdalena verglichen.

Bei den sieben Beiträgen zu der Bedeutung des „Noli me tangere" für die praktische Theologie steht vor allem die Berührung selbst im Vordergrund. Welche Rolle kann sie im Glaubensleben spielen? Wie kann sie missbraucht werden? Gibt es Verbindungen zur Shoa? Welche Rolle spielt Berührung in der katholischen Liturgie? Welche in der seelsorglichen Beratung? Schließlich: Was sagt uns die Nähe Jesu zum Problem der jungen Mütter, die vor oder bei der Geburt ihres Kindes sterben (hier werden erschreckende Zahlen genannt)? Man sieht: *Noli me tangere* rührt an vielfache Probleme auch unserer Zeit, auf die in starker Auswahl Antworten versucht werden.

Rückblickend verdient der umfangreiche Sammelband Anerkennung, nicht zuletzt wegen seines Bemühens, interdisziplinär zu arbeiten. Schon im neutestamentlichen Teil wird man die verschiedenen Sichten eher komplementär als alternativ betrachten. Der Ansatz der Leuvener Schule bei den synoptischen Parallelen findet seine Ergänzung in Beiträgen, die stärker vom Hohen Lied ausgehen, und neben der Christologie gewinnt dann der Blick auf Maria Magdalena als Frau an Bedeutung. Man könnte sich auch einen Beitrag vorstellen, der von der wechselseitigen Anrede „Maria" und „Rabbuni" ausgeht. So nennen sich Liebende, schon nach dem antiken Liebesroman. Die Tatsache, dass Johannes diese wechselseitige Anrede im hebräischen oder aramäischen Originalton wiedergibt, verstärkt diese persönliche Note. Die christliche Kunst hat diese Sicht mit Recht herausgestellt. J. Beutler SJ

Zátonyi, Maura: *Hildegard von Bingen* (Zugänge zum Denken des Mittelalters; 8). Münster: Aschendorff 2017. IX/201 S., ISBN 978–3–402–15674–2.

Die jüngste Kirchenlehrerin Hildegard von Bingen (1098–1179) erfreut sich großer Popularität – was einem adäquaten Blick auf Gestalt und Werk eher hinderlich als förderlich ist. Mit dieser These eröffnet Maura Zátonyi (= Z.) ihre Hildegard-Darstellung (1). Im Vorwort verpflichtet sie sich zu einer „an den Quellen orientierten Hinführung" und zur Erhellung der vielfältigen historischen und geistesgeschichtlichen Kontexte, die den Rahmen für Hildegards Leben und Wirken bilden (ebd.).

Z. weist zu Beginn auf gesicherte biographische Stationen hin und löst dann ihr Versprechen der Kontextualisierung ein: Fundamental für das Werden und Wirken Hildegards ist die benediktinische Lebensform (10–12). Die Verf.in skizziert Reformbewegungen und Schulen im 12. Jhdt. (12–18). Vor diesem Hintergrund schälen sich Propria Hildegards heraus: ihre Betonung benediktinischen Maßhaltens gegen asketische Ideale (18), ihre monastische Bildung und bilderreiche Sprache in Abgrenzung von einer dialektischen Verwissenschaftlichung der Theologie (20), schließlich ihre Nähe zur Schule von Chartres aufgrund ihrer Wertschätzung der Natur, die bei Hildegard jedoch immer Schöpfung eines Schöpfers ist (20 f.). Z. stellt Hildegards Werk an die Seite der heilsgeschichtlichen Summe eines Hugo von Saint-Victor und kennzeichnet

es als ebenfalls heilsgeschichtlich, aber auch kosmologisch orientierte „theologische Summe“ (22; vgl. auch 33 f.).

Hildegards benediktinisches Fundament entfaltet die Verf.in unter den Aspekten *discretio* (24–26), Liturgie (26–28) und Bibel (28–30). Hilfreich für das Verständnis von Hildegards Umgang mit Bibelzitaten und deren Auslegung ist der Hinweis auf das von Liturgie und *lectio divina* inspirierte auswendige Zitieren und kreative Assoziieren (29 f.). Sodann erhellt Z. Hildegards Bildungshintergrund aus Kirchenvätern und Neuplatonikern, vor allem Augustinus (31), auch Dionysius, der ihr indirekt, möglicherweise über Eriugena (32), vermittelt wurde.

Ein eigenes Kapitel ist Form und Inhalt der Visionen gewidmet, in denen Hildegards Werk vorliegt (35–40). In Hildegards Visionen gehe es nicht um subjektives Erleben, sondern um den Inhalt (35), nämlich die Auslegung der Schrift. Nach Z. ist Hildegards Visionsverständnis beeinflusst von Augustinus (36), unterscheidet sich aber insofern, als die Sinnerschließung nicht hinter, sondern in Bildern geschieht (37). In Hildegards Visionswerk wiederhole sich das Bildprinzip der Bibel (39). Im Hintergrund stehe die Überzeugung vom offenbar werdenden und zugleich verborgenen Gott (ebd.). Hilfreich ist auch Z.s Charakterisierung der Vision als literarische Gattung (37 f.) aus Bildbeschreibung (Vision) und Bilderklärung (Audition).

Danach gibt die Verf.in einen Überblick über die Quellenlage. Sie führt nicht nur die Entstehung, sondern auch die Überlieferung der Werke auf Hildegard selbst zurück (41), hatte diese doch im Skriptorium ihres eigenen Klosters Interesse daran, ihre Literatur zu verbreiten (44). Selbst an der Überarbeitung ihrer Korrespondenz für die Nachwelt war die große Äbtissin beteiligt (55–57), so dass aus den ursprünglich getauschten Briefen der bewusst komponierte *Liber epistolarum* mit eigener Aussageabsicht wurde. Z. erhellt das Entstehen der Codices, bei dem unter Hildegards Leitung mehrere Mitarbeitende an der Herstellung, Ergänzung und Korrektur mitwirkten (47). Von besonderem Stellenwert ist der sogenannte Rupertsberger Riesencodex, der auf dem Rupertsberg und für den dortigen Konvent als „Ausgabe letzter Hand“ (53) entstand. Er ist eine Gesamtausgabe der Werke Hildegards und muss als Vermächtnis für ihren Konvent angesehen werden. Z. warnt immer wieder vor der unkritischen Sehnsucht nach einem „Urtext“ der Werke Hildegards (54). Sie wirbt dafür, die eigene Aussageabsicht der bewusst komponierten Codices ernst zu nehmen, zu der Hildegard selbst anleitete.

Das Ernstnehmen der Quellen hat Konsequenzen für die Bewertung der unter Hildegards Namen überlieferten natur- und heilkundlichen Texte, die erst in Handschriften des 13. Jhdts. auftauchen und deren Authentizität grundsätzlich infrage gestellt werden muss (60–64). Z. setzt die beiden Werke *Physica* und *Causae et curae* nach Hildegards Tod an und hält sie für das „Resultat einer mehrschichtigen Kompositionsarbeit“ (64). Hier leistet sie solide und heilsame Enttäuschungsarbeit angesichts der heutigen selektiven Rezeption Hildegards.

Nach dem Blick auf die Quellenlage folgt eine inhaltliche Skizze der Werke Hildegards – und zwar in der Reihenfolge des Rupertsberger Riesencodex, der mit der visionären Trilogie beginnt und mit dem *Ordo virtutum* endet. Z. schlägt vor, den Titel von Hildegards Erstlingswerk *Scivias* nicht als Imperativ, sondern substantivisch als „Wegweisung“ zu verstehen (66). Es geht um die Wege Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott. Mit ihrem zweiten Werk, dem *Liber vitae meritorum*, setze Hildegard „mit psychologischer Feinsicht“ (69) anthropologische und sittliche Akzente (68), wenn verschiedene Laster und Gotteskräfte Streitgespräche führen. Im letzten Teil der visionären Trilogie, dem *Liber divinorum operum*, werden die Werke Gottes unter kosmologischer, ethischer und heilsgeschichtlicher Perspektive betrachtet (70). In diesem Alterswerk Hildegards finden sich ihre großen Kommentare zu Joh 1 und Gen 1.

Nach der Trilogie folgt im Riesencodex der *Liber epistolarum*. Hildegards Briefe bezeugen nicht nur persönliche Ereignisse, sondern auch ihre Teilnahme an den theologischen Debatten ihrer Zeit und zielen wie ihr Gesamtwerk darauf, „die Menschen zur geistlichen Erneuerung aufzurufen“ (75). Mittelalterliche Briefe dienen auch der Erörterung verschiedenster Themen. Dies macht Z. an ausgewählten Beispielen deutlich: Im Rahmen der Briefe finden sich Hildegards Erläuterung der Ordensregel Benedikts

für einen anderen Konvent (75–77) und die Auslegung des Athanasianischen Glaubensbekenntnisses für ihren eigenen Konvent (77–80) sowie Lebensbeschreibungen der beiden Klosterpatrone Disibod und Rupert (80–83). Unter den Briefen finden sich auch Antworten Hildegards auf 38 Fragen der Mönche aus Villers. Z. weist auf die Entstehung der Quaestionen-Literatur durch das Frage-Antwort-Schema im 12. und 13. Jhdt. hin. Hildegard verzichte in ihren Antworten jedoch auf jegliche Dialektik und bleibe ihren Bildern und Metaphern treu (84 f.).

Hildegards *Expositiones Evangeliorum* umfassen 58 Homilien, die ursprünglich für die Konvente auf dem Disiboden- und dem Rupertsberg entstanden und in denen Hildegard jedes Evangelium gemäß der Überzeugung vom mehrfachen Schriftsinn auslegt. Nach Z. vollzieht Hildegard eine „heilsgeschichtliche Sinnausdehnung" des jeweiligen Evangeliums, das sie oft durch Inhalte der gesamten Bibel erweitert und das „als Grundlage zur Darstellung des Gesamtkonzeptes von Schöpfung und Heilsgeschichte" dient (87).

Rätsel geben Hildegards *Lingua ignota* und ihre *Litterae ignotae* auf (88). Der Riesencodex überliefert 1013 Substantive in einer selbstkreierten Sprache Hildegards nebst lateinischer Übersetzung und 23 Zeichen einer eigenen Schrift. Z. bietet mehrere Denkmöglichkeiten für den Einsatz dieser Neuschöpfungen Hildegards an: Womöglich besteht ein Zusammenhang mit Hildegards musikalischem Werk und/oder ihrer Überzeugung von der eigenen Sprache der Jungfräulichen sowie der verlorenen Sprache des Paradieses (92).

Am Ende des Riesencodex steht das neumierte musikalische Œuvre Hildegards: zunächst 75 Gesänge für den liturgischen Gebrauch, sodann das musikalische Drama *Ordo virtutum*. Die Zusammenstellung der Lieder muss man sich nach Z. analog zur Komposition des Briefbuches vorstellen (95), d. h. ihre Anordnung im Riesencodex ist kein Zufall. Hildegards Kompositionen dienen der „klanglichen Vermittlung der visionären Inhalte" (97). Dies gilt auch für den *Ordo virtutum*, der zentrale Aspekte der Anthropologie und Theologie Hildegards nicht nur hörbar, sondern als Drama mit verschiedenen Rollen sicht- und erlebbar macht. Mithilfe der personifizierten Gotteskräfte findet die Seele, die in die Fänge des Teufels ging und hier schwer verwundet wurde, zu Gott zurück (98).

Mit dem *Ordo virtutum* endet der Riesencodex – Z. stellt auch die lediglich unter Hildegards Namen überlieferten natur- und heilkundlichen Schriften kurz vor: die neun Bücher der *Physica*, die die Gesamtheit der Natur, die Gottes Schöpfung ist, darstellen (103), und die sechs Bücher von *Causae et curae*. Die breite Rezeption belegt, dass *Causae et curae* als medizinisches Handbuch genutzt und tradiert wurde (105). Das sogenannte *Berliner Fragment* enthält 400 Abschnitte aus Gedanken und Textbausteinen Hildegards. Wahrscheinlich handelt es sich um ein eigenes Werk von unbekannter Hand, die eine singuläre Synthese aus visionärem und natur- und heilkundigem Gedankengut Hildegards schuf (108).

Weiter geht es mit der Wirkungsgeschichte (109–127) und der bleibenden Bedeutung Hildegards (128–139). Rezipierten anfangs befreundete benediktinische und zisterziensische Konvente in Trier und Brabant Hildegards Werke (110), verselbstständigten sich bald Exzerpte aus ihren Schriften. An diesem Prozess hatte im 13. Jhdt. der Kompilator Gebeno von Eberbach maßgeblichen Anteil (112–115). Sein *Pentachronon*, in dem er apokalyptische Textpassagen Hildegards zusammenstellte, prägte ihr Bild nachhaltig (114).Während heute die vielfach reproduzierten Illustrationen zu *Scivias* und dem *Liber divinorum operum* zur Bekanntheit Hildegards beitragen, fanden diese im Mittelalter wenig Interesse (116). Lange vor der *Patrologia Latina* gab zu Beginn der Neuzeit Johannes Trithemius das Gesamtwerk Hildegards heraus und zählte sie zu den „berühmten Männern Deutschlands" (118). Den Anlass zu Druckausgaben vom 16. bis zum 19. Jhdt. macht Z. an einer reformtheologischen Orientierung ihrer Herausgeber fest (121). Im 19. und 20. Jhdt. lag Hildegards Werk zwar gedruckt vor, doch verselbstständigte sich unter dem Vorzeichen einer subjektiven Erlebnismystik ein Interesse an Hildegards Person (statt an ihren Werken), das bis heute fortwirkt (121–123). Was das aktuelle Hildegard-Bild angeht, bekräftigt Z. ihre Forschungsergebnisse: Die sogenannte „Hildegard-Medizin" sei eine „Marke", die auf einem Missverständnis beruhe (124).

Z. würdigt die 1978 begonnene kritische Gesamtausgabe sowie die die Hildegard-Forschung befruchtenden Jubiläen 1979 und 1998 und konstatiert für die eigentlich gut aufgestellte aktuelle Hildegard-Forschung einen Nachholbedarf in der Theologie (126).

Die bleibende Bedeutung Hildegards beleuchtet Z. unter Perspektiven auf die Verbindung von Bild und Begriff, auf Hildegards anthropozentrische Kosmologie sowie auf ihr Verständnis der *rationalitas*. Was Hildegards Bildersprache angeht, macht Z. eine „symbolische Vernunft" aus (129), die der Wahrheitsfindung und Welterschließung diene (132) und in der Präzision und Offenheit einander nicht ausschließen. Für das Verhältnis von Mensch und Welt gilt: Typisch für die Größe des Menschen sei seine Berufung zum Wirken in der Welt (134). Die Anthropozentrik Hildegards wurzele letztlich in ihrer Christozentrik, was Z. schöpfungstheologisch mit Hildegards Vorstellung einer absoluten Prädestination der Menschwerdung untermauert (135). Hildegards zentraler Begriff der *rationalitas* gelte Göttlichem und Menschlichem: als schöpferische Liebe, als wirkendes Wort, als Kommunikation und Handlung (138). Der Mensch sei aufgrund seiner eigenen Rationalität fähig, sich für die größere Rationalität eines ganz Anderen zu öffnen (139).

Reich ist das Material im letzten Drittel des Buches: Hier bietet Z. ausgewählte Texte aus Hildegards Werken in deutscher Übersetzung. Sie geben Einblicke in Hildegards visionäres Selbstverständnis, ihren Umgang mit der Regel Benedikts, in ihre Vorstellungen zu Liturgie und Musik sowie ihre Schöpfungstheologie und ihr Bild von der Würde, Gefährdung und Verantwortung des Menschen (140–170). Es schließt sich ein repräsentatives und aktuelles Literaturverzeichnis an (171–193), gefolgt von einer tabellarischen Übersicht über die wichtigsten Handschriften (194–197) sowie einem Personen- und einem Sachregister (198–201).

Die Bände der Reihe „Zugänge zum Denken des Mittelalters" wollen Gestalten und ihr Werk nicht doxographisch erschließen, sondern von deren jeweiligem Kontext aus. So verheißt es der hintere Außenumschlag. Z. wird diesem Anliegen mit großer Sachkompetenz, sorgfältiger Recherche und in einer sprachlich gut nachvollziehbaren Darstellung mehr als gerecht. Die mittelalterliche Autorin Hildegard gewinnt Kontur auf der Basis solide konsultierter Quellen und in verschiedenen Kontexten. Auf diesem Fundament werden Einseitigkeiten und Verzerrungen der Wahrnehmung Hildegards in Geschichte und Gegenwart offenbar und begründet korrigiert. Z.s Hinführung leistet einen unschätzbaren Beitrag zur adäquaten Rezeption der Gestalt und Werke Hildegards. Diese erscheint als eine überzeugte Benediktinerin und visionäre Schriftauslegerin des 12. Jhdts., das Alte bewahrend und auf der Höhe ihrer Zeit, als Intellektuelle und Künstlerin, Werkstattleiterin und Selbstverlegerin, eine immer wieder anders verkannte und benutzte Prophetin. Der „Zugang", den der Reihentitel verheißt, ist sorgfältig und einladend geöffnet! H. Gosebrink

Burson, Jeffrey D. / Wright, Jonathan (Hgg.): *The Jesuit Suppression in Global Context*. Causes, Events and Consequences. Cambridge: Cambridge University Press 2017. 297 S., ISBN 978–1–107–03058–9.

Das Jubiläumsjahr 2014 hat nicht nur zu einem Sammelband über Überleben und Wiedererrichtung der Gesellschaft Jesu angeregt (dazu die Rezension in: ThPh 91 [2016] 457–460), sondern auch zu einem solchen, z.T. mit denselben Autoren, über ihre Aufhebung 1773 mitsamt Vor- und Nachgeschichte. Stand bei dem ersteren die Frage nach Kontinuität oder Diskontinuität zwischen alter und neuer Gesellschaft im Vordergrund, so hier die nach dem Verhältnis von langfristigen historischen Makrofaktoren und persönlich-örtlichen „Zufällen" und damit sowohl nach zentraler Steuerung wie nach Unausweichlichkeit des Ereignisses oder nicht (vgl. die Einleitung der beiden *Herausgeber*, 1–10). Die Beiträge der 15 Autoren (darunter nur drei Jesuiten) sind gegliedert nach Ursachen, Ereignissen und Folgen.

Bei den Ursachen steht die Frage nach zentraler internationaler Steuerung der antijesuitischen Kampagne im Vordergrund. Sie wird in dem Beitrag von *Dale K. Van Kley* („Plots and Rumors of Plots: The Role of Conspiracy in the International Campaign against the Society of Jesus, 1758–1768", 13–39) mit einem klaren Ja beantwortet. Auf

der Grundlage neuer Quellenfunde zeigt er auf, dass das anti-jesuitische Komplott 1758 begann, als unter dem neuen Papst Clemens XIII. jeder Versuch, eine doktrinäre Modifikation der anti-jansenistischen Bulle „Unigenitus" von 1713 zu erreichen, von den französischen Jansenisten und ihren römischen Sympathisanten für aussichtslos erachtet und stattdessen die Taktik gewählt und konsequent befolgt wurde, den Kampf gegen die GJ als solche zu richten (26–29), eine Taktik, die schließlich ihr erstes Ziel zehn Jahre später in der Allianz Spaniens und Frankreichs zur Aufhebung der GJ erreichte. Interessant und diskussionswürdig im Sinne einer kontrafaktischen Geschichte („Was wäre geschehen, wenn …?") ist jedoch die Theorie des Autors: Wenn Papst und Jesuitengeneral in dem Ansinnen einer Reform der Ordensstruktur Ludwig XV. nachgegeben hätten, wäre Reform und nicht Aufhebung des Ordens die Folge gewesen und außerdem die Vertreibung aus Spanien, Neapel und Parma verhindert worden (37). – Auch die folgenden beiden Beiträge konzentrieren sich auf Frankreich. *Jeffrey D. Burson* („Between Power and Enlightenment: The Cultural and Intellectual Context for the Jesuit Suppression in France", 40–64) zeigt, dass gerade bei französischen Jesuiten ein regelrechter Wissenschaftsoptimismus verbreitet war. Aber gerade diese Offenheit trug nach „Unigenitus" zu ihrer Diffamierung von jansenistischer Seite bei, umso mehr, als sie schließlich von den „Enzyklopädisten" und ihrer radikalen Christentumskritik abrückten, was den Vorwurf verstärkte, ihre frühere Offenheit sei nur Heuchelei. „Indem sie allen alles wurden, um alle für Christus zu gewinnen, verloren die französischen Jesuiten im Endeffekt und für jetzt alles" (64). – *Thomas Worcester* behandelt die Verteidigung der Jesuiten durch den Pariser Erzbischof Beaumont (65–79), eine Verteidigung, die nicht immer geschickt und manchmal auch kontraproduktiv war. Auch nach dem Aufhebungsbreve „Dominus ac redemptor" gab Beaumont den Kampf nicht auf: In einem offenen Brief an Papst Clemens XIV. übte er scharfe Kritik an dem Breve (77 f.). Noch weiter ging Erzbischof Jumilhac von Arles, der in einem Brief an seine Suffraganbischöfe das Breve als null und nichtig bezeichnete (78).

Die sechs Beiträge über die „Ereignisse" („Events") gehen natürlich über 1773 hinaus und berühren weithin auch schon die „Konsequenzen". So zeigt *Maurice Whitehead* in dem Beitrag über die Vertreibung aus den Reduktionen von Paraguay (83–99), dass die Folgen dort u. a. eine Bevölkerungsmischung waren. – *R. Po-chia Hsia* bietet in seinem Beitrag über das Ende der Jesuitenmission in China (100–116) vor allem einen guten Überblick über die dortige Jesuitenmission in den letzten Jahrzehnten. Diese ist gekennzeichnet durch einen stärkeren Akzent auf einheimischen chinesischen Nachwuchs, den aber die portugiesische (faktisch internationale und zu großen Teilen aus Mitteleuropäern bestehende) Vizeprovinz in China ausbilden ließ, die französische Mission jedoch in Paris (104 f.). Ein schweres Handicap waren zusätzlich zu den äußeren Zwangsmaßnahmen die innerjesuitischen Konflikte zwischen Vizeprovinz und französischer Mission sowie innerhalb der Vizeprovinz zwischen Portugiesen und Deutschen. – *Emanuele Colombo* und *Niccolò Guasti* liefern einen Überblick über die Vertreibung aus Portugal und Spanien (117–138). Beide Vertreibungen hängen eng zusammen, nicht nur in der Logistik, sondern vor allem in der Propaganda: Das anti-jesuitische Paradigma, durch Pombal in Portugal geformt, wurde dann durch den spanischen Minister Campomanes geschickt an die Realität Spaniens und an die Ängste Karls III. nach den Unruhen von 1766 angepasst (129 f.). – *Christopher Storrs* behandelt die Unterdrückung der Jesuiten in Savoyen, d. h. Savoyen, Piemont und Sardinien (139–160), die erst nach der päpstlichen Aufhebung geschah und in der Durchführung im Ganzen moderat war. – Am wichtigsten ist jedoch der Beitrag von *Thomas M. McCoog* SJ („‚Lost in the Title': John Thorpe's Eyewitness Account of the Suppression", 161–180). John Thorpe, ein englischer Jesuit, der die Aufhebung des Ordens in Rom im Kolleg der Beichtväter von St. Peter erlebte, hat uns wertvolle, noch unedierte Briefe hinterlassen, aus denen hier zum ersten Mal zitiert wird. In ihnen schlägt sich, unmittelbarer noch als im später verfassten Bericht Cordaras, die jesuitische Wahrnehmung der Ereignisse nieder: zunächst die Mischung von Befürchtungen und Hoffnungen anlässlich der Wahl und der ersten Maßnahmen des Ganganelli-Papstes, dann der Augenzeugenbericht über die Verkündigung des Aufhebungsbreves am Abend des 16. August 1773 und die folgende achttägige Internierung der Jesuiten in

ihrem Haus (173–178). In geringem zeitlichen Abstand, am 2. Oktober geschrieben, bieten die Briefe ein beeindruckendes und erschütterndes Zeugnis sowohl von den Ereignissen wie von der Liebe des Verfassers zum Orden. Ein dem deutschen Leser sofort auffallender historischer Fehler muss korrigiert werden: Preußen erwarb bei der ersten polnischen Teilung 1772 nicht Schlesien (das es schon 30 Jahre zuvor im Ersten Schlesischen Krieg Österreich abgenommen hatte), sondern Westpreußen und Ermland (179). – *D. Gillian Thompson* („French Jesuits 1756–1814", 181–198) liefert, auch aufgrund neuer Quellen, einen guten Gesamtüberblick über die Aufhebung des Ordens in Frankreich und das Schicksal der französischen Jesuiten. Die meisten Patres wurden in den Diözesanklerus integriert, schon wegen der pro-jesuitischen Einstellung des Großteils der französischen Bischöfe, und dies auch, wenn sie nicht den Eid auf die gallikanischen Artikel leisteten (195 f.). Die Situation verschlechterte sich erst in der Französischen Revolution durch die Einführung des Eides auf die Zivilkonstitution. Bei den Septembermorden 1792 schließlich stellten die Exjesuiten 26 von insgesamt 210 priesterlichen Opfern.

Wie bereits angedeutet, ist eine klare Scheidung zwischen diesem mittleren Teil „Events" und dem dann folgenden Teil „Consequences" nicht auszumachen. Die fünf Beiträge des letzteren beschäftigen sich auch mit dem Wirken der Exjesuiten und z. T. ihrer Bedeutung für die Wiedererrichtung des Ordens. *Daniel L. Schlafly Jr.* stellt die Bedeutung der „russischen", d. h. im Zarenreich überlebenden Jesuiten für die Wiederherstellung des Ordens in den USA dar (201–215). Es war ein nicht immer reibungsfreies Verhältnis: Konflikte mit der amerikanischen Realität und den anglo-amerikanischen Jesuiten, die vor allem das prinzipielle Verhältnis zur US-amerikanischen Demokratie berührten, brachen immer wieder aus. Die „russischen" Jesuiten waren traditioneller, weniger amerikanisch-„inkulturiert", jedoch bedeutender für die Weitergabe des ignatianischen Erbes (214 f.). – *Paul Begheyn* SJ stellt, gestützt auf holländische und andere Archive, einen Jesuiten vor, der in den Niederlanden eine bedeutende Schlüsselrolle als Bindeglied zwischen alter und neuer GJ einnimmt: Adam Beckers (1744–1806) aus Amsterdam (216–228). Er trat Anfang 1804 wieder in die GJ in Rußland ein, wurde dann wichtige Kontaktperson der Generäle Gruber und Brzozowski für Neueintretende sowie mit den Jesuiten in den USA und 1805, kurz vor seinem Tod, Superior der Jesuitenmission in den Niederlanden. – *Paul Shore* behandelt vor allem die wissenschaftlichen Leistungen von Exjesuiten im östlichen Habsburgerreich, Schlesien und Polen (229–247), von denen drei Historiker wertvolle Beiträge zum ungarischen Geschichtsbewusstsein lieferten. – Der Aufsatz von *Niccolò Guasti* zum Exil der spanischen Jesuiten in Italien in den Jahren 1767–1815 (248–261) liefert einige überraschende neue Erkenntnisse. In dem jesuitisch bereits überlaufenen Kirchenstaat wurden die spanischen Jesuiten zunächst in der Romagna konzentriert, und zwar je nach Provinzen und Kommunitäten an bestimmten Orten. 1773 war hier eine Befreiung: Jetzt waren die ehemaligen Jesuiten einfach Weltpriester, verloren ihren Sonderstatus und konnten sich auch außerhalb des Kirchenstaates niederlassen (wenngleich die meisten in ihrem bisherigen Wohnort blieben). Häufig ausgeübte Berufstätigkeiten waren: Privatlehrer in adligen Familien (wo die Exjesuiten sehr gefragt waren), sonstige Lehrtätigkeiten bis hin zu Universitäten, Dienste in Diözesen und Bibliotheken. Interessant ist, dass die Exjesuiten in der intellektuellen Auseinandersetzung sehr präsent und erfolgreich waren. Dabei zeichneten sich in der Auseinandersetzung mit der Aufklärung zwei Trends ab: die traditionelle gegenreformatorisch-papalistische, jetzt entsprechend anti-aufklärerische Linie und eine der Aufklärung und Moderne gegenüber offenere (253–255). Hinzu kam, dass in Madrid die Dienste der Exjesuiten im Sinne der Bekämpfung der (von den radikalen Aufklärern aufgewärmten) „leyenda negra" geschätzt und manchmal mit Verdoppelung der Pension belohnt wurden (257–260). – *Louis Caruana* SJ stellt in seinem abschließenden Beitrag die Frage nach Gewinn und Verlust speziell in wissenschaftlicher Hinsicht („The Legacies of Suppression: Jesuit Culture and Science: What Was Lost? What Was Gained?", 262–277). Anhand von fünf jesuitischen Wissenschaftlern, deren Karriere durch die Aufhebung durchschnitten wurde (Roger Boscovich, Martin Odlanicki Poczobut, Juan Ignacio de Molina, Francisco Javier Clavijero, Lorenzo Hervás y Panduro), zeigt er, dass

diese ohne die Aufhebung wohl kaum die Leistungen vollbracht hätten, durch die sie in die Wissenschaftsgeschichte eingegangen sind. Die Vertreibung förderte auch den internationalen Austausch, befreite zudem von manchen Hemmnissen der Zensur. So hatte die Aufhebung, wie der Autor vorsichtig formuliert, gerade in wissenschaftlicher Hinsicht nicht nur negative Folgen (277).

Eine empfindliche inhaltliche Lücke dieses wertvollen Bandes ist, dass einzig der deutsche Bereich völlig ausfällt. Und doch hätte dieser viel zum Gesamtbild beizutragen, sowohl für die Durchführung der Aufhebung (die außer im Kurfürstentum Mainz schonend war) wie für die inhaltliche Tendenz der exjesuitischen Schriftsteller: Man denke einerseits an die extrem anti-aufklärerische Polemik Goldhagens und der Augsburger Exjesuiten von St. Salvator, anderseits an Benedikt Stattler. – Formal wäre es angebracht gewesen, im Anhang bei der „Select Bibliography" (279–283) wenigstens all die Titel anzuführen, die in Fußnoten desselben Aufsatzes mehr als einmal vorkommen, ohne dass auf die frühere Fußnote rückverwiesen wird. Auch fehlt ein Abkürzungsverzeichnis. Ansonsten rundet diese Publikation die Kenntnis der Gesamtvorgänge des Untergangs, des Überlebens und der Wiedererrichtung der GJ in wesentlichen Punkten ab, auch wenn eine Frage wie „War die Aufhebung in der historischen Gesamtkonstellation unvermeidlich?" offenbleibt. Kl. Schatz SJ

Meiwes, Relinde: *Klosterleben in bewegten Zeiten*. Die Geschichte der ermländischen Katharinenschwestern (1914–1962). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2016. 258 S., ISBN 978–3–506–78486–5.

Das vorliegende Werk der Historikerin Relinde Meiwes zur neuesten Kongregationsgeschichte der Frauen im 20. Jhdt. umfasst insgesamt 258 Seiten mit zahlreichen Abbildungen. Es ist gegliedert in Einleitung, sieben Abschnitte, Schluss, Danksagung, ein Quellen- und Literaturverzeichnis und einen Anhang.

In der Einleitung (7–12) berichtet die Autorin zunächst von den Anfängen der Schwestern von der hl. Jungfrau und Märtyrin Katharina im 16. Jhdt., besser auch bekannt als die Katharinenschwestern. 1914 befand sich das Mutterhaus des Ordens in Ostpreußen in Braunsberg. Im Ausland waren die Katharinenschwestern in dieser Zeit ebenfalls karitativ vertreten. Die Autorin knüpft mit ihrer Forschung an zwei bestehende Werke an, die von 1571 bis 1914 reichen (9), und hat dafür in verschiedenen deutschen und ausländischen Archiven umfangreich recherchiert (11).

Im ersten Abschnitt geht die Autorin auf das Klosterleben des Ordens am Vorabend des Ersten Weltkrieges ein (13–30). In Braunsberg und im preußischen Raum von Berlin bis Litauen waren die Katharinenschwestern im 19. Jhdt. ganz besonders in der Krankenseelsorge vielseitig karitativ tätig (14 f.). Auch hatten sie nach England und bis nach Südamerika nach Brasilien übergesetzt und dort Kranken- und Schulseelsorge praktiziert (16). Ihr Engagement im deutschen Schulwesen musste im preußischen Kulturkampf aber aufgegeben werden (20), dafür richtete man in dieser Zeit eine Vorschulkinderseelsorge und deshalb vermehrt Kindergärten ein (22). Für den Eintritt in den Orden der Katharinenschwestern gab es strikte Vorgaben gemäß den kodifizierten Regeln der Kongregation von 1904 (25 f.). Der harte und lange Tagesablauf wurde strikt von der Ordensführung geplant und fand im klassischen Wechsel des Betens und Arbeitens statt (29 f.).

Im zweiten Abschnitt geht es der Autorin um die Auswirkungen des Ersten Weltkrieges auf die Kongregation (31–46). Diese hatte schon in den früheren deutschen Kriegen 1866 und 1870 Kriegskrankenpflege praktiziert und leistete nach dem Kriegsausbruch 1914 erneut den Kriegsdienst (31). Dennoch standen die Schwestern im frontnahen ostpreußischen Gebiet dem Krieg skeptisch und ängstlich gegenüber, so dass viele Schwestern zeitweise das Gebiet verließen (34). Der Dienst in Lazaretten im preußischen und schlesischen Raum ließ die Schwestern das wahre und besonders schreckliche Gesicht des Krieges erkennen (35 f.). Neben vielen anderen Schwestern aus Ordensgemeinschaften waren auch viele Katharinenschwestern im karitativen Kriegsdienst des Roten Kreuzes tätig (41). Die Ableger des Ordens in England und Südamerika verspürten dort in dieser Zeit als Orden, der sesshaft in einem kriegführenden Land

war, erhebliche gesellschaftliche Ablehnung (43). In Litauen konnten sich die Katharinenschwestern gegen Kriegsende dagegen weit verbreiten (45). Nach 1918 gründeten sie auch im ermländischen Raum weitere Niederlassungen und nahmen sich der karitativen Bekämpfung der großen Not der Bevölkerung nach dem Ersten Weltkrieg an (46).

Der dritte Abschnitt bearbeitet den Aufbruch und den Neuanfang des Ordens in den 1920ern und 1930ern Jahren (47–99). Die demokratische Zeit der Weimarer Republik bot trotz der noch überall sichtbaren Weltkriegsnot den Katharinenschwestern ein breites Tätigkeitsfeld für ihre Aktivitäten im sozial-karitativen Bereich (47). Sie betrieben für ihren Haushalt außerdem kleine Viehwirtschaften (54). Die Katholische Kirche unterstützte das Engagement der Schwestern, im Ermland waren sogar alle katholischen Krankenhäuser in deren Hand (56 f.) und sie erhielten dazu auch von den Caritasverbänden finanzielle Unterstützung (59). Hinzu kam weiterhin das Engagement in der Waisen- und Altenpflege (67 f.) sowie im Kindergartenbereich (70 f.). Die aufkommende Weltwirtschaftskrise erschwerte aber Tätigkeiten im finanziellen Sektor (63). In Brasilien regelten die Katharinenschwestern nach 1918 ihr Engagement zunächst weitgehend unabhängig von Deutschland (75). Ihr Mittelpunkt wurde der Raum São Paulo und das Schulwesen wurde ein Hauptschwerpunkt (78 f.) neben ihrer Krankenhaustätigkeit (84). In Litauen gründeten sie eng an die Kirche angelehnt geistliche und religiöse Vereine (93) und führten dort ein reiches karitatives Leben (98).

Im vierten Abschnitt diskutiert die Autorin die religiöse Motivation und das tätige Handeln der Schwestern in der Welt (101–133). Die Grundprinzipien der Kongregation fußten auf dem benediktinischen „ora et labora“ (101). Nächstenliebe, manifestiert vor allem in Krankenseelsorge, Hinwendung zum Leidenden und religiöse Unterweisung, aber auch spirituelle Sehnsucht galten als bedeutende Prinzipien der Schwestern (103 f.). Die Noviziatszeit bot den Anwärterinnen Gelegenheit, den Anforderungen gerecht zu werden (108 f.). Ernsthafte Hinderungsgründe für einen Beitritt zur Kongregation waren Krankheit oder der Mangel an „Ordensgeist“ und „rechter Tatkraft“ (112). Die gesamte Ausbildung war vielseitig und anstrengend, aber brachte reif entwickelte Persönlichkeiten hervor (116). Die berufliche Ausbildung als Krankenschwester und zu Lehrerinnen an Haushaltsschulen fand zusätzlich statt (118 f.). Die meisten Frauen, die sich im preußischen Raum den Katharinenschwestern anschlossen, stammten aus der bäuerlichen Bevölkerung (124). Von Braunsberg aus wurden in der Zwischenkriegszeit durch die Generaloberin die Katharinenschwestern in allen ihren Niederlassungen auf der Welt koordiniert (131).

Die Zeit des Nationalsozialismus und des Zweiten Weltkrieges behandelt der fünfte Abschnitt (135–166). Das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933 hatte auch den Orden und Kongregationen ihre Tätigkeit garantiert, und auch einige Schwestern waren zunächst von der neuen Regierung begeistert (138 f.). Die Kongregation konnte die ersten Jahre nach 1933 ihre Tätigkeit ungehindert fortsetzen (142 f.), auch der Kontakt zu den Auslandsschwestern blieb bestehen (146 f.). Im beginnenden Konflikt mit den nationalsozialistischen Staatsbehörden im Zusammenhang mit den vermeintlichen „Devisenvergehen“ von katholischen Orden nach 1934 wurde zwar auch das Braunsberger Mutterhaus von der Gestapo untersucht, aber ohne jedes Ergebnis. Bis Kriegsausbruch wurden nur sehr wenige Einrichtungen der Katharinenschwestern in Deutschland geschlossen (149 f.). Nach dem Beginn des Zweiten Weltkrieges nahmen die Schließungen und Beschlagnahmungen durch NS-Behörden oder auch durch die Wehrmacht jedoch zu (153). Auch im Rahmen der „Euthanasie“-Aktionen des Regimes wurden Insassen von Heilanstalten der Schwestern ermordet (158 f.), vereinzelt wurden Schwestern in KZ gebracht (160 f.). In Litauen wurden sie auch Zeugen der massenhaften Tötung von Juden durch die SS-Einsatzkommandos (164 f.).

Die Autorin bearbeitet im sechsten Abschnitt dann die Flucht und Vertreibung des Ordens aus Ostpreußen (167–178). Mit dem Vorrücken der sowjetischen Armeen nach Ostdeutschland im Herbst 1944/1945 begaben sich die Katharinenschwestern in Litauen und Ostpreußen mit der Bevölkerung auf die Flucht. Einige verblieben zwar noch im Ermland, andere wurden in die Sowjetunion verschleppt oder verloren ihr Leben auf dem anstrengenden Weg ins Reichsinnere (167 f.). Der große Teil der Schwesternschaft kam schließlich in Westdeutschland an (170). Viele Katharinenschwestern

im Osten mussten Vergewaltigung, Deportation und Mord erleiden (172 f.). Trotzdem versuchten sie, auch in dieser Zeit karitative Strukturen aufrechtzuerhalten (177). Die Jahre des Kriegsendes und der Flucht hinterließen bei vielen Schwestern erhebliche gesundheitliche Spuren (178).

Der letzte Abschnitt des Werkes beschäftigt sich mit der Neuausrichtung der Gemeinschaft nach dem Krieg (179–237). In Westdeutschland wurden nach der überlebten Flucht von den dortigen kirchlichen Stellen neue Wege der Integration der Schwestern gesucht und gefördert (180). Sie begannen, mit dieser Hilfe wieder zügig auf ihren Arbeitsfeldern karitativ tätig zu werden, oft in Zusammenarbeit mit anderen Orden (181). Ein wichtiges Zentrum der Katharinenschwestern wurde Münster, von wo aus sie ihre westdeutsche Provinz aufbauen konnten (183 f.). So gründete der Orden dort in den ersten Nachkriegsjahren viele Waisen- und Krankenhäuser sowie Altenheime (185 f.). Zeitweise waren die Schwestern mit den Anfragen kirchlicher und staatlicher Stellen um ihre Hilfe sogar überfordert (192). Es gelang ihnen ein beschränktes Engagement in Ost-Berlin (194) und der späteren DDR (198 f.). Einige Schwestern waren im neuen Polen im Ermland verblieben (203 f.), wo sie ihre Aufgaben wieder aufnahmen, während im sowjetischen Litauen ihr Engagement fast gänzlich zum Erliegen kam (208 f.). In Brasilien konnten sie ungehindert weiterwirken (210 f.). Mit der Verstreuung von Westdeutschland bis nach Polen versuchten sie trotz der politischen Nachkriegsverhältnisse, ein Kontaktsystem untereinander aufzubauen (215 f.), auch wenn die Schwestern in der DDR, in Polen und Litauen kaum oder gar nicht die volle Reisefreiheit besaßen (224). Dennoch konnte der Orden vor allem in Westdeutschland bis Anfang der 1960er Jahre ein vielseitiges karitatives Leben nach seinen gewohnten Prinzipien etablieren (232 f.). In ihrem Schlusswort fasst die Autorin die in den sieben Kapiteln gewonnenen Erkenntnisse aus der wechselhaften Geschichte von 1914 bis 1962 zusammen. Den Katharinenschwestern war es trotz großer politischer Veränderungen in diesen 50 Jahren mit hohem Einsatz, dazu mit vielen Entbehrungen gelungen, die wechselvolle Zeit als Gemeinschaft zu überstehen (236 f.).

Die Autorin legt mit ihrem Werk über die ermländischen Katharinenschwestern eine beeindruckende und wissenschaftlich sehr fundierte Forschung über die deutsche Ordens- und Kongregationsgeschichte im 20. Jahrhundert vor, die einen erheblichen Erkenntnisgewinn für die neueste Kirchengeschichte liefert. Sie untersucht diesen vielseitig karitativ engagierten Frauenorden anhand vieler unterschiedlicher Quellen und Dokumente in einem reichen Archivstudium. Wer die Geschichte des Ordens im ersten Kapitel studiert, möchte mehr über dessen Entwicklung erfahren, da sich die Genese des Ordens inhaltlich, sprachlich und argumentativ sehr gut nachvollziehen lässt. Die Katharinenschwestern als karitative Gemeinschaft haben trotz der schwierigsten Zeiten auch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ihre Prinzipien der Nächstenliebe gelebt und immer wieder Zeugnis für die christliche Botschaft abgelegt. Es ist deshalb unzweifelhaft der ehrenvolle Verdienst der Autorin, diesem Orden mit dieser Abhandlung jetzt auch einen wissenschaftlichen Platz in der Kirchengeschichte gesichert zu haben. M. Schmerbauch

Schatz, Klaus: *Geschichte der Schweizer Jesuiten* (1947–1983) = Geschichte der deutschen Jesuiten; Band VI. Münster: Aschendorff 2017. XII/378 S., ISBN 978–3–402–13239–5 (Hardback); 978–3–402–13240–1 (PDF).

In seiner 2013 in fünf Bänden vorgelegten monumentalen *Geschichte der deutschen Jesuiten* hatte Klaus Schatz – gemäß einer notwendigen Abgrenzung des Stoffes – die „Jesuiten in der Schweiz" nur für den Zeitraum berücksichtigt, zu dem eine organisatorische Zugehörigkeit zur Deutschen bzw. Oberdeutschen Ordensprovinz bestand. Die Geschichte der ab 1947 selbständigen Schweizer Vizeprovinz wurde dort folgerichtig ausgespart. Nicht zuletzt vor dem Hintergrund der sich momentan ankündigenden Entstehung einer großen „Zentraleuropäischen" Provinz sah sich Schatz nun dazu animiert, eine Geschichte der Schweizer Vizeprovinz für die Jahre von 1947 bis 1983 als sechsten Band seines Überblickswerkes und als „Abschiedsgeschenk" (XII) an seine – ihre Selbständigkeit verlierenden – Schweizer Mitbrüder nachzulegen.

Konzeptionell orientiert sich Schatz an den Vorgängerbänden, berücksichtigt aber gekonnt die historischen Besonderheiten der Schweiz im Hinblick auf die SJ. Nach einem Blick auf die Gründungsgeschichte der eigenständigen Vizeprovinz 1947 (1–17) behandelt er so zunächst umfänglich den Schweizer Jesuitenartikel bis zu seinem Fall 1973 (18–57), dessen Bestimmungen grundlegend sind für ein Verständnis der besonderen Umstände jesuitischen Wirkens in der Schweiz. Im Anschluss widmet sich Schatz dann der Entwicklung von „Nachwuchs und Ausbildung" (Kapitel 3, 58–73), bevor er im zentralen Kapitel 4 (74–154) die einzelnen Häuser, Werke und Aktivitäten des Ordens in der Schweiz beleuchtet. Hier bricht der Lesefluss das ein oder andere Mal ab, denn gewissen Problemfeldern wurden eigene Teilkapitel gewidmet. So wird in Kapitel 5 (155–189) die Wiedereröffnung 1947 und die endgültige und lange diskutierte Schließung der Stella Matutina in Feldkirch im Jahr 1979 eigens abgehandelt; in Kapitel 8 (219–243) geht es ausschließlich um Personalkonflikte, von denen sicherlich die Personalie Hans Urs von Balthasar die prominenteste sein dürfte. Als ein besonders interessanter Einblick in die ordensinternen Umbrüche und gesamtkirchlichen Veränderungsprozesse ab ca. 1965 erweist sich das neunte Kapitel (244–274), in dem die zahlreichen Konflikte um die von den Schweizer Jesuiten verantworteten Zeitschriften „Orientierung" und „Choisir" mit Rom und Schweizer Bischöfen betrachtet werden. Unter der Leitung von Mario von Galli hatte sich die „Orientierung" von ihrer ausschließlich apologetischen Ausrichtung gelöst und die religiös „Suchenden" als primäres Zielpublikum definiert. Unter von Gallis Nachfolger Ludwig Kaufmann verschärften sich dann ab 1973 die Konflikte um die Ausrichtung der Zeitschrift zunehmend. Schatz zeigt anhand zahlreicher Briefwechsel zwischen römischer Ordensleitung und den involvierten Schweizer Stellen auf, dass es vor allem die Uneinigkeit über das rechte Verständnis des ignatianischen „Sentire cum ecclesia" war, durch welche immer wieder Konflikte ausgelöst wurden. Die journalistischen Praktiker sahen ihre Aufgabe vornehmlich in der Wahrung kritischer Distanz und das Zugehen auf die Zweifler und Kirchenfernen, von Seiten der römischen Kurie und der Ordensleitung wünschte man sich mehr aufbauende statt allzu einseitiger Kritik.

Weitere Kapitel über die Tätigkeiten von Schweizer Jesuiten außerhalb der Provinz (190–196) und „Mentalitäten, Regeln und Zusammenleben" (197–218) runden den Band ab. Hinzu kommen die Biogramme sämtlicher bis 2015 eingetretener Schweizer Jesuiten, die dem Band den Charakter eines Kompendiums verleihen. Im Hinblick auf a) die Dimensionen der neu entstehenden Zentraleuropäischen Provinz der Gesellschaft Jesu und b) die ungeheure Produktivität von Klaus Schatz darf man gespannt sein, ob mit dem vorliegenden Band VI nun tatsächlich die „Geschichte der deutschen Jesuiten" zu Ende erzählt ist. Ch. Nebgen

## 3. Systematische Theologie

Poncelet, Christian: *Dreifacher Gebrauch der Vernunft*. Zum Verhältnis von Theologie und Philosophie bei Gottlieb Söhngen (Ratzinger-Studien; 12). Regensburg: Friedrich Pustet 2017. 296 S., ISBN 978–3–7917–2921–3.

Das Verhältnis von Theologie und Philosophie bildet eine wichtige Frage der philosophischen und theologischen Erkenntnislehre, mit der sich viele große Vertreter beider Disziplinen beschäftigt haben. Einer von ihnen war Gottlieb Söhngen (1892–1971), der sowohl in Philosophie als auch in Theologie promoviert wurde, als Professor für Fundamentaltheologie tätig war und vor allem als der akademische Lehrer Joseph Ratzingers bekannt ist. Seine Konzeption des Verhältnisses von Theologie und Philosophie ist das Thema des Buches von Christian Poncelet (= P.), das 2014 von der Theologischen Fakultät Trier als Dissertation angenommen wurde und 2017 in der Reihe „Ratzinger-Studien" erschienen ist. Im Anhang werden die für die Fragestellung der Arbeit relevanten Texte aus dem unveröffentlichten Nachlass Söhngens präsentiert.

Das vorliegende Buch bildet eine systematisch-theologische Untersuchung, die nach P. „ein ausdrücklich theologisches Ziel“ verfolgt (12). Sie beginnt mit Vorbemerkungen, in denen der Autor den Forschungsstand, Biographie und Werke Gottlieb Söhngens sowie Aufbau und Methode der Arbeit vorstellt. Der Hauptteil besteht aus vier Kapiteln. Nach dem ersten, dem geistesgeschichtlichen Kontext gewidmeten Teil, entspricht die weitere Gliederung der von P. bei Söhngen diagnostizierten Unterscheidung von drei Dimensionen des Vernunftgebrauchs (*usus philosophicus*, *usus theologicus* und *usus cosmicus*). Die Dissertation wird mit Schlussbemerkungen abgeschlossen, die nicht nur den Gang der Untersuchung zusammenfassen, sondern auch einen Ausblick bieten.

Das erste Kapitel des Hauptteils ist der Versuch, das Werk Söhngens philosophie- und theologiegeschichtlich einzuordnen, um dann vor diesem Hintergrund wichtige Aspekte seines Philosophieverständnisses herauszuarbeiten. P. erläutert den Neukantianismus, den erkenntnistheoretischen Realismus, die Phänomenologie, die Philosophie Nicolai Hartmanns und die Neuscholastik als die wichtigsten Strömungen, die den geisteswissenschaftlichen Hintergrund des philosophischen und theologischen Denkens Söhngens bilden. Dabei fällt auf, dass als „theologiegeschichtlicher Hintergrund“ ausschließlich „die neuscholastische Philosophie“ (sic!) dargestellt wird (53), was den Eindruck erweckt, dass P. selbst zwischen den beiden Disziplinen nicht immer unterscheiden kann bzw. dass es seiner Meinung nach in der Zeit Söhngens keine Theologie als eigenständige Disziplin gegeben hat. In diesem Zusammenhang ist außerdem zu hinterfragen, warum der Autor – der ja das Thema ausdrücklich aus theologischem Interesse behandeln will – als Ergebnis dieses einleitenden Kapitels nur Söhngens Verständnis von Philosophie als „einer eigenständigen, von den Einzelwissenschaften unabhängigen Disziplin“ festhält (61) und dessen Theologieauffassung nicht erörtert.

Im folgenden Kapitel behandelt P. die Überlegungen Söhngens zum Verhältnis von Theologie und Philosophie im *usus philosophicus*, in dem die Vernunft „ohne Bezug auf die Offenbarung“ nach Erkenntnis der Wahrheit strebt (65). Die Hauptquelle ist dabei das Werk *Sein und Gegenstand*, das vom Verf. sehr ausführlich analysiert wird. Als die zentrale Aussage diagnostiziert er die Feststellung, „dass Erkennen und Sein aufeinander verwiesen sind“ (96). Zusammenfassend spricht P. von einem „gemäßigten Realismus“ (ebd.) bzw. von einer „Synthese von Realismus und Idealismus“ (118). In diesem Zusammenhang erörtert er auch die Auseinandersetzung Söhngens mit den drei erkenntnistheoretischen Thesen Nicolai Hartmanns (71–85), die der Autor von *Sein und Gegenstand* zum Anlass genommen hat, „die Größe des menschlichen Erkenntnisvermögens aufzuzeigen“ (118). P. bietet dazu eine solide Analyse und legt die wichtigsten Ausführungen Söhngens dar, in denen sein Vertrauen in die Kapazitäten der Vernunft zum Ausdruck kommt. Allerdings muss an dieser Stelle kritisch angemerkt werden, dass die innere Gliederung dieses Kapitels teilweise unübersichtlich und in sich nicht kohärent ist, was beim Leser zu Irritationen führen kann. Besonders deutlich wird das bei der Darstellung von Söhngens Kommentar zu den drei Thesen Hartmanns: In der Einleitung (2.2) spricht der Verf. von der „gnoseologischen Transzendenz der Erkenntnis“, „der ontologischen Immanenz der Erkenntnis“ und „der metaphysischen Irrationalität des Seienden“ (71); danach legt er unter 2.2.1 und 2.2.3 die ersten beiden Thesen und dazwischen (2.2.2) die Repräsentationsthese (eine vierte These?) dar, um dann erst – in einem neuen Abschnitt (3.) – die Irrationalitätsthese zu erläutern. Dadurch entsteht der Eindruck eines Durcheinanders.

Im dritten Kapitel des Hauptteils beschäftigt sich P. mit dem *usus theologicus*. Unter diesem versteht er „den theologischen Gebrauch der Philosophie“ bzw. den „Dienst der Vernunftwissenschaft für die Rede von Gott“ (122). Der Verf. geht von der Analogieproblematik aus, konkret von der von Söhngen vollzogenen „Integration der *analogia entis* in die *analogia fidei*“ (138). Vor diesem Hintergrund wird seine Position zur Frage der Möglichkeit der natürlichen Theologie erläutert: Söhngen spricht sich nach P. grundsätzlich für die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis aus, die „im christlichen Schöpfungsglauben“ wurzelt (131), weist aber zugleich auf die Grenzen einer rein philosophischen Theologie hin, die wegen der Verwundung der menschlichen Vernunft nach dem Sündenfall in der Gefahr schwebt, „an Gott vorbeizudenken“ (134). Für das faktische Gelingen der Gotteserkenntnis bedarf der Mensch „der Wegwei-

sung durch die übernatürliche Offenbarung und der Hilfe erleuchtender, reinigender und festigender Gnade" (138 f.). Im weiteren Verlauf legt der Verf. auch Söhngens Offenbarungs- und Theologieverständnis dar (157–162), um vor diesem Hintergrund dessen Auffassung des Zueinanders von Theologie und Philosophie herauszuarbeiten. Die zentralen Aussagen sieht P. in der Betonung des „höheren Gewissheitsgrades der Theologie" als der Glaubenswissenschaft (167) auf der einen und der Bezeichnung der Philosophie als die „ontologische und methodologische Grundwissenschaft der Theologie" (168) auf der anderen Seite. Angesprochen werden ebenfalls die Fragen der Sprachgestalt (169–177) und der Kirchlichkeit (177–185) der Offenbarungstheologie. Insgesamt bietet der Verf. eine gute und ausführliche Darstellung der Position Söhngens, die er dann zu Recht vor der teilweise deutlich zu scharfen Kritik Alfons Weilers verteidigt (185 f.). Aber auch in diesem Kapitel gibt es Schwachstellen – so z. B. den Abschnitt (5.) über die „Anschlussfähigkeit von Söhngens Verhältnisbestimmung von *fides* und *ratio*" (147–157), dessen Inhalt dem Titel nur teilweise entspricht, da es hier eigentlich um die Relevanz der Gottesfrage für die reine Philosophie und die gefährlichen Konsequenzen der Verabsolutierung der Vernunft geht; der Glaube kommt hingegen in der ganzen Passage kaum vor.

Das letzte Kapitel des Buches behandelt das Verhältnis von Theologie und Philosophie im Kontext des *usus cosmicus*, in dem die Vernunft auf Weisheit bezogen wird (190). Zentral ist in diesem Zusammenhang Söhngens Auffassung vom Begriff der Weltanschauung, die vom Verf. ausführlich dargestellt und kommentiert wird. P. untersucht unter anderem dessen Überlegungen zum Verhältnis vom *humanum* und *christianum*, die er in drei Themenbereiche („Streben nach Weisheit", „Liebesbegriff" und „die hoffende Ausrichtung auf die Zukunft") gliedert, wobei jeweils sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede zwischen dem allgemein Menschlichen und dem Christlichen aufgezeigt werden (197–214). Den Scheidepunkt sieht Söhngen nach Ansicht P.s in der Realität des Kreuzes, durch die die christliche Weisheit „alle menschlichen Konzeptionen von Weisheit und damit auch alle Weltanschauungen radikal infrage stellt" (220). Vor diesem Hintergrund bespricht der Verf. Söhngens Kritik am Sozialismus (211–214, 222 f.) und sein Plädoyer für den Vorrang „des inneren Ethos vor den äußeren Strukturen" (223). Für die Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie ist im Kontext des *usus cosmicus* „die Bindung des Theologen als Glied am Leib Christi" und „die Bindung des Philosophen an die Menschheit" von entscheidender Bedeutung (230).

Im Rahmen dieses letzten Kapitels schenkt P. – in einem kurzen Exkurs – dem Einfluss Söhngens auf das Denken seines Schülers Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. Aufmerksamkeit (214–217). Leider beschränkt er sich in seiner sehr guten Analyse nur auf die zwei Enzykliken *Deus caritas est* und *Spe salvi*, wobei das große Werk Ratzingers als eines der bedeutendsten Theologen des 20. Jahrhunderts außen vor bleibt. Der Rez. würde sich in den beiden anderen Hauptkapiteln über *usus philosophicus* und *usus theologicus* ebenfalls solche Exkurse wünschen, in denen z. B. der Einfluss Söhngens auf die Ausführungen Ratzingers zum Verhältnis von Glaube und Wissen im Allgemeinen oder von „Gott der Philosophen" und „Gott des Glaubens" im Besonderen thematisiert werden könnten. Dies wäre dann auch ein plausibler Grund für die Veröffentlichung des Buches in der Reihe „Ratzinger-Studien", die dem Rez. angesichts des Fehlens eines deutlichen Bezuges auf die Theologie Ratzingers fragwürdig erscheint.

Am Ende der Dissertation hält der Verf. als Ergebnis fest, „dass für Söhngen Theologie und Philosophie getrennte Wege sind, die füreinander offen sind und füreinander offen sein müssen, wollen sie nicht in ungesunder Weise in Fehlformen abgleiten" (235). Anhand dieses Befundes schlägt P. eine Synthese vor, die in der „analogen Einheit von Philosophie und Theologie aufgrund der analogen Einheit des Weltbezugs" (236–241) besteht, und formuliert einige Hinweise für die Theologie (241 f.), unter denen der Rez. besonders den Wunsch hervorheben möchte, dass die Theologie „mehr als ein Streit um Begriffe ein echtes gemeinsames Ringen um die Wahrheit" sein soll (242).

Trotz einiger Mängel, auf die oben hingewiesen wurde, bildet das vorliegende Buch eine solide Untersuchung, die einen guten Überblick über die Aussagen Söhngens zum Verhältnis von Theologie und Philosophie im Kontext des dreifachen Gebrauchs der Vernunft bietet. Der Verf. trägt eine große Fülle von Material zusammen und lässt

den Leser in zahlreichen Zitaten mit Söhngen selbst in Kontakt kommen, ohne dass er Paraphrasen, eigene Zusammenfassungen und manchmal auch Bewertungen scheut. Außerdem spricht er die Auseinandersetzungen Söhngens mit anderen Autoren an und nimmt Stellung zu der von anderen Kommentatoren vollzogenen Würdigung seines Werkes. Insgesamt bildet die lesenswerte und weiterführende Arbeit einen wertvollen Beitrag nicht nur zur Rezeption der Philosophie und Theologie Söhngens, sondern auch zum Dialog der beiden Disziplinen, der eine wichtige und bleibende Aufgabe für heute und morgen ist. R. Biniek

Guanzini, Isabella: *Anfang und Ursprung.* Massimo Cacciari und Hans Urs von Balthasar. Aus dem Italienischen von *Bettina Müller Renzoni* (ratio fidei. Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie; 58). Regensburg: Friedrich Pustet 2016. 220 S., ISBN 978–3–7917–2778–3 (Paperback); 978–3–7917–7112–0 (PDF).

Die Grazer Fundamentaltheologin Isabella Guanzini legt in ihrem Buch eine dichte Reflexion zum Thema „Anfang und Ursprung" vor, von dem sie selbst behauptet: „Die Notwendigkeit, die Frage nach dem Anfang zu stellen, ist zusammen mit der logischen Unmöglichkeit ihrer Auflösung die *crux philosophorum*" (23). Als Weggefährten ihres Diskurses wählt sie den italienischen Philosophen und Politiker (von 1993 bis 2000 und von 2005 bis 2010 Bürgermeister von Venedig) Massimo Cacciari (* 1944) und den Basler Theologen und ernannten Kardinal Hans Urs von Balthasar (1905–1988). Das ungewöhnliche Gespann der beiden Wegbegleiter erklärt die Verf.in mit dem Hinweis: „Ihr Denken folgt, auf ganz unterschiedlichen Wegen, immer dem Originären: In ihrem verwegenen Umgang mit der abgründigen, unvordenklichen Tiefe des Anfangs wollen sowohl Balthasar als auch Cacciari – mit einer Klarheit, an die wir nicht mehr gewöhnt waren – ein Programm der theo-logischen Rehabilitation der Ontologie vorlegen, die in den Falten der Motive liegt, welche der späte Schelling mit besonderer Bestimmtheit, wenn auch in unvollendeten Skizzen, ausgearbeitet hatte" (11). Mit Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) ist ein dritter Wegbegleiter genannt, mit dem die beiden Erstgenannten ein engagiertes Gespräch führen. „Die Schelling'sche *Spätphilosophie* zeigt sich – ausdrücklich bei Cacciari, weniger explizit und unbestimmter bei Balthasar – als gemeinsame Matrix eines ‚Denkens des Göttlichen' im Lichte eines unerreichbaren und abgründigen Hintergrunds, in dem Gott selbst sich als Trinität entfaltet" (14).

Drei Wegabschnitte gliedern den Diskurs. Der erste Teil („Das dem Logos Vorhergehende": 19–75) stellt die Elemente dar, die Cacciaris philosophische Reflexionen über den Anfang bestimmen. Aus seinem umfangreichen Œuvre werden vornehmlich drei Werke befragt: *Icone della legge* (Milano 1985, ²2002); *Dell'Inizio* (Milano 1990); *Della cosa ultima* (Milano 2004). Der zweite Teil („Das Mögliche und das Geoffenbarte": 77–123) sichtet „Theologische Schnittpunkte, Vermutungen und Widerlegungen", wie der Untertitel formuliert. Als Mittelteil markiert er den Übergang von der Philosophie zur Theologie. Der dritte Teil („Die Herkunft von Agápe": 125–210) betritt das Terrain der Theologie Balthasars und arbeitet den „Logos der Liebe" heraus. „Balthasar überdenkt also das klassische Prinzip der Analogie des Seins in einem trinitarischen Licht und verwandelt es in *analogia caritatis*: ‚Glaubhaft ist nur Liebe', denn in ihr wurde die Wirklichkeit gedacht und gezeugt, und nur im Lichte der Bindungen Agapes entfaltet sie sich und wird erkennbar" (195). Die Autorin macht sich die Formel *analogia caritatis* zu eigen, die von mir in meiner Dissertation geprägt worden und seither in die *koinē* der Theologensprache eingegangen ist (Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars, FThSt 120, Freiburg i. Br. 1981). „Auf Schellings Weg werden die Philosophie und die Theologie der Erschütterung und dem Enthusiasmus einer ästhetischen und dramatischen Erfahrung ausgesetzt, in der das religiöse Ursprüngliche die der Historizität und Pathizität des Lebenden innewohnenden Kräfte und Spannungen nährt" (132). In der Tat, mit dem Denken und den Werken Schellings hat sich Balthasar intensiv befasst. Angefangen bei den Erwähnungen in seiner Dissertation *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur* (1930) über das große Kapitel (S. 204–251) im ersten Band der *Apokalypse der*

*deutschen Seele* (1937) taucht in jedem Flügel des Triptychons der Trilogie *Ästhetik / Dramatik / Logik* ein eigener Abschnitt zu Schelling auf. Im Band *Herrlichkeit* III/1: „Im Raum der Metaphysik" (1965) (S. 890–904) wird der Philosoph aufgerufen als Kontrapunkt einer theologischen Ästhetik. „Schellings Philosophie ist, als Philosophie des Gleichgewichts zwischen Unendlich und Endlich, wie keine andere der Neuzeit eine ästhetische Philosophie; aber nicht Philosophie der Herrlichkeit – denn das kann eine Identitätsphilosophie nicht sein –, sondern ausgesprochen ‚Philosophie der Kunst'" (ebd. 898). Im Band I: „Prolegomena" der *Theodramatik* (1973) (S. 532–542) wird Schelling herangezogen im Kontext der Reflexionen über Rolle und Person. „Schelling hat hier, innerhalb seines Systems, ein abschließendes Wort gefunden, das in der Sprache der deutschen Mystik die Verwesentlichung des Einzelnen glaubhaft machen kann, ohne ihn im Göttlichen untergehen zu lassen. Freilich bleibt dem Wort ‚Person, Persönlichkeit' etwas Negatives anhaftend; es wird als Selbstwille verstanden, der sich restlos werkzeuglich unterzuordnen hat" (ebd. 542). Im Band II: „Wahrheit Gottes" der *Theologik* (1985) (S. 232–239) wird die Schelling'sche Philosophie des Mythos gewürdigt, dann aber apodiktisch festgehalten: „Der Mythos hat von der Hypostasierung kosmischer und existentieller Phänomene gelebt. Das Christentum hat ihn unwiederbringlich beendet, und kein ‚nachchristliches Zeitalter' kann ihn wiedererwecken" (ebd. 237). Der Überblick zeigt, dass Balthasar Schelling zu ganz verschiedenen Themenbereichen und Fragen herangezogen, aber zugleich die Distinktiva markiert hat. Auch die Autorin hebt den Einfluss Schellings auf Balthasars Werk hervor. „In der *Theologik*, dem Werk seiner späten Reife, schimmert die Ontologie der Freiheit Schellings gerade in den entscheidenden Passagen häufiger durch: insbesondere dort, wo er sich um die Benennung Gottes als Agape und Freiheit bemüht. In der intensiven Auseinandersetzung mit dem ‚idealistischen Prometheismus' – etwa in der Apokalypse der deutschen Seele oder in Herrlichkeit – hat seine Analyse der Philosophie Schellings vor allem die Grenzen seiner System-Ontologie hervorgehoben, die das Absolute in das Scheitern der Geschichte und das Bestreben der Vernunft einbezieht […] Schellings System erscheint hier als Triumph der anti-christlichen Gnosis. Und doch taucht Schellings *Denkform* im Hintergrund der *Theodramatik* wieder auf, als Motor eines *itinerarium libertatis in Deum*, wenn auch in den hier erläuterten Grenzen. Und schließlich fließt das Staunen der Vernunft angesichts der (notwendigen) grundlosen Begründetheit der abgründigen Herrschaft (Freiheit) des Grundes in die in Balthasars Trilogie präsenten theologischen Intuitionen ein" (208). Unprätentiös fasst die Autorin am Ende des langen Diskurses ihr Anliegen zusammen: „Agape ist Wunde-r und weiß immer von Neuem kleine (aber entscheidende) Durchgänge im Dunkel zu öffnen, durch die – vielleicht nur einen Augenblick lang – etwas vom Ursprung und der Bestimmung des Seins zu erkennen ist, damit jedes Ding auf diese Weise vom *Glanz*, der unvermeidlich aus diesen winzigen Rissen ausgeht, durchdrungen, jedes nackte Leben von ihm berührt werden kann – und sei es nur einen Augenblick lang. Das war es, was wir letztendlich sagen wollten" (209 f.). Ein Literaturverzeichnis (211–220) schließt die Arbeit ab.

Eine kritische Bemerkung gilt dem Verhältnis von *archē* und *Deus Trinitas* bei Cacciari. Ich frage mich, ob bei seinem Konstrukt nicht die Gefahr einer „Quaternitas" in Gott droht. Kann dieser drohende Schatten ausgeschlossen werden? Als an die Autorin gerichtetes Desiderat könnte ich mir vorstellen, dass manche ihrer Formulierungen auch unter einem didaktischen Aspekt zu überdenken wären. Vielleicht hätte auch eine einführende Darstellung der Philosophie Schellings dem Verständnis der Arbeit gutgetan. Falls z. B. Theologiestudenten als potentielle Leser angesprochen werden sollten, befürchte ich, dass nicht immer die notwendigen Voraussetzungen vorhanden sind, um dem komplexen philosophischen Diskurs zu folgen.

Bei der Liste der Corrigenda fallen etliche lateinische Wendungen auf, die fehlerhaft sind: S. 132 lies *more geometrico*; S. 143 lies *sub specie humanitatis*; S. 159 lies: *fundamentum inconcussum*; S. 168 lies *semina verbi*. S. 42 ist *itinerarium mentis* als Neutrum zu deklinieren, S. 155 *finis austriae* als Maskulinum. – S. 134: „orthopädische Praktik" wirkt im Kontext befremdlich. S. 148: Anstelle von „der fungierenden Wurzel" lese ich „der fundierenden Wurzel". S. 175: Adrienne von Speyr als „calvinistische Gelehrte" zu bezeichnen ist unpassend. Sie war eine praktizierende Ärztin. S. 183: Was meint hier

„Um-Gestalt"? – Geläufiger ist die Pluralbildung „die Transzendentalien" anstelle von „Transzendentalen" (z. B. S. 156 u. ö.). Auch im Literaturverzeichnis finden sich einige Errata: S. 211 lies Balthasar, Hans Urs: Die *Gottes*frage des heutigen Menschen; S. 216: Die unter dem Autorennamen „Kasper, Walter" zitierten Aufsatztitel in „Communio" bzw. „Transversalité" stammen von Peter Henrici.

„Ratio fidei" lautet der Titel der Reihe, in der das Buch erschienen ist. Der Untertitel formuliert „Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie". Diesem Anspruch wird das Werk von Isabella Guanzini gerecht. Wenn sich Theologie und Philosophie die Hand reichen, profitieren beide Seiten. Eine Theologie ohne die „Blutauffrischung" durch das philosophische Denken müsste verarmen. Aber auch eine Philosophie, die sich gegen die Theologie abschottet, würde verkümmern. Im Blick auf die beiden Protagonisten Cacciari und Balthasar mit ihrer ästhetischen Sensibilität zeigt sich, dass in ihrem Œuvre die Zweierbeziehung Philosophie/Theologie um eine dritte Größe erweitert ist, nämlich die Literatur und die Kunst. Erst im Spannungsfeld dieser drei Pole ist ihr Werk zu dieser beeindruckenden Gestalt und Monumentalität herangewachsen. – Übrigens war das von Cacciari analysierte Fresko der Auferstehung Christi von Piero della Francesca († 1492), auf das S. 98 f. hingewiesen wird, auf der Vorderseite der Todesanzeige abgebildet, die die Johannesgemeinschaft nach dem Tod Balthasars verschickt hat. M. Lochbrunner

Lohfink, Gerhard: *Am Ende das Nichts?* Über Auferstehung und Ewiges Leben. Freiburg i. Br.: Herder 2017. 328 S., ISBN 978–3–451–31104–8 (Hardback); 978–3–451–82104–2 (PDF).

Der Verf. nimmt seine Leser auf eine lange Reise mit. Dabei zeigt er ihnen, wie die verschiedenen Kulturen, die verschiedenen Religionen, die verschiedenen Philosophien und schließlich und vor allem der christliche Glaube über das Ende von allem denken. Was immer sich dabei zeigt – es bestimmt die Deutung des menschlichen Lebens, ja der Welt und ihrer Geschichte. Der christliche Glaube unterscheidet sich von allen Wegen, die Menschen aus eigenen Überlegungen und Entscheidungen bahnen dadurch, dass er ihnen ein in der Auferstehung Jesu Christi gründendes ewiges Leben verheißt. Dieser Glaube lebt aus der Annahme der biblischen Botschaft. Der Verf. denkt ihn im Dialog mit allen in der Geschichte entwickelten Alternativen durch und lädt so zu der Hoffnung ein, die nur das Ja zum Evangelium zu begründen und zu vermitteln vermag. Kennzeichnend für das Buch ist – wie in früheren Büchern des Verf.s – das gelungene Ineinander der fachlichen – philosophischen, exegetischen und dogmatischen – Argumentation einerseits und der den Leser ansprechenden und einladenden spirituellen Dimension andererseits. Was immer er darlegt – es ist durch seine Erfahrungsnähe geprägt.

Der Verf. stellt seine Darlegungen in fünf Teilen vor. Er selbst bezeichnet den vierten Teil als den entscheidenden – „Was mit uns geschehen wird" (149–260). Hier legt er in zwölf Abschnitten dar, was der Mensch zu erwarten hat, wenn er im Tod seinen irdischen Lebensweg beendet und in die Gemeinschaft mit dem aus den Toten auferweckten Jesus aufgenommen wird. Was sich dabei zeigt, begründet eine umfassende, aus Gottes Barmherzigkeit sich ergebende Hoffnung – für jeden einzelnen Menschen, ja für Gottes ganze Schöpfung. In diesem Zusammenhang geht der Verf. auch auf viele Motive ein, die in der Geschichte der Kirche und ihrer Lehrentwicklung erörtert und in der Katechese vorgetragen worden sind: „Der Tod als Gericht", „Das Gericht als Erbarmen", „Die Hölle", die Welt in all ihren Dimensionen, die Endgestalt dessen, was Gott im Sinn gehabt hat, als er sich eine Schöpfung gegenüberstellte. Wenn es in der Geschichte der Kirche bei der Vorstellung dieser Inhalte bisweilen auch Engführungen gegeben hat, so werden sie hier benannt und korrigiert. Dabei kommt immer die in Gottes Plan und Werk angelegte Perspektive des Umfassenden, des alle und alles Einbeziehenden zum Tragen. Und es wird auch durchgehend herausgestellt, dass das im Tod in Gottes Ewigkeit übergehende Leben nicht mehr durch die Dimensionen der Zeit und des Raumes begrenzt wird. „Was mit uns geschehen wird" – in diesem Kapitel skizziert der Verf. das, worauf wir für uns selbst, für alle Menschen, ja für die ganze Schöpfung hoffen dürfen.

In den drei ersten Kapiteln bietet der Verf. eine Hinführung zum vierten Kapitel. Er beginnt im ersten Kapitel – „Was Menschen denken" (13–74) – mit einer Darstellung der vielfältigen Weisen, wie Menschen zu den verschiedenen Zeiten und in den verschiedenen Kulturen und Religionen über die natürlichen Formen eines Weiterlebens über den Tod hinaus gedacht haben. Was immer sie dabei gewusst oder gewollt haben – sie haben es in Riten, in Texten, in Bildern vergegenwärtigt. Vieles von dem, was der Verf. hier zur Sprache bringt und oft in treffenden Zitaten vorstellt, begegnet uns noch heutzutage in allen möglichen Formen. Es wirft ein Licht auf das religiöse oder philosophische oder pragmatische Selbstverständnis der Menschen. Dieses ist immer auch durch Konturen bestimmt, die eine umfassende Hoffnung auf ewiges Leben nur ansatzweise oder gar nicht zu begründen vermögen.

Im zweiten Kapitel – „Was Israel erfuhr" (75–111) – zeichnet der Verf. die Positionen nach, die Israel bestimmten, wenn es um das Verstehen und Vollziehen des menschlichen, auf den Tod zulaufenden Lebens geht. Dabei stellt er heraus, dass Israels Blick auf den diesseitigen Weg des Lebens beschränkt war. Auch an dieser Stelle hielt sich Israel von den Vorstellungen frei, die die umgebenden Religionen und Kulturen pflegten. Nur ansatzweise keimte in Israel hier und da die Hoffnung auf ein Leben bei Gott jenseits des Todes auf.

Das dritte Kapitel – „Was mit Jesus in die Welt kam" (113–147) – erinnert an Jesus und sein Wirken, das zunächst ganz der Verkündigung der nahen Gottesherrschaft galt. Diese stellt sich in einem neuen, diesseitigen Miteinander der Menschen dar. Auch durch seine Machttaten trug Jesus dazu bei, dass sich dies immer wieder ereignete. In allen diesen Worten und Taten kam zum Tragen, dass Jesus der Messias, ja der menschgewordene Sohn Gottes ist. Als sein Leben am Kreuz endete, wurde er aus den Toten zum österlichen Leben erweckt. So wurde er zum Erstgeborenen der Toten. Sein Leben und Wirken endete nicht im Nichts, sondern wurde zum Grund für die neue Schöpfung. Gottes Machttat hat die Grenzen des Todes überwunden. Was sich in dieser Weise ereignet und ergeben hatte, kommt nun jedem Menschen, ja der ganzen Schöpfung Gottes zugute. Über alle irdischen Tode hinaus vollendet sich das Leben der Menschen in Gottes ewigem Leben, zu dem der aus den Toten auferstandene Jesus Christus die Tore geöffnet hat. Welche Akzente das ewige Leben trägt, welche Dimensionen es kennzeichnen – dies ist das Kernthema des Buches, und es wird – wie schon angedeutet – im vierten Kapitel in aller Ausführlichkeit entfaltet.

Das Buch mündet schließlich im fünften Kapitel, das überschrieben ist: „Was wir tun können" (261–291), in die Darstellung einiger Motive ein, die sich aus dem Vorherigen für ein mögliches, ja angemessenes Verhalten und Verstehen der jetzt noch lebenden Menschen ergeben. Dabei geht es um die rechte Form der Sorge für die Verstorbenen und um das rechte Zugehen auf den eigenen Tod. Wichtig ist als durchgehende Perspektive, dass alles in einer in Gottes gnädigem Handeln gründenden Hoffnung geschieht.

„Am Ende das Nichts?" – so lautete die provozierende Titelfrage. Nein, am Ende steht nicht das Nichts, sondern das das irdische Leben erfüllende ewige Leben – so lautet die Antwort, die der Verf. nach allen Richtungen hin begründet und entfaltet hat. Wer die Wege mitzugehen bereit ist, die der Verf. gebahnt hat, wird sich durch das wissenschaftlich sorgfältige und geistlich engagierte Zeugnis, das der Verf. hier abgelegt hat, auch persönlich als sehr gestärkt und bereichert erleben. W. Löser SJ

Leppek, Thorsten A.: *Wahrheit bei Wolfhart Pannenberg*. Eine philosophisch-theologische Untersuchung (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie; 159). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017. 878 S., ISBN 978–3–525–56454–7 (Hardback); 978–3–647–56454–8 (PDF); ISSN 0429–162X.

Für den Münchner Systematiker Wolfhart Pannenberg (1928–2014) steht die Wahrheitsfrage schon allein deshalb im Zentrum der theologischen Reflexion, weil der christliche Glaube selbst notwendig einen Wahrheitsanspruch beinhaltet. Letzterer kann sich nicht allein auf eine historische Legitimierung stützen (vgl. 20), sondern wäre aus prinzipiellen Gründen gegenüber postmoderner Wahrheitskritik zu verteidigen (vgl. 16f.; 18) und im öffentlichen Diskurs zu bewähren. Die Wahrheitsfrage ist aufs

Engste mit der strittigen Gottesfrage verbunden und erhält damit einen universalen Zug (vgl. 27), der sich in Pannenbergs Interesse für moderne Wahrheitstheorien niederschlägt und in der ökumenischen Offenheit sowie in der konsequent kulturübergreifenden Perspektive seiner Theologie Gestalt gewinnt (vgl. 22). Schon anhand dieses knappen Aufrisses kristallisiert sich eine ebenso originelle wie profilierte und komplexe Wahrheitskonzeption heraus (vgl. 33), die nach Thorsten Leppek (= L.) geradezu nahelegt, Pannenbergs Theologie bewusst von der Wahrheitsthematik als „fundamentale[r] Themenstellung" (34) her zu lesen und zu interpretieren. Die vorliegende Arbeit möchte mit ihrer „systematisch-kritische[n] und […] intentional-konstruktive[n] Aufarbeitung" (11) der Wahrheitskonzeption Pannenbergs eine Lücke schließen und damit zugleich einen Beitrag zu einem vertieften Verständnis seiner Theologie leisten. Da innerhalb der Philosophie verschiedene Wahrheitsmodelle miteinander konkurrieren und zudem der Wahrheitsfrage unterschiedliches Gewicht beigemessen wird, schiebt L. ein vorbereitendes Kapitel „Wahrheit, Wahrheitsbegriff und Wahrheitsterminologie" (39–98) ein, um das von ihm verwendete Begriffsrepertoire vor dem Hintergrund aktueller Debatten zu präzisieren und so ein geeignetes Instrumentarium für die Diskussion des Wahrheitsverständnisses bei Pannenberg zur Verfügung zu haben bzw. letzteres im breiteren Debattenkontext zu situieren.

Der umfangreichste Teil des Bandes (99–789) ist der kritischen Analyse von Pannenbergs komplexer und facettenreicher Wahrheitskonzeption (vgl. 116) gewidmet. Schon eine überblicksartige Bestandsaufnahme (vgl. 99–110) lässt die damit verbundenen Schwierigkeiten deutlich zutage treten und macht plausibel, warum auf die Frage nach Wahrheit bei Pannenberg selbst zurückgegangen werden muss, um ihr spezifisch theologisches Interesse, ihre religiösen Konnotationen und die Originalität ihrer Verortung in einem abendländischen, also letztlich biblisch geprägten Wahrheitsverständnis (vgl. 124) in den Blick zu bekommen. Um den Wahrheitsbegriff weiter erhellen zu können, werden in einem ersten Schritt die einzelnen von Pannenberg verwendeten Wahrheitsattribute systematisch dargestellt (vgl. 125–346). L. geht dabei von der Annahme aus, durch dieses Verfahren grundlegende Einsichten über das „Wahrheitsverständnis im Allgemeinen, über die darin enthaltenen (formalen) Wahrheitsbegriffe und so auch über die im Einzelfall […] mit dem Ausdruck ‚Wahrheit' assoziierten Phänomene" (125; vgl. 347) gewinnen zu können.

Die Einheit darf als für Pannenberg wesentliches und zugleich selbstverständliches Wahrheitsattribut gelten (vgl. 127; 175), für das dieser allen Einwänden zum Trotz gute Gründe vorbringen kann (vgl. 146; 175), die über ein theologisches (vgl. 153; 161) oder anthropologisches Argument (vgl. 163) hinausgehen. Der Versuch, seine Überzeugung „von der systematischen und kohärenten Natur der Wahrheit selbst" (167) mithilfe des Konsistenz- oder Kohärenzarguments (vgl. 172 f.; 175) zu begründen, erweist sich dabei nach L. als besonders robust. Ein Blick auf die Systematische Theologie und die Ethik zeigt zudem, warum Pannenberg entschieden an der Allgemeinheit der Wahrheit festhält (vgl. 183–186; 207 f.; 214) und sich jeder Form der Relativierung bzw. Subjektivierung widersetzt – auch wenn dabei nicht immer klar wird, ob wir es mit einem aussagentheoretischen oder einem onto-theologischen Wahrheitsbegriff zu tun haben (vgl. 213 f.). Mit dem letztgenannten Wahrheitsattribut eng verbunden ist die Forderung nach Objektivität und Intersubjektivität (vgl. 230), die Pannenberg – hierin mit Hegel einig (vgl. 217) – gegen die Privatisierung der Religion ebenso wie gegen den Wahrheitssubjektivismus insgesamt ins Feld führt (vgl. 224–226; 229; 231). Dass die Allgemeinheit der Wahrheit einen ökumenischen Charakter habe und man somit gar von einer „Katholizität der Wahrheit" (232) sprechen könne, ließe sich nach L. nur in der eschatologisch-holistischen Perspektive eines theologischen Wahrheitsverständnisses deutlich machen (vgl. 235; 239 f.). Ohne näher auf die von L. monierten Probleme der von Pannenberg suggerierten engen Verbindung von kirchlicher Einheit und Einheit der Wahrheit einzugehen (vgl. 241), führen die damit verbundenen Fragen auf ein fünftes Wahrheitsattribut, ihre Geschichtlichkeit. Letztere wird als ursprunghaft biblisch ausgewiesen (vgl. 246–249) und von einem zeitlosen griechischen Wahrheitsverständnis abgesetzt (vgl. 249–251). Das auf dieser Basis entwickelte abendländische Wahrheitsverständnis wirft nach L. aber grundlegende Probleme auf und erweist sich

letztlich als unhaltbar (vgl. 269; 282 f.; 292 f.). Um Äquivokationen zu vermeiden, wäre nicht nur die Frage nach der Einheit der Wahrheit, sondern auch diejenige nach dem Verhältnis von Denken und Sein zu klären (vgl. 257) – wobei zwischen Wahrheit und ihrer Erkenntnis zu unterscheiden wäre (vgl. 278 f.; 294; 321 f.; 326). Ohne auf Details der Kritik eingehen zu können, bleibt als genereller Schwachpunkt festzuhalten, „dass Pannenberg das Geschichtlichkeitsattribut nicht auf seine Tauglichkeit für verschiedene Wahrheitsbegriffe diskutiert hat" (326) – was in der Bindung der Geschichtlichkeit an eine onto-theologische Wahrheit begründet sein dürfte. Die damit verbundenen Überlegungen führen auf die „Frage nach dem Verhältnis Gottes zur Wahrheit" (345), aus der sich auch die These der Göttlichkeit und Absolutheit der Wahrheit ableiten lässt. Allerdings bleibt die traditionelle Rede von der Wahrheit Gottes „in der Theologie Pannenbergs eine semantisch schillernde Größe" (342), die auch mithilfe der trinitätstheologischen Explikationen nicht verdeutlicht werden kann. Erst im Blick auf die Kohärenztheorie der Wahrheit wird deutlich werden, worin der Gewinn einer so engen Verbindung von Gottesthematik und Wahrheitsfrage liegt (vgl. 346).

Auf Basis der kritischen Sichtung der Wahrheitsattribute kann in einem zweiten Schritt (vgl. 347–778) das Verhältnis von Pannenberg zu modernen philosophischen Wahrheitstheorien analysiert und systematisch ausgewertet werden. Um eine konstruktiv-kritische Einschätzung des Stellenwertes der Korrespondenztheorie (vgl. 356–563) zu ermöglichen, wäre das Wirklichkeitsverständnis bei Pannenberg im Durchgang durch geläufige erkenntnistheoretische Optionen näher zu bestimmen. L. kommt zu dem Schluss, es „im Horizont eines weit gefassten metaphysischen Realismus suchen […] und am ehesten als eschatologischen, besser als kritischen Realismus titulieren" (382) zu können – womit Pannenberg in ein gewisses Näheverhältnis zum alethischen Realismus gerückt wird (vgl. 382; 521; 663). Zudem ist Pannenbergs intensive Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Sprache nach L. auf eine so grundlegende Weise mit der Wahrheitsthematik verbunden, „dass die formal semantisch-ontologische bzw. aussagentheoretische Wahrheit nicht nur für theologische und religiöse Rede ermöglicht wird, sondern herausragende Bedeutung überhaupt erhält" (383; vgl. 472; 500; 794) – womit aber die Frage nach den konkreten Wahrheitsträgern noch nicht gelöst ist. Da Pannenberg eine beeindruckende Vielzahl verschiedener Wahrheitsträger teils parallel in Anspruch nimmt, stellt sich zudem die Frage nach ihrer Kompatibilität (vgl. 473). Obwohl die Spannungen zwischen den einzelnen Wahrheitsträgern, die zudem aus unterschiedlichen Theoriehorizonten stammen, ebenso wie diejenigen zwischen aussagentheoretischer Korrespondenzwahrheit und einer Dominanz ontologischer Wahrheit (vgl. 498–501; 529–535) nach L. nur teilweise miteinander in Einklang gebracht werden können (vgl. 495), lässt sich doch positiv festhalten, dass Pannenberg trotz zuweilen mangelnder Präzision entschieden an seinem der Ontologie verpflichteten Wahrheitsverständnis – das „zwischen onto(-theo-)logischer und semantisch-ontologischer Wahrheit" (563) oszilliert – festhält. Darüber hinaus wird man bei allen Schwierigkeiten mit L. von einer erstaunlichen Umsicht Pannenbergs bei der theologischen Rezeption von Wahrheitstheorien sprechen dürfen (vgl. 495; 521).

Obwohl der Stellenwert des Konsenses (vgl. 563–608) in Pannenbergs Wahrheitsverständnis höchst unterschiedlich bewertet wird, bleibt er nach L. eine „veritativ relevante Größe" (565; vgl. 605). Eine kritische Rekonstruktion der Rezeption der Habermas'schen Konsenstheorie kann aber nicht über die beiden zentralen Einwände hinwegsehen: Erstens läuft eine reine Konsenstheorie, die auf den Aspekt der Korrespondenz mit der Wirklichkeit verzichten zu können meint, ins Leere. Zudem kann sie keine Kriterien angeben, die uns erlauben würden, zwischen einem Wahrheitskonsens und bloßer Konvention zu unterscheiden (vgl. 577; 586 f.; 591–593; 606). Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass dem Konsens eine potenziell hilfreiche, insgesamt aber eher untergeordnete Rolle in der Wahrheitsfindung zugewiesen wird (vgl. 508).

Erste Spuren der Kohärenztheorie (vgl. 608–778) lassen sich bereits im Kontext der Diskussion des Wahrheitsattributs der Einheit und anlässlich theologischer Verifikationsbemühungen (vgl. 609) ausmachen. Pannenbergs Rezeption von Wahrheitstheorien und der daraus entwickelte „synthetisch-integrative (formale) Wahrheitsbegriff" (792) stützen sich nach L. letztlich auf den Gedanken der Kohärenz (vgl. 611; 625), der auch

für die Theologie selbstbewusst in Anspruch genommen wird. Zugleich macht eine kritische Analyse des synthetischen Wahrheitsbegriffes, „der formal die Momente der Kohärenz, der Korrespondenz und des Konsensus zusammenführt" (673), deutlich, wie groß der Abstand zu modernen philosophischen Wahrheitstheorien tatsächlich ist. Pannenbergs wachsendes Interesse an traditionellen Wahrheitskonzeptionen dürfte sich nach L. nicht zuletzt der Intuition verdanken, über diesen Umweg auch die onto-theologische Wahrheit zur Geltung bringen bzw. rehabilitieren zu können (vgl. 632; 646; 650; 674). Trotz aller Schwierigkeiten, die aufgrund der Äquivozität des Wahrheitsbegriffs in Pannenbergs synthetischem Kohärenzmodell der Wahrheit unweigerlich auftreten (vgl. 674; 778), lassen sich nach L. auf Basis einer sorgfältigen historischen und systematischen Rekonstruktion der kriteriologischen Applikation der Kohärenz auch epistemische Potenziale in Pannenbergs ebenso eigenwilliger wie origineller Version des Kohärenzprogrammes ausmachen (vgl. 763; 796). Wenn die Kohärenz darüber hinaus zur Untermauerung des Wahrheitsanspruches des christlichen Glaubens in Anschlag gebracht wird, so demonstriert nach L. „sowohl die erreichte Korrespondenz der theologischen Inhalte, für die Wahrheit beansprucht wird, als auch die Kohärenz zu außertheologischen Inhalten, dass für diese Gesamtheit der Inhalte berechtigterweise Wahrheit in Anspruch genommen werden kann" (777; vgl. 793). Obwohl dieses anspruchsvolle Kohärenzprogramm epistemische Grenzen hat, ist es in seiner kreativen Umsetzung durchaus bestechend und auf seine Weise überzeugend. In seiner abschließenden Bewertung von Pannenbergs Wahrheitskonzeption, die sich den intellektuellen Anforderungen ebenso wie der lebensweltlichen Relevanz der Wahrheitsfrage bewusst mit Argumenten zu stellen sucht (vgl. 792 f.; 809), streicht L. nicht nur dessen theologische Verdienste im Ringen um die Plausibilität des Gottesgedankens hervor, sondern würdigt auch dessen „aufs Ganze gesehen […] wahrlich elaborierte Wahrheitskonzeption" (810), die eine Fülle präziser Distinktionen und den Blick fürs Ganze trotz der damit verbundenen Spannungen zusammenzuhalten versucht.

Anhand einer kritisch-konstruktiven Rekonstruktion, die sich auf eine ebenso umfassende wie detailgenaue Analyse einschlägiger Textstellen stützen kann, arbeitet L. die der Wahrheitsfrage im Denken Pannenbergs zugrundeliegenden ontologischen und theologischen Implikationen heraus. Im Gespräch mit den wichtigsten philosophischen Wahrheitskonzeptionen weist er zudem überzeugend nach, dass eine theologisch grundierte Wahrheitsauffassung nicht als Gegenentwurf zu modernen Wahrheitstheorien verstanden werden muss, sondern im Gegenteil die eigenen Konturen in kritischer Auseinandersetzung mit ihnen schärfen kann. L. würdigt die Komplexität und die synthetische Kraft eines innerhalb der Theologie zweifelsohne herausragenden Wahrheitsbegriffes, ohne deshalb damit einhergehende Inkonsistenzen zu unterschlagen. Er zeichnet ein differenziertes Bild einer philosophisch ebenso anspruchsvollen wie theologisch gehaltvollen Wahrheitskonzeption, die insbesondere im Rahmen der (wissenschafts-)theoretischen Grundlegung der Theologie Beachtung verdient. Diese akribisch gearbeitete Studie schließt nicht nur eine Lücke in der Pannenberg-Forschung, sie kann auch als Aufforderung gelesen werden, der Wahrheitsfrage den ihr gebührenden Raum in der Theologie zu geben. P. Schroffner SJ

Nordhofen, Eckhard: *Corpora*. Die anarchische Kraft des Monotheismus. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2018. 331 S./Ill., ISBN 978–3–451–38146–1.

Den Verdacht gegen den Monotheismus, einen toxischen und gewaltaffinen Glauben hervorzurufen, nimmt Eckhard Nordhofen (= N.) als Anlass für seine Arbeit. Er hat dabei den „Monotheismus der Wahrheitsbesitzer" (15) im Blick, den er als einen Glauben an eine Schrift definiert, deren Autor Gott selbst sei. Dies bringt N. dazu, die Medien des Glaubens in das Zentrum seines Interesses zu stellen. Da Religion niemals nur kritisch-reflexiv ist, sondern in ihrer geschichtlichen Konkretion einen „Körper" (113) hat, sind die Medien der Religion keine beliebigen äußeren Zugaben, sondern wesentliche Bestimmungen von Religion. In der Schrift sieht N. eine *conditio sine qua non* des Durchbruchs des Monotheismus in Israel. Diese ist „ein Medium der Vorenthaltung. Niemals behauptet es zu sein, was es bedeutet" (15). Die Geschichte

der Medien der Religion kann daher die Entwicklung der jüdisch-christlichen Tradition als Einheit von Bekenntnis und Glaubensvollzug beschreiben, wobei der Aspekt der göttlichen Vorenthaltung in Einheit mit seiner Offenbarung durch Medien jeden Anspruch eines Wahrheitsbesitzes kritisch hinterfragt. Die Arbeit hat drei Hauptteile. Zunächst behandelt N. den Unterschied von Schrift und Bild und deren Rolle bei der Durchsetzung des Ein-Gott-Glaubens Israels. Danach zeichnet N. die Entwicklung im Glauben Israels im babylonischen Exil und die Vorstellung eines Bundes in dieser Entwicklung nach. Als Übergang zum dritten Hauptteil dient die Schriftkritik des Neuen Testaments. In diesem abschließenden Teil stellt er das „überwesentliche" Brot aus der vierten Vaterunser-Bitte als spezifisch christliches Gottesmediums dar, das den Menschen selbst zu einem solchen Medium macht.

Im ersten Hauptteil beschreibt N. die Parallelen in der Entwicklung des Monotheismus im antiken Griechenland und in Israel. In ähnlicher Weise verfestigt sich eine religiöse Aufklärung, die sich gegen den überkommenen Glauben an die vielen anthropomorphen Gottheiten wendet. Allerdings gelingt in Israel der Wandel hin zum Monotheismus, während er in Griechenland ein Spezialfall der Philosophen bleibt. N. sieht den Grund dafür im Medium Schrift begründet. Während das phonetische Alphabet der Griechen eine exakte Abbildung der Sprache schaffen kann, hat das hebräische Alphabet aufgrund der fehlenden Vokale einen gewissen Abstand zwischen Sprache und Schrift gesetzt. Die griechische Schriftsprache verliert aufgrund dieser Exaktheit ihre alteritäre Aura und strahlt keine numinose Kraft mehr aus. Das zeigt sich auch im Gebrauch der Sprache (41). Die hebräische Schrift nutzt die Distanz zwischen Sprache und Schrift dazu, Anwesenheit und Entzug des Verfassers auf numinose Art zu artikulieren. „In der Simultanität von Präsenz und Entzug schlummert das sakrale Potential des Mediums" (38). In Israel verbindet sich das neue Medium mit der Kritik am Polytheismus. N. hebt drei wesentliche Punkte dieser Kritik hervor: 1) das Prinzip Passung (Übereinstimmung von menschlichen Interessen und göttlichen Funktionen); 2) die Unmoral der Götter; 3) den Bilderkult. Besonders der dritte Punkt entzündet die Kritik der Ein-Gott-Gläubigen am Viel-Götter-Glauben. Nach einer Analyse mesopotamischer Weiheriten für Götterbilder untersucht N. die Erzählung über das Geschehen am Sinai als eine Mediengeschichte. Gott schreibt darin selbst die Tafeln mit den Geboten und macht die Schrift zu seinem eigenen Medium (83 f.). Die Schrift ist somit Medium der Differenz, die nicht mit dem verwechselt werden kann, was sie bezeichnet. Das ist der entscheidende Vorwurf an den Bilderkult, dass Bild und Gottheit gleichgesetzt werden. Gott ist aber ein Gegenüber zur Welt und kein Teil dieser Welt und kann deshalb nicht mit einem Bild, das von Menschhand gemacht ist, gleichgesetzt werden. Mithilfe der Schrift als Gottesmedium zeigen sich Prinzipien der biblischen Aufklärung. Zu nennen sind die Transfunktionalität Gottes, seine Alterität zu allem Weltlichen, die eschatologische Gewaltenteilung, die die Rolle der Propheten – auch gegenüber Königen – begründet. Dazu kommt die von N. häufig zitierte These des Ethologen Frits Staal, dass eine religiöse Praxis nur durch eine andere ersetzt werden kann. Auch dies leistet die Schrift mit ihren Kultvorschriften. Als inhaltliche Bestimmung des Medienwechsels erweist sich der Kult um den Namen Gottes, der gerade die metaphysische Singularität Gottes und seine Alterität betont.

Nach diesen Überlegungen zeichnet N. die beschriebene Entwicklung in die Geschichte des biblischen Israels ein. Als zentralen Punkt für diese Entwicklung sieht er das babylonische Exil. Da nur die Oberschicht verschleppt wurde, musste die Entwicklung des Exils in die Vergangenheit des Volkes projiziert werden, um die Entwicklungen in Babylon mit den Daheimgebliebenen zu teilen. Das Exil beschreibt N. dabei als „theologisches Labor" (134). Erst im Exil bildete sich der aufklärerische Blick Israels auf den Bilderkult aus. Die Umgesiedelten waren dabei vom Willen beseelt, ihren JHWH-Glauben als entscheidende Kohäsionsenergie ihrer Identität zu bewahren. Dies war bei den Verschleppten aus dem Nordreich 150 Jahre zuvor nicht der Fall gewesen. Deshalb müssen die Bedingungen für diese Entwicklung im Exil bereits in der Reform des Königs Joschija (Regierungszeit 639–609 v. Chr.) gesucht werden. Die Schrift musste sich nämlich erst selbst zum Kultobjekt entwickeln, damit sie den Bilderkult vertreiben konnte. Diese Entwicklung hat die Reform Joschijas bereits angestoßen. Dabei stellt

N. die These auf, dass die Spannungen zwischen Monotheismus und Polytheismus im vorexilischen Juda keinen Zwischenzustand (Monolatrie) dulden. Das würde aus dieser historischen Spannung nur den glatten Übergang einer Entwicklung machen, die ohne die konkrete Geschichte auskäme. Auch wenn es sich hier nur um eine Nebenthese handelt, gehört sie zu den sehr interessanten exegetischen Gedanken N.s. Neben den schon genannten Aspekten gehörte noch ein wichtiger Punkt zu jenem „theologischen Labor" im Exil: die Entwurzelung. Mit dem Exil wurde ein Teil Israels vom Ballast der altkanaanäischen Kulttradition befreit. Somit war die historische Gelegenheit einer Substitution des Bilderkultes durch den Schriftkult eröffnet. Das dies nicht allein aus der Exodus-Tradition heraus gelingt, versucht N. dadurch zu zeigen, dass er die nicht-monotheistische Variante der Exodus-Tradition im Nordreich nachzeichnet. Gerade die einsetzende Sakralisierung der Schrift im Exil verhindert eine Glättung jener Traditionen, die sich nicht monotheistisch interpretieren lassen und auch Widersprüchliches aufweisen. Danach widmet sich N. der Bundestheologie, die seit dem Exil das Verhältnis Gottes zu Israel beschreibt. N. sieht den Ursprung des Bundesdenkens im Polytheismus und in dessen Vorstellung vom Tauschhandel zwischen Göttern und Menschen. Er attestiert Israel jedoch eine Transzendierung des polytheistischen Bundesverständnisses. Die Einmaligkeit JHWHs führt in ihrer Konsequenz zu einem denkbar asymmetrischen Verhältnis zwischen den Bundespartnern, das einen Tauschhandel prinzipiell ausschließt. Das polytheistische Bundesverständnis gelangt damit an sein Ende, da es eine gewisse Vergleichbarkeit der Partner voraussetzte, um zwischen ihnen einen geistigen Tauschhandel zu etablieren. Erwählung kann aufgrund der Singularität JHWHs nur noch als grundlose Erwählung verstanden werden. Auch hier zeigt sich die Entwicklung der JHWH-Religion, die sich aus einer polytheistisch geprägten Vorstellung zu einem wirklichen Monotheismus hinbewegt, welcher durch die Dialektik von Vorenthaltung und Präsenz gekennzeichnet ist (172–178). Dass die Schrift nicht das endgültige Medium dieses Monotheismus ist, sondern selbst zu Rückfällen in polytheistische Praktiken tendieren kann, zeigt die Schriftkritik des Neuen Testaments. Die Sakralisierung der Schrift führte nicht nur zu einer Ersetzung des Bilderkultes, sondern auch zu einer Grapholatrie. Durch die Möglichkeit der Objektivierung der Schrift besteht die Gefahr, das polytheistische Tauschprinzip wieder einzuführen. Da der Wille Gottes in einer solchen Schrift schwarz auf weiß nachgelesen werden kann, sind die Leistungen der Menschen für diesen Bund exakt bestimmbar. Damit verliert der Glaube seine machtkritische Funktion wieder und das Verdrängte kehrt im Verdrängten zurück (190). N. sieht in der Schriftkritik Jesu v. a. eine Kritik dieses Tauschprinzips. Das sei der Kern des Streits zwischen Jesus und den „Schriftlern".

Im letzten Hauptteil thematisiert N. den Medienwechsel durch Jesus Christus. Er geht dabei vom Vaterunser und dessen vierter Bitte aus. Er legt dar, dass sich bei den sieben Bitten des Herrengebets jede Bitte aus der vorherigen ergibt und somit die Brotbitte aus der Bitte um die Erfüllung des göttlichen Willens folgt. N. geht es besonders um die Übersetzung des Begriffs *epiousion* in der vierten Bitte. Mit Hieronymus übersetzt er den Begriff mit „überwesentlich". Damit verhindert er auch die tautologische Form der Bitte, Gott möge uns heute das tägliche Brot geben. Er zieht Parallelen zur Brotrede Jesu in Joh 6 und zur Manna-Tradition aus Ex 16, die Hieronymus ebenfalls als Variante für die Übersetzung kennt. Da der griechische Begriff *epiousion* ein *hapax legomenon* ist, muss er eine einmalige Wirklichkeit bezeichnen und kann nicht als Bitte um alltägliche Nahrung verstanden werden (250 f.). Der Empfang dieses Brotes dient dazu, dass der Mensch eigenständig den Willen Gottes ermittelt. Damit übersteigt der Gläubige, der das überwesentliche Brot empfängt, die Schrift als Medium Gottes. Die folgende Bitte um die Vergebung der Schuld soll davor schützen, dass sich der Empfänger des Himmelsbrotes an Gottes Stelle setzt. N. bemüht den theologischen Gedanken der Verbindung von vertikaler und horizontaler Inkarnation. Allerdings formuliert er dann selbst, dass Jesus als „Modell" für Inkarnation gelte (259 f.). Auch wenn dies als Formulierung nicht sehr glücklich gewählt ist, bleibt durch die Verbindung zum vorherigen Gedanken klar, dass er vertikale und horizontale Inkarnation nicht in eins setzt. An diesem Punkt sieht N. die an-archische Kraft des Monotheismus. Nicht mehr die Schrift, die verobjektiviert mit ihren Normen und Gesetzen als

Wille Gottes auftritt, ist das eigentliche Medium, sondern der Mensch, der täglich das Himmelsbrot empfängt. Darin erkennt N. eine Negierung der Arche (als Herrschaft verstanden). Diese Verinnerlichung des Himmels führt dazu, dass keine politische Macht im Namen Gottes ausgeübt werden darf, da jeder Mensch Medium Gottes sein kann. Die Inkarnation bleibt damit nicht auf Jesus beschränkt – auch wenn sie in ihm einmalig geschieht –, sondern die vertikale Inkarnation kann sich horizontal fortführen. N. verbindet diesen theologischen Schluss mit einer Kritik am Funktionalismus, der schon die polytheistische Götterwelt geprägt und in der Gegenwart als eine namen- und gesichtslose Macht fast alle Bereiche menschlichen Lebens erreicht hat. Der Monotheismus setzte dagegen den transfunktionalen Gott, zu dessen Offenbarung wesentlich die Vorenthaltung gehört, der also nicht funktionalisiert werden kann (307 f.). Darin setzt N. sich nicht nur vom modernen Funktionalismus ab, sondern auch vom toxischen „Monotheismus der grapholatrischen Wahrheitsbesitzer" (309), die die Offenbarung ganz ohne Vorenthaltung Gottes denken.

Im Gedankengang N.s bleiben die Bereiche Kreuzestheologie/Selbsthingabe Jesu/Lamm Gottes offen. N. folgt allein der Mk/Mt-Tradition des Brotwortes und deren Konzentration auf die Präsenz Jesu im Brot und lässt die 1 Kor/Lk-Tradition mit ihrem Blick auf den ereignishaften Charakter des Geschehens am Kreuz beiseite. Dies könnte an der grundsätzlichen Ablehnung einer Transzendierung des Opferbegriffs bei N. liegen (268), obwohl dieser vom polytheistischen Tauschgeschäft über das lobpreisende Symbol der Bundestreue Israels bis hin zur neutestamentlichen Deutung des Todes Jesu als konstitutives Opfer für die Möglichkeit eines vom Tod befreiten Lebens der Menschen schon vorgezeichnet ist. In der Darstellung N.s hat das Opfer fast die gleiche Struktur wie die Bundestheologie, die beide im polytheistischen Tauschhandeln zwischen Menschen und Gottheit gründen. Obwohl N. der Bundestheologie und deren Transzendierung hin zu einem wesentlichen Teil monotheistischen Glaubens ein eigenes Unterkapitel einräumt, handelt er die Opfertheologie in nur wenigen Worten ab und lässt gerade christologische Begriffe wie „Lamm Gottes" (ebd.), die eine Verbindung zwischen Kreuz und Opfer darstellen wollen, als Rückfall in polytheistische Denkweisen stehen. Die Rolle des Kreuzes Jesu wird in diesem Zuge nicht untersucht.

Das Buch N.s zeigt in eindrucksvoller Weise, wie der Wechsel der Medien mit Offenbarung und Glaubensfortschritt zusammenhängt. Es handelt sich um eine Perspektive, die die Geschichte des jüdisch-christlichen Glaubens sicherlich ergänzt. Denn das „Wie?" der Offenbarung ist keine äußere Zutat, sondern hängt mit dem Inhalt der Offenbarung wesentlich zusammen. Sehr verdienstlich ist es, dass N. in dieser Mediengeschichte immer wieder den privativen Charakter der Offenbarung aufzeigt und damit systematisch-theologisch jedwedem Anspruch auf Wahrheitsbesitz oder eine Verfügungsgewalt über Gottes Willen den Boden entzieht. Auch wenn in der Verbindung von Christologie und Kreuz einige Fragen offenbleiben, regt gerade die Interpretation des Vaterunsers dazu an, mithilfe der Arbeit N.s auf die Ekklesiologie und die Theologie der Religionen zu schauen. B. Bihl

Kuschel, Karl-Josef: *Die Bibel im Koran*. Grundlagen für das interreligiöse Gespräch. Ostfildern: Patmos 2017. 666 S., ISBN 978–3–8436–0726–1 (Hardback); 978–3–8436–0727–8 (EPUB).

Im Falle des Tübinger Theologen Karl-Josef Kuschel ist der Titel seiner neuesten Schrift mehr als nur ein Blickfang. Die Benennung des über 600 Seiten umfassenden Buches, das vorangegangene Publikationen des ökumenisch, interreligiös und literaturwissenschaftlich engagierten Theologen aufgreift, neu abdruckt und fortschreibt, verrät bereits die grundlegende Orientierung: Während die Sidney Griffith entliehene Formulierung „Die Bibel im Koran" das inhaltliche Thema beschreibt, zeigt der Untertitel „Grundlagen für das interreligiöse Gespräch" die Orientierung und Methodik des Buches an. Inhaltlich geht es Kuschel darum, die Bibel und den Koran als einander unentbehrliche Gesprächspartner auf literarischer wie theologischer Grundlage darzustellen. Dieses Grundanliegen, Koran und Bibel, Christentum und Islam aus einer Logik der Beziehung zu verstehen, ist von großer Tragweite. Denn wenn Kuschel einen

„Paradigmenwechsel vom konfrontativen oder ignorierenden hin zu einem vernetzten Denken" (623) einläuten will, so ist dies mehr als ein lobenswerter Wille zur Verständigung getrennter Religionen. Es nimmt vielmehr die Verflechtung der normativen Quellentexte wie der gemeinsamen Geschichte wahr und zugleich die Asymmetrien, unterschiedlichen Voraussetzungen und Schwierigkeiten ernst.

Methodisch ist das Buch dem interreligiösen Gespräch im Sinne des „Projekt Weltethos" zugeordnet. Im Vordergrund stehen also keine eigenen Forschungen über die Beziehungen zwischen Bibel und Koran. Vielmehr stellt der Autor neuere Ansätze zum Verständnis des Koran mit der leitenden Frage zusammen, inwiefern sie ein dialogisches Handeln stützen können, das der Einsicht folgt, „dass es ohne Frieden zwischen den Religionen keinen Frieden unter den Nationen und dass es keinen Frieden unter den Nationen ohne Respektierung elementarer ethischer Standards geben wird" (64). Damit ist der Akzent einerseits auf die Ausarbeitung gemeinsamer Kernfragen sowie struktureller Vergleichbarkeiten und andererseits auf die Betonung positiver Entwicklungen im Islamverständnis sowie die Abwehr einer als unberechtigt und polemisch empfundenen Islamkritik gelegt. Verstehen und Verständigung sind, wie in auch in den vorangehenden Überlegungen Kuschels zu Motiven („Weihnacht" und „Festmahl") oder Figuren („Josef" und „Abraham") im Koran sowie in der großen Schrift *Juden – Christen – Muslime. Herkunft und Zukunft* von 2007, eng verbunden. Die dialogisch orientierte Kompilation und Evaluation der Autoren, unter denen Navid Kermani und Angelika Neuwirth, Jacques Berque und Hans Zirker sowie Joachim Gnilka die prägenden Referenzen sind, geschieht schließlich im Blick auf die „Grundlagen". Kuschel betont bereits im ersten Satz, dass das Buch „nicht geschrieben [ist] für Bibelspezialisten und Koranexperten", sondern „für Menschen, die das interreligiöse Gespräch suchen" (19). Lässt man die seltsam anmutende Opposition einmal beiseite, so soll das Buch Rechenschaft darüber abgeben, auf welcher Grundlage der christlich-islamische Dialog geführt werden kann. Als solche dient eben das Beziehungsverhältnis von Koran und Bibel, genauer gesagt eine spezifische Koranlektüre, die Kuschel als „vorkanonisch" bezeichnet. Diese betrachtet den Koran als eigenes Dokument vor seiner Verwendung und Einbindung in die islamische Glaubensgemeinschaft und etabliert ihn mithin als legitimen Referenzpunkt sowohl einer muslimischen als auch einer christlichen Interpretation. Besonders reizvoll ist, dass mit Kuschel ein literaturwissenschaftlich Kundiger den Koran liest und ein Gespür vermittelt, welche hermeneutischen und exegetischen Entscheidungen getroffen werden müssen, damit eine solche Lektüre wechselseitig fruchtbar verläuft. Die Einbettung von Koran und Bibel in ein Beziehungsverhältnis zu Kultur und Literatur erweist sich einmal mehr nicht als ästhetischer Elfenbeinturm, sondern als Schlüssel für eine offene Kommunikation zwischen den Religionen wie mit der säkularen Gesellschaft. Diese „Grundlegung" ist dabei keineswegs nur deskriptiv, sondern durchaus normativ gemeint, so dass Kuschel zum Beispiel formulieren kann: „Wer also nicht bereit ist, die geschichtlichen Veränderungsprozesse in den Religionen zur Kenntnis zu nehmen, ist kein Partner im Dialog" (227).

Strukturiert ist das Buch von Kuschel in sechs Teile mit einem ausführlichen Pro- sowie Epilog. Fünf Teile widmen sich koranischen Figuren mit „biblischer Vorgeschichte" (645) (Adam, Noach, Mose, Josef und Jesus/Maria) und sind wesentlich Wiederabdrucke der entsprechenden Kapitel aus *Juden – Christen – Muslime* sowie aus *Josef in Ägypten*. Ausgenommen ist der Teil über Jesus und Maria, der im Hinblick auf die chronologische Entwicklung des Koran, bei der sich Kuschel an Neuwirth respektive Nöldecke orientiert, tiefgreifend überarbeitet wurde. Neu ist zudem der wichtige erste Teil über die „Erfahrungen eines Christenmenschen" in der Begegnung mit dem Koran, die Kuschel bereits 2012 in der *Moslemischen Revue* angedeutet hat. In diesem ersten Teil stellt Kuschel zum einen die spezifische Struktur des Koran (Mündlichkeit, Rezitationscharakter, nicht-narrative poetische Sprache) und zum anderen seine chronologische Entwicklung sowie die Entfaltung seiner konstitutiven Bezüge auf Judentum und Christentum heraus. Er verdichtet sie in drei Leitlinien zum christlichen Umgang mit dem Koran: „den Koran polyphon-dramatisch verstehen", „den Koran kommunikativ-diskursiv verstehen", „den Koran geschichtlich-kontextuell verstehen" (125–129). Ergänzt wird Kuschels Zusammenstellung der islamwissenschaft-

lichen Lektüre durch Themen aus der aktuellen Debatte, die vor allem den Umgang mit Aufrufen zur Gewalt betreffen. Hier möchte Kuschel in den Blick rücken, dass es sehr wohl eine muslimische Distanzierung und auch einen hermeneutischen Umgang mit den entsprechenden Koranversen gibt. Die Bandbreite ist sehr groß: So steht neben der inhaltlich wegweisenden „Marrakesch-Erklärung" von 2016, die nicht-gruppenbezogene und individuelle Bürgerrechte zu begründen sucht, der zumindest diskussionswürdige „Offene Brief an al-Baġdādī" von 2014, der ganz im konservativen bis reaktionären Quellenverständnis verbleibt. Kuschel sucht in diesem Punkt eher den breiten Konsens in der Ablehnung des Terrorismus als die spezifische Analyse, welches Islamverständnis in der Lage ist, eine plurale Gesellschaft zu einen. Auch wenn man Kuschel keineswegs eine Ausblendung problematischer Stellen und Entwicklungen vorwerfen darf, verfolgt er hier wie insgesamt eine Lesart, die die Verbindung von politischem Islam zu militantem Ǧihādismus zu wenig akzentuiert und die religiös motivierte Gewalt allein als „Islam-Konstrukt" (148) sieht.

Der jeweils neu verfasste Pro- und Epilog, die zusammen bereits fast hundert Seiten ausmachen, nehmen die gesellschaftlich und politisch engagierte Einbettung von Kuschels Auseinandersetzung mit dem Koran auf. Er kommentiert zum einen ausführlich Helmut Schmidts Erinnerungen an ein Gespräch mit Anwār as-Sādāt, das die Beschäftigung des ehemaligen Bundeskanzlers mit dem Islam anstieß und ihn die Bedeutung der interreligiösen Verständigung einsehen ließ. Zum anderen analysiert Kuschel Barack Obamas Kairoer Rede von 2009 sowie Papst Franziskus' Gebet in den Vatikanischen Gärten von 2014. Die durch und durch an pädagogischer Vermittlung interessierte und appellativ auf Veränderung zielende Argumentation Kuschels verdichtet die Einsichten dabei in handhabbare und prägnante Kataloge wie die „10 Erkenntnisse im Interesse des Dialogs" oder die „10 Prinzipien einer Strategie der Entfeindung und Vertrauensbildung". Diese Rahmung zeigt die Relevanz interreligiöser Verständigung für ein ethisch orientiertes politisches Handeln und vertieft zugleich das „Weltethos" im Sinne einer „abrahamischen Spiritualität", deren Kernelemente der lernbereite Aufbruch in das Unbekannte, das gläubige Gottvertrauen und die Gastfreundschaft, die dem Anderen als Anderem Raum gibt, sind.

Neben der Analyse der koranischen Figuren, deren Überarbeitung allerdings doch zu gering ist, als dass man das Buch erwerben müsste, liegt in diesem Zueinander von gesellschaftspolitisch-staatsmännischem Raisonnement und theologischen Überlegungen die eindeutige Stärke des Buches. Inhaltlich baut dieses Zueinander auf der Annahme auf, dass Religionen formbar sind: Es gilt, zugunsten der Verantwortung für den Frieden und das Zusammenleben, bestimmte Traditionen auszuwählen und andere zurückzudrängen. Ähnlich wie Khorchide sieht Kuschel religiöse Traditionen, systematische Überlegungen und Zusammenhänge hier wesentlich als „Narrative", die aufgenommen oder zu denen „Gegennarrative" (62) etabliert werden sollen. Auch wenn die Grenze zur planenden Religionstechnologie manchmal haarscharf gestreift wird, darf man das Anliegen Kuschels nicht als bloßen Funktionalismus diskreditieren. Es ist zutiefst gegründet in der liberalen theologischen Tradition, die den Kern von Religion in ethischer Weisung und individueller Religiosität sieht. Allen drei Religionen voraus liegen „menschliche Urerfahrungen" (609), die die Religionen im Innersten verbinden: die individuelle Hingabe an den einen Gott und die Verantwortung für den Nächsten – kurz: *islām* im nicht-konfessionellen Sinne. Alles andere – Dogma, Ritus und Institution – ist in der Gefahr, Menschen zu separieren, und muss – aber kann – deswegen auch gestaltet werden.

Von hier aus wird nun auch klarer, warum der „vorkanonische Koran" für Kuschel so attraktiv ist, verkörpert er gleichsam diese allen Konfessionalitäten vorausliegende Religiosität. Hier liegt zweifellos ein Potenzial zur Verständigung. Zugleich ist jedoch zu bedenken, dass der Islam beansprucht, ebendiese Form der dem Judentum und Christentum vorausliegenden monotheistischen Religiosität zu verkörpern und somit Judentum und Christentum zu korrigieren, zu überbieten und mitunter auch zu ersetzen. Ob man dieser Problematik so einfach mit dem Hinweis auf die Elemente einer christlichen Substitutionstheologie gegenüber dem Judentum begegnen kann (84f.), bleibt fraglich. Zum einen geht die Parallele nicht auf, weil die zitierten biblischen Texte

eine im Judentum verankerte Auseinandersetzung spiegeln, wohingegen der frühe Islam kaum in gleicher Weise als eine innerchristliche Bewegung verstanden werden kann. Zum anderen und vor allem aber hat sich die christliche Theologie nach der Shoa intensiv mit den furchtbaren Folgen der Überbietung, Ersetzung und Verwerfung des Judentums in den biblischen Schriften wie theologischen Traditionen auseinandergesetzt und theologische Neuansätze formuliert. Eine vergleichbare Erschütterung ist m. E. in der islamischen Theologie der Gegenwart kaum erkennbar.

Von hier aus sind auch gegenüber manchen optimistischen Einschätzungen Bedenken anzumelden, ohne in den von Kuschel inkriminierten „Zynismus" zu verfallen. Dass zum Beispiel *Nostra Aetate* auch von muslimischer Seite positiv aufgenommen wurde (53), ist außer einigen seriösen Einzelpositionen und einer paternalistisch-generösen Haltung, dass die katholische Kirche nun die Toleranz nachhole, die der Islam schon immer gehabt habe, im Blick auf die gesamte islamische Welt nun wirklich nicht zu sagen. Im Gegenteil gilt *Nostra Aetate* nicht selten als veränderte Missions-und Kolonisierungsstrategie der expansiven westlichen Kirche. Auch die Aussage, dass die Abrogation *(nasḫ)*, also die Aufhebung früherer koranischer Aussagen durch spätere (die zumeist auf konkrete Rechts- und Handlungsvorschriften bezogen wird), zum Kernbestand des muslimischen Koranverständnisses gehöre (128), verwundert – vor allem, weil eine Problematisierung dieses Topos, der dazu dienen kann, die verständigungsorientierten frühen Aussagen zugunsten militant-polemischer späterer Aussagen zu entkräften, ausbleibt. Die Relativierung, dass die koranischen Gewaltverse „uns heute besonders abstoßen" (138), trifft bei aller richtigen Kontextualisierung nicht zu. Schaut man einmal über die lateinischen Quellen hinaus, so problematisieren bereits viele frühe Dokumente aus dem nahöstlichen Christentum diesen Punkt – sicherlich wenig selbstkritisch und aus apologetischer Absicht, aber eben durchaus auch mit realem Erfahrungshintergrund. Insgesamt wird die Auseinandersetzung mit dem Islam in klassischen, aber eben nicht lateinisch-westlichen Quellen unterbewertet, ist sie doch deutlich mehr als „Selbstprofilierungsinteresse auf Kosten des je Anderen" (58). Dies zeigt, dass das Christentum für Helmut Schmidt wie leider auch für Kuschel nur aus westlichen Gläubigen besteht: Dass Christen „von vorneherein in doppelter Distanz zum Koran [sind]: als Nichtmuslime und als Sprachunkundige" (107), dürfte die arabischsprachigen wie andere Christen des Nahen Ostens, die durchaus des Arabischen mächtig sind, nicht freuen und zeigt, mit wem Kuschel nicht spricht. Die Berücksichtigung der christlich-arabischen Tradition bildet ein echtes Desiderat für weitere Überlegungen, die auch manche zuversichtlichen Urteile über Entwicklungen im islamischen Denken in einen anderen Kontext rücken könnten. Der Brückenschlag zwischen dem christlich-islamischen Dialog in der westlichen Gesellschaft und den Erfahrungen und Traditionen des nahöstlichen Christentums ist sicherlich eine der wichtigen Aufgaben, der man sich auch im Blick auf eine „Kultur der Achtsamkeit" (623) stellen sollte.

Schließlich, grundlegender, ist der Aussage, dass die „‚Originalität' des Koran gegenüber biblischen Büchern weniger in bestimmten Inhalten, vielmehr in der sprachlichen Form liegt" (117), in dieser Pauschalität entschieden nicht zuzustimmen, minimiert sie doch die tatsächlichen inhaltlichen Unterschiede z. B. in der Frage der Erlösungsbedürftigkeit, des Verhältnisses von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit oder der Auffassung von Gebet. Damit fällt ins Gewicht, dass eine christliche Theologie des Koran zwar in vielerlei Hinsicht mitschwingt, aber nicht ausformuliert wird. Hierdurch entstehen gravierende Fragen, die letztlich ungeklärt bleiben: Inwiefern kann sich der christliche Glaube koranische Aussagen zu eigen machen? Ist der Koran im Kern nur eine Korrektur einer missverständlichen Christologie und Trinitätslehre oder ist er nicht auch wesentlich Bestreitung grundlegender christlicher Auffassungen? Gibt es eine Kriteriologie, um die verschiedenen Aussagen des Koran zu gewichten? Und schließlich: Kann eine christliche Perspektive einfachhin von der Unmittelbarkeit von Gottes Wort ausgehen, ohne das mühsam errungene Offenbarungsverständnis des Konzils zu unterlaufen? Kuschels Buch ist ein guter Anlass, sich mit diesen grundlegenden Fragen zu beschäftigen, tiefgreifendere Antworten bietet es noch nicht. T. Specker SJ

Hammerstein, Gerhard: *Die Entwicklung des Naturrechtsgedankens in der katholischen Rechtsphilosophie des 19. Jahrhunderts.* Grundlagen und Konzeptionen 1800–1920. Mit einem Vorwort von *Dominik Hammerstein*. Herausgegeben von *Rudolf Uertz* (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft; 36). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2017. 216 S., ISBN 978–3–506–78684–5.

Rudolf Uertz hat die juristische Dissertation von Gerhard Hammerstein (= H.) aus dem Jahre 1950, die von Erik Wolf in Freiburg betreut wurde, neu herausgegeben, weil diese Untersuchung unter der „Vielzahl wissenschaftlicher Abhandlungen über das Naturrecht und das katholische Rechtsdenken" herausrage (153) – so die kurze Begründung im Nachwort des Herausgebers (153–182). In seiner Einleitung (15–24) verweist H. darauf, dass der Ausdruck „Naturrecht" in Inhalt und Umfang ein umstrittener Begriff sei. Leider versäumt er es im Verlauf seiner weiteren Ausführungen, die strittigen Fragen der Begriffsbestimmung seinerseits zu klären. H. begründet sein Vorhaben, die Entwicklung des Naturrechtsdenkens in der katholischen Rechtsphilosophie in der Zeitspanne zwischen der zweiten Hälfte des 18. Jhdts. bis in die ersten Dezennien des 20. Jhdts. zu rekonstruieren, mit der Feststellung, dass in der bisherigen Literatur sich nicht nur „Fehldeutungen" in Einzelfragen zeigten, sondern auch „grundsätzliche[…] Entwicklungslinien" übersehen wurden (22).

H. setzt mit seinem historischen Rückblick bei der Auseinandersetzung des katholischen Denkens mit der Aufklärung am Ende des 18. Jhdts. ein (25–53). Unter theologischer Perspektive ist die Aufklärungsphilosophie von dem Interesse geleitet, den gesamten Glaubensinhalt als vernünftig auszuweisen. Für das Mysterium des Glaubens bleibt kaum mehr ein Ort. Der Schwerpunkt der Religion verlagert sich auf die Moral. Wie die Vernunftreligion Maßstab für die Rezeption des überlieferten Glaubens ist, so wird das Naturrecht im Sinne des Vernunftrechtes (auch als rationalistisches Naturrecht gekennzeichnet) zum Maßstab für das positive Recht. Zwar konnte das Bewusstsein von lebendiger Glaubenstradition die Übernahme radikaler rationalistischer Positionen verhindern, aber der Schwund der Kenntnis der mittelalterlichen Tradition, der zeitlich mit der Aufhebung des Jesuitenordens 1773 einherging, schnitt auch von philosophischen und theologischen Ressourcen ab, die bei der Auseinandersetzung mit der Aufklärung fehlten. Zu den Merkmalen des Naturrechts im 18. Jhdt. zählen u. a. die Annahme eines Naturzustandes des Menschen und die Bestimmung von Rechten und Pflichten von diesem her abgeleitet; Erkenntnisquelle ist die Vernunft; das Naturrecht im weiten Sinn ist mit Moral gleichzusetzen, im engeren Sinn wird es als Lehre von den unvollkommenen Pflichten verstanden; die Erzwingbarkeit des Rechts bezieht sich nur auf die vollkommenen Pflichten (= positives Recht) und diese regeln die äußeren Lebensverhältnisse. Für das katholische Naturrechtsdenken am Ende des 18. Jhdts. waren die Referenzen u. a. die Naturrechtskonzeptionen von Hugo Grotius, Samuel Pufendorf, Christian Thomasius, Gottfried Wilhelm Leibniz und Christian Wolff. Deren Rezeption erfolgte unter dem theologischen Vorzeichen, dass Gott der Gesetzgeber des Naturrechts sei, dass aber die Gehalte des Naturrechts vernünftig ableitbar seien. Das Verhältnis von Offenbarung und Naturrecht verstanden die Theologen als inklusiv, d. h. die Offenbarung enthält das Naturrecht, vervollkommnet und überbietet es im Ius divinum (vgl. 40–43). Am Ende des Jahrhunderts kommt es zu einer Trennung von Moral und Recht – freilich nicht im Sinne des Rechtspositivismus. Eigene Abschnitte widmet H. den Einflüssen des Wolff'schen Naturrechtsdenken auf die katholische Autoren Jakob Anton von Zallinger und Carl Anton von Martini (43–47). Bei Wolff nimmt der Ausdruck „Natur der Sache" im Sinne einer ontologischen Fundierung des Rechts eine zentrale Position ein, der auch für die weitere Entwicklung bedeutsam bleibt. Der Einfluss von Immanuel Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* auf Ferdinand Wanker, Jakob Frint und Sebastian Mutschelle zeigt sich u. a. darin, dass Moral und Recht deutlicher noch als bisher unterschieden werden. H. beschließt das erste Kapitel mit der Feststellung: „Kant und der deutsche Idealismus erscheinen […] erst als die eigentlichen Wegbereiter des Aufklärungsdenkens. Auch in der Rechtsphilosophie des Katholizismus setzt hier erst der entscheidende Traditionsbruch ein" (53).

Der katholischen Rechtsphilosophie vom Beginn des 19. Jhdts. bis zum Beginn der Neuscholastik widmet sich das zweite Kapitel (55–111) und nimmt in der Dissertation vom Umfang her den größten Raum ein. In einem ersten Schritt wird die Situation des Katholizismus in diesem Zeitraum generell behandelt. Folgende Schlagworte charakterisieren die damalige Lage: Säkularisation des kirchlichen Besitzes, Machtverlust der Kirche, Schließung von 18 Universitäten, Schulen und Klosterbibliotheken, Aufkommen der romantischen Bewegung, philosophisch-theologischer Traditionalismus, Verurteilung des Traditionalismus durch Papst Gregor XVI., Einfluss der historischen Schule auch auf die Rechtswissenschaft mit einer antirationalistischen Theorie für die Rechtsschöpfung: Das Recht ist zwar notwendig, aber nur als Folge des Sündenfalls. Als Repräsentant des Oszillierens der kirchlichen Rechtsphilosophie zwischen Rationalismus und Romantik wählt H. Johann Michael Sailer (1751–1835), der sich aber vor allem als Pastoraltheologe und Bischof von Regensburg einen Namen machte. „Ein ‚Naturrecht' oder ein ‚Naturgesetz' kennt Sailer nicht" (59) – so H.s lapidare Auskunft. Sailer spricht zwar von einem „Vernunftgesetz", doch dieses Gesetz ist Gottes Gesetz nach Herkunft, Inhalt und Zweck (vgl. 60) und hat deshalb mit dem Vernunftgesetz im Sinne Kants nichts gemein. Von einem theonomen Positivismus kann jedoch nicht die Rede sein, wenn es vom Recht u. a. heißt, dass es von der Vernunft „notwendig erkannt" wird, dass es „der Vernunft angemessen [sei …] und somit von derselben gefordert wird; Unrecht [ist], was der Vernunft widerspricht." (zit. aus: J. M. Sailer, Handbuch der christlichen Moral II, München 1817, 260; bei H. 60). Zumindest kennt Sailer ein Vernunftrecht und es wäre eine eigene Untersuchung wert, inwiefern sich dieses sachlich von einem bestimmten Naturrechtsverständnis unterscheidet. Die romantische Rechtsphilosophie stößt mit ihren Vertretern Carl Ludwig von Haller, Adam Müller, Friedrich von Schlegel und Franz von Baader bei H. auf eindeutige Ablehnung, wenngleich etwa Haller durchaus biblisches Gedankengut aufgreift, wenn er vom Naturgesetz sagt, es sei angeboren, „ins Herz geschrieben", in diesen Geboten manifestiere sich Gottes Wille. Immerhin gehören solche Aussagen zum Kernbestand einer christlichen Lehre vom natürlichen Sittengesetz. Einen Gegenpol zur romantisch geprägten Rechtsphilosophie bietet die rationalistische Schule, die über die Rezeption Kants bei Georg Hermes Einfluss auf die Rechtsphilosophie von Clemens-August von Droste-Hülshoff gewinnt (74–80). Von Droste-Hülshoff lehnt die Offenbarung als Erkenntnisquelle des Naturrechts ab, denn alle Rechtswahrheiten der Schrift, die wir nicht mit der Vernunft erkennen können, sind positives Recht und gerade kein Naturrecht. Im Dekalog das Naturrecht erkennen zu wollen bedeutet, sich denkerisch ins Mittelalter zu begeben. Offensichtlich muss von Droste-Hülshoff gewusst haben, dass etwa für Thomas von Aquin die Gebote der zweiten Tafel des Dekalogs zum Naturrecht gehörten. Ein solcher Hinweis fehlt allerdings bei H. Eine Versöhnung der in zwei Lager gespaltenen Rechtswissenschaft – der spekulativen Rechtsphilosophie und der historischen Schule – unternahm Leopold August Warnkönig. Er lehrte zuerst in Löwen und später in Freiburg. Mithilfe der Hegel'schen Dialektik suchte er eine Brücke zwischen beiden Lagern zu bauen. An der als theologiefreundlich geltenden Philosophie Schellings orientierte sich Friedrich Wilhelm Joseph von Buß (86–91), um sich gegen den Rationalismus in der Rechtsphilosophie zu wehren. Nach seiner Auffassung ist das Naturrecht kein Recht, sondern eine Rechtsphilosophie, die auch nur als Philosophie keine Rechtsgeltung beanspruchen könne. In einem weiteren Schritt geht H. den Einflüssen der historischen Rechtsschule zunächst auf katholische Juristen und Kanonisten und dann auf katholische Moraltheologen (Johann B. Hirscher, Karl Werner, Johannes Ev. von Pruner, Franz Xaver Linsenmann) nach (91–112). Hirscher, der zur Tübinger Schule gehörte, befasst sich wieder mit der Scholastik und anerkennt die Existenz eines Naturrechts ganz im Sinne der historischen Schule: Er qualifiziert das Naturrecht als ideales Recht und nicht als geltendes. Gesetze sind für ihn „Recht, ausgesprochen und festgestellt von der Gesamtheit" (zit. bei H. 107). Historisches Recht und „reines Recht" können in Widerspruch geraten und dieser Widerspruch ist auch öffentlich zu machen mit dem Ziel, dass „das Gesetz einen Übergang aus der alten in die neue Zeit" sucht (E. Krebs, in: LThK III [1931] 669; zit. bei H. 107). Daraus ergibt sich, dass Gesetze weder unverbesserlich noch unveränderlich sind. Für Karl Werner

ist der Maßstab für das Recht das soziale Ethos. Das Gewohnheitsrecht ist Reflex eines „besonderen Nationalgeistes" (109). Bei Johannes Ev. von Pruner ist bemerkenswert, dass er auf den Gesetzestraktat der *Prima secundae* der *Summa theologiae* (I-II 90 ff.) von Thomas von Aquin zurückgreift und die *lex divina* so versteht, als bringe das göttliche Gesetz im erbsündlich verfassten Menschen das Naturrecht wieder zur Geltung. Franz Xaver Linsenmann kennt das Naturrecht nicht als ontologische Ordnung – und das zu einer Zeit, in der innerhalb der Moraltheologie die neuscholastische Naturrechtslehre vertreten wurde. Nach H. ist Linsenmann stärker von der positivistischen Rechtslehre beeinflusst. Das Naturrecht ist eine „ideelle Quelle des bestehenden Rechts und bildet in zweifelhaften Fällen auch die Auslegungsprinzipien für dasselbe dar, ist aber nicht selbst bestehendes Recht" (F. X. Linsenmann, Lehrbuch der Moraltheologie, Freiburg i. Br. 1878, 412; zit. bei H. 111).

Im dritten Kapitel (113–131) setzt H. bei den Anfängen des neuscholastischen Naturrechtsdenkens ein. In einer allgemeinen Charakterisierung (113–119) gibt H. als entscheidenden Grund für das Aufkommen der Neuscholastik die lehramtliche Parteinahme der Kirche für diese philosophisch-theologische Renaissance scholastischen Denkens an. Genannt werden der *Syllabus* Pius' IX., das Erste Vatikanische Konzil 1869/70, dessen Theologie mit der Betonung einer zweifachen Ordnung der Erkenntnis – Vernunft und Glaube – von der Neuscholastik geprägt ist, und die Enzyklika *Aeterni Patris* (1879) Leos XIII., in der die Philosophie und Theologie des Aquinaten als Modell für katholisches Denken herausgestellt wird. Das neuscholastische Naturrechtsdenken bis zur Enzyklika *Aeterni Patris* ist in seinem systematischen Aufbau vom Gesetzestraktat der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin bestimmt. Für die Rechtsauffassung ist bezeichnet, dass positives Recht nicht im Widerspruch zum Naturrecht stehen darf. Der Rückgriff auf Thomas hat in der katholischen Rechtsphilosophie (122–125) zu einschneidenden Änderungen geführt. Die Vernunfterkenntnis wird gegenüber Romantik und Historismus rehabilitiert. Eine realistische Erkenntnismetaphysik erweist das Naturrecht nicht als Konstruktion des menschlichen Intellekts, sondern als eine erkannte Ordnung der Dinge. Nach der Einschätzung von H. bleibt das Verhältnis der Neuscholastik zu Kant zu dieser Zeit ungeklärt (vgl. 123). Insgesamt würdigt H. die neuscholastische Erkenntnislehre, in der er eine eindeutige Abkehr von einer reinen Bewusstseinsphilosophie im Sinne Kants sieht. In einem eigenen Abschnitt (125–131) greift H. auf Autoren zurück, die nach seinem Urteil ihre Rechtslehre in eigener Weise an der scholastischen ausrichten: Luigi Taparelli, Ferdinand Probst, Hubert Theophil Simar, Theodor Meyer und Albert Stöckl. Das Recht wird als ein Teilbereich der Moral verstanden; sein Objekt ist die Gerechtigkeit im aristotelischen Sinn als *iustitia legalis*, *iustitia distributiva* und *iustitia commutativa*. Für Theodor Meyer bedeutet Recht primär Verfügungsbefugnis über Sachen. Gemeinsam ist den Autoren die Auffassung, dass das Naturrecht unabänderlich ist und allgemein gilt, dass die positiven Gesetze aus dem Naturrecht im Sinne von Deduktion und Determination „abgeleitet" werden und ungerechte Gesetze keinen Gehorsam verlangen können.

Weiter entfaltet wird das neuscholastische Naturrechtsdenken bis zum ersten Drittel des 20. Jhdts. durch Gelehrte wie Theodor Meyer, Franz Adam Göpfert, Viktor Cathrein, Georg von Hertling und Joseph Mausbach. Einige Stichworte mögen genügen, um deren Position in aller Kürze anzudeuten: Die positiven Gesetze erlangen nur durch das Naturrecht Gesetzeskraft. Unter dieser Rücksicht verpflichten sie aber nach Göpfert auch im Gewissen. Als Staatszweck im naturrechtlichen Verständnis wird das *bonum commune* angegeben. H. vermerkt, dass vor allem katholische Juristen, die an der Rechtsanwendung interessiert waren, im Naturrecht keine Hilfe erkannten. Die Mehrzahl der katholischen Juristen seien zur damaligen Zeit gemäßigte Rechtspositivisten gewesen, viele auch ausgesprochene Gegner des scholastischen Naturrechts.

H. bietet in seiner Dissertation eine *tour d'horizon* naturrechtlichen Denkens über zwei Jahrhunderte hinweg. Die Kenntnis wichtiger Akteure in diesem Diskurs um Pro und Contra Naturrecht ist bemerkenswert, wenn man bedenkt, dass nach Auskunft seines Sohnes im Vorwort (10) der Vater für dieses Projekt nur sechs Monate veranschlagt hat. Ob es dabei geblieben ist, darüber gibt es keinen Hinweis. Für den Leser ist es allerdings nicht leicht, bestimmte Gedankengänge und Zusammenhänge

bei den genannten Autoren zu erfassen, weil H. wohl allein aus Zeitgründen nicht näher auf einzelne Autoren eingehen konnte. Bildlich gesprochen gewinnt man bei der Lektüre den Eindruck, dass man auf viele Weiden geführt wird, aber nicht wirklich zum Grasen kommt. Auf das Nachwort möchte Rez. nicht näher eingehen, sondern nur anmerken, dass das Literaturverzeichnis der Dissertation 8 Seiten (183–192) umfasst, das des Nachwortes (192[unten]–212) ca. 20 Seiten! Es wäre sinnvoll gewesen, das Literaturverzeichnis zur Dissertation unmittelbar dem Text anzufügen und nicht erst hinter das Nachwort zu platzieren. Wer sich für das Naturrechtsdenken im Zeitraum von der zweiten Hälfte des 18. Jhdts. bis zum ersten Drittel des 20. Jhdts. interessiert, der findet in vorliegender Dissertation vielfältige Anregung, aber auch den Auftrag zu weiterer eingehender Forschung. J. Schuster SJ

Bogner, Daniel / Mügge, Cornelia (Hgg.): *Natur des Menschen.* Brauchen die Menschenrechte ein Menschenbild? (Studien zur theologischen Ethik; 144). Freiburg (Schweiz): Academic Press Fribourg, Freiburg i. Br. / Wien: Herder 2015. 231 S., ISBN 978–3–7278–1777–9; 978–3–451–34285–1; ISSN 0379–2366.

Der Sammelband geht auf eine 2014 in Freiburg im Üechtland veranstaltete Tagung zurück, die eine interdisziplinäre Diskussion über verschiedene Aspekte der ethischen Berufung auf die „Natur des Menschen" anzielte und auch der im Untertitel genannten Frage nachging. Der Band gliedert sich in drei Hauptteile. Diese beleuchten nacheinander grundlegende philosophische Fragen zum Natur- und zum Menschenwürde-Begriff (I.), deren politische Dimension (II.) und schließlich ethische, rechtliche und theologische Praxisfelder (III.). Der Titel des Sammelbandes könnte eine systematische Diskussion des Begriffs der menschlichen Natur sowie der im Untertitel genannten Frage erwarten lassen. Wer das Buch mit dieser Erwartungshaltung zur Hand nimmt, wird allerdings enttäuscht. Die Herausgeber weisen bereits im Vorwort darauf hin: Der Tagung ging es um Gespräche „rund um die Frage nach dem Kontext der Menschenrechte" (7). Da Tagung und Sammelband so offen angelegt wurden, fehlt leider der systematisierende Fokus auf einen (oder zwei) der genannten moralphilosophischen Kernbegriffe. Die einzelnen Beiträge diskutieren dementsprechend weitgehend unabhängig voneinander eine Vielzahl von Begriffen und mit ihnen verbundenen Themen, ohne dass deren jeweilige Zuordnung deutlich würde: den Begriff der menschlichen Natur, das Naturrecht, die Menschenrechte, die Menschenwürde, das Menschenbild bzw. die Menschenbilder, die Frage nach dem säkularen Staat etc. Auch das Niveau der einzelnen Beiträge weicht sehr stark voneinander ab. Der Sammelband bietet somit eine bunte Ansammlung disparater Beiträge. Nach Aussage *Daniel Bogner*s möchte der Band „nach dem spezifischen Wert einer bestimmten Vorstellung vom Menschen für die Menschenrechte" (10) fragen und so helfen, die theologische Hypothek abzubauen, die mit dem Begriff der Natur des Menschen verbunden ist. Das Buch gibt hierzu einige wertvolle Anregungen. Allerdings bleiben Leerstellen.

Die Leerstellen zeigen sich bereits in Teil I, der „[g]rundlegende philosophische Fragen" besprechen soll und dazu fünf Artikel versammelt. Die Herausgeber eröffnen die Diskussion mit einem Beitrag von *Dieter Birnbacher*, der – unter Fokussierung auf die Rede von Menschenbildern – viele der Einwände formuliert, die üblicherweise gegen das Naturrecht vorgebracht werden (Vieldeutigkeit des Begriffs, naturalistischer Fehlschluss, historische Kontingenz etc.). Auf diese Kritik folgen ein historischer und zwei systematische Beiträge, von denen vor allem jener von *Jan Leichsenring* über „Gegenwärtige Naturrechtstheorien und ihr Umgang mit Religion und Säkularität" Beachtung verdient, da er einen erhellenden Überblick über die Naturrechtsdiskussion der vergangenen Jahrzehnte bietet und hierbei auch der englische Sprachraum berücksichtigt wird. Leichsenring unterscheidet a) gütertheoretische Naturrechtstheorien (u. a. vertreten von J. Finnis) von b) personalen Theorien (V. Hösle, R. Spaemann, E. Herms) und zeigt, inwiefern die zuletzt genannten Theorien auf eine Schwäche der gütertheoretischen Ansätze antworten können. Der zweite systematische Beitrag stammt von *Friedrich Lohmann*. Dieser unterscheidet rezeptive, souveräne und geschichtliche Konzepte von Naturrecht und argumentiert dafür, dass der Naturrechtsgedanke trotz

Missbrauchsgefahr sinnvoll und nötig ist: Unveräußerliche Menschenrechte lassen sich ihm zufolge „ohne Rückgriff auf die Semantik einer unbeliebigen Natur des Menschen nicht denken" (91). Auch wenn Lohmanns Einteilung von Theorietypen holzschnittartig bleibt, kann der Hinweis auf eine dreifache Wächterfunktion des Naturrechtsgedankens gegenüber Kulturalismus, Legalismus und moralischem Idealismus überzeugen. Insgesamt bleiben im philosophischen Teil I jedoch mindestens zwei Fragen offen: Zum einen wird die für die katholische Moraltheologie maßgebliche aristotelisch-thomanische Tradition abgesehen von vereinzelten Bemerkungen innerhalb der einzelnen Beiträge nicht bedacht. Da eingangs auf das theologische Erbe verwiesen wurde, das es aufzuarbeiten gelte (vgl. 10), muss dies überraschen: Zumindest in der römisch-katholischen Moraltheologie war – und ist – diese Traditionslinie von zentraler Bedeutung. Ein historischer Beitrag zu Samuel Pufendorfs Naturrechtskonzeption (von *Simone Zurbuchen*) ist sicher zu begrüßen. Allerdings wird dem Leser nicht klar, weshalb sich die Herausgeber dafür entschieden haben, diese Naturrechtskonzeption zu präsentieren, andere wirkungsstarke Traditionslinien aber unberücksichtigt zu lassen. Zum anderen hätte sich für die Aufarbeitung des theologischen Erbes ein Beitrag über die Kritik und die Aktualisierungsversuche empfohlen, die der Naturrechtsgedanke innerhalb der katholischen Moraltheologie des 20. Jahrhundert erfahren hat. Stattdessen wird der Leser mit einem Referat über „heterodox-christliche" Lehren im Anschluss an den Theosophen Jakob Böhme (1575–1624) und die Theologie Franz von Baaders (1765–1841) konfrontiert. Wozu dieser Exkurs über eine angebliche Androgynie Adams und androgyne Darstellungen Jesu Christi (vgl. 115) dienen soll, bleibt letztlich unklar.

Teil II bespricht die „[p]olitische Dimension des Naturbegriffs" und geht primär der Frage nach, inwiefern der Rekurs auf ein Menschenbild und der Bezug auf die menschliche Natur für eine Politik der Menschenrechte nötig sind. Drei Beiträge werden hierzu präsentiert: *Peter G. Kirchschläger* bespricht den bewussten Verzicht der modernen Menschenrechte auf ein Menschenbild. Eine Identifizierung der Menschenrechte mit einem Menschenbild birgt ihm zufolge die Gefahr von Diskriminierungen. Allerdings könne die Rede über Menschenbilder helfen, eine Brücke zu kulturellen Traditionen zu schlagen und so die Adaption der Menschenrechte innerhalb der Kulturen erleichtern (vgl. 141). *Heiner Bielefeldt* fragt nach „Sexuelle[r] Orientierung und Gender-Identität im Menschenrechtsdiskurs" und zeichnet die hierzu einschlägigen menschenrechtlichen Entwicklungen in den Texten der Vereinten Nationen nach. Natur ist für ihn – im Anschluss an Jürgen Habermas – „Metapher des Gewordenen" (145). Insofern kann Bielefeldt vom je kontingenten Sosein, von der „je eigenen ‚Natur'" (146) der Menschen sprechen, deren Freiheit gegen traditionell-naturrechtliche Vorstellungen erkämpft werden muss. Wie sich der damit bemühte Begriff einer Individualnatur zur klassischen These einer Wesensnatur und zu Fragen der Normativität verhält, bleibt jedoch offen. Wenn *Cornelia Mügge* im dritten Beitrag des politischen Teils über „Menschliche Natur und weltanschauliche Neutralität" bei Martha Nussbaum referiert, dann werden gerade diese von Bielefeldt nicht bedachten Fragen virulant: Die Frage, inwiefern eine angeblich allgemeine Wesensnatur *normativ* bedeutsam werden und ein begründungstheoretischer Rekurs auf eine so verstandene Natur weltanschaulich neutral bleiben kann. Mügge stellt den Fähigkeitenansatz Nussbaums und insbesondere die begründungstheoretische Rolle der menschlichen Natur innerhalb dieses Ansatzes gekonnt dar, um in einem zweiten Schritt Nussbaums starken Anspruch auf weltanschauliche Neutralität zurückzuweisen (vgl. 166–168). Die geforderte Offenheit für die Überarbeitung der Fähigkeitenliste und des vorausgesetzten Naturbegriffs sind sicherlich zu begrüßen (vgl. 168). Mügges letzte These, dass vorgeschlagene Normen „immer eine weltanschauliche Rückbindung aufweisen" (170), wäre jedoch weiter zu diskutieren. Wenn an einem ethischen Universalismus festgehalten werden soll, so wäre hier möglicherweise auf die Unterscheidung zwischen dem historisch kontingenten Entdeckungszusammenhang von Normen und ihrem begründungstheoretischen Rechtfertigungszusammenhang zu verweisen.

Der mit „Ethische, rechtliche und theologische Praxisfelder" überschriebene Teil III des Sammelbandes präsentiert vier weitere Beiträge aus sehr unterschiedlichen praxisnahen Disziplinen. Hier geht es um zeitgenössische bioethische Diskurse, um die

juristische Frage nach nicht-diskriminierender Rechtsprechung zu Belangen von Menschen mit Behinderung, um die neuere lehramtliche Rede von „Humanökologie" und um die Reflexion über eine adäquate Konzeption des Begriffs der kirchenrechtlichen Rechtspersönlichkeit. Die Auswahl dieser Themen scheint eher zufällig, ihre naheliegendste Erklärung findet sie im Kompetenzprofil der gewonnenen Referenten. *Markus Zimmermann*s Beitrag über „Grenzverschiebungen – Zur Natur des Menschen in bioethischen Diskursen" hätte auch als Einstieg in die Diskussion über die „Natur des Menschen" dienen können: Zimmermanns These, dass der Begriff der menschlichen Natur in der bioethischen Diskussion sowohl seine Orientierungs- als auch seine Begründungsfunktion verloren habe (vgl. 177), verlangt eine kritische Sichtung der moralphilosophischen Grundlagen. Zimmermann selbst referiert unterschiedliche Typen zeitgenössischer ethischer Reaktionen auf die rasante Entwicklung von Bio- und Gentechnik. Mit Jean-Pierre Wils spricht er von einer Leitidee der „Autopoiesis" (178); das fest Vorgegebene verschwinde. Die Stärke des Beitrags liegt in der Breite des aufbereiteten Materials, Zimmermanns eigene Position zeigt sich allerdings nur andeutungsweise – beispielsweise dann, wenn der Autor von „mangelnde[r] Begründbarkeit essentialistischer Positionen" spricht und „am ehesten" (191) die „Freiheitspositionen" für überzeugend hält. Als Freiheitspositionen gelten in Zimmermanns Beitrag so unterschiedliche Ansätze wie jene von D. Birnbacher, K. Bayertz und K. Rahner. Wären nicht auch hier Differenzierungen angebracht?

Insgesamt bietet der Sammelband eine bunte Zusammenstellung sehr heterogener Beiträge. Die aufgeworfenen Fragen sind großteils äußerst aktuell, die Offenheit der Diskussion ist zu begrüßen. An vielen Stellen wäre jedoch eine stärkere Fokussierung und eine gezieltere Abstimmung der einzelnen Beiträge hilfreich gewesen.

S. Hofmann SJ

## 4. Praktische Theologie

Meckel, Thomas: *Konzil und Codex*. Zur Hermeneutik des Kirchenrechts am Beispiel der christifideles laici (Kirchen- und Staatskirchenrecht; 18). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2017. 289 S., ISBN 978–3–506–77254–1.

Das vorliegende Buch wurde im Wintersemester 2014/15 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Julius-Maximilians-Universität Würzburg als Habilitationsschrift angenommen. Die Arbeit hinterfragt das Verhältnis von Konzil und Codex. „Diese Arbeit widmet sich […] der grundlegenden hermeneutischen Frage des Verhältnisses von Konzil und Codex und zeigt die Relevanz dieser Verhältnisbestimmung anhand des Wandels des ekklesiologischen Orts der Laien und der Begründung des Laienapostolats exemplarisch auf" (17).

Die Arbeit hat insgesamt sieben Kapitel. Im ersten Kapitel (Der CIC/1917 als systematische Sammlung des damals geltenden Rechts im Kontext der Societas-Perfecta-Ekklesiologie, 23–32) skizziert Meckel (= M.) ganz kurz den CIC von 1917. Dieser stellt eine Systematisierung des damaligen Rechts dar und versteht sich *nicht* als (produktive) Umsetzung der Ekklesiologie des Ersten Vatikanischen Konzils. Der CIC/1917 steht vielmehr im Kontext der Societas-Perfecta-Ekklesiologie. „Diese Ekklesiologie hat sich via negativa zum einen in Abgrenzung zum Staat und zum anderen in Abgrenzung zu kollegialistischen Theorien von der Kirche als einer societas aequalis entwickelt" (32). Gegenüber der kollegialistischen Vorstellung wird im CIC/1917 herausgestellt, dass die Kirche eine „societas inaequalis" ist. In diesem Sinn wird die Kirche nur noch über ihre Hierarchie definiert.

Im zweiten Kapitel (Das Verhältnis von II. Vatikanischem Konzil und dem CIC/1983, 33–88) wirft M. einen Blick auf den Zusammenhang zwischen Zweitem Vatikanum und CIC/1983. Diese Frage ist die zentrale Fragestellung für die *Hermeneutik* der (heutigen) Kirchenrechtswissenschaft. „Ist das Konzil dem CIC/1983 vorgeordnet, beigeordnet oder untergeordnet?" (33). Das zweite Kapitel des vorliegenden Buches widmet sich

ausführlich der Beantwortung dieser hermeneutischen Grundfrage. Es ist vor allem die (dem CIC vorangestellte) Apostolische Konstitution „Sacrae Disciplinae Leges", welche auf unsere Frage Licht wirft. „Die Apostolische Konstitution Sacrae Disciplinae Leges ist die zentrale Rechtsquelle, die auf die Frage nach dem Verhältnis von Konzil und Codex zu antworten vermag" (86). Johannes Paul II. hat in mehreren Ansprachen versucht, das Verhältnis von Codex und Konzil zu erläutern. M. zitiert (vgl. 49) die Ansprache vom 21. November 1983: „Der CIC/1983 ‚… ist nicht, was der Codex von 1917 vor allem war: die Vereinheitlichung und Reinigung des bestehenden Rechts. … [er] ist ein Codex ganz anderer Art. Gewiss fügt er sich in die kirchliche Tradition ein, aber er belebt sie mit dem Geist und den Bestimmungen des Konzils. Er ist der Codex des Konzils, und in diesem Sinne ist er sozusagen das ‚letzte Konzilsdokument', das zweifellos Kraft und Wert, Einheit und Ausstrahlung dieses Konzils festigen wird'." M. fasst am Ende des zweiten Kapitels seine Meinung so zusammen: „Der Transformationsprozess der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils in die kirchliche Rechtsordnung kann nie erschöpfend gelingen. Daher bleibt der CIC/1983 als norma normata auf die norma normans, das Konzil, stets bezogen, sodass der CIC/1983 im Licht und in der Optik des Konzils zu interpretieren ist, da nur so überprüft werden kann, ob dieser Übersetzungsprozess gelungen ist" (88).

Im dritten Kapitel (Die Rechtsstellung des Laien im CIC/1917 im Rahmen der Societas-Perfecta-Ekklesiologie, 89–98) beginnt mit einem neuen Thema. (Zwischenruf des Rezensenten: Mir ist der Zusammenhang zwischen den ersten beiden Kapiteln des Buches und den Kapiteln 3 bis 7 nicht aufgegangen. Liegt das nur an meiner Begriffsstutzigkeit?) Der CIC/1917 folgt der Societas-Perfecta-Ekklesiologie im Sinne einer Ekklesiologie der Trennung. Laien erscheinen daher als Objekte der kirchlichen Rechtsordnung, während Kleriker als deren Subjekte fungieren. Das Verbindende der Taufe wird nicht in den Blick genommen. Der Laie erscheint nur (via negativa) als der Nichtkleriker und als derjenige, der nicht Anteil an der „potestas" besitzt. Vor dem Hintergrund der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, das neben der sichtbaren Seite wieder die unsichtbare Seite der Kirche als *Mysterium* und *Sakrament* hervorhebt und seine Ekklesiologie mit dem verbindenden Element der Taufe beginnen lässt, wird deutlich, dass im CIC/1917 der verbindende und gemeinschaftsstiftende Charakter des Sakramentalen nirgends zum Ausdruck kommt.

Das vierte Kapitel des vorliegenden Buches (Die Begründung des Laienapostolats in postkodikarischer Zeit, 99–107) nimmt die „Katholische Aktion" unter Pius XI. (1922–1939) und die Rezeption der Enzyklika „Mystici Corporis" in den Blick. Das Apostolat der Laien wird zurückgeführt auf das Apostolat des Papstes und der Bischöfe und ist damit ein delegiertes Apostolat, das eine Form der Mitarbeit am Apostolat des Papstes und der Bischöfe darstellt. „Das dementsprechende Handeln der Laien ist delegiertes stellvertretendes Handeln im Namen und Auftrag der Hierarchie in der Welt, ohne dass die Laien selbst Anteil an der potestas der Hierarchie haben" (101). Ein eigenes aus der Taufe unmittelbar entspringendes Apostolat der Laien als Einzelne hat im Konzept der Katholischen Aktion *keinen* Ort. Die Katholische Aktion ist eine „pia unio" (vgl. c. 707 CIC/1917), untersteht dem jeweiligen Ortsordinarius und wird in dessen Auftrag und Namen von einem „assistens ecclesiasticus" geleitet. In der Pfarrei ist der jeweilige Pfarrer qua Amt assistens ecclesiasticus der Katholischen Aktion. – Die Entwicklung im Verständnis des Laienapostolats lässt sich nicht ohne die Enzyklika „Mystici Corporis" aus dem Jahr 1943 verstehen, welche Stellung bezieht zur Leib-Christi-Ekklesiologie. Die Enzyklika nimmt *alle getauften* Katholiken als Glieder des Leibes Christi in den Blick. Allerdings bleibt dieses aus der Taufe erwachsende Apostolat noch unspezifisch. Die Laien haben keinen Anteil an den „tria munera Christi" und ihr Handeln bleibt delegiertes Handeln im Auftrag der und in Unterordnung unter die Hierarchie. Dennoch: „Die restlose Aufteilung der Kirche in einen ausschließlich lehrenden und einen ausschließlich gehorchenden Teil scheint […] aufgebrochen" (107).

Das fünfte Kapitel (Die Begründung des Laienapostolats im Rahmen der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils, 109–136) lenkt unseren Blick auf das Konzil. Dieses (vor allem die Konstitution „Lumen Gentium") verwendet in bewusster Abkehr von einer rein juridischen Terminologie zahlreiche Bildbegriffe für die Kirche, darunter

auch (im Anschluss an die Enzyklika „Mystici Corporis" das Bild von der Kirche als Leib Christi. Es ist aber nicht das einzige Bild für die Kirche, was die Bedeutung, aber zugleich auch die Relativität dieser Metapher für die Kirche zeigt. Diese wird ebenso als „Tempel des Heiligen Geistes", als „Ursakrament", als „Volk Gottes" und als „communio fidelium" beschrieben. – Von besonderer Bedeutung für die Definition des Laien ist auch die in LG 10 eingeführte Unterscheidung zwischen dem „sacerdotium commune fidelium" und dem „sacerdotium ministeriale seu hierarchicum". Gegenüber dem Konzept des beauftragten und delegierten Laienapostolats der Katholischen Aktion ist es von eminenter Bedeutung, dass das Konzil die genuin in Taufe und Firmung begründete eigene Sendung der Gläubigen wiederentdeckt und als eigene Berufung aller Gläubigen hervorhebt. Das Ringen um eine erneuerte Ekklesiologie zeigt, dass die Konzilsväter von der Societas-Perfecta-Ekklesiologie und dem Verständnis des Laienapostolats der Katholischen Aktion weg, hin zu einer auf der Taufe bzw. dem Gemeinsamen aller Gläubigen aufbauenden Ekklesiologie und damit zu einem erneuerten Verständnis des Laienapostolats kommen wollten. „Alle Gläubigen haben als aktive Subjekte der kirchlichen Sendung Anteil an den drei munera Christi und haben qua Taufe das Recht und die Pflicht diese drei munera, den Verkündigungs-, Heiligungs- und Leitungsdienst im eigenen Namen zu verwirklichen" (135).

Im sechsten Kapitel des vorliegenden Buches (Die Rechtsstellung der christifideles laici in der geltenden kirchlichen Rechtsordnung, 137–178) geht es um die christifideles im CIC/1983. Wie die Rezeption mancher Lehren des Konzils im CIC/1983 noch aussteht, ist auch die Rezeption des geltenden Rechts in der kirchlichen Praxis noch nicht an ein Ende gekommen. Um die Grundlage für diese Rezeption in der Praxis zu schaffen, fragt M. im Folgenden nach der Rechtsstellung des Laien und seiner Sendung in der Kirche. – Der CIC/1983 rezipiert die vom Konzil vertretene Lehre vom gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen, indem er das kirchliche Verfassungsrecht in seinem zweiten Buch (cc. 204–746) mit dem Titel „Volk Gottes" versieht und damit einen zentralen Begriff der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils als programmatische und leitende Aussage an die Spitze des kirchlichen Verfassungsrechts setzt. Diese leitende Aussage im c. 204 § 1 sei hier (im Originaltext) in ihrer ganzen Länge zitiert: „Christifideles sunt qui, utpote per baptismum Christo incorporati, in populum Dei sunt constituti, atque hac ratione muneris Christi sacerdotalis, prophetici et regalis suo modo participes facti, secundum propriam cuiusque condicionem, ad missionem exercendam vocantur, quam Deus Ecclesiae in mundo adimplendam concredidit." Der Begriff des christifidelis ist ein *Inklusionsbegriff*, der vor aller Unterscheidung *alle Getauften* meint und damit christifideles laici, clerici und religiosi einschließt. M. fasst die neue Lehre so zusammen: „Im Unterschied zum CIC/1917 und zum Verständnis des Laienapostolats der Katholischen Aktion geht die geltende Rechtsordnung gemäß den Vorgaben des II. Vatikanischen Konzils von einem genuin eigenen in der Taufe verliehenen Apostolat aller Gläubigen und damit auch der Laien aus. Die Gläubigen sind durch die Taufe zu Trägern von Rechten und Pflichten in der Kirche geworden, deren Rechtsbesitz unauslöschlich in der Taufe wurzelt und die von jedem christifidelis in seiner jeweiligen Konfession ausgeübt werden" (177). – Neben der Taufe ist auch die Anteilhabe der christifideles laici an den drei munera der kirchlichen Sendung im universalkirchlichen Recht und im Partikularrecht der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) von Bedeutung. Laien können neben der Ausübung der drei munera im eigenen Namen in allen munera der kirchlichen Sendung auch im Namen der Kirche tätig werden, sei es im Bereich des munus docendi als Religionslehrer, Katechet oder Prediger, sei es im Bereich des munus sanctificandi in Form der liturgischen Dienste des Lektors, Kommentators, Akolythen, außerordentlichen Kommunionspenders oder im Bereich des munus regendi in Form der Beteiligung an der Ausübung der hoheitlichen Leitungsvollmacht in Ämtern der Diözesankurie und im kirchlichen Gerichtswesen.

Im siebten Kapitel (Die nachkonziliare Begründung des Laienapostolats in ausgewählten Dokumenten der Deutschen Bischofskonferenz, 179–233) stellt sich die Frage, wie auf dem Gebiet der DBK die konziliare Neubestimmung des Laienapostolats und die diesbezüglichen Bestimmungen des erneuerten CIC/1983 rezipiert worden sind.

M. geht dieser Frage in vier Schritten nach: 1. Die Vollversammlung der DBK hat in ihrer Sitzung vom 13. bis 16. Februar 1967 einen Beschluss zur institutionellen Neuordnung des Laienapostolats in Deutschland gefasst, der sich auf die Rätestrukturen in Deutschland bezieht. Es sollen (unter Bezugnahme auf Vat. II AA 26) neben dem Pfarrgemeinderat auf Pfarreiebene auf der Ebene des Dekanats, der Stadt, des Kreises, des Bezirks und der Diözese entsprechende Räte gebildet werden. 2. Die Bischöfe des deutschsprachigen Raumes haben (vier Jahre nach Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils) im Jahr 1969 ein Schreiben über das priesterliche Amt herausgegeben. Das Schreiben selbst möchte eine biblische und dogmatische Handreichung und Vergewisserung sein und stellt daher keine Rechtsquelle dar. Allein die Tatsache eines solchen umfassenden Schreibens zeigt aber, dass nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil das Wesen und die Rolle des besonderen Priestertums erklärungsbedürftig geworden ist und sein Verhältnis zum gemeinsamen Priestertum der Gläubigen erläutert werden musste. 3. Für den weiteren Rezeptionsprozess der konziliaren Vorgaben im Bereich der DBK ist die Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975) eine entscheidende Wegmarke. Es war das Ziel der Synode, die Verwirklichung der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils zu fördern. „Die Synode hat große Teile der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils rezipiert und zugleich Akzentverschiebungen vorgenommen oder implicite vorkonziliare Konzepte des Laienapostolats insbesondere auf dem Gebiet der Räte fortgeschrieben" (209). 4. Im vierten (und letzten) Schritt werden Dokumente der DBK zu den pastoralen Diensten *nach* der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland im Hinblick auf die Rezeption der konziliaren Lehre über das gemeinsame und besondere Priestertum und die konziliare Erneuerung des Laienapostolats analysiert. Mit diesem vierten Schritt des siebten Kapitels endet das vorliegende Buch. Dessen Intention unterstreicht der Autor noch einmal mit den folgenden Worten: „Diese Untersuchung möchte […] einen Beitrag zu einer Hermeneutik des Kirchenrechts leisten, die weder zu einer Theologisierung des Kirchenrechts noch zu einem reinen Rechtspositivismus führt, der die theologische Ebene ignoriert und damit das Kirchenrecht seines genuin theologischen Orts und seiner theologischen Begründung enthebt" (241).

Eine überreiche Bibliographie der Quellen (243–255) und der Literatur (256–289) schließt dieses hervorragende Buch ab. Ich habe es mit viel Gewinn gelesen. Zum Schluss noch zwei Bemerkungen: 1. Der Titel des vorliegenden Buches („Konzil und Codex") ist wohl zu allgemein. Richtiger wäre es gewesen, den Untertitel („Zur Hermeneutik …") als Haupttitel zu nehmen. 2. Das Werk möchte ja (wenigstens indirekt) eine (sehr nützliche) Auseinandersetzung mit Barion, Böckenförde, Lüdecke und Bier sein. Auf den Seiten 42–80 wird dieser Disput kraftvoll angestoßen, gerät dann aber (leider) zunehmend aus dem Blick. R. Sebott SJ

„… damit eure Freude vollkommen wird!": Theologische Anstöße zur Synode „Die Jugendlichen, der Glaube und die Berufungsentscheidung" 2018. Herausgegeben von *Eva-Maria Gärtner*, *Sebastian Kießig* und *Marco Kühnlein* (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge; 104). Würzburg: Echter 2018. 263 S., ISBN 978–3–429–05307–9.

Der in Vorbereitung auf die Jugendsynode erstellte und im Juli veröffentlichte Studienband orientiert sich an dem Vorbereitungsdokument für die Jugendsynode im Oktober 2018 in Rom unter dem Thema „Die Jugendlichen, der Glaube und die Berufungsunterscheidung" und ist nicht nach Fachdisziplinen gegliedert. Daraus ergeben sich drei Hauptteile: Bestandsaufnahme, Unterscheidung, Entscheidung. Jedem Hauptteil geht eine, von je einem der Herausgeber verfasste, kurze Einführung voraus.

Nach einem einleitenden Abschnitt, bestehend aus einem Vorwort der Herausgeber, Geleit- bzw. Grußworten von Bischof *Stefan Oster* SDB und Erzbischof *Jean-Claude Hollerich* SJ, folgt die Überleitung von *Ute Eberl* mit dem Titel „Keine Bange: Es geht ans Eingemachte!". Eberl ist im Erzbischöflichen Ordinariat von Berlin Leiterin der Abteilung Erwachsenenpastoral und war bei der Familiensynode 2014 in Rom als Gasthörerin präsent. In ihrem Beitrag kommen die Erfahrungen und Eindrücke

zum Ausdruck, die sie auf der Familiensynode gesammelt hat. Von diesen Erkenntnissen ausgehend formuliert sie einige (An-)Fragen und Perspektiven mit Blick auf die Jugendsynode. Dabei betont sie, dass der Papst auf Prozesse der Erneuerung setze und dass diese Haltung Diskurse ermögliche. Außerdem macht sie auf ein wachsendes Bewusstsein für die „weltkirchliche Komplexität" aufmerksam, welches sich in der Einbindung der „social media" zeige.

Der erste Hauptteil trägt den Titel „Jugend(liche) in der Kirche: Bestandaufnahmen". Der Fokus liegt dabei auf der empirischen Erfassung der aktuellen Situation. *Joachim Braun* greift in seinem Artikel „Dem Glauben eine neue Heimat geben. Wie jugendliche syrisch-orthodoxe Flüchtlinge in Deutschland glauben" die aktuelle Flüchtlingsthematik auf. *Florian Bock* unternimmt eine historische Untersuchung von Entstehung und Entwicklung der Jugendpastoral in Deutschland im 20. Jahrhundert und *Eva Willebrand* wendet sich einer sozioreligiösen Gegenwartsanalyse zu. Bei diesem ersten Hauptteil möchte ich besonders den Artikel von *Jan Loffeld* mit dem Titel „Wunderbar komplex! Oder: Wie damit umgehen, dass es ‚die Jugend' nicht mehr gibt" hervorheben, der unterstreicht, dass das Phänomen der Komplexisierung in der Jugendarbeit theologische Kreativität befördern könne. Der Autor stellt fest, dass sowohl Kirche als auch Glaube im Leben junger Menschen an Bedeutung verlieren. Mit den Begriffen „Pluriperspektivität" und „Diversität" nennt er Weisen, Komplexität theologisch zu reflektieren. Die gesellschaftliche Komplexität als kulturelle Gegebenheit anzunehmen, bedeute weiterhin, die pastoralen Realitäten als Orte theologischer Erkenntnis zu verstehen. In diesem Sinne hält er es für sinnvoll, stärker die Perspektiven Einzelner in den Blick zu nehmen. In Bezug auf die Jugendsynode erhofft Loffeld sich, dass das Paradigma der Komplexität v. a. hinsichtlich des Begriffs der Berufung aufgenommen wird.

Im zweiten Hauptteil – „(Heutiges) Christwerden: Dimensionen" – steht die Unterscheidung im Mittelpunkt. Während *Agnethe Siquans* mit ihrer Untersuchung zur Prophetie die gesamte Heilige Schrift betrachtet, unternimmt *Georg Rubel* mit seinem Beitrag über das Scheitern der Berufung am Beispiel des reichen Jünglings in Mt 19,16–30 eine gewisse Tiefenbohrung. *Eva-Maria Gärtner* steuert mit ihrem Beitrag eine patristische Perspektive bei und *Marco Kühnleins* Artikel liefert eine kontroverstheologische Darlegung der Themen „Unterscheidung" und „Berufung". Dabei geht er auf die Schnittstellen ein, an welchen sich eine Synode positionieren kann, insbesondere untersucht er die Begriffe „Unterscheidung" und „Entscheidung" und ihre Implikationen für die Jugendpastoral. Gewisse Parallelen finden sich dabei zu Abschnitten des Arbeitsdokumentes für die Synode *Instrumentum Laboris. Die Jugendlichen, der Glaube und die Erkenntnis der Berufung* (v. a. Nr. 80–90; 106–119), welches erst nach dem Druck des vorliegenden Studienbandes veröffentlicht wurde. *Johannes Först* beschäftigt sich mit einer differenzierten Betrachtung der Lebensweise und -sicht junger Menschen. Sein Artikel „Jugendliche und Säkularisierung. Ein Vorschlag zur theologischen Anerkennung der ‚Erlebnisrationalität' junger Menschen" bildet den gelungenen Abschluss eines Kapitels, welches die Multidimensionalität heutigen Christwerdens zu skizzieren versucht. Dabei befasst sich Först mit dem Begriff der Säkularisierung und argumentiert, dass es für junge Menschen weniger relevant sei, ob ein Angebot kirchlich oder weltlich ist, solange es der Logik der Erlebnisrationalität entspreche. Demnach ist für ihn die klassische Säkularisierungsthese nicht mehr zielführend. Aus dem Ansatz der Erlebnisrationalität zieht Först einige Konsequenzen für Pastoral und Theologie, nämlich dass es primär darum gehe, ob sich die Jugendlichen innerlich ansprechen lassen, und nicht so sehr um die Unterscheidung „kirchlich" oder „säkular"; die Einsicht, dass die christliche Botschaft nicht ausschließlich Theorie ist, sondern auf Praxis ausgerichtet; dass der Blick auf das Zweite Vatikanische Konzil und insbesondere auf *Gaudium et spes* im Umgang mit der Erlebnisrationalität hilfreich sein kann und dass die Theologie die Aufgabe hat, eine der Erlebnisrationalität entsprechende Hermeneutik zu entwickeln.

Der dritte Teil des Studienbandes – „Jugendliche Lebensperspektiven: Optionen" – steht unter dem Motiv der Entscheidung. Der Artikel „Kirche ist nicht die ‚message'. Über kirchliche Marketingstrategien und Jugendpastoral" von *Ute Leimgruber* versucht eine Klärung, ob kirchliche Jugendarbeit des Marketings bedarf und welches

Verhältnis dieses zum kirchlichen Auftrag haben muss. Dabei greift die Autorin v. a. Papst Franziskus auf und betont, dass die eigentliche „Marke" nicht die Kirche sei, sondern das Evangelium und der Aufbau des Reiches Gottes. Daraus ergeben sich für Leimgruber zwei Formen der kirchlichen Jugendarbeit: zum einen explizit liturgische und katechetische Angebote, zum anderen Angebote zur Jugendhilfe. Dabei sollen letztere nicht als Überleitung zu den explizit religiösen Angeboten verzweckt werden. Neben dem Artikel von Leimgruber und einem Beitrag von *Thomas Wienhardt* zur Frage nach der Qualität pastoraler Arbeit, finden sich in diesem Teil einige Beiträge, die sich sehr konkreten Themen zuwenden, wie dem Jugendgottesdienst *(Nicole Stockhoff)*, der Priesterausbildung *(Sebastian Kießig)* und dem Poetry Slam *(Simone Birkel)*.

Nach diesem Blick ins Detail lässt sich noch einiges zu dem Studienband im Ganzen sagen. Es gibt eine Reihe von Fehlern und Unregelmäßigkeiten im Layout, welche die Lesequalität jedoch nicht wesentlich beeinträchtigen. Des Weiteren hätte eine Reflexion über die im Rahmen der Vorbereitung auf die Synode stattfindende Umfrage interessant sein können. Zwar wird das Ansinnen hinter der Befragung der Jugendlichen durch den Papst im Vorfeld der Synode von Ute Eberl in ihrem einführenden Beitrag kurz aufgegriffen, eine ausführliche Reflexion von Durchführung und Ergebnissen der Befragung bleibt jedoch aus. Das Vorbereitungsdokument der Jugendsynode ist zwar auf der Homepage der Deutschen Bischofskonferenz, bisher allerdings nicht in gedruckter Form verfügbar. Aus diesem Grund wäre seine Aufnahme in den Anhang dieses Studienbandes durchaus nützlich gewesen.

Zwar sind nicht aus allen deutschsprachigen Gebieten Autorinnen und Autoren vertreten, jedoch ist mit den Standorten Luxemburg und Österreich der Blick über Deutschland hinaus gewährleistet. Beachtlich und überraschend ist, dass die Autorinnen und Autoren des vorliegenden Sammelbandes empirische Studien und sonstige wissenschaftliche Literatur aufgreifen, die bis ins Jahr 2018 reichen. Obgleich der Sammelband – der Natur der Sache wegen – einen praktischen Schwerpunkt hat, ist der Anspruch der Interdisziplinarität erfüllt. So gibt es exegetische Beiträge, etwa von Agnethe Siquans und Georg Rubel, kirchengeschichtliche Perspektiven, u. a. von Eva-Maria Gärtner, pastoralsystematische Beiträge wie den von Johannes Först und einen liturgiewissenschaftlichen Artikel von Nicole Stockhoff. Mit Blick auf die Interdisziplinarität würde lediglich ein dezidiert systematischer Artikel das über die Praktische Theologie hinausgehende Spektrum noch besser vervollständigen. Unter den Autorinnen und Autoren sind viele junge Wissenschaftler, wobei die Altersspanne (Geburtsjahr 1962 bis 1988) für eine Ausgeglichenheit in diesem Aspekt steht. Auch bei weiteren Punkten setzt sich die Ausgewogenheit fort: eine Mischung aus weiblichen und männlichen Autoren, darunter wissenschaftliche Mitarbeiter, Professoren und kirchliche Mitarbeiter. Das Ansinnen des Studienbandes, Situation und Perspektiven vor der Jugendsynode im Herbst 2018 im deutschsprachigen Raum darzustellen, ist meiner Ansicht nach durch Auswahl der Autorinnen und Autoren sowie der Themen gut gelungen.

K. Humml

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

## Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

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

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

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

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

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

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

*Vierteljahresschrift*

*93. Jahrgang · 2018*

*Herder Freiburg · Basel · Wien*

Herausgeber:
Die Professorien der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie München Philosophische Fakultät SJ

Hauptschriftleiter:
Stephan Herzberg, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

Mitglieder der Schriftleitung:
Dieter Böhler SJ, Alexander Löffler SJ, Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt SJ, München

Redaktion:
Christoph Körner, Frankfurt am Main

Internet:
wwww.theologie-und-philosophie.de

# Inhalt des 93. Jahrgangs

## Abhandlungen


Arenz, Dominik: Vom Paradox zum Sakramentalen. Zur Sakramentalität als „lectio difficilior" nach Henri de Lubac 58
Beck, Roman: Die Normativität des interpersonalen Vertrauens. Axiologische und deontische Aspekte einer impliziten sozialen Praxis 502
Brachtendorf; Johannes: Augustinus, Stephen Hawking und der Anfang der Zeit 481
Brüntrup SJ, Godehard / Jaskolla, Ludwig: Tugend und Eudaimonia. Zum Begriff der Demut in den „Exercitia Spiritualia" des Ignatius von Loyola 389
Göcke, Benedikt Paul: Analytischer Panpsychismus und transzendentaler Panentheismus. Zur Symbiose der Philosophie des Geistes mit der Religionsphilosophie 161
Heereman, Franziskus von: Helfen denken. Sozial-caritatives Handeln als philosophischer Gegenstand par excellence 211
Kiesel, Dagmar: Die Dualität des platonischen Eros. Eros und personale Identität von Platon zu Augustin 1
Mintken, Tammo E.: Das liebende Individuum bei Johannes Duns Scotus und Edmund Husserl als kritische Rückfrage an den gegenwärtigen Individualismus 33
Neumann, Burkhard: „Schattenhaft und doch getreu" (Lumen gentium 8). Überlegungen zum Verhältnis von Ekklesiologie und Eschatologie 536
Recktenwald, Engelbert: Das Dilemma der nachmetaphysischen Vernunft. Ein instruktiver Blick auf die Philosophie von Jürgen Habermas 376
Rosenhauer, Sarah: Postmoderne und immanente Theologie. Das Konzept einer „Psychotheologie des Alltagslebens" bei Eric Santner 190
Schärtl, Thomas: Theologie – Metaphysik – Realismus. Ein Kommentar zu einer aktuellen Debatte 321
Sirovátka, Jakub: Religion als „notwendige Ergänzung" der Moral bei Immanuel Kant 366


## Beiträge


Baab, Florian: Von nirgendwo zum Panpsychismus? Ein kritischer Blick auf Thomas Nagels „Geist und Kosmos" 227
Beutler SJ, Johannes: Die Gottesvorstellung im Johannesevangelium. Vom Gott Israels zum Vater Jesu 409
De Candia, Gianluca: Vom unmöglichen zum potenziellen Christentum. Luigi Pareyson und die Philosophie als Hermeneutik religiöser Erfahrung 555
Knauer SJ, Peter: Ist Theologie eine Wissenschaft? 81
Ricken SJ, Friedo: „Was sittlich gut ist, ist nützlich, und nichts ist nützlich, was nicht sittlich gut ist" (Cicero, De officiis III 20). Aristoteles und Cicero über das Verhältnis von Gerechtigkeit, Gemeinschaft und Nutzen 73
Viertbauer, Klaus: Befinden wir uns auf dem Weg zu einer säkularen Spiritualität? Eine Einordnung der jüngsten Vorschläge von Ronald Dworkin und Thomas Metzinger 241
Wirth, Mathias: Unhintergehbare Freiheit. Thomas Pröppers Beitrag zur Ethik und Kritik des Gehorsams 563



**Buchbesprechungen** 97, 257, 426, 578

# Verzeichnis der Verfasser/Beiträger/Herausgeber besprochener Bücher 2018


**A**braham, W. J. (Hg.) 466
Agnosini, M. 119
Akasheh, Kh. B. 157
Almeida, M. J. 101, 257
Ammicht Quinn, R. 317
Anić, J. R. 320
Annas, J. 264
Antony, P. 158
Anuth, B. S. 319
Appel, K. 430
Aquino, F. D. 467
Arens, E. 433
Arnold, C. 297, 298
Arnold, C. (Hg.) 297
Arzt-Grabner, P. 290
Aymans, W. 145
Azcuy, V. R. 318

**B**aab, F. 107
Baehr, J. 467
Baert, B. (Hg.) 597
Bahlcke, J. 458, 459
Bahlcke, J. (Hg.) 458
Balcer, M. 460
Barret, S. 453
Blažek, P. 140
Begheyn, P. 604
Beierwaltes, W. 440
Beisbart, C. 106
Bender, S. 269
Bergmann, M. 467
Bermes, Ch. 594
Bernhardt, R. 315
Bielefeldt, H. 628
Bieringer, R. 597
Bieringer, R. (Hg.) 597
Birkel, S. 634
Birmelé, A. 469
Birnbacher, D. 627
Bischof, F. X. (Hg.) 468
Bock, F. 633
Boeckh, K. 460
Boehl, Ch. 319
Bogner, D. 627
Bogner, D. (Hg.) 627
Böhm, M. 290
Böhr, Ch. 580, 583
Böhr, Ch. (Hg.) 580
Bömelburg, H.-J. 459
Botti, A. 297
Böttigheimer, Ch. 145
Böttigheimer, Ch. (Hg.) 468
Böttrich, Ch. 291
Braun, J. 633
Breitenstein, M. 453
Bruch, J. 453, 454
Brüntrup, G. 148
Buchak, L. 466
Bucher, R. 145
Büchner, Ch. 319, 579
Burnett, C. M. C. 135
Burson, J. D. 602, 603
Burson, J. D. (Hg.) 602
Busche, H. 439

**C**arocci, S. 293
Caruana, L. 604
Castelli, S. 127
Chvátal, L. 461
Colombo, E. 603
Cordes, P. J. 158
Cornelius-Bundschuh, J. 476
Cottingham, J. 466
Couenhoven, J. 102, 257
Crisp, O. D. 258

**D**abre, Th. 157
Dahlke, B. 304
D'Alessandro, M. 140
Dartmann, Ch. 453
Daugirdas, K. 459
Dausner, R. 145
Dausner, R. (Hg.) 468
Demasure, K. (Hg.) 597
Demel, S. 153
Didymus der Blinde 134
Dieguez, A. M. 297
Dietz, W. 148
Di Fabio, U. 475
Dimas, P. 264, 265
Dirksmeier, A. 320
Disse, J. 427
Dorman, A. 290
Doss, M. 158
Dos Santos, R. 592
Dougherty, T. 109, 467
Dressler, B. 315, 316
D'Silva, L. 157
D'Souza, W. 158
Dubois, J.-D. 118
Dunaway, B. 467

**E**berhard, W. 458
Eberl, U. 632
Eckholt, M. 319
Eckholt, M. (Hg.) 317
Edwin, V. 157
Ekstrom, L. W. 100
Emilsson, E. K. 263, 265
Emilsson, E. K. (Hg.) 263
Essen, G. 430
Eunomius 291

**F**aber, R. 431
Faggioli, M. 469
Falk, D. K. 127
Faye, A. B. 320
Feder, S. 285
Feldman, L. H. 126, 127
Feldman, L. H. (Hg.) 126
Fernandes, J. 157
Fernandes, S. 157
Finnern, S. 283
Fischer, J. M. 100
Fischer, K. P. 145
Först, J. 633
Fossheim, H. 263, 264
Fossheim, H. (Hg.) 263
Frey, J. 289, 291
Frey, J. (Hg.) 289
Frey, P. 475
Frieling, G. 149
Fröhling, E. 301
Fuchs, R. M. 135

**G**abriel, K. 105, 106
Gabriel, K. (Hg.) 105
Garhammer, E. 315
Gärtner, E.-M. 632, 633
Gärtner, E.-M. (Hg.) 632
Gauly, B. M. 592
Gavrilyuk, P. L. 467
Gemeinhardt, P. 140
Gerhardt, V. 434
Göbel, Ch. (Hg.) 444
Göbel, Ch. (Übers.) 444
Göcke, B. P. 578, 579
Göcke, B. P. (Hg.) 578
Gonsalves, F. 158
Grant, W. M. 101, 258
Greco, J. 466
Gregor von Nyssa 291
Grethlein, Ch. 315
Griffioen, A. L. 578
Griffith, M. 101
Grimm, S. R. 467
Grönroos, G. 264
Grössl, J. 579
Gruber, F. 585
Gruber, F. (Hg.) 583
Grünstäudl, W. 291
Guanzini, I. 611
Guasti, N. 603, 604

**H**aberland, D. 459
Hager, K. (Mitarb.) 289
Hammerstein, D. 624
Hammerstein, G. 624
Hansen, S. L. 586
Harasimowicz, J. 460
Harkins, F. T. 139
Harris, H. A. 468
Hartl, J. 477
Häuptli, B. W. 455
Häuptli, B. W. (Hg.) 455
Häuptli, B. W. (Übers.) 455
Hawthorne, J. 467
Heimbach-Steins, M. 318
Heimbrock, H.-G. 315
Heinemann, G. 116, 438
Heinemann, G. (Hg.) 116
Hengstermann, Ch. 448
Heyder, R. 319
Hieke, Th. 132
Hildt, M. 436
Hill, R. C. 135
Hill, R. C. (Übers.) 134
Hirsch-Luipold, R. 290
Hoff, G. M. 106
Hoff, J. 430
Hoffmann, D. B. 453, 455
Hoffmann, D. (Hg.) 452
Hofmann, P. (Hg.) 259
Höhn, H.-J. 145, 585
Hollerich, J.-C. 632
Honnefelder, L. 106
Hoping, H. 145
Horn, Ch. 105
Horn, Ch. (Hg.) 105
Hübner, S. 145
Hüffmeier, W. 460
Huizing, K. 315
Hünermann, P. 469
Hunt, D. P. 257
Hušek, V. 461

**I**erodiakonou, K. 265
Ingensiep, H. W. 439
Insole, Ch. J. 467

**J**acobson, H. 129
Jacobus de Voragine 455
Jähnig, B. 459
Janz-Spaeth, B. 319
Japhet, S. 127
Jaskolla, L. 148
Jones, R. H. 102
Joseph, J. (Hg.) 156
Joseph, Sh. 158
Judisch, N. 101
Julia, N. H. 470
Junk, K. 266
Junker-Kenny, M. 584
Jurkowlaniec, G. 460

**K**äfer, A. 291
Kallenberg, B. J. 467
Kämper, B. (Hg.) 474
Karfíková, L. 461
Kasper, W. 301
Kaufmann, F.-X. 476
Kaufmann, Th. 140
Kelhoffer, J. H. 291

Kelly, Th. 467
Kießig, S. 632, 634
Kießig, S. (Hg.) 632
King, N. L. 467
Kirchhoff, Th. 438, 439
Kirchhoff, Th. (Hg.) 437
Kirchschläger, P. G. 628
Klein, A. 289
Knapp, M. 433
Knappik, F. 120
Koch, K. 301
Köchy, K. 438
Köchy, K. (Hg.) 437
Kodres, K. 460
König, H. 318
Konradt, M. 291
Körner, F. 149
Korsch, D. 315
Kowalská, E. 459
Kramp, I. M. 446
Krauter, S. 290
Kreidler, J. 301
Kreiner, A. 431
Krewet, M. 262
Krüger, M. D. 148
Kruse, A. 285
Kugel, J. L. 126, 127
Kugel, J. L. (Hg.) 126
Kühnlein, M. 632, 633
Kühnlein, M. (Hg.) 632
Kunz, R. 315, 316
Kuschel, K.-J. 620
Kvanvig, J. L. 467

Lackey, J. 467
Lammert, N. 474
Langenhorst, G. 315, 316
Larson, A. A. 293
Larson, A. A. (Hg.) 292, 294
Lau, M. 285
Lau, M. (Hg.) 283
Leal Luna, C. 320
Leftow, B. 258
Lehmann, K. 314, 468
Lehtipuu, O. 598
Leichsenring, J. 627
Leimgruber, U. 633
Leppek, Th. A. 149, 614
Leppin, V. 291
Leven, B. 144
Leven, B. (Hg.) 144
Ley, S. (Hg.) 300
Lichy, K. 459
Lindsay, D. R. 290
Lobenhofer, S. 588
Lobo, M. S. 157
Loffeld, J. 633
Lohfink, G. 613
Lohmann, F. 627
Longo, A. 118
Lopes, M. 157
Losinger, A. 314
Louth, A. 296
Luft, S. (Hg.) 593
Lutterbach, H. 452

Malegam, J. Y. 293
Malipurathu, Th. 158
Mananzan, M. J. 320
Mańko-Matysiak, A. 460
Marcheselli, M. 287
Markschies, Ch. 146
Marschler, Th. 145, 578
Mawson, T. J. 101
McCann, H. J. 257
McCann, H. J. (Hg.) 257
McCoog, Th. M. 603
McGuigan, C. M. 467
Meckel, Th. 629
Mehring, H.-M. 285
Meiwes, R. 605
Menamparampil, Th. 156
Menssen, S. 466
Messinese, L. 444
Meyer, A. 295
Meyer, M. F. 117
Michael, S. M. 157
Michael, S. M. (Hg.) 156
Molina Ayala, J. 119
Möllenbeck, Th. 306
Monaca, M. 119
Morgan, T. 290
Moser, P. K. 467
Mügge, C. 627, 628
Mügge, C. (Hg.) 627
Müller, G. L. 299, 301
Müller, G. M. 591
Müller, G. M. (Hg.) 591
Müller, H. 295
Müller, J. 592
Müller, K. 430, 584
Müller, T. 149
Müller Renzoni, B. (Übers.) 611
Muradyan, G. 129
Mutschler, B. 291

Nagl, L. 584
Neumann, N. 285
Neumann, N. (Hg.) 283
Neuner, P. 108, 309
Nicklas, T. 291
Niebuhr, K.-W. 291
Niederhofer, V. 291
Niederkorn-Bruck, M. 453, 454
Niederschlag, H. 301
Nitsche, B. 579
Noble, Th. F. X. 293
Nord, I. 315, 317
Nord, I. (Hg.) 315
Nordhofen, E. 617
Norwig, M. 117
Nüssel, F. 148

O'Connor, Th. 100
Oehl, Th. 148
Opitz, P. 291
Ortkemper, F.-J. 130
Oster, S. 145, 632
Ott, K. 114
Ötvös, P. 459
Overbeck, F.-J. 145, 476

Palmquist, S. R. 272
Pech, J. Ch. (Hg.) 259
Pemsel-Maier, S. 318
Pereboom, D. 100, 258
Perin, R. 297
Pfeffer, K. (Hg.) 474
Pinto, Ph. 158
Pitschmann, A. 594
Po-chia Hsia, R. 603
Pomarici, F. 293
Poncelet, Ch. 608
Popkes, E. E. 291
Powell, J. G. F. 591
Proft, I. (Hg.) 300
Pschichholz, F. 460
Ptaszyński, M. 459

Rabbås, Ø. 263, 264
Rabbås, Ø. (Hg.) 263
Raberger, W. 584
Rahner, J. 291
Rasche, A. 459
Rauscher, F. 593
Reder, M. 584
Reinhardt, T. 591
Reininger, D. 319
Reiterer, F. V. 290
Remenyi, M. 579
Rheinbay, P. 301
Rice, R. H. L. 102
Richardson Lear, G. 264
Ricken, F. 432, 584
Riedl, A. 138
Rist, R. 296
Roentgen, M. 319
Rogers, K. 258
Rohs, P. 579
Rubel, G. 632
Rückert, M. M. 453, 454
Rüggemeier, J. 283
Runia, D. T. 126
Russo, M. 297

Sahaya Mary, T. S. 157
Salonen, K. 295
Sans, G. 148
Sardella, L.-P. 297
Schabel, Ch. 139
Schaeffler, R. 580
Schark, M. 117
Schärtl, Th. 432, 579
Schatz, Kl. 607
Scheele, P.-W. 301
Schelske, O. 119
Scherer, H. 285
Schiffman, L. H. 126, 127
Schiffman, L. H. (Hg.) 126
Schlafly Jr., D. L. 604
Schlag, Th. 315
Schlag, Th. (Hg.) 315
Schliesser, B. 289, 291
Schliesser, B. (Hg.) 289
Schmidinger, H. (Hg.) 430
Schmidt, E. E. 593
Schmidt, E. E. (Hg.) 592
Schmidt, J. 148
Schmidt, K. 117
Schmidt-Leukel, P. 433
Schmidt-Lux, Th. 107
Schmieder, F. 296
Schmiedl, J. 145, 301
Schneider, Ch. 581
Schneider, R. 97, 578
Schneider, R. (Hg.) 578
Schniewind, A. 265
Schockenhoff, E. 108, 145
Schöndorf, H. 148, 426
Schönecker, D. 593
Schramm, Ch. 285
Schuller, E. 127
Schult, M. 315
Schulze, M. 301
Schulze, M. (Hg.) 300
Schumacher, Th. 291
Schüngel-Straumann, H. 318, 319
Schwienhorst-Schönberger, L. 145
Sendoya Mejía, L. M. 320
Seng, H. 119
Seng, H. (Hg.) 118
Senor, Th. D. 466
Sensen, O. 593
Sfameni Gasparro, G. 118
Shore, P. 604
Siede, I. 453, 454
Silber, U. 320
Simmons, J. A. 467
Singh, D. 467
Siquans, A. 633
Sisson, K. 294
Sisson, K. (Hg.) 292
Skambraks, T. (Hg.) 452
Skiba, M. 460
Slotemaker, J. T. 139
Smith, J. K. A. 468
Soares Santoprete, L. G. 118
Soares Santoprete, L. G. (Hg.) 118
Sohn-Kronthaler, M. 297
Sommers, T. 100
Sonnenberg, B. M. 452
Spaeth, J. 291
Speak, D. (Hg.) 99
Splett, J. 259
Steegen, M. 598
Steffen, P. B. 158
Steinmeier, F.-W. 301
Steinmeier, A. M. 315, 316

Steward, H. 101
Stichweh, R. 106
Stockhoff, N. 634
Stokes, P. 123
Storrs, Ch. 603
Störtkuhl, B. 458
Störtkuhl, B. (Hg.) 458
Striet, M. 108, 145
Strube, S. 318
Stürzekarn, K. 302
Sullivan, Th. D. 466
Summerlin, D. 295
Svavarsson, S. H. 263, 265
Szegedi, E. 459

Talar, Ch. 297
Tamponi, G. K. 278
Tanaseanu-Döbler, I. 119
Taormina, D. P. 119
Tapp, Ch. 578
Taschl-Erber, A. 598
Thiel, R. 120
Thompson, D. G. 604
Tilly, M. 290
Timme, R.
Timme, R. (Hg.) 116
Timotin, A. 118
Timpe, K. 102, 258
Timpe, K. (Hg.) 99
Toepfer, G. 117
Tommasi, Ch. O. 118
Tommasi, Ch. O. (Hg.) 118
Topchyan, A. 129
Torijano, P. 127
Tornau, Ch. 266
Tov, E. 126
Tschirner, P. 441
Tuominen, M. 263, 265
Tuominen, M. (Hg.) 263

Ueberschaer, F. 289
Ueberschaer, N. 291
Ueberschaer, N. (Hg.) 289
Uertz, R. 624
Uertz, R. (Hg.) 624
Uhl, F. 585

Van den Kerchove, A. 118
Van Inwagen, P. 257
Van Kley, D. K. 602
Van Parys, M. 291
Vargas, M. R. 100
Vaz, S. 301
Verweyen, H. 431
Vian, G. 297, 298
Vian, G. (Hg.) 297
Viertbauer, K. 583
Viertbauer, K. (Hg.) 430, 583
Voderholzer, R. 145, 259
Vogelsang, F. 281
Von Herrmann, F.-W. 444
Von Stosch, K. 311, 433, 463
Von Wachter, D. 579

Walls, J. L. 100
Walter, Ch. 107
Weber, I. 453, 454
Weber, M. 458, 459
Weber, M. (Hg.) 458
Wehrle, M. (Hg.) 593
Weidemann, Ch. 579
Weiß, O. 297
Weiß, S. 295
Wendel, S. 431
Wenz, G. 147, 149
Wenz, G. (Hg.) 147
Werbick, J. 432
Wetter, E. 460
Whitehead, M. 603
Wiedenhofer, S. 142
Wiener, C. 592
Wienhardt, Th. 634
Willebrand, E. 633
Williams, R. R. 275
Wingling, R. 291
Wingling, R. (Übers.) 291
Wohlmuth, J. 431
Wolf, N. 455
Wolter, M. 291
Worcester, Th. 603
Wright, J. 602
Wright, J. (Hg.) 602
Wynn, M. 467
Wyss, B. 291

Zager, W. 472
Zagzebski, L. T. 466
Zátonyi, M. 599
Zigriadis, G. 148
Zimmermann, M. 629
Zini, F. M. 591
Zini, F. M. (Hg.) 591
Zirpel, Th. 285
Zoll, P. 112
Zückert, M. 460
Zurbuchen, S. 628

## Verzeichnis der Autoren und Rezensenten 2018

Arenz, D. 58–72
Arnold, J. 455–458

Baab, F. 227–240
Batlogg, A. R. 145–146, 314–315, 470–472
Beck, R. 502–535
Benasso, M. 109–112
Beutler, J. 287–289, 409–425, 446–448, 597–599
Bihl, B. 617–620
Biniek, R. 608–611
Brachtendorf, J. 481–501
Bruns, Ch. 448–452
Brüntrup, G. 389–408

De Candia, G. 555–562

Gäb, S. 102–105
Gebert, B. 292–296
Gilgenbach, F. 477–480
Göcke, B. P. 161–189
Gosebrink, H. 135–138, 599–602
Greshake, G. 461–463

Hanke, Th. 120–123
Heereman, F. v. 211–226
Held, M. S. 263–266
Herzberg, S. 588–591
Hofmann, S. 627–628
Honnacker, A. 278–281
Hoye, W. J. 427–430
Huebenthal, S. 283–287
Humml, K. 632–634

Jaskolla, L. 123–126, 389–408

Kiesel, D. 1–32
Knauer, P. 81–96
Koritensky, A. 426–427
Krienke, M. 444–446

Lerch, M. 463–466
Linhard, V. 317–320
Lochbrunner, M. 611–613
Löser, W. 140–141, 142–143, 144–145, 146–147, 299–300, 300–302, 304–306, 472–474, 613–614

Merkl, A. 114–116
Mertesacker, J. 315–317
Mintken, T. E. 33–57
Mutschler, H.-D. 593–594

Narvaja, J. L. 291–292
Nebgen, Ch. 607–608
Neumann, B. 536–554

Ollig, H.-L. 105–109, 430–434, 583–586

Padinjarekuttu, I. 156–158
Paprotny, Th. 468–469
Peetz, M. 126–130
Pinjuh, J.-M. 434–436
Pittl, S. 149–152
Pörnbacher, M. 138–140
Propach, J. L. 97–99, 269–272

Recktenwald, E. 376–388
Reich, Ch. 112–114
Ricken, F. 73–80, 116–118, 118–120, 262–263, 289–291, 436–437, 440–441, 591–592, 592–593
Roesner, M. 266–269
Rosenhauer, S. 190–210

Schärtl, Th. 321–425
Schatz, Kl. 297–299, 602–605
Schmerbauch, M. 458–461, 605–607
Schmidt, J. 259–262
Schroffner, P. 99–102, 147–149, 257–259, 272–275, 275–277, 466–468, 578–580, 594–597, 614–617
Schuster, J. 624–627
Sebott, R. 153–156, 309–311, 474–477, 629–632
Sieben, H. J. 134–135
Sirovátka, J. 366–375
Specker, T. 311–314, 620–623
Splett, J. 158–160, 306–309
Stendebach, F. J. 130–132, 132–134
Stoffers, J. 441–444

Viertbauer, K. 241–256

Walser, S. 580–583
Wirth, M. 281–283, 302–304, 437–440, 563–577, 586–588

Zátonyi, M. 452–455