N12<525871622 021
ubTÜBINGEN

theol

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

84
2009

ISSN 0040–5655 www.theologie-und-philosophie.de

84. Jahrgang · Heft 1 · 2009

ABHANDLUNGEN

Friedo Ricken S. J.
Sprache – Erfahrung – Transzendenz. Platons Transzendenzbegriff und die Sprache der Bibel 1

Rainer M. Ilgner
In nostra consensione peccamus. Zum augustinischen Paradigma der Sündentheologie 10

Gerd Haeffner S. J.
Heidegger über die Grundsätze des Denkens 24

Bernd Elmar Koziel
Der Preis eines latenten Dualismus. Überlegungen im Anschluss an Andrzej Szczypiorskis Roman „Eine Messe für die Stadt Arras“ 43

26
mb2

BEITRÄGE

Lorenz Engi
Die religiöse Neutralität des Staates. Bemerkungen zum Verhältnis von Staat und Religion 64

Harald Schöndorf S. J.
Philosophie und Theologie. Ein Verhältnis mit Variationen 73

Herder Freiburg · Basel · Wien

Gd 861

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

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

Mitglieder der Schriftleitung:
Klaus Schatz S. J., Jörg Splett, Frankfurt am Main
Friedo Ricken S. J., München

Redaktion:
Maria Haines, Frankfurt am Main

Internet:
www.theologie-und-philosophie.de

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Friedo Ricken S. J.	Hochschule für Philosophie Kaulbachstraße 31a 80539 München E-Mail: Friedo.Ricken@hfph.mwn.de
Dr. Rainer Ilgner	Neckarstraße 6 53757 Sankt Augustin
Prof. Dr. Gerd Haeffner S. J.	Hochschule für Philosophie Kaulbachstraße 31a 80539 München
PD Dr. theol. Bernd Elmar Koziel	Sanderring 2 97070 Würzburg
Dr. jur. Lorenz Engi, M. A. (Phil.)	Ludwig-Maximilians-Universität München, Philosophische Fakultät, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München E-Mail: lorenz.engi@campus.lmu.de
Prof. Dr. Harald Schöndorf S. J.	Hochschule für Philosophie Kaulbachstraße 31a 80539 München E-Mail: schoendorf@hfph.mwn.de

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

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie", Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main, Internet: www.theologie-und-philosophie.de. „Theologie und Philosophie" (bis 1965 „Scholastik") erscheint vierteljährlich im Umfang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt 48,– €; der Jahrgang kostet 168,– € zzgl. Versandkosten (unverb. Preisempf.). Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 000 20. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Freiburg i. Br.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

84. Jahrgang · 2009

Herder Freiburg · Basel · Wien

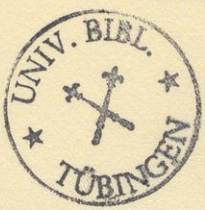
HERAUSGEBER:
Die Professoren S. J. der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main sowie der Hochschule für Philosophie München Philosophische Fakultät S. J.

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

MITGLIEDER DER SCHRIFTLEITUNG:
Dieter Böhler S. J., Klaus Schatz S. J., Jörg Splett, Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:
Maria Haines, Frankfurt am Main

INTERNET:
www.theologie-und-philosophie.de



Gd 861

Inhalt des 84. Jahrgangs

Abhandlungen

Ansorge, Dirk, Transzendenz Gottes und Inkarnation. Positionen und Perspektiven christlicher Theologie im Gespräch mit jüdischem und islamischen Denken 394

Fischer, Norbert, Autonomie und Transzendenz. Zwei Kernthemen der Enzyklika *Fides et Ratio* im Fokus von Augustins und Kants Denken 219

Haeffner, Gerd S. J., Heidegger über die Grundsätze des Denkens 24

Hoye, William J., Muss man wählen zwischen Frieden oder Wahrheit? Begründungen der Toleranz bei Ulrich Beck und Thomas von Aquin 374

Ilgner, Rainer M., *In nostra consensione peccamus*. Zum augustinischen Paradigma der Sündentheologie 10

Koziel, Bernd Elmar, Der Preis eines latenten Dualismus. Überlegungen im Anschluss an Andrzej Szczypiorskis Roman „Eine Messe für die Stadt Arras" 43

Kühnlein, Michael, Zwischen Vernunftreligion und Existenztheologie. Zum postsäkularen Denken von Jürgen Habermas 524

Menke, Karl-Heinz, Was ist das eigentlich: „Gnade"? Sechs Thesen zur Diskussion 356

Ollig, Hans-Ludwig S. J., Herausgeforderte Metaphysik 331

Ricken, Friedo S. J., Selbstachtung und Selbstliebe oder Warum moralisch sein? 321

Ricken, Friedo S. J., Sprache – Erfahrung – Transzendenz. Platons Transzendenzbegriff und die Sprache der Bibel 1

Ricken, Friedo S. J., Die Überwindung des Bösen. Kant über die Aufgabe einer Religionsgemeinschaft 499

Schröer, Christian, Das normative Urteil bei Thomas von Aquin in handlungstheoretischer Perspektive 199

Seibert, Christoph, Gefühl und Vernunft. Überlegungen zu Max Schelers fundamentalethischem Ansatz 509

Sieben, Hermann-Josef S. J., Augustinus-Rezeption in Konzilien von seinen Lebzeiten bis zum Zweiten Vatikanum 161

Splett, Jörg, In der Wahrheit leben. Eine Überforderung? 481

Tück, Jan-Heiner, Die Kollegialität der Bischöfe – ein „trojanisches Pferd"? Ekklesiologische Anmerkungen zur Kritik Marcel Lefebvres 547

Witschen, Dieter, Trias menschenrechtlicher Verpflichtungen: Achten – Schützen – Gewährleisten. Exemplifiziert anhand des Rechts auf Religionsfreiheit 237

Beiträge

Engi, Lorenz, Die religiöse Neutralität des Staates. Bemerkungen zum Verhältnis von Staat und Religion 64

Kaufmann, René, Neurotheologie und Mystik oder Von neuronalen Staus und mystischen Ekstasen 422

Löser, Werner S. J., Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" 1999–2009 576

Schöndorf, Harald S. J., Philosophie und Theologie. Ein Verhältnis mit Variationen 73

Spät, Patrick, Zur offenen Frage der Ausdehnung in der Kosmologie von Alfred N. Whitehead 250

Buchbesprechungen 84 257 429 585

Eingesandte Bücher 319 633

Verzeichnis der Verfasser / Herausgeber 2009

Ahrens, J. 477
Appel, K. 96
Arnold, C. 127

Baltes, M. † 257
Barbato, M. 318
Bastaire, J. 454
Batlogg, A. R. (Hg.) 467, 609
Baum, W. 129
Baumert, N. 600
Beckermann, A. 439
Behr, H. H. 476
Beinert, W. 622
Beinert, W. (Hg.) 622
Bentz, U. 611
Berger, D. (Hg.) 295
Berger, K. 476
Berger, K. (Hg.) 476
Bernet, R. 87
Beuthan, R. 91
Bickmann, C. 86
Bodei, R. 92
Bowman, B. 92
Brachtendorf, J. 451
Brandt, R. 107
Brauer, O. D. 94
Brechenmacher, Th. 458
Brechenmacher, Th. (Hg.) 458
Brüntrup, G. 281
Bubner, R. 108
Buchheim, Th. 593

Caimi, M. 86
Chantraine, G. (Hg.) 607
Chwaszcza, C. 107
Ciruelo, P. 471
Clausen, J. (Hg.) 475
Clausen, U. 453
Corcoran, K. J. 278
Crouch, C. 626
Csikós, E. 92

Damberg, W. 316
Danz, Ch. 96, 261
Danz, Ch. (Hg.) 95
De Koninck, Th. 429
Deister, B. 149
Delgado, M. (Hg.) 471
Denzler, G. 458
Descourtieux, P. (Hg.) 607
Di Cesare, D. 446
Di Fabio, U. 155
Dietrich, W. 112
Doering-Manteuffel, A. 316
Dörrie, H. † 257
Düsing, E. 96
Duque, F. 94

Edel, G. 588
Elsfeld, M. 437
Evangelische Brüder-Unität/Herrnhuter Brüdergemeine (Hg.) 474
Evangelisch-methodistische Kirche in Deutschland, Österreich und Schweiz/Frankreich (Hg.) 474
Evers, G. 477

Feil, E. 84
Feinendegen, N. 296
Ferrini, C. 86
Fiedrowicz, M. 260
Figura, M. 607
Finkelde, D. 293
Fischer, E. P. 452
Flach, W. 588
Först, J. 317
Förster, E. 91
Fonfara, D. (Hg.) 85
Frank, M. 98
Frankemölle, H. 108
Fritzen, W. 605
Fulda, H. F. 94

Gabriel, G. 588
Gäde, G. 624
Gailus, M. 316
Gasser, G. 451
Gautier, A. 314
Gerl-Falkovitz, H.-B. 591
Gloy, K. 90
Gloy, K. (Hg.) 90
Göbel, Ch. 267
Göller, T. 589
Goris, H. (Hg.) 317
Graf, F. W. (Hg.) 315
Grein, E. 309
Große, J. 274
Große Kracht, K. 316
Große Kracht, K. (Hg.) 315
Großmann, A. (Hg.) 456
Grube, D.-M. 261

Haering, St. 622
Halbig, Chr. 94
Hamers, A. 458
Haub, R. 129
Heilmann, B. (Hg.) 630
Heimbach-Steins, M. (Hg.) 317
Heinz, M. (Hg.) 587
Heller, D. 630
Henrici, P. 299
Herholz, H. (Hg.) 476
Hermes, Ch. 628
Hirsch, A.-B. 307
Höffe, O. 108
Höfner, M. 597
Hösle, V. 95
Hoffmann, V. 462
Hofmann, F. 438
Hofmann, P. 468
Hofmann, P. (Hg.) 138
Holzhey, H. 588
Homeyer, J. 318
Honneth, A. 92
Hoping, H. 623
Horn, C. 107
Horstmann, R. P. 91
Huber, W. 303
Hübenthal, S. 603
Hübner, J. 454
Hübner, K. 134
Hünermann, P. 623
Hummel, K.-J. 458

Jüngel, E. 456
Junker, Th. 452

Kaddor, L. 159
Kähler, K. E. 86
Kämper, B. (Hg.) 154, 472
Kamphaus, F. 470
Kantor, V. 629
Karásek, J. 92
Kersting, W. 107, 156
Kersting, W. (Hg.) 106
Kessler, H. 452
Kippenberg, H. G. 316
Kloc-Konkolowicz, J. 96
Klose, J. 453
Klose, J. (Hg.) 452
Klotz, Ch. 92
Knechten, H. M. 159
Knight, K. 97
Koch, A. 113
Koch, A. F. 92
Koch, K. 623
Koritensky, A. 262
Kornacker, S. 458
Koterski, J. W. 585
Kowallik, K. 452
Kraml, H. 451
Kreis, K.-M. 157
Kremer, K. 260
Kretschmann, C. 458
Krijnen, Ch. 588
Krijnen, Ch. (Hg.) 587
Krikorian, M. K. 607
Krüger, M. D. 433
Kvanvig, J. L. 290

Lakmann, M.-L. 257
Landmesser, C. (Hg.) 456
Langthaler, R. 95
Langthaler, R. (Hg.) 614
Lauble, M. 471

Lehmann, K. 467
Leidhold, W. 286
Leiner, M. 261
Lenzen, W. 438
Leppin, V. 121
Lohmar, D. 87
Loose, D. 317
Lubac, H. de 454, 455, 607
Luckner, A. 108
Luh, J.-J. 87
Luks, L. 629
Lullus, R. 118
Lutherische/Römisch-katholische Kommission für die Einheit (Hg.) 618
Lutterbach, H. 125

MacDowell, J. 93
Maier, R. 478
Main, I. 316
Mainzer, K. 439
Maio, G. (Hg.) 475
Marschler, Th. 139
Marszałek, R. 96
Marszałek, R. (Hg.) 95
Marten, R. 107
Matena, A. 302
Menegoni, F. 94
Menke, K.-H. 136, 138
Mertens, K. 108
Messinese, L. 267
Metzinger, Th. 439
Mohr, H. 453
Moingt, J. 459
Molendijk, A. L. 316
Moon, S. 270
Morsey, R. 458
Mosebach, M. 594
Müller, O. 475
Müller, O. (Hg.) 475
Müller, R. 159
Müller, W. W. 591
Müller, W. W. (Hg.) 591

Nachtsheim, S. 588
Narcy, M. 591
Nentwig, W. 453
Neudeck, R. 476
Neudecker, R. 114
Newen, A. 438
Niederbacher, B. (Hg.) 450
Niemann, U. J. (Hg.) 476
Nissing, H.-G. (Hg.) 592
Nordhofen, E. (Hg.) 310

O'Connor, Th. 451
Oehler, J. 452
Oehler, J. (Hg.) 452
Oeser, E. 453
Ohashi, R. 91

Padel, J. 86
Pätzold, D. 589
Patzelt, W. J. 453
Pernkopf, E. 592
Peters, T. R. 261
Petzoldt, M. 615
Pierini, T. 93
Pietsch, Ch. 257
Pinkard, T. 94
Pippin, R. 91
Pochoshajew, I. 630
Pöggeler, O. 86
Pöltner, G. 282, 450
Pohl, K.-H. 262
Pollack, D. 316
Preuß, D. 306
Prinz, W. 439

Quadt, A. 146
Quante, M. 93

Raffelt, A. (Hg.) 467
Rahner, K. 609
Rauscher, A. 139
Reader, S. 447
Recker, D. 131
Rehberg, K. S. 453
Reichholf, J. H. 452
Ricœur, P. 443
Rigl, Th. 622
Ring-Eifel, L. 622
Rissing, T. 152
Rockmore, T. 86
Rössler, A. 261
Rohrmoser, G. 589
Rosales, A. 87
Rózsa, E. 93
Rudder Baker, L. 450
Runggaldier, E. (Hg.) 450

Sattler, D. (Hg.) 618
Schadel, E. 435
Schaeffler, R. 440
Schärtl, Th. 88, 451
Scheele, P.-W. 133
Schib Torra, G. 118
Schlicht, T. 87, 438
Schlösser, U. 93
Schlotheuber, E. 123
Schmitz, H. 259
Schmitz, H.-G. 87
Schneider, M. 138
Schneidermann, M. (Hg.) 630
Schockenhoff, E. 469
Schüßler, W. 261, 262
Schüßler, W. (Hg.) 260
Schulze, R. 316
Schulze Wessel, M. 316
Schwab, H.-R. 454
Schwerin, H.-J. 620
Sedgwick, S. 91
Seiler, Ch. 473
Seubert, H. (Hg.) 589
Seubold, G. 599
Siep, L. 93
Skinner, Q. 265
Solbach, A. 269
Sommer, V. 453
Spaemann, R. 103, 452, 465, 592
Spät, P. 438
Spät, P. (Hg.) 436
Spieker, M. 473
Splett, J. 595
Stekeler-Weithofer, P. 92
Stock, A. 140
Sturm, E. 261
Sturma, D. 107
Swinburne, R. 101

Tebartz-van Elst, F.-P. 312
Testa, I. 93
Thiede, W. 141
Thönnes, H.-W. (Hg.) 154, 472
Tree, S. 264
Trinkaus Zagzebski, L. 289
Tück, J.-H. 613

Uecker, G. 454

Vallant, C. 273
Vallin, P. 455
Van de Loo, D. 144
Verbeek, B. 453
Vieweg, K. 94
Vieweg, K. (Hg.) 91
Vijgen, J. (Hg.) 295
Voderholzer, R. 262
Vogeley, K. 438

Wagner, F. 123
Wagner, J.-P. (Hg.) 455
Waldhoff, Ch. 155
Walter, S. 437
Ward, K. 283
Weber, H. 156
Welsch, W. 95
Welsch, W. (Hg.) 91
Welsen, P. 262
Wendel, S. 262
Wenz, G. (Hg.) 618
Werle, M. A. 93
White, D. 263
White, N. 107
Wiehart, A. 431
Wiesner, R. 473
Wild, St. 476
Wimmer, R. 591
Witschen, D. 304
Wohlmuth, J. 452
Wolf, H. 300
Wuchterl, K. 276
Wuketits, F. M. 453

Yfantis, D. 87

Zaborowski, H. 593
Zimmermann, A. 87
Zwierlein, E. 593

Verzeichnis der Autoren und Rezensenten 2009

Amor, C. J. 141–144, 283–286
Ansorge, D. 394–421

Bär, M. 433–435
Berndt, R. 123–124
Bohmeyer, A. 149–151, 270–273
Bormann, F.-J. 106–108, 156–157

Diefenbach, M. 131–133
Disse, J. 462–465

Engi, L. 64–72

Fehige, J. H. Y. 278–280
Fischer, N. 219–236
Fritz, A. 447–450

Haeffner, G. 24–42, 269–270, 429–431, 440–443, 456–458
Hanke, Th. 98–101
Hofmann, G. 286–289
Hofmann, P. 136–138, 140–141, 144–146
Hoye, W. J. 374–393
Hübenthal, S. 108–112, 605–607

Ilgner, R. M. 10–23

Kaufmann, R. 422–428
Knauer, P. 159–160, 465–467, 624–626
Knaup, M. 101–103, 436–440, 615–617
Koziel, B. E. 43–63
Kramp, I. 129, 314–315
Krienke, M. 118–121, 267–269
Kühn, U. 121–123
Kühnlein, M. 524–546

Laube, J. 114–118
Löser, W. 112, 133–136, 264–265, 299–300, 302–304, 446–447, 467–468, 470–471, 474–475, 576–583, 613–614, 618–621

Manutscharjan, A. L. 129–131, 607–609
Menke, K.-H. 356–373

Ollig, H.-L. 85–87, 103–106, 306–307, 331–355, 587–589

Percic, J. 265–267

Ramelow, A. 585–587
Rhode, U. 628–629
Ricken, F. 1–9, 97–98, 257–259, 263–264, 276–277, 289–290, 321–330, 499–508

Sans, G. 589–591
Schatz, Kl. 127–129, 157–158, 300–302
Schmidt, J. 88–90, 91–95, 595–597
Schmitz, P. 469–470
Schneider, M. 159
Schöndorf, H. 73–83
Schröer, Ch. 199–218
Schroffner, P. 459–462
Schuster, J. 304–306
Schwartz, M. 431–433
Sebott, R. 113–114, 154–156, 307–313, 317–318, 472–474, 476–477, 478–480, 609–613, 622–624, 626–628
Seibert, Ch. 509–523
Seitschek, H. O. 592–594
Sieben, H.-J. 161–198, 454–456, 607
Sievernich, M. 293–295, 471–472
Solbach, A. 443–446
Spät, P. 250–256, 281–282
Splett, J. 84–85, 95–97, 138–140, 260–263, 274–276, 282–283, 296–299, 435–436, 450–454, 468–469, 481–498, 591–592, 597–599
Steinmetz, F. J. 146–149, 600–603
Strebel, V. 629–632

Theobald, M. 603–604
Tück, J.-H. 547–575

Unterburger, K. 125–127, 295–296, 315–317, 458–459

Vonarburg, M. 90–91, 259–260, 273–274, 475–476, 477–478, 599–600, 614–615

Wiertz, O. J. 290–293
Witschen, D. 237–249

Zimbrich, F. 152–154

ThPh 84 (2009) 1–9

Sprache – Erfahrung – Transzendenz

Platons Transzendenzbegriff und die Sprache der Bibel

Von Friedo Ricken S. J.

Wenn wir nach dem Ursprung des Transzendenzbegriffs in der Religionsphilosophie des späten Judentums, des Christentums und des Islams fragen, dann sind vor allem zwei Stellen im *Corpus Platonicum* zu nennen, die durch die Vermittlung des Mittleren und des Neuplatonismus die Geschichte dieses Begriffs bestimmt haben. Das ist an erster Stelle die Aussage im Sonnengleichnis der *Politeia*, das Gute rage an Würde und Kraft „über" *(epekeina)* das Sein *(ousia)* hinaus (Resp. 509b9), und dann, im *Siebten Brief*, der Vergleich der philosophischen Erkenntnis mit einem Licht, das durch einen abspringenden Feuerfunken plötzlich in der Seele erzeugt wird (Ep. VII 341c7-d1). Ich werde zunächst dem Zusammenhang von Sprache, Erfahrung und Transzendenz in diesen beiden Texten nachgehen, und dann an Beispielen zeigen, wie das frühe Christentum sich mit dieser Transzendenzvorstellung auseinandersetzt.

1. Das Sonnengleichnis der *Politeia*

Die Frage, die zum Sonnengleichnis der *Politeia* führt, ist die nach dem höchsten und wichtigsten Gegenstand des Wissens. Das ist, und hier erinnert Sokrates an eine Selbstverständlichkeit, die Idee des Guten. Wir erstreben und wir wählen etwas, weil es gut ist. „Oder meinst du, es helfe uns etwas, alle Habe zu haben, nur die gute nicht? Oder alles zu verstehen ohne das Gute, Schönes und Gutes aber nicht zu verstehen?" (Resp. 505b1-3). Das Gute ist das, wonach jede Seele strebt und um dessentwillen sie alles tut, was sie tut (505d11-e1). Beim Gerechten begnügen sich viele mit dem Schein; es genügt ihnen, das zu tun, was gerecht zu sein scheint; beim Guten dagegen gibt niemand sich mit dem zufrieden, was gut zu sein scheint, sondern jeder will das, was in Wahrheit gut ist (505d5-9).

Obwohl alles Handeln auf das Gute bezogen ist, haben wir von dem, was das Gute ist, nur eine vage Vorstellung. Wir ahnen, dass es so etwas gibt, aber wir sind unsicher und können nicht hinreichend erfassen, was es ist; wir können beim Guten nicht wie bei den anderen Dingen zur festen Überzeugung kommen, dass es ist und was es ist (505d11-e3). Sokrates lehnt es deshalb ab, wie ein Wissender über Dinge zu reden, über die er nichts weiß. Er sieht sich noch nicht einmal imstande zu sagen, was er *meint*, dass das Gute sei (506e1-3). Wenn es darum geht, den letzten Sinnhorizont des Handelns und Lebens darzulegen, versagt die Sprache des Begriffs, auch wenn es nur darum geht, eine Meinung und nicht ein Wissen auszudrücken. Sokrates

greift deshalb zur Sprache des Bildes. Er will sagen, was ihm „als ein Sprößling, und zwar als ein sehr ähnlicher, des Guten erscheint" (506e3f.). Die Rede vom Sprössling zeigt, dass das Bild mit der Sache verknüpft ist. Die Sonne, die als Bild für die Idee des Guten dienen soll, ist von der Idee des Guten hervorgebracht. Das Bild setzt bereits eine Metaphysik voraus. Die Intuition, die hinter der Rede von der Sonne als dem Sprössling des Guten steht, ist, dass die sichtbare Welt und die Ursache des Werdens in ihr, die Sonne, gut sind und deshalb an der Idee des Guten teilhaben.

Der erste Schritt, um das transzendente Gute mithilfe eines Bildes darzustellen, ist die Unterscheidung der Wirklichkeit in einen Bereich, der mit den Sinnen wahrgenommen wird, und einen Bereich, der nur mit dem Denken erfasst werden kann.

> Wir behaupten, es gebe eine Vielheit von schönen Dingen und von guten Dingen und so von jeder Art, wie wir sie denn auch in der Rede unterscheiden. – Ja. – Und auch, es gebe ein Schönes an sich und ein Gutes an sich und so bei allem, was wir eben als Vielheit setzten [...] – So ist es. – Und von den ersteren sagen wir, dass sie gesehen, aber nicht gedacht werden, von den Ideen aber, dass sie gedacht, aber nicht gesehen werden (507b2-10 Übers. Apelt).

Der Gesichtssinn zeichnet sich vor den anderen Sinnen dadurch aus, dass er mit seinen Gegenständen durch ein kostbares Band, das Licht, verbunden ist. „Welchen von den Göttern am Himmel", so fragt Sokrates, „kannst du als den Urheber davon bezeichnen, also als den, dessen Licht unserem Gesichtssinn dazu verhilft, auf das schönste zu sehen, und dem Sichtbaren dazu, gesehen zu werden?" (508a4-6 Übers. Apelt). Es ist die Sonne. Was die Sonne im Bereich des Sichtbaren ist im Verhältnis zum Gesichtssinn und zum Sichtbaren, das ist das Gute im Bereich des Denkbaren im Verhältnis zum Denken und Gedachten. Wenn die Augen sich auf Gegenstände richten, die von der Sonne beleuchtet werden, sehen sie deutlich; das Licht verleiht ihnen die Kraft zu sehen. Wenn die Seele sich auf das richtet, worauf das Licht der Wahrheit und des Seienden fällt, dann erkennt sie es und ist im Besitz der Vernunft.

> Das also, was dem Erkannten Wahrheit verleiht und dem Erkennenden die Kraft zum Erkennen gibt, ist [...] die Idee des Guten. Betrachte sie als die Ursache der Erkenntnis und der Wahrheit, soweit die letztere erkannt wird (508e1-4 Übers. Apelt).

Erkenntnis und Wahrheit sind gut, aber sie sind nicht das Gute; als die Ursache von Erkenntnis und Wahrheit gehört die Idee des Guten einer höheren Ordnung an.

Die Sonne, so der nächste Schritt, verleiht dem Sichtbaren nicht nur das Vermögen, gesehen zu werden, sondern auch Werden, Wachstum und Nahrung, ohne jedoch selbst ein Werden zu sein. Ebenso kommt dem Erkennbaren von der Idee des Guten nicht nur das Erkanntwerden, sondern auch das Sein und das Wesen zu, „obwohl das Gute nicht Wesen ist, sondern noch über *(epekeina)* das Wesen an Würde und Kraft hinausragt" (509b9f.).

Gd 861

2. Zwei Stufen der Transzendenz

Wie wird in diesem Text der Begriff der Transzendenz entfaltet? Über dem Bereich der sinnlichen Wahrnehmung steht der Bereich der Erkenntnis, in dem erfasst wird, was das ist, das da wahrgenommen wird, m. a. W. in dem das Wesen des Wahrgenommenen erkannt wird. Der Bereich der Erkenntnis wird mithilfe einer Analogie beschrieben, d.h., die Verhältnisse in diesem Bereich werden erläutert durch entsprechende Verhältnisse im Bereich der Wahrnehmung und mithilfe der Sprache, mit der wir über die Welt der Wahrnehmung sprechen. Die Analogie ist ein Mittel, um eine Transzendenz auszudrücken: Weil wir keine sprachlichen Möglichkeiten haben auszudrücken, wie die Verhältnisse im Bereich der Erkenntnis in sich selbst sind, können wir nur auf Entsprechungen im Bereich der Wahrnehmung hinweisen. Insofern transzendiert der Bereich der Erkenntnis unsere sprachlichen Möglichkeiten. In einem ontologischen Sinn transzendiert der Bereich der Erkenntnis den der Wahrnehmung insofern, als wir erst durch die Anwendung des Begriffs in der Prädikation wissen, *was* dieser wahrgenommene Gegenstand *ist*; erst hier erfassen wir sein Wesen.

Eine nächste Stufe der Transzendenz findet sich innerhalb des Bereichs der Erkenntnis. Hier begegnet uns zunächst das Verhältnis von Erkennendem und Erkanntem, von erkennender Seele und erkanntem Gegenstand. Dieses Verhältnis wird jedoch transzendiert durch das Medium, das den Erkenntnisvorgang allererst ermöglicht, weil es das Vermögen des Erkennens und das Vermögen des Erkanntwerdens in die Tätigkeit überführt; dieses Medium wird im Gleichnis durch das Licht symbolisiert. Dieses Medium ist kein Gegenstand der Erkenntnis, sondern es ermöglicht sie. Wir sehen nicht das Licht, sondern wir sehen die Gegenstände, auf die das Licht fällt, und wir können nur deshalb sehen, weil das Licht die Gegenstände beleuchtet. Dieses Medium wird nochmals transzendiert von seiner Ursache, der Idee des Guten beziehungsweise der Sonne. Die Sonne ist Ursache des Werdens und Wachsens, und die Idee des Guten ist Ursache des Wesens. Die Sonne ist nicht einer der Gegenstände in der sichtbaren Welt, sondern deren Ursache; wir sehen nicht die Sonne, sondern die vom Licht der Sonne beschienenen Dinge. Das Gute ist „jenseits des Wesens"; es ist kein Gegenstand der begrifflichen Erkenntnis, sondern die nicht thematisierbare Voraussetzung jeder Erkenntnis durch Begriffe.

Wie wird das Transzendente erfahren? Dass es die Sonne gibt, ist in der Selbsterfahrung des Sehens gegeben; das Auge kann nur sehen, wenn die Gegenstände der sichtbaren Welt im Licht der Sonne sind. Dass es das Gute gibt, ist im Selbstbewusstsein des Erkennens (und Handelns) gegeben. Der Akt des Erkennens bejaht sich selbst. Aber das Gute ist nicht Gegenstand der Erkenntnis. Der Akt der Erkenntnis erfasst nicht das Wesen des Guten, sondern das Wesen der erkannten Sache. Das Gute wird im Selbstbewusst-

sein des Aktes der Erkenntnis erfasst, ohne ein Gegenstand der Erkenntnis zu sein.

3. Die „größte Erkenntnis" des *Siebten Briefes*

Im *Siebten Brief* wendet Platon sich gegen Leute, die über die höchste Erkenntnis seiner Philosophie geschrieben haben und behaupten zu wissen, worauf es Platon in seiner Philosophie im Letzten ankommt. Sie verstehen, so urteilt Platon, von der Sache nichts.

> Wenigstens gibt es von mir selbst keine Schrift darüber und wird auch keine geben. Denn es lässt sich in keiner Weise wie die anderen Erkenntnisse in Worte fassen, sondern aus der langen Beschäftigung mit der Sache und dem Zusammenleben entsteht es plötzlich, wie ein von einem abspringenden Feuerfunken entzündetes Licht, in der Seele und nährt sofort sich selbst (341c4-d2).

Die Erkenntnis der Idee des Guten übersteigt die Sprache; sie lässt sich nicht in Worte fassen. Sie ist durch die Arbeit des Begriffs und einen intensiven philosophischen Austausch vorbereitet. Aber die Erkenntnis selbst ist ein plötzliches Erlebnis der Erleuchtung, das zu einem bleibenden Zustand der Erleuchtung führt. Das Erlebnis der Erleuchtung übersteigt die Arbeit des Begriffs und die Möglichkeiten der Sprache; die „größte Erkenntnis" (*megiston mathêma*; Resp. 504e4f.; 505a2; vgl. Ep. VII 341c6) ist keine Sache, die erkannt wird, sondern ein Licht, das auf alle Gegenstände der Erkenntnis fällt.

4. Der Aufstieg zum Tabor

Der Sokrates von Platons *Politeia* sieht sich außerstande, auch nur seine Meinung über die Idee des Guten in Worte zu fassen, und er begnügt sich damit zu sagen, was ihm „als ein Sprößling, und zwar als ein sehr ähnlicher, des Guten erscheint" (Resp. 506e3f.). Das Transzendente wird durch einen Vergleich aus der wahrnehmbaren Welt dargestellt. Wie spricht die Bibel vom Transzendenten?

In seiner Schrift *Gegen Celsus*[*] berichtet Origenes, Celsus habe zahlreiche Stellen, vor allem aus Platon, beigebracht, und sie solchen Stellen der Bibel gegenübergestellt, die auch einen intelligenten Menschen überzeugen könnten, und dazu angemerkt, dass „diese Dinge besser bei den Griechen ausgedrückt seien und ohne hochfahrendes Wesen und Ankündigungen, wie wenn sie von Gott oder dem Sohne Gottes kämen" (VI 1). Origenes antwortet mit dem Hinweis auf den Kreis der Adressaten, an welche die christliche Botschaft sich richtet: Es sind nicht nur die Klugen, sondern auch die Unverständigen, nicht nur die Griechen, sondern

[*] Ich zitiere (mit wenigen Ausnahmen): Des Origenes acht Bücher gegen Celsus, übersetzt von *P. Koetschau*, München, Band 1 1926, Band 2 1927.

ebenso die Barbaren, es sind auch die Menschen ohne jegliche Bildung. Wer die christliche Botschaft verkündet, muss sich deshalb einer Sprache bedienen, „die gemeinverständlich ist und aller Ohr zu fesseln vermag" (ebd.). Wer sich nur an die wendet, die eine gute Schule besucht und ein Studium gemacht haben, beschränkt sich auf einen sehr engen und kleinen Kreis.

Um ein Beispiel zu bringen, vergleicht Origenes zwei Stellen aus der Bergpredigt mit Platons Dialog *Kriton*. In beiden Fällen geht es um die Forderung, ein zu Unrecht zugefügtes Übel zu ertragen. Sokrates argumentiert gegenüber Kriton, er dürfe nicht aus dem Gefängnis fliehen, obwohl das gegen ihn gefällte Urteil ungerecht sei. In der Bergpredigt heißt es: „Dem, der dich auf die eine Wange schlägt, halt auch die andere hin" (Lk 6,29), und: Wenn „dich einer vor Gericht bringen will, um dir das Hemd wegzunehmen, dann lass ihm auch den Mantel" (Mt 5,40). Die Forderung der Bergpredigt versteht jeder; Voraussetzungen, um den *Kriton* zu verstehen, sind eine gute Allgemeinbildung und das Studium der griechischen Philosophie (VII 61).

Aber zugleich weist Origenes auf das Geheimnis hin, das sich in den einfachen Worten verbirgt. Die Menschen sollen durch die einfache, allgemein verständliche Sprache gewonnen werden, um dann selbst deren verborgene Dimension zu finden. Unsere

> Propheten, Jesus selbst und seine Apostel, sahen auf eine Art des Ausdrucks, der nicht nur das Wahre zum Inhalt hat, sondern auch die große Menge zu gewinnen vermochte, bis ein jeder, so angetrieben und gewonnen, wie seine Kraft es erlaubte, zu dem Verständnis jener Geheimnisse emporstieg, die in den anscheinend einfachen Worten enthalten sind (VI 2).
>
> Deshalb bedienten sie sich einer Redeweise, die der großen Masse der Menschen verständlich ist und nicht von deren Sprache abweicht und sie nicht durch ihre Fremdartigkeit davon abhält, solche Vorträge, da sie ihnen ungewohnt sind, anzuhören.

Wenn die Menschen so einen ersten Zugang zur Schrift gefunden haben, können sie ihren Ehrgeiz darein setzen,

> auch die tieferen der in der Schrift verborgenen Gedanken zu erfassen. Ist es doch auch dem ersten besten Leser der Schrift klar, dass vieles darin einen tieferen Sinn haben kann, als der ist, der sich beim ersten Anblick zeigt (VII 60).

Origenes vergleicht den Weg von der einfachen Sprache zum verborgenen Geheimnis mit dem Aufstieg zum Tabor. Nicht das Argument ist der Weg zur Transzendenz, sondern das Leben nach dem Wort Gottes und in der Nachfolge Jesu. Das Wort der Schrift offenbart sich der großen Menge nicht in derselben Weise wie denen, die fähig sind, Jesus auf den Tabor zu folgen.

> Für die noch unten Stehenden und noch nicht zum Aufstieg Vorbereiteten hat ja das Wort „nicht Gestalt noch Schönheit" [vgl. Jes 53,2]; denn seine Gestalt ist für solche Leute „ungeehrt und verschwindend" gegenüber den von den Menschen gebildeten Worten, die hier übertragen „Menschenkinder" genannt werden. Wir möchten sa-

> gen, die Worte der Philosophen, welche die „Menschenkinder" sind, sehen viel schöner aus als das Wort Gottes, das der großen Menge verkündigt wird [...] Für solche aber, die aus seiner Nachfolge Kraft gewonnen haben, um ihm auch beim Hinaufstieg auf den hohen Berg folgen zu können, hat es eine göttlichere Gestalt (VI 77).

Wie wird die göttliche Gestalt des Wortes, das Transzendente, von denen erkannt, die auf den Berg hinaufgestiegen sind? Origenes geht aus von Prov 2,1–5:

> Mein Sohn, wenn du meine Worte annimmst und meine Gebote beherzigst, der Weisheit Gehör schenkst, dein Herz der Einsicht zuneigst [...], dann wirst du die Gottesfurcht begreifen und Gotteserkenntnis [LXX: *epignôsin* theou] finden.

Für „Gotteserkenntnis" steht bei Origenes „göttliche Wahrnehmung" (*aisthesin theian*; I 48; VII 34). Diese göttliche Wahrnehmung ist eine eigene Gattung der Wahrnehmung, die nur dem Seligen zuteil wird; von ihr gibt es verschiedene Arten: Sehen, Hören, Schmecken, Riechen, Tasten (I 48).

Den besten Zugang zu dieser Lehre von den geistlichen Sinnen oder der Wahrnehmung des Transzendenten bilden einige Psalmverse, die Origenes als Beleg anführt.

> Die Heilige Schrift redet, wie wir wissen, von Augen, Ohren und Händen, die mit diesen Teilen unseres Leibes nur den Namen gemein haben, und spricht, was noch auffallender ist, von einer göttlicheren Wahrnehmung (VII 34).

Es folgen drei Zitate: Ps 119,18 „Öffne mir die Augen für das Wunderbare an deiner Weisung"; Ps 19,9b „das Gebot des Herrn ist lauter, es erleuchtet die Augen"; Ps 13,4b „erleuchte meine Augen, damit ich nicht entschlafe und sterbe". Wenn wir Origenes' Rede von der göttlichen Wahrnehmung verstehen wollen, müssen wir fragen: Was heißt es, die Weisung Gottes als Wunder zu erleben? Worin besteht das Erlebnis, das Leben und die Welt im Licht des Gebotes und der Verheißung Gottes zu sehen? Welche Erfahrung macht ein Mensch, der nach dem Gebot Gottes lebt? Worin besteht die Erleuchtung, die den Menschen vor dem Tod der Resignation bewahrt?

Der Mensch hat das Vermögen, das Göttliche wahrzunehmen, weil er nach dem Bild Gottes geschaffen ist. Origenes spricht von einer „Verwandtschaft" *(syngenes)* zwischen der vernünftigen Seele und Gott, die sie befähigt, zwischen den Götzen und dem wahren Gott zu unterscheiden (III 40). Dass Gott den Menschen nach seinem Abbild geschaffen hat (Gen 1,26f.), bedeutet, dass der Mensch von Gott die Fähigkeit erhalten hat, Gott zu erkennen. „Und das, was Gott zu schauen vermag, ist ein reines Herz [...] Unser Vorsatz und Wille reicht aber nicht aus, um ein ganz reines Herz zu besitzen, sondern wir bedürfen der Hilfe Gottes, der es so gestalten kann" (VII 33).

Diese Überlegungen des Origenes zum Verhältnis von Sprache und Transzendenz in der Heiligen Schrift lassen sich zusammenfassen mithilfe von zwei Stellen aus den *Confessiones* des heiligen Augustinus.

Nach der Lektüre von Ciceros *Hortensius* beschließt Augustinus, sich

> der Heiligen Schrift zu widmen, um zu sehen, wie es mit ihr wäre. Und siehe! Da ist etwas, was die Hochmütigen nicht heranlässt und sich auch den Kleinen nicht enthüllt, sondern nieder ist fürs Eingehen, beim Vorangehen erhaben wird und sich ins Geheimnis schleiert (III 5,9 Übers. Bernhart).

Die einfache, alltägliche Sprache der Schrift ist die enge Pforte, die dem Hochmütigen, der sich nicht beugen will, den Eintritt verwehrt. Aber auch für die demütigen Kleinen legen die einfachen Worte die Sache, um die es in der Heiligen Schrift geht, nicht enthüllt oder „nackt" *(nudatam)* dar. Das Geheimnis, das die schlichten Worte verbergen, zeigt sich erst dem, der durch die niedere Pforte eintritt und den Weg geht, den diese Worte weisen. Der Weg zum Transzendenten ist nicht der Weg des schlussfolgernden Denkens, sondern der Weg des Lebens nach der Weisung der Schrift.

Die Bücher der Platoniker vermitteln Augustinus den philosophischen Begriff des unkörperlichen, unsichtbaren, unveränderlichen Gottes. Augustinus reflektiert über die Wirkung, die sie in ihm auslösen. Sie machen ihn stolz: Er will für weise gelten und bläht sich mit seiner Wissenschaft auf. Wo blieb, so fragt er rückblickend, die Liebe, die auf dem Fundament der Demut aufbaut? Das Erlebnis lässt ihm den Unterschied aufgehen zwischen „anmaßendem Stolz und demütigem Bekenntnis" *(inter praesumptionem et confessionem)*, zwischen denen, „die sehen, wohin man gehen muss, aber den Weg dorthin nicht sehen, und dem Weg, der zur seligen Heimat führt, die wir nicht nur erkennen, sondern auch bewohnen sollen" (VII 20,26).

5. Jenseits des göttlichen Logos

Origenes gebraucht die begrifflichen Mittel von Platons Sonnengleichnis, um das Verhältnis von Sprache und Transzendenz mithilfe der Trinitätstheologie darzustellen (VI 64). Er unterscheidet mit Platon zwei Stufen der Transzendenz: die Transzendenz des Wesens oder der Idee gegenüber den konkreten Dingen, die am Wesen oder der Idee teilhaben, und die Transzendenz der Idee des Guten über das Wesen.

Origenes zeigt zunächst, dass Gott im Sinne der ersten Stufe transzendent ist. Er nimmt nicht an einer Wesenheit teil; vielmehr ist Gott der, an dem anderes teilnimmt. Teil an ihm, so der erste Schritt der trinitarischen Deutung, haben die, welche den Geist Gottes haben. Transzendent im Sinn der ersten Stufe ist auch „unser Erlöser"; er hat an der Gerechtigkeit nicht teil, sondern er *ist* die Gerechtigkeit, an der die Gerechten teilhaben.

Aber ist Gott auch im Sinne der zweiten Stufe transzendent, so dass er – Origenes gebraucht die Worte des Sonnengleichnisses – „an Würde und Kraft jenseits *(epekeina)* des Wesens" ist? Origenes erwägt zwei Möglichkeiten, die er offen lässt. (a) Gott ist Wesenheit, aber er ist unsichtbare Wesenheit, während Christus „das Ebenbild des unsichtbaren Gottes" (Kol

1,15) ist. Danach ist Gott also nur im Sinne der ersten Stufe der Transzendenz transzendent; er hat ein Wesen, das wir begrifflich erfassen können. In Jesus Christus wird dieses Wesen Gottes sichtbar; er hat am Wesen des unsichtbaren Gottes teil. (b) Gott ist transzendent im Sinne der zweiten Stufe der Transzendenz; er ist „jenseits des Wesens". Er verleiht Anteil am Wesen „nach Maßgabe seines Wortes und durch das Wort selbst". Das geschieht durch die Zeugung des Sohnes. Er ist das „Wesen der Wesen" und die „Idee der Ideen" und als solcher der „Anfang" *(archê)*, der „Einziggeborene" (Joh 1,14) und „Erstgeborene der ganzen Schöpfung" (Kol 1,15), während Gott, sein Vater, „jenseits *(epekeina)* von allem diesen" ist. Jenseits des Wesens bedeutet hier jenseits des Logos, des göttlichen Wortes und der menschlichen Sprache. Der transzendente Gott wird nur erfahren in dem, was er mitteilt: durch die Teilhabe an seinem Geist und an seiner Gerechtigkeit.

6. Das Transzendente als das Licht

Kelsos zitiert sinngemäß Platons *Siebten Brief*: Das Erste Gute lasse sich nicht wie andere Erkenntnisse in Worte fassen, sondern „aus der langen Beschäftigung mit der Sache und dem Zusammenleben entsteht es plötzlich, wie ein von einem abspringenden Feuerfunken entzündetes Licht, in der Seele und nährt sofort sich selbst" (341c6-d2; vgl. VI 3). Origenes stimmt diesen Aussagen Platons zu, und er führt sie mit Berufung auf das erste Kapitel des Römerbriefs auf eine Offenbarung Gottes zurück. Aber auch Platon trifft der Vorwurf des heiligen Paulus, dass er Gott erkannt, ihn aber nicht als Gott gepriesen und ihm nicht gedankt habe (vgl. Röm 1,21; VI 4).

Die Schrift weiß, so führt Origenes zur Sprachtranszendenz aus, dass das Erste Gute sich nicht in Worte fassen lässt. Deshalb haben Moses und die Propheten zwar aufgeschrieben, dass Gott sich denen, die dessen würdig waren, offenbart hat, zum Beispiel Abraham, Isaak und Jakob. Aber wer es war, der da erschienen ist, welche Eigenschaften er hat, wem er ähnlich ist, auf welche Weise er erschienen ist – auf alle diese Fragen geben sie keine Antwort. Das zu erkunden bleibt denen überlassen, welche den Menschen, denen Gott erschienen ist, ähnlich sind, d.h., wie sie ein reines Herz haben, denn Gott wird nicht mit den Augen des Leibes, sondern mit dem reinen Herzen gesehen (VI 4).

Zustimmung findet auch Platons Vergleich des Transzendenten mit dem Licht. Was Platon über das Erste Gute gesagt hat, hat die Schrift vom „Licht der Seligen" gesagt. Als Beleg bringt Origenes eine Fülle von Stellen, von denen hier vier angeführt seien. „Der Herr ist Licht und mein Heil: Vor wem sollte ich mich fürchten?" (Ps 27,1); „Dein Wort ist meinem Fuß eine Leuchte, ein Licht für meine Pfade" (Ps 119,105); „In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen" (Joh 1,4); „Denn Gott, der sprach: Aus Finsternis soll Licht aufleuchten!, er ist in unseren Herzen aufgeleuchtet" (2 Kor 4,6). Das Transzendente ist kein Gegenstand, der sich in

den Kategorien der Sprache erfassen ließe, sondern es ist das Licht, in dem alle Gegenstände erscheinen.

Was Platon über das Erste Gute geschrieben hat, ist wahr; dennoch, so die Kritik des Origenes, hat es weder seine Leser noch ihn zu einer lauteren Gottesverehrung gebracht. „Dagegen hat die einfache Sprache der göttlichen Schriften bei denen, die ihr in der richtigen Verfassung begegnet sind, Begeisterung bewirkt." Origenes greift den Hinweis Platons auf, dass das durch den Funken in der Seele entzündete Licht „sich selbst nährt". Bei denen, die das Wort der Schrift in der richtigen Disposition aufnehmen, „wird dieses Licht durch das Öl genährt, von dem es in einem Gleichnis heißt, dass es das Licht der Lampen bei den fünf klugen Jungfrauen erhält" (VI 5).

Die Sprache kann das Transzendente nicht erfassen. Die Heiligen der Schrift, denen Gott erschienen ist, können nicht sagen, was und wie beschaffen er ist; sie erfahren ihn vielmehr als beseligendes Licht. Das Transzendente ist kein Gegenstand, sondern das Licht, das alle Gegenstände umfasst und in dem alle Gegenstände erscheinen. Die Sprache kann mit ihren Kategorien dieses Licht nicht erfassen, weil sie alles nur *in* diesem Licht erfassen kann, aber sie kann dieses Licht entzünden. Wo es darum geht, das Transzendente zu erkennen, versagt das Mittel des Begriffs, denn das Transzendente ist jenseits unserer Begriffe. Der Transzendenzbezug der Sprache ist ihre Fähigkeit, die Welt und das Leben in einem neuen Licht erscheinen zu lassen. Ein biblisches Gleichnis kann bewirken, das Leben und die Welt anders zu sehen; eine Weisung der Bergpredigt, die befolgt wird, kann als Licht für den Lebensweg erfahren werden. Aber ein Funke, der ein Licht entzünden soll, muss Nahrung finden; er muss auf Brennbares fallen. Der Funke des Wortes der Schrift kann nur in dem Menschen, der dafür disponiert ist, das beseligende Licht entzünden. Der Same des Wortes Gottes muss auf fruchtbaren Boden fallen; nur wer ein reines Herz hat, kann Gott schauen.

ThPh 84 (2009) 10–23

„*In nostra consensione peccamus*"

Zum augustinischen Paradigma der Sündentheologie

Von Rainer M. Ilgner

Das Weltbild der stoischen Philosophie war von der Vorstellung einer lückenlosen Kausalität geprägt.[1] Diese im Begriff des Schicksals (εἱμαρμένη, *fatum*)[2] fokussierte Sicht führte im Blick auf die Freiheit des Handelns – an der die stoische Ethik ausdrücklich festhielt – in ein Dilemma. Schon die antike Kritik hatte dies deutlich herausgearbeitet. Um ihr zu begegnen und dem Prinzip der Freiheit im Gefüge des allgemeinen Kausalnexus Geltung zu verschaffen, unternahmen die Stoiker verschiedene Ansätze. Eine wichtige Rolle spielte dabei die Differenzierung der Ursachen (αἰτίαι, *causae*) und ihrer unterschiedlichen Wirkungskraft, die in einem schwer zu überschauenden und letztlich nicht völlig einheitlichen System entwickelt wurde.[3] Damit sollte der Aufweis geführt werden, dass das menschliche Tun – als Wahrnehmen oder Streben – durch den allgemeinen Kausalzusammenhang keineswegs völlig determiniert ist, sondern an der entscheidenden Stelle seines Verlaufs in der Verfügungsmacht des Menschen (ἐφ' ἡμῖν, *in nostra potestate*) steht.[4] Die hier stattfindende Entscheidung, welche die Stoiker als Urteil des menschlichen Geistes verstanden, bezeichneten diese als Zustimmung (συγκατάθεσις, *adsensio*). Sie bildete den Schlüsselbegriff ihrer Handlungstheorie, die drei konstitutive Elemente unterschied: das durch – unvermeidbare – Sinneseindrücke oder Imagination in der Seele entstehende Vorstellungsbild (φαντασία, *uisum*), die hierüber frei urteilende Zustimmung sowie den aus diesem Urteil hervorgehenden Handlungsantrieb (ὁρμή, *impetus*). Die entscheidende Funktion der Zustimmung fand in dem Grundsatz Ausdruck: „Weder Handeln noch Antrieb ohne Zustimmung!"[5]

Dieses Modell wurde nicht nur innerhalb der stoischen Schulentwicklung intensiv diskutiert, sondern wirkte im Kontext der Diskussion über die Entscheidungsfreiheit des menschlichen Geistes auch auf das Denken der ande-

---

[1] Vgl. *M. Kranz*, Art. „Schicksal", HWPh 8,1275–1289; *J.-A. Chollet*, Art. „Destin", DThC 4,631–638; aus der Fülle der Literatur: *A. Forschner*, Die Stoische Ethik, 2. durchgesehene Auflage, Darmstadt 1995, Kap. VII „Schicksal und Verantwortung", 98–113; *S. Bobzien*, Determinism and Freedom in Stoic Philosophy, Oxford 2001.

[2] Vgl. *Cic.*, diu. 1,125: fatum autem id appello, quod Graeci εἱμαρμένην, id est ordinem seriemque causarum, cum causae causa nexa rem ex se gignat.

[3] Vgl. *J. Hübner*, Art. „Ursache/Wirkung" (I. Antike), HWPh 11,377–384; *Forschner*, Kap. VI „Ursachenlehre", 85–97.

[4] Diesen Terminus übernahmen die Stoiker aus der aristotelischen Handlungstheorie, vgl. z. B. EN 1113b: ἐφ' ἡμῖν δὴ καὶ ἡ ἀρετή, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία. ἐν οἷς γὰρ ἐφ' ἡμῖν τὸ πράττειν, καὶ τὸ μὴ πράττειν, καὶ ἐν οἷς τὸ μή, καὶ τὸ ναί.

[5] *Plut.* Stoic. [SVF III 177]: μήτε πράττειν μήτε ὁρμᾶν ἀσυγκαταθέτως. *Vgl. Cic.* acad. pr. *39: qui aut uisum aut adsensum tollit, is omnem actionem tollit e uita.*

ren philosophischen Richtungen der Antike ein.[6] Die Theologen des frühen Christentums konnten bei der Auseinandersetzung mit der Philosophie ihrer Zeit und der Entwicklung eigener Vorstellungen von der Struktur des menschlichen Handelns hieran nicht vorbeigehen. Clemens von Alexandrien wusste sich mit Platonikern und Stoikern im Einklang, wenn er alles Meinen, Urteilen, Vermuten und Lernen auf die Zustimmung als das Wesensmerkmal des Menschen zurückführte,[7] und definierte in dieser Perspektive auch den Glauben an Gott als Akt der Zustimmung.[8] Der neuplatonisch geschulte Origenes betonte – im Blick auf die kirchliche Lehre vom Gericht Gottes – die ethische Entscheidungsfreiheit und Verantwortung des Menschen, die ihn von allen leblosen Dingen und den anderen Lebewesen unterscheidet. Während alles materiell Seiende allein von äußeren Anstößen bewegt wird (ἔξοθεν μόνον κινεῖται), haben die Lebewesen den Ursprung ihrer Bewegung (ἡ τῆς κινήσεως αἰτία) in sich selbst (ἐν ἑαυτοῖς). Doch erzeugt bei den vernunftlosen Lebewesen der Impuls des Sinneseindrucks oder Instinkts (φαντασία) unmittelbar den Handlungstrieb (ὁρμή). Insofern handeln sie zwar „aus sich" (ἐξ ἑαυτῶν), aber ohne Entscheidungsfreiheit. Nur der Mensch als das mit Vernunft begabte Lebewesen (λόγικον ζῷον) handelt „von sich aus" (ἀφ' ἑαυτῶν). Er allein besitzt die Verfügungsgewalt über sich und sein Handeln (τὸ αὐτεξούσιον[9]) und fällt ein Urteil (κρίνει) über die inneren Impulse, wenn er den Vorstellungen und Antrieben die Zustimmung gewährt oder versagt. Dies gilt insbesondere in Bezug auf „Gut" (καλόν) und „Böse" (αἰσχρόν). Die Fähigkeit zur Unterscheidung beider und zur Entscheidung für das eine oder das andere begründet die menschliche Sittlichkeit.[10]

---

[6] Ein später Beleg für diese Rezeption findet sich bei Calcidius, der im Kommentar zu dem von ihm ins Lateinische übersetzten Timaios Platons die menschliche Vernunftentscheidung in die Momente fantasia/imaginatio, assensus, appetitus, electio, motus gliedert (2,156 [190 *Waszink*]).

[7] strom. 2,54,5–2,55,1.

[8] adu. Eunom. 29,42: ἡ δὲ πίστις θεότητος συγκατάθεσις; siehe auch *strom.* 5.86.1. Vgl. *Augustinus'* Definition des Glaubens (praed. sanct. 5 [PL 44,963]): credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare; spir. et litt. 54 [CSEL 60,211]: quid est enim credere nisi consentire uerum esse quod dicitur?

[9] Dies ist der neuplatonische Terminus für das sittliche Entscheidungsvermögen. Zu dessen lateinischer Wiedergabe siehe unten Anmerkung 22.

[10] Die hier referierte Passage lautet in der Übertragung durch *Rufinus (Ruf.-Orig.* princ. 3,1,2–3 [CB 22,196–197]):
Omnium quae mouentur alia in semet ipsis causas motuum suorum gerunt, alia extrinsecus accipiunt: ut puta extrinsecus tantummodo mouentur omnia, quae sine uita sunt, ut lapides uel ligna … Alia uero in semet ipsis habent mouendi causam, ut animalia uel arbores et omnia, quae uel per naturalem uitam uel per animam constant … Haec autem, quae in semet ipsis causam suorum motuum habent, quaedam dicunt ex se, quaedam ab se moueri … Rationabile uero animal cum habeat in se et hos naturales motus, habet tamen amplius ceteris animalibus etiam rationis uim, qua iudicare et discernere de motibus naturalibus possit et alios quidem reprobare et abicere alios uero probare atque suscipere, cuius rationis iudicio dirigi et gubernari hominis motus ad uitam probabilem possint. Vnde consequens est ut, quoniam natura rationis huius, quae est in homine, habet in se uim dinoscendi boni uel mali, idque cum discreuerit, inest ei facultas etiam eligendi quod probauerit, in eligendo quidem quod bonum est laudabilis, in sequendo uero quod turpe uel malum est iure culpabilis iudicetur.

Die westlichen Theologen waren für die Aufnahme dieser Gedanken nicht nur durch die griechische Theologie, sondern auch durch die lateinische Bildungstradition vorbereitet. Cicero hatte das stoische Dilemma „Schicksal" versus „Freiheit" dargestellt und das Handlungsmodell unter erkenntnistheoretischem wie ethischem Aspekt diskutiert.[11] Dabei war er – wie so oft – mit seiner Übersetzung der zentralen Begriffe in die lateinische Sprache *(uisum, adsensus/adsensio)* sprachbildend geworden.[12] Seneca hatte die stoische Definition in seinen Lehrbriefen zur Ethik *(Epistulae morales ad Lucilium)* erläutert[13] und am populären Beispiel des Zorns insbesondere auch den Zusammenhang mit der Lehre über die Affekte (πάθη, *adfectus*) und Triebe *(motus)* deutlich gemacht.[14] Zugleich hatte er betont, dass nur das vernunftbegabte Lebewesen zur Zustimmung fähig ist, und die Zustimmung als das Spezifikum des vernünftigen Lebewesens hervorgehoben.[15] Der römische Enzyklopädist Gellius hatte auf unterhaltsame Weise an die Lehren des griechischen Populärphilosophen Epiktet erinnert und in einer kleinen Erzählung über einen Seesturm den Unterschied der Reaktion des stoischen Weisen und des Nicht-Weisen – durch Zurückhaltung oder Erteilung der Zustimmung – auf die unvermeidlichen Affekte illustriert.[16]

Das besondere Interesse der westlichen Kirchenväter, die in dieser Bildungstradition aufwuchsen und sich bemühten, die hier erworbenen philosophischen Begriffe und Denkformen mit den biblischen Zeugnissen und kirchlichen Glaubenswahrheiten in Beziehung zu setzen,[17] richtete sich

---

[11] *Cic.* fat. 39–45; acad. pr. 37–39 etc.; acad. post. 1,40–42.

[12] Cicero übersetzte συγκατάθεσις mit adsensio bzw. adprobatio, vgl. acad. pr. 37: adsensione atque adprobatione, quam Graeci συγκατάθεσις uocant. Das Kompositum consensus/consentire ist bei ihm zur Wiedergabe der stoischen Oikeiosis-Terminologie belegt, vgl. nat. deor. 3,28,1: consensus naturae; fin. 5,23,66: uita consentiens (ὁμολογουμένως ζῆν). Erst die christlichen Autoren führten das in der äußeren Wortform an das Griechische angelehnte consensus/consensio bzw. consentire ein, ohne die antike Terminologie ganz zu verdrängen oder die Bedeutung zu ändern (vgl. *Aug* mend. 40 [CSEL 41,461]: tunc enim consentimus, cum adprobamus).

[13] *Sen.* epist. 113,18: Omne rationale animal nihil agit, nisi primum specie alicuius rei inritatum est, deinde impetum cepit, deinde adsensio confirmauit hunc impetum. Quid sit adsensio, dicam. Oportet me ambulare: tunc demum ambulo, cum hoc mihi dixi et adprobaui hanc opinionem meam; oportet me sedere: tunc demum sedeo. Mit ‚impetus' ist hier der natürliche Impuls gemeint, der vom Sinneseindruck bzw. der Vorstellung ausgeht (impetus, qui sine uoluntate nostra concitatur, ira 2,1,4), nicht der Handlungsantrieb (ὁρμή), von dem Seneca in guter Tradition feststellt: numquam autem impetus sine adsensu mentis est (ira 2,3,4). Auf das Bewegungsbeispiel nimmt auch *Cic.*, fat. 9, Bezug.

[14] *Sen.* dial. 3–5 (De ira). Vgl. *R. Sorabji,* Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation, Oxford [u. a.] 2000, Kap. 3–4 „Seneca's Defence", 55–75.

[15] epist. 113,19: Ergo adsensionem non habet, rationale animal non est.

[16] Noct. Att. 19,1: sapiens … τὰς τοιαύτας φαντασίας, id est uisa istaec animi sui terrifica, non adprobat, hoc est οὐ συγκατατίθεται οὐδὲ προσεπιδοχάζει, … insipiens … sua quoque adsensione adprobat καὶ προσεπιδοχάζει.

[17] Die Sprachgestalt der Bibelübersetzungen bot ihnen hierfür keinen direkten Ansatzpunkt. In der Septuaginta ist das Verb συγκατατίθημι ebenso singulär (Ex 23,1.32) wie im NT (Lk 23,51; dazu als Sonderlesart Apg 4,18; 15,12) und hat die allgemeine Bedeutung „zustimmen, beipflichten", wofür sonst auch (συν)εὐδοκέω, ὁμονοέω, πείθομαι, σύμφημι u. a. steht. Das Substantiv συγκατάθεσις kommt nur im NT (2 Kor 6,16) in derselben breiten Bedeutung vor. Die Vulgata übersetzt die Vielfalt dieser griechischen Verben häufig mit consentire (selten adsentire) bezie-

zum einen auf die Frage nach der Möglichkeit des freien Handelns in einer von der göttlichen Vorsehung geordneten Welt[18] und zum anderen auf das Verständnis des Missbrauchs der Freiheit in der Sünde. Vor allem bei der Frage nach Ursprung, Wesen und Struktur der Sünde gewann dabei das Konzept der in der Zustimmung verwirklichten sittlichen Entscheidungsfreiheit eine zentrale Bedeutung.

Derjenige, der sich dieser Untersuchung mit der nachhaltigsten Wirkung annahm, war Augustinus. Er war mit dem stoischen Handlungsmodell seit seiner Ausbildungszeit vertraut. In *De civitate dei* rekapitulierte er später dessen Grundelemente mit einer Paraphrase der erwähnten Erzählung des Gellius – „nicht so unterhaltsam, aber kürzer und verständlicher" als dieser[19] –, und öffnete so zugleich einen weiteren Pfad für die indirekte Überlieferung dieses Konzepts an die mittelalterliche Welt: Die Vorstellungen *(animi uisa)*, die den Geist unvermeidlich treffen *(nec in potestate est, utrum et quando incidant animo)* führen notwendigerweise zu einer inneren Bewegung *(necesse est ... animum moueant)*, die der Geist in eigener Verfügung *(in potestate)* mit seiner Zustimmung versieht *(adcommodat mentis adsensum)*.[20]

Eine in den Grundzügen übereinstimmende Beschreibung dieses Modells hatte er schon am Schluss von *De libero arbitrio*[21] vorgenommen. Als Ausgangspunkt allen Handelns wird auch hier das Erscheinen einer Vorstellung *(aliquod uisum)* genannt, die zu einem Tun „lockt" *(allicit ad faciendum quodlibet)*. Dass diese Vorstellung dem menschlichen Einfluss entzogen ist *(quo uiso tangatur, nulla potestas est)*, während ihre Annahme oder Zurückweisung in der Verfügung des Menschen liegt *(quid autem quisque uel su-*

---

hungsweise consensus in der Bandbreite der Bedeutung allgemeiner Beipflichtung bis hin zu der billigenden Zustimmung zur Tat eines anderen (Apg 7,59; Rom 1,32) oder dem Konsens in der Ehe (1 Kor 7,12–13). Ein seltener Fall ist Tob 4,6 (caue ne aliquando peccato consentias), wo in der lateinischen Übertragung das Konsensmodell Pate steht. Unbeschadet des mangelnden expliziten Bezugs suchte die christliche Theologie nach inhaltlichen Beispielen für die Geltung der sittlichen Entscheidungsfreiheit in der Schrift. Origenes war auch in dieser Hinsicht ein Wegweiser, indem er an die theoretische Darstellung des Konzepts des ‚liberum arbitrium' (princ. 3) eine Reihe von Stellen anschloss, um zu zeigen, dass die menschliche Entscheidungsfreiheit ein Grundprinzip der biblischen Sicht des Menschen ist.

[18] Die christliche Weltsicht lehnte zwar die necessitarische Kosmologie und das Konzept des Schicksals entschieden ab, übernahm aber mit dem Begriff der göttlichen Vorsehung – vgl. Augustinus' Bemerkung (ciu. 5,1 [CCL 47,129]) über die inhaltliche Identität und sprachliche Differenz zwischen ‚fatum' und ‚prouidentia' – auch das Freiheitsdilemma. Augustinus erörtert diese Problematik lib. arb. 3,6–8 und ciu. 5,9–10. Vgl. *E. Ranniko,* Liberum Arbitrium and Necessitas. A Philosophical Inquiry into Augustine's Conception of the Will, Helsinki 1997, Kap. 5.4: God's Foreknowledge and Free Decision, 153–174; *J. den Boeft,* Art. „Fatum", AugLex 2,1240–1244.

[19] ciu. 9,4 [CCL 47,254].

[20] ciu. 9,4 [CCL 47,252–253]; s. a. qu. 1,30 [CCL 33,12–13] und Gn. litt. 9,14 [CSEL 28/1, 286]. Nach *Sorabji,* Kap. 24: First Movements in Augustine: Adaption and Misunderstanding, 372–384, hat Augustinus bei der Rezeption der Gellius-Stelle ein fundamentales Missverständnis der stoischen Affekt-Lehre in die westliche Tradition eingeführt. Diese These wäre noch einmal zu überprüfen.

[21] lib. arb. 3,74–75 [CSEL 74,151–152]; vgl. auch 3,29–31 [CSEL 74,114–117] und uera rel. 28 [CCL 32,205].

mat uel respuat est in potestate), wird dabei ebenfalls vorausgesetzt. Sittlich relevantes Handeln entsteht, wenn der Geist durch Vorstellungen von höherem oder niedrigerem Wert berührt wird *(ex superioribus et ex inferioribus uisis animum tangi)*. Für die von ihm getroffene Entscheidung trägt das Vernunftwesen die Verantwortung *(ex merito)* und die Konsequenz von Elend oder Seligkeit *(miseria uel beatitas subsequatur)*. Der Konsensbegriff als der spezifische Terminus der stoischen Handlungstheorie tritt in diesem Zusammenhang und in dem gesamten Werk zurück, dessen Titel der neuplatonische Begriff des αὐτεξούσιον *(liberum arbitrium* ist dessen lateinische Übersetzung[22]) bildet und das mit der Thematisierung der Freiheit der sittlichen Entscheidung in einem umfassenderen Kontext steht.

Der Begriff der Zustimmung und seine Anwendung auf die Definition der Sünde war Augustinus seit den Jahren seiner Auseinandersetzung mit den Manichäern geläufig. Im Briefwechsel mit dem manichäischen Auditor Secundinus über den ontologischen Status des Bösen[23] legen beide ein Modell der sittlichen Entscheidung zugrunde, in dem der Konsens die zentrale Funktion besitzt: Die Sünde kommt in die Welt, wenn die Seele *(anima)* aus eigenem Wollen *(uoluntate sua)* dem Bösen zustimmt *(si consentiat malo)*. In dieser Definition des Sündigens und in der Identifikation von Zustimmung und Sünde *(consensionem peccatum esse)* stimmen die Gesprächspartner überein. Gegenstand ihrer Kontroverse ist die Frage, ob das Böse, dem die Seele ihre Zustimmung erteilt oder versagt, eine eigenständige Substanz ist. Der manichäischen Überzeugung des Secundinus von der Substantialität des Bösen stellt Augustinus in einer Untersuchung der drei Grundelemente des Modells *(anima consentiens – consensio – malum quo consentitur)* seine nunmehr neuplatonisch geprägte Auffassung vom privativen Charakter des Bösen gegenüber. Der Zustimmung weist er in diesem Zusammenhang außer den üblichen Bestimmungsmerkmalen: freie Verfügung *(in animae potestate)* und Willentlichkeit *(sua uoluntate)*, sittliche Schlechtigkeit und Schuldhaftigkeit *(constat malam esse atque culpabilem)* den Charakter eines defektiven Aktes der Seele zu, die sich hierdurch eine Minderung ihres Seins zuzieht.[24]

---

[22] Vgl. *Tert.* an. 21 [CCL 2,814]: Haec erit uis diuinae gratiae, potentior utique natura, habens in nobis subiacentem sibi liberam arbitrii potestatem quod αὐτεξούσιον dicitur, quae cum sit et ipsa naturalis atque mutabilis, quoquo uertitur, natura conuertitur. Hier. Pelag. 3,7 [CCL 80,106]: Tota argumentatio tua huc tendit, ut quod Graeci dicunt αὐτεξούσιον et nos liberum appellamus arbitrium, uocabulo tribuas, re auferas. In der Theologie der griechischen Patristik hatte dieser Begriff eine eigene Bedeutung gewonnen. Mit großer Übereinstimmung war hier immer wieder die Fähigkeit zum selbstbestimmten Handeln als das in der Schöpfung angelegte Kennzeichen des Menschen bezeichnet worden. Die Formel: αὐτεξούσιον ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον kehrt ständig wieder (vgl. z. B. *Iust.* dial. 102,4; *Thphl.-Ant.* Autol. *2,27;* 2 Clem. *15,1; Ath.* syntag. 28,401 u. a.). Durch die systematische Erörterung bei Origenes (princ. 3) war dieses Konzept weiter gefestigt worden. In der westlichen Theologie des 4. Jahrhunderts brachten insbesondere die pelagianischen Auseinandersetzungen eine Serie von Monographien über die Entscheidungsfreiheit hervor.

[23] *Secund.* epist. ad Aug. [PL 42,572–573]; *Aug.* c. Sec. [CSEL 25/2,905–947].

[24] c. Sec. 15 [CSEL 25/2,928]: deficit quippe, cum consentit malo, minusque iam esse ac propterea minus ualere incipit quam ualebat.

Mit denselben Kennzeichen definiert Augustinus die Sünde „im eigentlichen Sinn" *(proprie peccatum)*, die zusammen mit der Sündenstrafe *(poena peccati)* das Ganze des Phänomens des Übels beziehungsweise Bösen *(malum)* bildet.[25] Die Unterscheidung dieser beiden Genera der Sünde, die er schon in *De libero arbitrio* auf eine griffige Formel gebracht hatte[26], durchzieht in großer Kontinuität sein gesamtes Werk.[27] Die Gemeinsamkeit der eigentlichen Sünde und der Sündenstrafe besteht darin, dass sie nicht Substanz oder Natur, sondern veränderliche Zustände *(adfectiones)* der Natur beziehungsweise Substanz sind.[28] Die Differenz zwischen ihnen liegt in der Möglichkeit der freien Verfügung *(in potestate)*[29] und der Willentlichkeit des Defekts *(defectus uoluntarius)*,[30] die als notwendige Voraussetzung für die sittliche Anrechnung[31] nur der eigentlichen Sünde, nicht jedoch der Sündenstrafe zukommt.

In der paraphrasierenden Auslegung des katholischen Glaubesbekenntnisses, mit der er die unvollendet gebliebene Genesis-Auslegung *ad litteram* eröffnete, griff Augustinus später auf diese Bestimmung des *malum* zurück und stellte erneut die Kongruenz von Zustimmung und eigentlicher Sünde definitorisch fest:

> Alles, was man als Übel *(malum)* bezeichnet, ist entweder Sünde *(peccatum)* oder Sündenstrafe *(poena peccati)*. Die Sünde aber ist nichts anderes als die sittlich schlechte Zustimmung des freien Willens *(prauus liberae uoluntatis adsensus)*, wenn wir uns dem zuneigen, was die Gerechtigkeit verbietet und von dem abzulassen uns freisteht.[32]

---

[25] uera rel. 23 [CCL 32,202]: hoc est totum quod dicitur malum, id est peccatum et poena peccati; c. Fort. 15 [CSEL 25/1,92]: cum ergo duo sint genera malorum, peccatum et poena peccati, ...

[26] lib. arb. 3,54 [CSEL 74,134]: non solum peccatum illud dicimus quod proprie peccatum uocatur – libera enim uoluntate et ab sciente committitur –, sed etiam illud quod iam de huius supplicio consequatur necesse est.

[27] Vgl. insbes. die Diskussion c. Iul. imp. über die beiden Genera (quod tantummodo peccatum est, non quod etiam poena peccati) sowie die Bestätigung dieser Unterscheidung retr. 1,13,5 [CCL 57,38]).

[28] lib. arb. 3,26 [CSEL 74,112]: non enim peccatum et supplicium peccati naturae sunt quaedam, sed adfectiones naturarum, illa uoluntaria, ista poenalis. Der Begriff ‚adfectio' war durch die Rhetorik definiert, vgl. *Cic.* inu. 2,58,176: Affectio est quaedam ex tempore aut ex negotiorum euentu aut administratione aut hominum studio commutatio rerum, ut non tales, quales ante habitae sint aut plerumque haberi soleant, habendae uideantur esse (s. ebd. 1,25,36). In der Übersetzung der aristotelischen Kategorienschrift bezeichnet Boëthius damit später den veränderlichen Zustand (διάθεσις), der zusammen mit dem Habitus (ἕξις) die erste Spezies der Qualität bildet: Et una quidem species qualitatis habitus affectioque dicantur.

[29] mus. 6,14 [PL 32,1171]: non enim sicut peccatum in eius potestate est, ita etiam poena peccati.

[30] lib. arb. 2,54 [CSEL 74,89]: qui tamen defectus, quoniam est uoluntarius, in nostra est positus potestate; vgl. uera rel. 76 [CCL 32, 237].

[31] lib. arb. 3,42 [CSEL 74,126]: qui tamen defectus non esset uituperatione dignus nisi esset uoluntarius.

[32] Gn. litt. imp. 1 [CSEL 28/1,460]: omne, quod dicitur malum, aut peccatum esse aut poenam peccati nec esse peccatum nisi prauum liberae uoluntatis adsensum, cum inclinamur ad ea, quae iustitia uetat et unde liberum est abstinere.

Die biblische Fundierung dieser Aussage fand er in der Geschichte vom Sündenfall (Gen 3). In ihr sah die patristische Theologie nicht nur den Eintritt des Bösen in die irdische Welt, sondern zugleich auch die Struktur des bei jeder Sünde in der Seele vonstatten gehenden Prozesses präfiguriert. Im zweiten Buch seines Kommentars zur Genesis, in dem er die theologische Bedeutung des Alten Testaments gegen die Manichäer verteidigte, führte Augustinus dieses Interpretationsmuster mit allen Definitionsstücken vor, die von ihm selbst[33] und der nachfolgende Tradition immer wieder aufgegriffen und reflektiert wurden:[34]

> Aber dennoch führt er durch die Frau die Täuschung aus: Denn unsere Vernunft kann zur Sünden-Zustimmung nur verführt werden, wenn zuvor die Lust erregt wird in jenem Teil des Geistes, welcher der Vernunft gehorchen muss, wie dem Mann als Leiter. Auch jetzt geht in jedem von uns nichts anderes vor, wenn er zur Sünde verleitet wird, als damals vorging in jenen drei: der Schlange und der Frau und dem Mann. Denn zuerst geschieht die Versuchung, sei es durch einen Gedanken, sei es durch die Sinne des Körpers, d. h. Sehen, Tasten, Hören, Schmecken, Riechen; wird nach dieser Versuchung unsere Begierde nicht zum Sündigen erregt, wird die List der Schlange zunichte; wird sie aber erregt, ist gleichsam schon die Frau verführt. Aber manchmal zügelt die Vernunft männlich auch die schon erregte Begierde und hält sie im Zaum. Wenn dies geschieht, fallen wir nicht in die Sünde, sondern gewinnen mit einigem Ringen den Siegeskranz. Wenn aber die Vernunft zustimmt und zu tun entscheidet, wozu das lustvolle Verlangen antreibt, wird der Mensch von allem Lebensglück wie aus dem Paradies vertrieben. Denn die Sünde wird schon angerechnet, auch wenn keine Tat folgt, weil das Gewissen mit der Zustimmung für die Schuld haftbar wird.

Das Kennzeichen dieser Interpretation ist die allegorische Deutung der handelnden Personen – des Versuchers, Evas und Adams – und ihrer jeweiligen Aktionen als Teile beziehungsweise Vorgänge in der Seele, wobei die biblische Erzählung die männliche Auslegungsperspektive bestärkt. Die Kreation von Mann und Frau macht an zwei Menschen sichtbar, was für jeden einzelnen gilt:[35] In der Frau ist das Strebevermögen der Seele *(appetitus animae)* repräsentiert, das als der lebendige Teil *(pars animalis)* die Verbindung zwischen dem Geist *(mens interior)* und dem Körper herstellt, und die Herrschaft über den Körper gewährleistet, das aber auch der Träger der Be-

---

[33] Vgl. inbes. die nuancierte Darstellung trin. 12.

[34] Gn. adu. Man. 2,20–21 [CSEL 91,142–143]:
sed tamen per mulierem decipit: non enim etiam ratio nostra deduci ad consensionem peccati potest, nisi cum delectatio mota fuerit in illa parte animi, quae debet obtemperare rationi tamquam rectori uiro. etiam nunc in unoquoque nostrum nihil aliud agitur, cum ad peccatum quisque delabitur, quam tunc actum est in illis tribus, serpente et muliere et uiro. nam primo fit suggestio siue per cogitationem siue per sensus corporis uel uidendo uel tangendo uel audiendo uel gustando uel olfaciendo; quae suggestio cum facta fuerit, si cupiditas nostra non mouebitur ad peccandum, excludetur serpentis astutia; si autem mota fuerit, quasi iam mulieri persuasum erit. sed aliquando ratio uiriliter etiam commotam cupiditatem refrenat atque compescit. quod cum fit, non labimur in peccatum, sed cum aliquanta luctatione coronamur. si autem ratio consentiat et, quod libido commouerit, faciendum esse decernat, ab omni beata uita tamquam de paradiso expellitur homo. iam enim peccatum imputatur, etiamsi non subsequatur factum, quoniam rea tenetur in consensione conscientia.

[35] Ebd. 2,15 [CSEL 91,136–137]: ut quod in duobus hominibus euidentius apparet, id est in masculo et femina, etiam in uno homine considerari possit: ut appetitum animae, per quem de membris corporis operamur, habeat mens interior tanquam uirilis ratio subiugatum, et iusta lege modum imponat adiutorio suo, sicut debet uir feminam regere.

gierde *(cupiditas)* und des auf Lust ausgerichteten Verlangens *(libido)* ist;[36] der vernünftige Teil der Seele *(uirilis ratio)* wird mit dem Mann identifiziert. Für das Verhältnis zwischen beiden gilt die patristische Analogie von Welt- und Seelenordnung: Wie in der Schöpfung die Frau dem Mann, so ist das Strebevermögen in der Seele der Vernunft grundsätzlich unterstellt.

Mit diesem theologisch-psychologischen Paradigma und der in ihm enthaltenen Rangordnung wird zugleich das stoische Handlungsmodell verknüpft. Dessen erste Ebene der sinnlichen oder gedanklichen Vorstellung erhält dabei die Konnotation der Versuchung *(suggestio)*, die im Letzten auf das Wirken des personifizierten Bösen zurückgeht. Auf der zweiten Stufe steht die Erregung der Begierde *(commota cupiditas)* beziehungsweise der Lust zur Sünde *(delectatio peccati)*[37], die es zu zügeln gilt. Hinter diesem Gedanken steht die antike Theorie der Affekte – das platonische Modell der Seele, das die Lenkung der Leidenschaften durch die Vernunft propagierte, und die peripatetische Lehre der Metriopathie, nicht die Apathie der alten Stoa, die von den griechischen Theologen und insbesondere den mönchischen Asketen als Idealziel beschrieben, von Augustinus und den meisten westlichen Vätern aber mit der mittleren Stoa aus verschiedenen Gründen abgelehnt wurde.[38] Zuletzt entscheidet die Zustimmung *(consensio)* über das Zustandekommen und die sittliche Qualität der Handlung. In ihr ist – ganz im Sinne der stoischen Handlungstheorie – auch für Augustinus die Tat präsumptiv enthalten, so dass die moralische Verantwortung und Anrechnung unabhängig davon eintreten, ob die Ausführung folgt oder nicht. In seiner Abhandlung über die Bergpredigt fasste er diese Sicht in einer für die lateinische Theologiegeschichte wegweisenden Formulierung zusammen:[39]

> Drei sind es, worin die Sünde vollzogen wird: Verführung, Lust, Zustimmung. Die Verführung geschieht entweder durch Vorstellungen der Erinnerung oder durch Sinneseindrücke ... Wenn das lustvolle Verlangen nach ihrer Verwirklichung eintritt, gilt

[36] Über das Zusammenspiel von Körper und Seele bei der Begierde sagt *Augustinus*, Gn. litt. 10,12 [CSEL 28/1,310]: sed tamen carnem sine anima concupiscere nihil posse puto quod omnis doctus indoctusque non dubitet. Ac per hoc ipsius concupiscentiae carnalis causa non est in anima sola, sed multo minus est in carne sola. Ex utroque enim fit: ex anima scilicet, quod sine illa delectatio nulla sentitur, ex carne autem, quod sine illa carnalis delectatio non sentitur.

[37] Vgl. *C. Mayer*, Art. „Delectatio (delectare)", AugLex 2,267–285.

[38] Vgl. *M.-P. Engelmeier*, Art. „Apathie", HWPh 1,429–433; *H. M. Biedermann*, Art. „Apatheia", LexMA 1,742–743; *Sorabji*, Kap. 25 „Christians on Moderation versus Eradication", 385–399.

[39] s. dom. m. 1,34 [CCL 35,36–37]:
nam tria sunt quibus impletur peccatum: suggestione delectatione consensione. suggestio siue per memoriam fit siue per corporis sensus, cum aliquid uidemus uel audimus uel olfacimus uel gustamus uel tangimus. quod si frui delectauerit, delectatio inlicita refrenanda est. uelut cum ieiunamus et uisis cibis palati appetitus adsurgit, non fit nisi delectatione; sed huic tamen non consentimus, et eam dominantis rationis iure cohibemus. si autem consensio facta fuerit, plenum peccatum erit, notum deo in corde nostro, etiamsi facto non innotescat hominibus. ... tria ergo haec, ut dicere coeperam, similia sunt illi gestae rei quae in Genesi scripta est, ut quasi a serpente fiat suggestio et quaedam suasio, in appetitu autem carnali tamquam in Eua delectatio, in ratione uero tamquam in uiro consensio.

> es, dieses im Zaum zu halten ... Wenn die Zustimmung stattfindet, ist die Sünde voll vorhanden, und zwar – nur Gott bekannt – in unserem Herzen, auch wenn sie den Menschen noch nicht durch die Tat offenbar ist. ... diese drei also, wie ich zu sagen begonnen hatte, gleichen jenem Handlungsvorgang, der in der Genesis beschrieben ist, so dass gleichsam von der Schlange die Verführung geschieht und eine gewisse Überredung, im fleischlichen Trieb aber gleichsam in Eva die Lust, in der Vernunft aber gleichsam im Mann die Zustimmung.

Die Trias *suggestio – delectatio – consensio* wird, ausgehend von dieser oft zitierten Stelle, für die Folgezeit zu einer Grundformel der westlichen Sündentheologie. Sie verbindet die biblische Erzählung vom Sündenfall mit dem moralpsychologischen Modell der aktualen Sünde: Die Ursünde erweist sich in dieser Perspektive als aktuale Sünde der Stammeltern Adam und Eva, während sie für alle nach ihnen kommenden Menschen zur habituellen Sünde beziehunsgweise in der augustinischen Terminologie zur Sündenstrafe *(poena peccati)* wird.

Die Auseinandersetzung mit dieser Folge der Ursünde lässt die entscheidende Bedeutung, die Augustinus der Zustimmung für das sittliche Handeln beimisst, noch deutlicher hervortreten. Das Merkmal der Sündenstrafe ist die Sterblichkeit des Menschen[40] und während seiner Lebenszeit die Erfahrung, dass ihm die Grundkräfte, die ihn vor allen anderen Lebewesen auszeichnen: Vernunft und freier Wille, nicht mehr voll zu Gebote stehen. Infolge der Ursünde hat er sowohl die klare Einsicht, was recht ist, als auch die Fähigkeit, es gewiss zu tun, wenn er will, verloren.[41] Seine Vernunft ist durch Unwissen und Irrtum *(ignorantia)* verdunkelt, sein Wille wird durch ein ständiges ungeordnetes Streben *(concupiscentia)* vom Guten abgelenkt.

Der Ort der Heiligen Schrift, an dem die Erfahrung dieses nicht gewollten, unvermeidbaren[42] Strebens auf den Punkt gebracht ist, war für Augustinus der Römerbrief mit der Aussage des Apostels Paulus: „Denn nicht das Gute, das ich will, das tue ich, sondern das Böse, das ich nicht will, das mache ich“[43], und der Erläuterung dieses Phänomens: „Nicht ich tue dies, sondern die Sünde, die in mir wohnt.“[44]

Die Sünde, deren Wirken Paulus in sich spürt, ist in der augustinischen Deutung nichts anderes als die Konkupiszenz,[45] die als ständige Versuchung nach dem Unerlaubten strebt.[46] Mit dieser Interpretation trat freilich eine

---

[40] c. Faust. 14,3 [CSEL 25/1,405]: mors hominis ex poena peccati est.

[41] lib. arb. 3,53 [CSEL 74,132–133] = nat. et gr. 81 [CSEL 60,295]: illa est enim peccati poena iustissima, ut amittat quisque quod bene uti noluit, cum sine ulla posset difficultate, si uellet; id est autem, ut qui sciens recte non facit, amittat scire quid rectum sit, et qui recte facere cum posset noluit, amittat posse cum uelit.

[42] c. Iul. 3,62 [PL 44,733]: (concupiscentiae) quas necesse est esse in carne peccati atque in corpore mortis huius.

[43] Rm 7,15: non enim quod uolo bonum, hoc facio, sed quod nolo malum, hoc ago.

[44] Rm 7,17: nunc autem iam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum.

[45] c. Iul. imp. 2,226 [CSEL 85/1,341]: hanc ergo concupiscentiam carnis ... apostolus ... peccati nomine appellat.

[46] c. Iul. 4,6 [PL 44,739]: unusquisque tentatur a concupiscentia sua, sicut ait apostolus Iacobus *(Iac* 1,14).

implizite Schwierigkeit seines Konzepts von Schuld und Strafe deutlicher hervor. Da das ungeordnete Streben, das zum Tun des Bösen führt, der menschlichen Natur als Straffolge der Ursünde notwendig eigen ist, fehlt – wie die pelagianische Kritik ihm vorhielt – die entscheidende Voraussetzung für ihre schuldhafte Zurechnung. Auf diesen Einwand antwortete Augustinus mit einer weiteren Differenzierung: Die Gleichsetzung der Konkupiszenz mit der Sünde durch den Apostel und dessen Aussage, nicht er selbst, sondern die Sünde tue das Böse, ziele nur auf das ungeordnete Streben, nicht jedoch auf die innere Zustimmung oder auf die äußere Durchführung der Sünde.[47] Die Konkupiszenz sucht den Menschen in die Zustimmung zu ziehen[48]. Eine zurechenbare Sünde begeht jedoch nur, wer ihren Antrieben zum Nicht-Erlaubten seine Zustimmung gibt.[49] Damit bestätigt sich, was in der moralpsychologischen Analyse des Sündenfalls zutage trat: Allein in der Zustimmung sündigt der Mensch *(non enim in ipso desiderio, sed in nostra consensione peccamus).*[50]

Wenn die Zustimmung stattfindet, ist die Sünde voll da.[51] Denn sie ist nicht ein konsequenzloser mentaler Akt, sondern nimmt in ihrem Vollsinn die Tat vorweg[52], auch wenn diese mangels Gelegenheit nicht zur Ausführung kommt[53]. Die Zustimmung wird für die Tat angerechnet, weil in ihr das Gewissen strafbar wird.[54] Niemand kann sich entschuldigen, wenn die nachfolgende Handlung umständehalber unterbleibt: Mit seiner Entschei-

---

[47] c. Iul. imp.1,72 [87]: cur autem dicta sit concupiscentia carnis peccatum lexue peccati, iam supra diximus; cui si bonum est non consentire ad illicita, profecto ipsa malum est, qua concupiscuntur illicita, etsi nulla consensione nulloque opere perpetrantur; vgl. nupt. et conc. 1,31 [CSEL 42,243]: qui ergo dicit: iam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum, si tantummodo concupiscit, uerum dicit, non si cordis consensione decernit aut etiam ministerio corporis perficit.

[48] c. Iul. imp.1,108 [CSEL 85/1,127]: cum quisque a concupiscentia sua trahitur in eius assensum; ibid. 2,222 [334]: concupiscentia trahente peccantis assensum.

[49] c. Iul. imp. 2,226 [CSEL 85/1,341]: quisquis eius motibus ad illicita consenserit, peccat. Vgl. en. Ps. 118,3,1 [CCL 40,1671]: ‚non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum': unde intellegere debemus, quando peccatum quod habitat in nobis, operatur in nobis, tunc nos id non operari; quando nequaquam ei uoluntas nostra consentit, et tenet etiam corporis membra, ne oboediant desideriis eius. quid enim operatur peccatum nolentibus nobis, nisi sola illicita desideria? quibus si uoluntatis non adhibeatur assensus; mouetur quidem nonnullus affectus, sed nullus ei relaxatur effectus.

[50] exp. prop. Rm. 13–18 [CSEL 84,8]. In der Gleichsetzung von Sünde und Tod bedeutet dies: consensio illa occidit te (Io. eu. tr. 49,3 [CCL 36,421]); vgl. ebd. 12,10 [126]: consensio tua, o homo, te perduxit ad mortem.

[51] s. dom. m. 1,34 [CSEL 35,36]: si autem consensio facta fuerit, plenum peccatum erit.

[52] Das plane consentire libidini besteht darin, dass der unerlaubte Trieb, wenn die Gelegenheit es zulässt, auch befriedigt wird: si facultas data fuerit, satietur (s. dom. m. 1,34 [CCL 35,36]).

[53] exp. Gal. 48 [CSEL 84,124]: agunt autem haec, qui cupiditatibus carnalibus consentientes facienda esse decernunt, etiam si ad implendum facultas non datur. Vgl. spir. et litt. 54 [CSEL 60,211]: mala uoluntas iam sola peccatum est, etiam si desit effectus; Gn. adu. Man. 2,21 [CSEL 91,143]: iam enim peccatum imputatur, etiamsi non subsequatur factum, quoniam rea tenetur in consensione conscientia.

[54] Gn. adu. Man. 2,21 [CSEL 91,142]: iam enim peccatum imputatur, etiamsi non subsequatur factum, quoniam rea tenetur in consensione conscientia. Vgl. cont. 4 [CSEL 41,143].

dung zum Handeln, d. h. mit der Zustimmung, hat er bereits gehandelt.[55] Aus dieser Auffassung, die mit populärem stoischem Gedankengut korrespondiert,[56] ergab sich für Augustinus freilich nicht, dass die Ausführung der in der Zustimmung praesumptiv vollzogenen Tat sittlich indifferent sei. Die Differenzierung der äußeren Handlung in den physischen Vorgang und die sittliche Qualität – wie sie Abaelard im 12. Jahrhundert unter dem Einfluss einer in der Dialektik entstandenen Frage vornahm – lag ihm fern. Für ihn war die äußere Tat die nach außen gewendete, damit allererst sichtbar werdende innere Zustimmung[57] und als solche zugleich eine steigernde Fortführung der im Innern vorhergegangenen Entscheidung. Diese Sicht entsprach dem verbreiteten – auch biblisch gestützten – Modell, welches das sittliche Handeln in der Linie von „Gedanke, Wort und Tat" *(corde/cogitatione, uerbo, facto/opere)*[58] erfasste und die Grundlage für eine Typik von entsprechenden Sündenarten bildete, die in der späteren Entwicklung weiter ausgestaltet wurde.[59] Die Verbindung dieses Modells mit der Trias *suggestio, delectatio, consensus* zur Erläuterung des Prozesses im Innern war ebenso leicht möglich wie die Identifizierung der in Gedanken vollzogenen Sünde mit der Zustimmung.[60] Durch den anschaulichen Vergleich der drei Sündenarten *in corde, in facto, in consuetudine* mit den drei Stadien des Todes *(tres mortes)* in den Erweckungs-Erzählungen des NT[61] verschaffte Augustinus auch diesem Schema eine nachhaltige Wirkung.

Auf vielen Wegen gelangte dieses Konzept der augustinischen Sündentheologie mit der zentralen Stellung des Konsensbegriffs in das Denken der

---

[55] s. Mai 125,2 [MA 1,354]: nemo se dicat non fecisse adulterium, si facere statuit: si titillanti delectationi faciendum esse consenserit, iam fecit.

[56] Vgl. den berühmten Vers von *Ovid* (Pont. 3,4,79): ut desint uires, tamen est laudanda uoluntas, sowie Sen. benef. 5,2,2: uoluntas ipsa rectum petens laudanda est; ira 1,3,1: ipsa cogitatione nos laedunt, et iniuriam qui facturus est iam facit.

[57] s. 98,5 [PL 38,594]: alii post consensum eunt in factum, ... ut quod latebat in secreto, appareat in publico. Vgl. mend. 7,17 [CSEL 41,488], wo das Verhältnis beider mit Zeugung und Geburt verglichen wird: membro ... paritur, ... quod prius corde concipitur.

[58] Vgl. z. B. *Ruf.-Orig.*, princ. 4 [CB 33,239]: Omne enim peccatum aut in facto aut in uerbo aut in consensu mentis admittitur; *Ruf.-Orig.*, Ex. 6,3 [CB 29,194]: Triplex namque est etiam bene agendi uia; nihilominus enim uel opere uel cogitatione uel uerbo boni aliquid agitur; *Aug.*, Io. eu. tr. 74,1 [CCL 36,513]: nemo itaque dicit, dominus Iesus, animo, uerbo, facto, corde, ore, opere; *Aug.*, s. 181,1 [38,980]: non habet omnino ullum peccatum, nec facto, nec uerbo, nec cogitatione?

[59] Durch die Aufnahme in die liturgische Gebetssprache (insbesondere in das seit dem 11. Jahrhundert zum Bußakt der Messe gehörende Confiteor (... quia peccaui nimis cogitatione, uerbo et opere; mit Variationen) wurde diese Formel fest im allgemeinen Gedächtnis verankert.

[60] s. dom. m. 1,34 [CCL 35,38]: cum autem quisque consenserit, committit peccatum in corde. Si autem etiam in factum processerit, ...; trin. 12,17–18 [CCL 50,372]: sed iste consensus si sola cogitationis delectatione contentus est ... esse peccatum sed longe minus quam si et opere statuatur implendum.

[61] s. dom. m. 1,35 [CCL 35,38]: Sicut ergo tribus gradibus ad peccatum peruenitur: suggestione delectatione consensione, ita ipsius peccati tres sunt differentiae: in corde in facto in consuetudine, tamquam tres mortes: una quasi in domo, id est cum in corde consentitur libidini, altera iam prolata quasi extra portam, cum in factum procedit adsensio, tertia, cum ui consuetudinis malae tamquam mole terrena premitur animus, quasi in sepulchro iam putens. Ausführlicher Io. eu. tr. 49,3 [CCL 36,420–421]; vgl. s. 128,14 [PL 38,720] u. a.

folgenden Jahrhunderte. Einflussreiche Vermittler waren Papst Gregor d. G. († 604), durch den die Trias *suggestio – delectatio – consensus* eine eigene Prägung und gewissermaßen die päpstliche Autorisierung erhielt.[62] Isidor von Sevilla († 636) mit seinen enzyklopädischen Beiträgen[63], das einflussreiche historische und theologische Werk Bedas († 735)[64], die Bibelkommentierung des Rhabanus Maurus († 856)[65] und vieler anderer, die großen kanonistischen Sammlungen[66], nicht: die Bußbücher *(Paenitentialia)*, wohl aber die als Alternative zu ihnen verfassten Bußanleitungen[67], manche Beichtformeln[68] und selbst einzelne Messtexte[69] hielten die Überzeugung lebendig, dass die Sünde vor ihrer tathaften Ausführung durch den Akt der Zustimmung vollzogen wird. Anselm von Canterbury († 1109) zeigte sich als Repräsentant dieser Tradition, indem er die Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens mit der Fähigkeit zur Erteilung oder Versagung der Zustimmung beantwortete[70] und mit einem Wortspiel feststellte: „Sünde ist nicht das Verspüren des Verlangens, sondern die Zustimmung zu diesem" (Quare non eos [sc. appetitus] sentire, sed eis consentire peccatum est).[71] Anselm von Laon († 1117) und die Theologen seines Umfelds waren mit der Konsenstheorie ebenfalls vertraut. Ihre Arbeitsweise des Vergleichs und der kritischen Befragung der überlieferten Textzeugnisse *(sententiae)* führte nicht nur zur systematisierenden Rekapitulation, sondern auch zu weiteren Differenzierungen.[72] Damit eröffneten sie der traditionellen Lehre neue Perspektiven, warfen zugleich aber weitere Fragen auf, die im Rahmen der um Systematisierung ringenden Theologie der nachfolgenden Generationen

---

[62] hom. 1,16,1 [CCL 141,110]; Past. 3,29 [SCh 382,474]. Ein wichtiger Referenztext wurde die Responsio an den ersten Bischof von Canterbury ep. 2, XI 56,9 [MGH 343]: Tribus enim modis impletur omne peccatum, uidelicet suggestione, delectatione, consensu … etc. Vgl. auch mor. 4,27 [CCL 143,193]: Quattuor quippe modis peccatum perpetratur in corde, quattuor consummatur in opere. In corde namque suggestione, delectatione, consensu et defensionis audacia perpetratur.

[63] Vgl. diff. 299 [PL 83,41]: Iniquitatis autem tres sunt differentiae: suggestionis, delectationis, et consensus; exp. Gen. 4,5 [PL 83,219]: peccatumque ei imputatur, etiamsi non sequatur effectus: quia etsi non est in factis culpa, in consensu tamen rea tenetur conscientia; sent. 2 [PL 83,619] = zit. *Greg. M.*, mor. 4,27.

[64] Er dokumentierte Gregors Responsiones in seiner Kirchengeschichte hist. eccl. 1,27 und nahm in seinen exegetischen Werken immer wieder auf die Trias Bezug.

[65] Vgl. Comm. Gn. 1,15 [PL 107,491] = zit. *Greg. M.*, Past. 3,29; Comm. Mt. 1,4 [PL 107,781] = zit. *Greg. M.*, hom. 1,16,1.

[66] Die Trias aus *Gregors* Responsio 9 wurde ein fester Bestandteil bei *Burch.*, Decr. 5,43 [PL 140,760–761] = *Ivo*, Decr. 2,52 [PL 161,171–172] = *Gratian.*, Decr. 1,6,2 [10 *Friedberg*].

[67] Vgl. *Halitg., uit. et uirt. 5,17 [PL 105,690–691]); Hincm.-Rem.*, cau. uit. 2,4 [193–194 *Nachtmann*].

[68] Vgl. etwa *Petr.-Dam.*, ep. 2,50 [MGH 4/2,119]: confiteor coram Deo, …, peccavi nimis per superbiam, in suggestione, delectatione, consensu, cogitatione, verbis et opere.

[69] or. 1099 [CCL 160A,117]: domine Iesu, … te suppliciter deprecor, ut … etiamsi aliquid diabolus suggesserit, me consensum praebere pro tua pietate non patiaris; vgl. or. 3889 [CCL 160E,86].

[70] lib. 5 [1,216 *Schmitt*].

[71] conc. uirg. 4 [2,144]. Vgl. *Abael.*, Ethica I 8,7: Non itaque concupiscere mulierem, set concupiscencie consentire peccatum est.

[72] Vgl. die detaillierte Untersuchung von *R. Blomme*, La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XIIe siècle, Louvain 1958.

nach Klärung verlangten. Hugo von Sankt Viktor († 1141) wiederholte in entsprechendem Kontext die Formel der aufeinander folgenden Handlungsschritte.[73] Bernhard von Clairvaux († 1153) nahm in seinem umfangreichen Werk immer wieder hierauf Bezug und stellte die fundamentale Identität der willentlichen freien Zustimmung *(uoluntarius liberque consensus)* und der sittlichen Entscheidungsfreiheit *(liberum arbitrium)* fest.[74] Auch Abaelards († 1142) Identifizierung der Sünde mit der Zustimmung ordnet sich in diesen großen Traditionsstrom ein. Seine Definition der Sünde „im eigentlichen Sinn" als Zustimmung *(consensus proprie peccatum dicitur)*[75] weist direkt auf Augustinus zurück. Was ihn von diesem und Bernhard unterscheidet, ist neben der strikten Betonung der sittlichen Indifferenz der äußeren Handlungen vor allem der Begriff des Willens. Während die augustinische Tradition in diesem das Zentrum der Sittlichkeit und den Träger der Zustimmung sah,[76] legte Abaelard – im Anschluss an Boëthius[77] – ein Verständnis zugrunde, das im Willen das natürliche, dem Urteil der Vernunft unterworfene Streben verstand. Die Frage, ob die Zustimmung von dem appetitiven oder dem urteilenden Vermögen erteilt wird, ist noch bei Thomas von Aquin († 1274) Gegenstand der Erörterung[78]; für dessen Sündenbegriff aber ist der Konsens nur mehr ein Moment in einer weiter ausdifferenzierten Reihe handlungstheoretischer Schritte[79].

Hinter diesen Reflexionsstand konnte der Weg auf Dauer nicht zurückführen. Mit dem Rückgang der Dominanz des augustinisch geprägten Denkens in der weiteren Entwicklung traten das Paradigma der Sünde als Zu-

---

[73] Vgl. etwa exp. Reg. [PL 176,900]: Cogitatio praua delectationem parit, delectatio consensum, consensus operationem, operatio consuetudinem, consuetudo necessitatem.

[74] Gra 2,5 [169]: Is ergo talis consensus ... non incongrue dicetur, ut arbitror, liberum arbitrium; ebd. 3,6 [170]: uoluntarium liberumque consensum ... puto non incongrue id supra diffiniuimus esse, quod solet liberum arbitrium appellari.

[75] Probl. 13 [696]: per consensum, qui proprie peccatum dicitur; ibid. 24 [274]: consensus proprie peccatum dicitur; Ethica I 3,1 [CCM 190,3]: Hunc uero consensum proprie peccatum nominamus, u. ö.

[76] Augustinus benutzt immer wieder die Formel „Zustimmung des Willens" – adsensus uoluntatis: Gn.litt.inp. 1,3 [CSEL 28/1,460]; c.Iul. 3,62 [PL 44,733]; en. ps. 118,2,3 [CCL 40,1671]; consensio uoluntatis: ep. 108,7 [CSEL 34/2,619]; s. 165 [PL 38,902]; mend. 22 [CSEL 41,496]; consensus uoluntatis: c. Iul. 3,62 [PL 44,733]; c. Max. 2,20,1 [PL 42,788]; uoluntate consentire: z. B. ep. 217,4 [CSEL 57,405]; s .88,24 [99 RB]; lib. arb. 3,29 [CSEL 74,115]; duab. an. 18 [CSEL 25/1,75]; uer. rel. 20 [CCL 32,204]; adn. Iob 39 [CSEL 28/2,626]; c. Sec. 14 [CSEL 25/2,925] und passim; cat. rud. 30 [CCL 46,155]; ciu. 1,19; 12,6 [CCL 47,20.361]; Io. eu. tr. 2,8 [CCL 36,15].

[77] Dessen Bestimmung des ‚liberum arbitrium' mit dem Bericht über die verschiedene Sicht der Freiheit bei Stoikern und Aristotelikern (in Aristot. Perihermeneias sec. 3,9) begleitet Abaelards Denken von der Dialectica (2,2,9 [214–217 *De Rijk*]) bis zum Römerbriefkommentar (2,5,19:396–424) und prägt den Willensbegriff in Scito te ipsum.

[78] S.th. I-II q. 15: Deinde considerandum est de consensu ... Primo, utrum consensus sit actus appetitiuae, vel apprehensiuae uirtutis.

[79] Die Handlungstheorie, die *Thomas*, S.th. I-II q. 6–21, entwickelt, umfasst zwölf Schritte von der apprehensio bis zur fruitio; die Zustimmung (consensio) ist der sechste Schritt und steht zwischen consilium und iudicium practicum. Vgl. *J. Romiti*,De processu evolutiuo doctrinae de actu humano completo in operibus Sanctae Thomae Aquinatis, Mailand 1949; *D. Westberg*, Right Practical Reason, Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas, Oxford 1994, Kap. 8: „Stages in Human Action", 119–135.

stimmung und das triadische Handlungsmodell in den Hintergrund. Der Konsensbegriff blieb für das Sündenverständnis jedoch bedeutsam. In der Definition des *Catechismus Romanus* für die Konkupiszenz[80] wurde ganz im Sinn der augustinischen Unterscheidung die Zustimmung des Willens *(uoluntatis consensus)* als das Kriterium der Sünde angeführt. Und auch der heutige Katechismus der katholischen Kirche bindet den Begriff der Todsünde an die Bedingung der überlegten Zustimmung.[81] Umso erstaunlicher ist das weitgehende Verschwinden dieses Konzepts aus den heutigen Handbüchern. Man muss auf die älteren Standardwerke wie das DThC (3,1182–86) oder das RAC (3,294–303) zurückgreifen, um etwas über die moralphilosophische bzw. -theologische Bedeutung und Tradition des Konsensbegriffs zu erfahren. Neuere Werke gehen hierauf nicht oder nur am Rande ein.[82]

[80] Cat. Rom. 113 (II 2,43): Concupiscentia, quae ex peccato est, nihil aliud est, nisi animi appetitio, natura sua rationi repugnans: qui tamen motus si uoluntatis consensum aut negligentiam coniunctam non habeat, a uera peccati natura longe abest. Vgl. *G. Bellinger,* Der Catechismus Romanus und die Reformation: Die katechetische Antwort des Trienter Konzils auf die Haupt-Katechismen der Reformatoren. Paderborn 1970 (Nachdruck: Hildesheim [u. a.] 1987), 92.

[81] CCE 1857 Vt peccatum sit mortale, tres condiciones simul requiruntur: est peccatum mortale quoduis peccatum, cuius obiectum est materia grauis et, insuper, quod plena conscientia et deliberato consensu admittitur.

[82] Das ^{3}LThK erwähnt im Art. „Zustimmung" (10,1508–1509) die moraltheologische Bedeutung nur, um sogleich von ihr abzusehen; der Art. „Konsens" (6,288–292) konzentriert sich auf die wahrheits- und kommunikationstheoretische Perspektive. Selbst im AugLex fehlt das Lemma consensus. Das HWPh dagegen enthält einen kenntnisreichen Artikel „Zustimmung" (12,1457–1469), in dessen erstem Teil *(Th. Kobusch,* Antike; Mittelalter) auch auf die Bedeutung des Begriffs für die Ethik und die christliche Sündentheorie eingegangen wird.

ThPh 84 (2009) 24–42

Heidegger über die Grundsätze des Denkens

Von Gerd Haeffner S. J.

Unter dem Titel „Grundsätze des Denkens" hielt Heidegger im Sommersemester 1957 fünf Vorträge an der Universität Freiburg i. Br.[1] Das Interessante dieser Vorträge liegt in der Artikulation seines Denkens im direkten Anschluss an ein wichtiges Element der klassischen Metaphysik, die Lehre von den *prima principia cognitionis*. Im weiteren Sinn gehören zu diesen *principia*, entsprechend der Dreiteilung der klassischen Logik, die Grundbegriffe (vor allem der Begriff des Seins), die Grundsätze und die Gesetze des Schließens. Im engeren Sinn sind damit die Grund-Sätze gemeint. Der erste Grundsatz, der schon im Buch IV der „Metaphysik" des Aristoteles eine ausführliche Behandlung erfahren hat, ist das Prinzip vom zu vermeidenden Widerspruch *(principium contradictionis)*. Ihm schließt sich dort eine kurze Darstellung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten an. Dabei bleibt es lange Zeit. Im hohen Mittelalter wird erwogen, ob nicht auch ein Prinzip der Identität anzunehmen ist und, wenn ja, wie dieses sich zum Nichtwiderspruchsprinzip verhalte. In der Neuzeit, in der das Interesse an einem systematischen, lehrhaften Aufbau der Ersten Philosophie, über die bis dahin geübte Kommentierung des Aristotelischen „Metaphysik"-Buches hinaus, stark geworden war, wird die Lehre von den Grundsätzen zu einem wichtigen Teilgebiet der neu etablierten „Ontologie". Leibniz erwägt eine ganze Reihe von solchen Grundsätzen und entscheidet sich schließlich dafür, zwei davon herauszuheben, denen er den Titel eines Großen Prinzips *(principium grande)* zuerkennt[2]: Es sind einerseits das altbekannte Nichtwiderspruchsprinzip und andererseits das Prinzip vom zureichenden Grund, das zwar in der Praxis der Wissenschaft und Philosophie schon lange befolgt worden,[3] bisher aber nicht zu einer ausdrücklichen Anerkenntnis gelangt war. Bei Fichte[4] findet sich dann eine Auflistung von drei Prinzipien: dem der Identität, dem des ausgeschlossenen Widerspruchs und dem des zureichenden Grundes.

Im vorliegenden Aufsatz wird zunächst (1) Heideggers Umgang mit den einzelnen Grundsätzen in der Reihenfolge ihres historischen Auftretens thematisiert und dann (2) sein Verständnis von Grundsätzen überhaupt dargestellt und bedacht.

---

[1] Jetzt in: Bremer und Freiburger Vorträge (HGA 79), herausgegeben von *P. Jaeger*, Frankfurt am Main 1994, 2. durchgesehene Aufl. 2005.

[2] Monadologie, 31–32.

[3] Z. B. in der Form des von Aristoteles herkommenden Satzes „omne quod movetur ab alio movetur" (*Thomas von Aquin*, S.th. I, 1, 3). Überhaupt finden bei Thomas Sätze der Form „omne quod ..." eine häufige Verwendung.

[4] Über den Begriff der Wissenschaftslehre (GA I,2), 255 ff.

1. Heideggers Stellungnahme zu den drei Grundsätzen

In seinen Freiburger Vorträgen geht Heidegger von der Fichteschen Liste aus. Er trägt dort eine Überlegung zum Wesen der Grundsätze überhaupt vor. Die drei einzelnen Grundsätze behandelt er nur relativ knapp.[5]

1.1 Zum Prinzip vom Widerspruch

Aristoteles formuliert in Met. IV, 3 (1005 b 19–20) den Satz vom Widerspruch so: „Daß dasselbe [Prädikat] demselben [Aussagesubjekt] hinsichtlich desselben zugleich zukomme und nicht zukomme, ist unmöglich":

> τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό.

Eine direkte Aufweisung dieses Prinzips durch Ableitung aus höheren, d. h. allgemeineren und einsichtigeren Sätzen erklärt Aristoteles als nicht möglich. Denn es ist das allgemeinste und bekannteste. Wohl aber ist ein ἔλεγχος, d. h. eine Widerlegung seines Gegenteils als *argumentum ad hominem* möglich. Sieben solcher Argumente werden von Aristoteles angeführt. Ich beschränke mich hier darauf, vier davon zu nennen: a. Reden zu anderen (oder auch nur zu sich selbst) heißt: etwas Bestimmtes sagen; Bestimmtes aber heißt ein spezifisch Eines, d. h. nicht Anderes. Sonst ist alles einerlei und das Sagen hebt sich selbst auf. – b. Gälte das genannte Prinzip nicht, so wäre alles eins, d. h. eine unbestimmte Materie, die alle möglichen Prädikationen zulässt. Dann aber gibt es nichts Wirkliches, nur Mögliches. – c. Gälte das Widerspruchsprinzip nicht, so könnte man keinen Unterschied mehr zwischen Bejahung und Verneinung angeben. – d. Wenn auch vielleicht keine definitive Bestimmung des Wahren oder Guten gelingt, so glaubt doch jeder an ein gewisses Maß der Annäherung, d. h. zumindest an den Unterschied zwischen dem Wahrscheinlicheren und dem Unwahrscheinlicheren, zwischen dem Besseren und dem Schlechteren. D. h., es gibt in der Sache liegende Bestimmungen und Unterschiede.

Heideggers Äußerungen zum Kontradiktionsprinzip muss man sich aus verschiedenen Veröffentlichungen zusammensuchen. Eine thematische Behandlung hat er ihm, soweit ich sehe, nur in einem noch unveröffentlichten Vortrag gewidmet.[6] In den Vorträgen zu den „Grundsätzen des Denkens" sowie an einigen Stellen seiner sonstigen Schriften finden sich jedoch hinreichend deutliche Bemerkungen. Sie klingen eher reserviert. Heidegger betont,

---

[5] Bezüglich des *principium rationis* wird dieser Mangel wettgemacht durch das Buch „Der Satz vom Grund", das eine Freiburger Vorlesung vom WS 1955/56 und einen zusammenfassenden Vortrag vom 25.5.1956 in Bremen dokumentiert.

[6] Im Freiburger ‚Kränzchen' am 16.12.1932. Seine Veröffentlichung ist vorgesehen für den Band 80 der Gesamtausgabe.

daß der Satz vom Widerspruch auch heute noch und eigentlich ständig in der Geschichte umstritten war, sowohl hinsichtlich seiner Formulierung wie hinsichtlich seiner Ursprünglichkeit, ob er vom Satz der Identität hergeleitet ist, in ihm gründet oder ein eigener Satz ist, wie auch hinsichtlich seines Gesetz- und Normcharakters, ob er eine Regel ist des Sätze-Sagens, ein Satzgesetz, oder ob er ein Seinsgesetz ist, einen Seinszusammenhang ausdrückt; man hat auch beides zusammengenommen. Man kann darüber so lange nichts Rechtes ausmachen, als man über den Satz selbst, also eine bestimmte Weise des λόγος, nicht im klaren ist.[7]

Aus diesem Grund wendet sich Heidegger gegen die geläufige Meinung, die den Satz vom Widerspruch „für ein an sich zeitlos gültiges ‚Prinzip' (‚Axiom')" hält und dabei nicht bedenkt, „daß dieser Satz für die Metaphysik des Aristoteles einen wesentlich anderen Gehalt hat und eine andere Rolle spielt als für Leibniz und wiederum von anderer Wahrheit in der Metaphysik Hegels oder derjenigen Nietzsches ist".[8]

Nun ist das Aristotelische Widerspruchsprinzip in der Tat nur unter bestimmten Voraussetzungen – zwar nicht gültig, wohl aber – anwendbar. Diese betreffen die Selbigkeit des Subjekts, von dem etwas ausgesagt wird, sowie die hinreichend klare Umgrenzung der Begriffe für das Subjekt und die möglichen Prädikate des Satzes. Entscheidend ist: Wenn ein Prädikat als zutreffend behauptet wird, dann kann nicht zugleich behauptet werden, dass es nicht zutrifft. Das sprachliche Vehikel des Zutreffens ist die Kopula „ist". Was sich gegenseitig mit Notwendigkeit ausschließt, ist also das Sein und das Nicht-Sein desselben, d. h. Existenz und Nichtexistenz derselben Substanz beziehungsweise „Sein" und Nicht-Sein (Zutreffen und Nicht-Zutreffen) derselben prädikativen Seinsbestimmung. „Sein" kann hier nichts anderes meinen als „Sein eines Seienden". Dieses mag in den verschiedenen metaphysischen Entwürfen verschieden situiert werden, aber diese geschichtliche Verschiedenheit geht doch nicht so weit, dass behauptet würde, dass zugleich wahr sein könnten die Sätze „A ist B" und „A ist nicht B".

Für Heideggers Reserve gegenüber dem Kontradiktionsprinzip spielte das Vorbild Hegel eine wichtige Rolle. Zwar lehnt Heidegger den metaphysischen Hintergrund der „Logik" Hegels, nämlich die Idee des absoluten Geistes, ab; dennoch entnimmt er daraus Sätze wie die, dass das reine Sein und das reine Nichts „dasselbe" seien[9] und „daß alles, was ist, den Widerspruch zu seinem Grund hat". Heidegger zitiert zustimmend Hegels Satz, der Widerspruch sei „die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit; denn nur insofern etwas in sich selbst einen Widerspruch hat, bewegt es sich, hat Trieb und Tätigkeit". Hegel habe auch Recht, wenn er sagt: „Der Geist gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit – Heidegger interpretiert: ‚d. h. im Widerspruch' – sich selbst findet." Und Hölder-

[7] *M. Heidegger*, Platon: Sophistes. Marburger Vorlesung vom WS 1924/25 (HGA 19), herausgegeben von *I. Schüßler*, Frankfurt am Main 1992, 378.

[8] *M. Heidegger*, Nietzsche II, Pfullingen 1961, 159; vgl. *Heidegger*, Nietzsche I, 595–616.

[9] *G. W. F. Hegel*, Wissenschaft der Logik, I. Buch; *M. Heidegger*, „Was ist Metaphysik?", in: *Ders.*, Wegmarken, Frankfurt am Main 1967, 17.

lins Spruch „Leben ist Tod, und Tod ist auch ein Leben“[10] kommentiert Heidegger: „Hier enthüllt sich der Widerspruch als das Einigende und Währende“[11]. Wie sind solche Aussagen einzuordnen?

Bei Hegel finden sich in der Tat eine Reihe von Formulierungen zum „Widerspruch“ als der Grundstruktur des Denkfortschritts und auch alles Wirklichen. Dennoch würde er seine sämtlichen Aussagen aufheben, wenn er wirklich das Kontradiktionsprinzip leugnete.[12] Was Hegel mit seiner Rede vom Widerspruch meint, ist etwas anderes, und zwar Mehrfältiges. Teils verwechselt er – bedauerlicherweise – den kontradiktorischen mit dem konträren oder gar mit dem polaren Gegensatz (Herr/Knecht, Frau/Mann usw.). Teils verweist er – ganz zu Recht – auf bestehende begriffliche Sachverhalte: „Hegel geht es darum, die Verflechtungen und die Beziehungseinheit gerade auch von gegensätzlichen Bestimmungen aufzuweisen.“[13] Begriffe zu trennen, heißt zugleich: sie zu verbinden, sie in Beziehung zu setzen.

Wie ist Hölderlins Äußerung über die „Einheit“ von Leben und Tod zu verstehen? Leben und Totsein sind zwar Gegensätze. Dennoch gilt: Wer lebt, wird gewiss einmal sterben, er ist sein Leben lang sterblich; der künftige Tod gehört zum Leben; zum Dasein gehört auch das Mitsein mit den Toten, die eine eigene, verewigte Art der Existenz (des „Lebens“) haben. Man kann auch legitimerweise „Leben“ und vor allem „Tod“ existentiell verstehen, so wenn man das wahre Leben dem bloßen Leben entgegensetzt und wenn man von den Weisen des „Todes“ spricht, die einen während des Lebens treffen können.[14] Wie auch immer: Das Widerspruchsprinzip wird durch diese Satzverbindungen nicht verletzt. Auch Heideggers Gegengründe scheinen mir, wie auch seine Berufung auf Heraklits Gegensatzlehre zeigt, von der Verwechslung mit anderen Motiven zu leben: vor allem mit polaren Gegensätzen.

Ein Problem könnte allerdings bleiben, das freilich nicht die logische Fassung des Prinzips trifft, vielleicht aber seine ontologische Interpretation. Das ist die Veränderung. Der Satz des Aristoteles scheint von statischen Verhältnissen, also z. B. vom Zustand desselben vor und nach der Veränderung auszugehen. *Im* Übergang aber scheint ein gewisses Zumal des vorherigen und des kommenden Zustands gegeben zu sein. Dabei ist zu unterscheiden der Übergang als plötzlicher „Umschlag“ (μεταβολή) und als kontinuierlicher Übergang (κίνησις). Im ersteren Fall, dem des unvermit-

---

[10] Schluss seines späten Textes „In lieblicher Bläue blühet“: *F. Hölderlin*, Gedichte. Eine Auswahl, herausgegeben von *G. Kurz*, Stuttgart 2003, 120–122.

[11] Alle Äußerungen: HGA 79, 87.

[12] Dass er das auch nicht tut, hat Josef Schmidt in einer sorgfältigen Studie des Problems nachgewiesen: „Hegels Wissenschaft der Logik und ihre Kritik durch Adolf Trendelenburg“ (*ders.*, in: Pullacher philosophische Forschungen, Band 13), München 1977, 100–103 und 108–114.

[13] *J. Schmidt*, 101.

[14] So z. B. *F. Ulrich*, Einheit von Leben und Tod und andere Aufsätze. Herausgegeben und eingeleitet von *M. Bieler* und *St. Oster*, Einsiedeln 1999.

telten Umschlags von einer Bestimmung zu einer anderen, scheinen im Augenblick des Umschlags beide Bestimmungen, die alte und die neue, ein Nicht-so-sein und ein So-sein, derart aneinander zu grenzen, dass sie zugleich sind. Vermutlich ist das einer der Gründe, warum Aristoteles das „Plötzliche" nicht annimmt, sondern es als so schnell (aber kontinuierlich!) geschehend interpretiert, dass man den Wandel selbst nicht beobachten kann.[15] Im kontinuierlichen Übergang (Modell: Ortsbewegung) aber ist etwas zu einer Zeit t entweder noch am Punkt F oder schon am Punkt G; die Zustände überlappen sich nicht. – Es bleibt das Problem der Entscheidung, durch die man vom Status der Unschuld in den der Schuld gelangt; der Übergang findet (nach Kierkegaard) im Augenblick statt, so dass ein „Hineinquantitieren" in den neuen Zustand ausgeschlossen ist.[16] Der Übergang, um den es da geht, vollzieht sich zwischen konträren Gegensätzen, die formal dem Gegensatz von (aktiver) Potenz zu Akt entsprechen, wobei die Potenz zwar gegensätzliche Möglichkeiten und damit eine ambivalente Spannung, aber keinen aktuellen Widerspruch enthält. Die Entscheidung selbst steht unter dem Gesetz des Entweder-Oder, wie in ihrer Weise auch die Setzung einer Aussage. – Fazit: Durch all diese Beispiele wird das Prinzip des Ausschlusses widersprüchlicher Aussagen nicht verletzt.

Heideggers Kritik an der Universalität Widerspruchsprinzip scheint zu implizieren, dass der „Bereich" des „Seienden" nicht, wie die Tradition dies dachte, alles umfasst, m. a. W., dass „seiend" keine transzendentale Bestimmung ist. Zugleich setzt sie voraus, dass es in der Philosophie sachbezogene Äußerungen geben darf, die nicht die Struktur der Aussage haben. Was diese ist, hatte Heidegger freilich selbst lange bei Aristoteles abgelesen: die Aussage (ἀπόφανσις) ist eine „mitteilend bestimmende Aufzeigung"[17]. Später ließ er das Element der Mitteilung weg, das ihm nun offenbar, zusammen mit dem verlautbarenden Hinaussagen, als sekundär erschien. Nun übersetzt er das ἀποφαίνεσθαι der Rede (des λόγος) als „dasjenige versammelte Vorlegen, das es vermag, etwas zum Vorschein zu bringen" (GA 79, 107). Wie das zu verstehen ist, macht das Beispiel deutlich, das Heidegger dafür gibt: „‚Der Weg ist weit', auf einer Wanderung *still hingedacht*" (ebd.).[18] In den späten Jahren konfrontiert Heidegger seine Hörer und Leser gelegentlich mit dem Bedauern darüber, dass er nicht an-

[15] Physik IV, 14 222b 15.

[16] Vgl. *S. Kierkegaard*, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brosamen, Einleitung, herausgegeben von *H. Diem* und *W. Rest*, München 1976, 140; vgl. Der Begriff Angst, 3. Kapitel, Einleitung.

[17] *M. Heidegger*, Sein und Zeit (= SuZ), Halle 1921, 156; vgl. *Aristoteles*, De interpretatione cap. 4. Dort wird als typisch für die Aussage angegeben, dass sie, im Unterschied etwa zu einer Bitte oder einem Wunsch, wahr oder falsch sein kann.

[18] HGA 79, 107. Hervorhebung von G. H. – Diese monologisch anmutende Auffassung der Sprache scheint Heidegger mit Husserl zu teilen, vgl. die Erste der „Logischen Untersuchungen", § 8.

ders als in Aussagen sprechen konnte.[19] Wenn es das Eigene der Aussagen ist, „bestimmend-aufzeigende Mitteilungen" zu sein, dann kann das Abrücken von dem Anspruch der Bestimmung, der mit ihnen verknüpft ist, die Form der bloßen „Anzeige", des „Hinweises" oder des „Winks" annehmen. Damit rücken die Sätze des „Denkers", der einmal ein Philosoph gewesen ist, jedenfalls dem äußeren Anschein nach, in die Nähe der Sprüche der „Seher" und „Weisen", die es in alten Kulturen vor dem Aufkommen der Philosophie gab, und in die Nähe der rätselhaften Dichtungen nach dem Ende der Klassik, von Hölderlin bis Celan.

1.2 Zum Satz der Identität:

Es ist bemerkenswert, dass der Satz der Identität, anders als die beiden anderen Grundsätze, vonseiten Heideggers eine Zustimmung und positive Deutung findet. In der Geschichte der Metaphysik war dies im Allgemeinen umgekehrt. Dass das Widerspruchsprinzip anzunehmen ist, war nicht kontrovers, weil nur unter seiner Voraussetzung die Identität der besprochenen Gegenstände gewahrt werden kann.[20] Entsprechend galt das Identitätsprinzip bloß als die Kehrseite des Prinzips vom Widerspruch. Denn „für uns" ist das Prinzip der Kontradiktion griffiger als das der Identität, mag dieses auch in der deduktiven Darstellung der Idealisten, beginnend mit Fichte, als die einfachste Form – A ≡ A – am Anfang stehen. Wie diese verbucht Heidegger die Ermöglichung logisch identischer Gegenstände, die klassisch dem Widerspruchsprinzip zugeschrieben wurde, unter dem Identitätsprinzip. Das ist vielleicht nur ein Unterschied der Darstellung. Man fragt sich jedoch, wie Heidegger seine zustimmende Interpretation des klassischen Identitätssatzes mit seiner Ablehnung des Widerspruchssatzes vereinen konnte.

Die „Formel" für den Satz der Identität ist A ≡ A.

> Hegel zeigt jedoch: Dieser Satz … könnte gar nicht setzen, was er setzt, wenn er die leere Selbigkeit des A mit sich selbst nicht schon durchbrochen und wenigstens A ihm selbst … entgegengesetzt hätte.[21]

Damit greife Hegel eine Einsicht Platons auf, bei dem zu lesen ist, dass „jegliches Selbe *mit ihm selbst* selbig" sei: ἕκαστον ἑαυτῷ ταῦτον.[22] Aber „erst die Philosophie des spekulativen Idealismus stiftet … dem in sich synthetischen Wesen der Identität", nämlich der „Vermittelung innerhalb der Identität", „eine Unterkunft"[23].

Darf man dahinter die Nachwirkung der normalen Identifizierungsform, nämlich zwischen Zweien, sehen: z. B. in dem Satz „Der ‚Hamlet' heute

---

[19] Zeit und Sein, in: Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, 25.
[20] Siehe weiter oben, Abschnitt 1.1, den Punkt a im Elenchos des Aristoteles.
[21] HGA 79, 86.
[22] Sophistes 254 d.
[23] HGA 79, 116.

Abend ist *derselbe*, der kürzlich als ‚Marquis Posa' auftrat, (nämlich z. B. Kl. M. Brandauer)"? Da werden zwei verschiedene Rollen (allgemein: Erscheinungsweisen) als Rollen desselben Spielers beziehungsweise Trägers sichtbar: In diesem Beispiel „vermittelt" der Kenner dem Unwissenden die „Identität" dessen, der beide Rollen spielte. „Identität" hat hier einen Sinn, der dem erkennungsdienstlichen nahesteht. Sie beantwortet die Frage, wer es war, der ... Identität ist das Resultat einer Identifizierung von Verschiedenem. Um nicht in das Dickicht des sozialpsychologischen Begriffs der Identität zu geraten, muss unterstrichen werden, dass Identität in unserem Kontext ein logischer Begriff ist, der auf alles Mögliche, nicht ausschließlich auf Menschen anwendbar sein muss. Der Gedanke ist dann der, dass der Identität als einem Verhältnis zwischen intentional Verschiedenem (A ... B) die Identität der Verschiedenen, jeweils mit sich selbst, zugrunde liegen muss. Das ist zunächst, im logischen Verstand, die innere Einheit der jeweiligen Begriffe, ihr sich durchhaltender Sinn. Im ontologischen Kontext ist die Selbigkeit mit sich selbst ein Charakteristikum jedes Seienden, wobei die Selbigkeit dem Wandel der Zustände und Umstände standhält. Heidegger hält fest:

> Der Satz der Identität spricht vom Sein des Seienden. Als ein Gesetz des Denkens gilt der Satz nur insofern, sofern er ein Gesetz des Seins ist [...] Die Einheit der Identität bildet einen Grundzug im Sein des Seienden.[24]

Die „Vermittelung innerhalb der Identität" scheint jedoch auf das Denken zu verweisen.

Den Großteil seines Vortrags über den Satz der Identität widmet Heidegger deswegen nicht dem Satz in dem bisher skizzierten klassischen, logisch-ontologischen Sinn, sondern nimmt diesen nur als Sprungbrett für den Sprung („Satz") in ein anderes Thema, nämlich in das Verhältnis von Sein und Denken, im Ausgang vom Fragment B 3 des Parmenides τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. Dieser Satz wird meistens so gelesen, dass das αὐτὸ Prädikat ist, so dass sich die Aussage ergibt, dass das Denken (beziehungsweise das Denkbare) und das Sein deckungsgleich („identisch") sind. Heidegger aber nimmt das αὐτὸ als Satzsubjekt und versteht dieses Selbe als Selbigkeit und diese wiederum als Zusammengehören, nämlich von Sein und Denken. Er betont mehrfach, dass die von Parmenides angedachte und von ihm selbst gedachte Selbigkeit nicht zu verwechseln ist mit der in der Metaphysik vorgestellten Identität. Was meint er mit dieser Selbigkeit? Es ist wird nicht klar, ob Heidegger hier auch jene Identität im Blick hat, dergemäß Aristoteles und Thomas sagten, dass das aktuelle Einsehen (νοῦς, *intellectus*) mit dem aktuell Eingesehenen selbig sei.[25]

---

[24] HGA 79, 117.

[25] *Aristoteles*, De anima III, 7 431 a1. *Thomas von Aquin*, Intellectus in actu et intellectum in actum sunt unum (Contra Gentiles II, 59; vgl. S.th. I, 55, 1 und 87, 1). Vgl. *R. Schönberger*, Intellectus in actu *est intellectum in actu*. Der aristotelische Begriff der Einheit der Erkenntnis im Mit-

Wenn Letzteres der Fall wäre, wäre Heideggers Gedanke eher eine Modifikation des metaphysischen Gedankens denn eine Absetzung von diesem. Die Modifikation ist allerdings wesentlich; sie betrifft alle drei Elemente des Satzes: erstens das „Sein", das Heidegger „nach seinem anfänglichen Sinn als *An-wesen*" denken will, zweitens das „Denken", das als „Auszeichnung des *Menschen*"[26], und zwar *nur* des Menschen verstanden wird, drittens die „Selbigkeit" beider, die als *geschichtlich variables* „Einander gehören" gedeutet wird. Dadurch ergibt sich für das „Sein", dass es „selber zu uns gehört, indem es *als* Sein nur *bei* uns wesen, d. h. *an*-wesen kann"[27].

Die aktuelle geschichtliche Gestalt dieses „Gehörens" ist, nach Heideggers Diagnose, das „Ge-Stell", demgemäß wir „gestellt" werden, alles Seiende objektiv vorzustellen und auf seine Herstellbarkeit hin zu deuten. Dem Gehören selbst liegt das Er-eignis zugrunde, in dem Sein und Mensch einander zugeeignet sind. Heidegger ist der Meinung, dass das „Er-eignis" nicht jederzeit erkennbar war. Erst die besondere „Konstellation" von Sein und Mensch, die im Ge-Stell stattfindet, eröffnet den Weg zum Er-eignis und dann evtl. auch zu anderen Konstellationen wie dem „Ge-viert". In der Richtung auf diese möglichen Modifikationen hin liegt wohl Heideggers eigentliche Botschaft dieses Vortrags,[28] in Absetzung von der Überlieferung der Metaphysik. Sie kann hier nur in wenigen Worten skizziert werden. In der Metaphysik ist die Rede von einer „Einheit" von νοῦς *(intellectus)* und Sein, wobei dieses als Wesenheit oder als Beziehung zwischen Wesenheiten verstanden wird. Νοῦς ist ein erkenntnisstrukturaler Begriff, bei dem zunächst von seinem Träger abgesehen wird; als Träger kommen (vor allem) Gott, dann endliche reine Geister und schließlich auch Menschen in Frage. Heidegger konzentriert sich allein auf den Menschen. Um aber dem Vorwurf Husserls zu entgehen, der in „Sein und Zeit" einen Anthropologismus erblickte, reduziert Heidegger den Menschen auf das Verstehen und interpretiert νοῦς als Vernehmen in einem sehr weiten Sinn. Dessen Korrelat kann dann aber nicht mehr das Sein als Wesen (εἶδος) sein, sondern ist das Sein in der ganzen Weite des „An-wesens".

1.3 Zum Satz vom Grund

Während die Prinzipien von der Identität und vom zu vermeidenden Widerspruch der Stabilisierung der Erkenntnis dienen, dient das Prinzip vom Grund zur Erweiterung der Erkenntnis über die Feststellung offen-

telalter, in: Pensées de l'un dans l'histoire de la philosophie. Études en hommage au Professeur Werner Beierwaltes, edité par *J.-M. Narbonne* et *A. Reckermann*, Québec 2004, 143–179.

[26] HGA 79, 120–121.

[27] Ebd. 122.

[28] Vgl. seine Äußerung im Gespräch mit dem Verf. in Freiburg i. Br. am 17.2.1971: „*Identität und Differenz*. Da habe ich „die Katze bisher am weitesten aus dem Sack gelassen, nicht ganz, – aber doch am weitesten.", in *dieser* Zs. 82 (2007) 392–398, hier 398.

sichtlicher Tatsachen hinaus. Es hat nicht dasselbe Ausmaß an selbstverständlicher Geltung wie die beiden anderen.

Mit dem Wesen des Grundes hat sich Heidegger schon 1929 in dem gleichnamigen Aufsatz befasst,[29] und zwar in hochspekulativer Manier. Er unterscheidet dort drei Arten des „Gründens", die er in der Architektonik von „Sein und Zeit" verortet: Freiheit setzt sich selbst, sich übersteigend, ihr Worumwillen und damit ihre Welt. So ist sie Ursprung von Grund überhaupt, und zwar auf dreifache Weise: erstens stiftend (entwerfend); zweitens, damit korrelativ, bodennehmend (Geworfenheit übernehmend); und erst drittens, begründend (besorgend-ausweisend und so die Warum-Frage und den „Satz vom Grund" ermöglichend). Dieser Satz bezieht, nach Heidegger, jedes Seiende deshalb auf einen Grund, weil der Grund (nämlich das Dasein als Freiheit, d. h. als grundloser Grund) zum Sein des Seienden gehört. Sowohl in „Sein und Zeit" wie in den „Beiträgen zur Philosophie" wird vom Gedanken des Grundes, der Ermöglichung, des Ursprungs usw. ein keineswegs sparsamer, sondern im Gegenteil üppiger Gebrauch gemacht. Umso mehr erstaunt zunächst die Reserve gegenüber dem Grunddenken in Heideggers später Philosophie.

1955 denkt Heidegger nicht mehr spekulativ, sondern geschichtlich. Er achtet darauf, dass der Satz vom Grund, der doch in einem weiten Sinn schon seit langem befolgt worden war, erst bei Leibniz seine ausdrückliche Formulierung und Würdigung erfuhr. Von Aristoteles, der das Erkennen des Warum höher stellte als das bloße Feststellen des Dass[30] und drei Formen des Grundes (ἀρχή) unterschied[31], bis zu Leibniz erstreckt sich so eine Art von „Inkubationszeit" des Satzes vom zureichenden Grund, den Leibniz folgendermaßen formulierte:

> Nos raisonnements sont fondés sur deux grands Principes, celuy de la Contradiction ... et celuy de la Raison suffisante, en vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne sauroit se trouver vray ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante, pourquoy il en soit ainsi et non pas autrement, quoyque ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues.[32]

Heidegger hakt ein bei der Kennzeichnung des Satzes vom Grund als *principium reddendae rationis sufficientis* durch Leibniz. *Rationem reddere* heißt soviel wie Rechenschaft ablegen, zunächst von den Behauptungen, die man aufstellt, indem man sie begründet; dann aber auch von den Tatsachen, die man findet, indem man ihre Gründe (Ursachen) erforscht. Diese Gründe sollen nicht bloß notwendige Voraussetzungen sein, also Bedingungen *sine qua non*, sondern „zureichende" beziehungsweise „determinierende" Bedingungen, die hinreichend für eine Ableitung der Tatsachen mit Notwendigkeit

[29] Vom Wesen des Grundes, in: Wegmarken, Frankfurt am Main 1976, 21–72.
[30] Metaphysik A, 1.
[31] Metaphysik Δ 1, 1013 a 17f.: ἀρχή ist all das, wodurch etwas ist, wird, oder erkannt wird.
[32] *G. W. Leibniz*, Monadologie, 31–32.

sind. Heidegger interpretiert das Leibnizische „principe de Raison" transzendentalphilosophisch so: Erst durch die Angabe des zureichenden Grundes für alles wird das Vorstellen zum perfekten Feststellen, und er fährt, noch weiter zuspitzend, fort: „Jegliches gilt dann und nur dann als seiend, wenn es für das Vorstellen als ein *berechenbarer* Gegenstand sichergestellt ist."[33] Und er gibt folgende historische Illustration: „Der heutige Mensch hört ständig auf den Grundsatz des Grundes, indem er dem Satz zunehmend höriger wird."[34] Das sei ablesbar an der Technik, die unser „Heute" bestimme. „Die moderne Technik treibt in die größtmögliche Perfektion. [Sie] ... beruht auf der durchgängigen Berechenbarkeit der Gegenstände. ... [Diese] setzt die unbeschränkte Geltung des principium rationis voraus."[35]

Leibniz nimmt an, dass alles an sich seinen Grund hat, ohne dass wir Menschen diese Gründe erkennen müssten. Für Heidegger aber fällt, wie schon hinsichtlich der beiden anderen Prinzipien deutlich wurde, diese Ebene des ‚an sich' aus. Für ihn kommt kein anderer Grund infrage als ein prinzipiell vorstellbarer. Da jedoch nicht anzunehmen ist, dass jemals eine effektive Vorstellung der hinreichenden Gründe für alle Tatsachen möglich sein wird, sagt er: Das Warum „jagt" das Vorstellen von einem Grund zum anderen, in unermüdlichem Und-so-weiter. Die Folge ist, dass die Stabilität des Seienden aufgelöst wird zugunsten seiner Gründe, die es begründen sollen, aber nicht können, da sie immer nur vorläufig sind. Wohl deshalb will Heidegger die Geltung *dieses* Prinzips vom Grund, das für ihn ohnehin nicht einsichtig, sondern nur eine Voraus-setzung ist,[36] beschränken, und daneben ein anderes zur Geltung bringen. Neben dem jeweils anderen Grund als Antwort auf die Warumfrage gebe es, wenn ich ihn richtig verstehe, den je eigenen immanenten Grund jedes Seienden, sein Sein.[37] Es ist, was es ist und *weil* es ist. Heidegger illustriert dieses „Weil" durch einen Vers von Angelus Silesius:

> Die Ros ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet,
> Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet.[38]

Nun ist es in der Tat so, dass die Rose nicht nach einem Warum fragt, da sie einen Bezug dazu gar nicht haben kann. Der Mensch aber hat ihn nun ein-

---

[33] Der Satz vom Grund, 196. Hervorhebung von G. H.

[34] Ebd. 203.

[35] Ebd. 198.

[36] Ebd. 204. Wessen Setzung? Es läge nahe, mit Nietzsche, Scheler und anderen zu antworten: des Willens zur Macht als einer menschlichen Grundtendenz. Heidegger sieht dahinter eher ein übermenschliches Schicksal.

[37] „Das Sein jedoch, weil selber der Grund, bleibt ohne Grund. Insofern das Sein, selbst der Grund, gründet, lässt es das Seiende jeweils ein Seiendes sein." „Weil jedoch Leibniz und alle Metaphysik beim Satz vom Grund als einem Grundsatz über das Seiende stehen bleiben", suchen sie „einen ersten Grund für das Sein: in einem Seienden, dem Seiendsten" (ebd. 205). Dunkel bleibt freilich der Sinn, in dem das Sein „selbst der Grund" sein soll, „der das Seiende jeweils ein Seiendes seinläßt" (ebd.).

[38] *Angelus Silesius* (= Johann Scheffler), Der Cherubinische Wandersmann (1657), N° 289; *Heidegger*, Der Satz vom Grund, 68–74.

mal, und fragt fast überall danach, sei es im kausalen, sei es im finalen Sinne. Er darf in weiten Bereichen auch so fragen. Hingegen soll er sein Handeln nicht danach ausrichten, dass andere es loben; er soll vielmehr einfältig sein, und in dieser Hinsicht stellt ihm Silesius die Rose als Modell hin.[39] Freilich hat es mit diesem Sollen eine eigenartige Bewandtnis. Denn: hat man die Unschuld des Einfältigen einmal verloren, wie kann man sie wieder gewinnen? Zerstört nicht jede Absicht das erhoffte Ergebnis der Absichtslosigkeit?

Heidegger nimmt den Spruch des Silesius aus dem eigentlich angezielten moralischen Zusammenhang heraus und wendet ihn auf die Ursachenforschung überhaupt an. Dies einmal zugestanden, fragt man sich: Ist es für seine Zwecke wichtig, dass das wahrgenommene Faktum gerade das Blühen einer Rose ist, so dass der Akzent darauf läge, dass die Empfindung des „Wunders" des Schönen sich einem rationalen Erklären entzieht? Oder könnte der Ausgangspunkt *auch* ein alltägliches Phänomen wie z. B. ein tropfender Wasserhahn sein? Ich denke, ja, und verweise dazu auf die Würdigung banaler Alltagsphänomene in der künstlerischen Photographie der Gegenwart. Es geht Heidegger wohl ganz allgemein um das „Wunder" des Seins, das es wert ist, dass man bei ihm verweilt, bevor man sich daran macht, seine Ursachen und Zwecke aufzuspüren. Denn Sein heißt seinem eigenen Wesen nach nicht Verursachtsein, sondern einfach „sein", „anwesen", „weilen" und „währen". Die Anwesenheit (Gegen-wart) des Seienden ist etwas Eigenes, das nicht *schlechthin* nach rückwärts (Ursachen) und vorwärts (Folgen, Absicht) aufgelöst werden kann. Das alltägliche und wissenschaftliche Fragen nach Gründen wird jedoch durch diese Intuition offensichtlich nicht unmittelbar berührt; man darf wohl weiterhin fragen, welche Rolle Feuchtigkeit, Nährstoffe, Wärme und Sonnenlicht für das Blühen der Rose haben. Aber die Erklärung, die sich dadurch im günstigen Fall[40] ergibt, soll in ihren pragmatischen Grenzen bleiben. Man soll nicht meinen, das Sein des Seienden dadurch zu erfassen. Das gilt umso mehr, wenn es sich einerseits nicht um Dinge, sondern um den Menschen selbst handelt, und andererseits nicht um harmlose Warum-Fragen, sondern um die brennenden Fragen nach den Ursachen und dem Zweck (Sinn) des Leidens. Hier wird die Frage nach der Ursache auch schon sehr schnell zur Frage nach dem (realen oder supponierten) Schuldigen. Die Warum-Frage kann so in den Dienst des Ressentiments geraten, einer ganz unfruchtbaren, ja gefährlichen Einstellung. Parallel dazu greift die Kategorie des Zwecks, wenn es um das menschliche Dasein oder seine wesentlichen Erfahrungen geht, zu kurz. Und erst recht, so ist zu vermuten, will Heidegger den Begriff Gottes

[39] Der Spruch des Silesius variiert das Wort Jesu „Wenn du Almosen gibst, soll deine linke Hand nicht wissen, was deine rechte tut" (Mt 6, 3).

[40] Oft genug bleibt es freilich, zumal in den Geisteswissenschaften, bei einer bloßen *Möglichkeit* der Erklärung, d. h. einer Hypothese, die nicht überprüft ist.

aus der Funktion des Erklärens und rationalen Planens heraushalten, im Gegensatz zu einer langen Tradition philosophischer Theologie.

Deute ich Heidegger hier richtig, so bleibt freilich ein Problem bestehen. Heidegger würdigt die erstaunliche Fruchtbarkeit des Gedankens des Grundes für das Erklären der Phänomene der Natur und der Geschichte kaum, als sei er nicht Bürger einer Menschheit, für die das Erklärenkönnen seit jeher ein fundamentales Desiderat war, längst vor dem Aufkommen der modernen Technik und auch nach diesem, und überhaupt auch ohne den Willen zur technischen Umsetzung des in der Erklärung gewonnenen Wissens, wie z. B. in der antiken Astronomie. Sein Interesse richtet sich ausschließlich auf das Phänomen der unmittelbaren Anwesenheit.[41]

2. Das Wesen der Grundsätze insgesamt

Heidegger bemüht sich nur wenig, den epistemischen Status der Grundsätze zu bestimmen; er beteiligt sich nicht an den Versuchen, das Verhältnis der drei Grundsätze näher zu bestimmen und eventuell weitere Kandidaten auf den Titel eines Grundsatzes zu prüfen. Er betrachtet das ganze Unternehmen, erste, zeitlos gültige Prinzipien der Erkenntnis zu finden, wie von außen. Es ist der Bestandteil einer gewesenen Denkform, der europäischen Metaphysik, die von Platon und Aristoteles begründet worden ist, bestimmte Stadien durchlaufen hat, und nun irgendwie an ihr Ende gekommen ist, obwohl wir noch immer, wenngleich eklektisch, die von ihr geprägten Begriffe verwenden.

Im Rückblick auf die Geschichte der europäischen Metaphysik stellt Heidegger im Einklang mit anderen Philosophiehistorikern[42] fest, dass eine Systematisierung der als Grundsätze geltenden Sätze erst in der Neuzeit, speziell bei Leibniz, unternommen wurde. Wichtig ist dabei sein Urteil,[43] dass das Denken über die ontologischen Grundsätze im Deutschen Idealismus ein vorher nicht gekanntes Niveau erreicht habe, wodurch die Grundsätze „ihre bis dahin gültige Gestalt und Rolle eingebüßt" hätten[44]. Obwohl Heidegger im Allgemeinen kein Freund der Dialektik ist, weil sie seiner Meinung nach eine Verlegenheit überdeckt, statt sie zu lösen, sagt er hier:

---

[41] Carl Friedrich von Weizsäcker bemerkte einmal Heidegger gegenüber, „ihm sei nicht klar, wie man in seiner Philosophie [nämlich Heideggers] verständlich mache, dass die Naturwissenschaft überhaupt gelingt." Heideggers Antwort darauf war: „Das weiß ich auch nicht": *C. F. v. Weizsäcker*, Erinnerung an Martin Heidegger. Herausgegeben von *G. Neske*, Pfullingen 1977, 243.

[42] Vgl. den Artikel „Prinzip", in: HWPh; Band 7 (1989) 1336–1373 (P. Aubenque, G. Wieland, H. Holzhey, P. Schaber) sowie die Artikel zum „Identitätsprinzip" (ebd. Band 4 [1976] 152–153: *O. Muck*), zum „Satz vom (ausgeschlossenen) Widerspruch" (ebd. Band 8 [1992] 1202–1205, *P. Stekeler-Weithofer*) und zum „principium rationis sufficientis" (ebd. Band 7 [1989] 1325–1336, *H.-J. Engfer*).

[43] HGA 79, 82.85.116.

[44] Ebd. 94.

> Durch den Eingang des Denkens in die Dimension der Dialektik hat sich die Möglichkeit geöffnet, die Denkgesetze in den Bezirk einer gründlicheren Maßgabe zu rücken. Hegel zeigt, dass die genannten Denkgesetze mehr und anderes zeigen, als was das geläufige Vorstellen unmittelbar in ihren Formeln findet[45].

Das will wohl sagen, dass das Denken nicht nur *unter* den Grundsätzen steht als unter den Bedingungen, die ihm Richtigkeit und evtl. Wahrheit ermöglichen, sondern dass seine Gesetze vielmehr der Ausdruck seiner eigenen Natur als autonomer Vernunft seien. Deswegen sagt Heidegger, diese Auffassung zusammenfassend: „Das Denken geht sich in seinen von ihm gesetzten Grundsätzen selbst an und bescheint so sich selber."[46] Er stimmt dieser Auffassung auch selbst zu, geht aber zugleich über sie hinaus, indem er sagt: „Es [nämlich das dialektische Denken; G. H.] geht und steht in einem Licht, das es dem Anschein nach selbst angezündet hat. Allein, das Denken geht dabei zugleich in einem Schatten, den es kraft des ihm jeweils geliehenen Vermögens allein niemals erblicken kann."[47] Das ist Größe und Grenze des Deutschen Idealismus: Einerseits erfasst sich dort das Denken in einer vorher so nicht gegebenen Weise; andererseits „verwehrt" „Hegels Auslegung der Denkgesetze", wohl durch ihre geist-ontologische Fundierung, den Absprung in den Ab-grund des Denkens[48], auf den Heidegger abzielt.

Was Heidegger in jedem Fall ablehnt, ist die „geläufige Meinung", die Grundsätze brächten „ewige", d. h. zeitlos geltende Wahrheiten zum Ausdruck. Gegen die Idee „ewiger Wahrheiten" hatte er sich schon in „Sein und Zeit"[49] ausgesprochen: ausgehend vom Ereignischarakter der ‚Wahrheit' als jeweiliger Entbergung, dabei überspielend, dass jedem Entbergen gewisse notwendige objektive Wenn-dann-Zusammenhänge zugrunde liegen, die eben in den Grundsätzen des Denkens formuliert sind. Diese gelten offenbar schlechthin und damit zeitlos, ungeachtet des Wechsels in ihren spekulativen Deutungen, die vergleichsweise sekundär sind.[50] Daraus folgt nicht unbedingt die von Heidegger kritisierte „geläufige Meinung", „die ersten Grundsätze und obersten Prinzipien müßten unmittelbar einleuchtend, *sonnenklar* und schlechthin *beruhigend* für das Denken sein."[51]

Damit ist auch schon ein erstes, negatives Stück der Antwort auf die Frage nach dem „Ort der Herkunft"[52] der Grundsätze des Denkens gege-

---

[45] Ebd. 86.

[46] Ebd. 137. – Vgl. dazu *M. Heidegger*, Vom Wesen der Wahrheit, in: Wegmarken, 95.

[47] Ebd. 137.

[48] Ebd. 112.

[49] *Heidegger*, SuZ, 227–229.

[50] Darauf beruht der klassische logisch-ontologische Satz „nihil est adeo contingens quin in se aliquid necessarium habeat": „nichts ist so zufällig/jeweilig, dass es nicht etwas Notwendiges in sich hätte" (*Thomas von Aquin*, S.th. I, q. 86, a. 3).

[51] *Heidegger*, Der Satz vom Grund, 30 (Hervorhebung G. H.).

[52] HGA 79, 92. Dass hier von einer „Herkunft" die Rede sein kann, stützt Heidegger mit dem Verweis auf die Redensart, dass einem ein Gedanke „gekommen" sei, wenngleich die Grundsätze nicht irgendwelche einzelnen Einfälle sind.

ben, die Heidegger stellt, nachdem klar ist, dass sie einerseits gelten sollen, ihnen aber andererseits eine eigentliche Evidenz fehlt.[53] Denn nun stellt sich die Frage: Worin beruht ihr Anspruch? Wovon sprechen die Grundsätze? Was sie sagen, „ist nichts Vorliegendes", wie bei den empirischen Aussagen, und in diesem Sinn beruhen sie auf keinem „Grund" (Boden). Indem er mit der Doppeldeutigkeit des Wortes „Satz" spielt, der wir bereits im Vortrag über den Satz der Identität begegnet sind, zieht Heidegger daraus den Schluss: „Grund-Sätze sind Sprünge, die sich von jedem Grund absetzen und in den Ab-grund des Denkens springen."[54] Was meinte er mit diesem Ab-grund, der zugleich der „Ort der Herkunft" sein soll? Er deutet dunkel an: Der „Ab-grund ... ist uns Sterblichen näher, als wir meinen"; und fügt hinzu: „Das Denken lebt aus einer Wahlverwandtschaft mit dem Tod."[55] Dies könnte auf das „Nichts" hinweisen, das sich im „Vorlaufen" in den je eigenen Tod als Moment unseres Seins enthüllt. Das Denken, das radikal sein will, darf an dieser Tatsache nicht vorbeigehen, sondern soll sich damit anfreunden. Später, in einer Notiz aus seinen letzten Jahren, wird sich Heidegger allerdings vornehmen, von der Redefigur des „Abgrunds" überhaupt Abschied zu nehmen:

> Laß auch das Gründen noch
> und alle Sucht zum Grund der Gründe,
> auch der ‚Abgrund' ist nur sein Gefolg,
> finde dich ohn ein Warum
> ins Gehören zu der Freye,
> die sich Freyheit im Enteignis
> jäh, voreinstig fast, ereignet.[56]

Was aber ist nun, positiv bestimmt, der „Ort der Herkunft", aus dem die Grundsätze des Denkens zu uns „sprechen"? Es ist unsere abendländische Geistesgeschichte. Diese ist, von außen gesehen, nur ein Ausschnitt der geistigen Geschichte der Menschheit, obwohl ihre Weisen des Denkens inzwischen kaum eine nicht-europäische Kultur unberührt gelassen haben. Aber für uns ist sie die unbeliebige Herkunft unserer Denk-Art. Wir bleiben von dieser Tradition geprägt und müssen deshalb darauf Rücksicht nehmen, dass wir als so Geprägte die klassischen Denker Indiens, Chinas und Japans nicht ohne Weiteres werden verstehen können. Immerhin erkennen wir durch die bloße Wahrnehmung des ostasiatischen Denkens, dass unser europäisches Denken nicht einfach mit „dem Denken" identifiziert werden darf, weder das klassische und erinnerte noch das, was wir heute spontan

---

[53] Heidegger äußert sich distanziert zur Meinung, die Denkgesetze seien einsichtig; jedenfalls folge allein daraus, dass sie nicht ohne *petitio principii* bewiesen werden könnten, noch nicht, dass sie evident seien: HGA 79, 81–82.

[54] Ebd. 111–112.

[55] Ebd. 113–114.

[56] *M. Heidegger*, Gedachtes (HGA 81), herausgegeben von *P.-L. Coriando*, Frankfurt am Main 2007, 95.

ausüben und zugleich auch wieder erst suchen. Heidegger weist darauf hin, dass wir die „geschickhafte Einzigartigkeit" unseres abendländischen Denkens „kaum erst erfahren und selten genug wahrhaben wollen".[57] Da unsere Geschichte auch die bleibende Quelle der Erneuerung des Denkens ist, spricht Heidegger nicht allein von einer geschichtlichen, sondern von einer „geschickhaften"[58] Bestimmung unseres Denkens. In dieser geht es um „das Verhältnis zu dem, was als Anblick und Anspruch uns angeht, auf uns zukommt, Gegen-wart und so eigentliches Geschick und Geschichte ist"[59]. Ja, Heidegger scheut sich nicht sogar zu behaupten: „Wir erblicken nur das, wovon wir selber schon angeblickt sind", „was uns schon und zwar ohne unser Wissen und Zutun angeblickt hat."[60]

Was ist das? Was meint Heidegger, wenn er sagt, dass wir „angeblickt" sind? Was uns anblickt, ist zweifellos die „Sache des Denkens", das zu Denkende. Dass dieses uns anblickt, meint sicher nicht, dass es uns anschauen würde wie Augen es tun, sondern wohl nur, dass es einen Anblick bietet, der darauf „wartet", dass es zu einem ihm entsprechenden Erblicken kommt. Mit der Rede vom „Anblick", der mit einem „Anspruch" verbunden ist, greift Heidegger offensichtlich das Platonische Bildwort ἰδέα auf. Allerdings liegen die Fundierungsverhältnisse bei ihm doch sehr anders als bei Platon. Dieser macht eine immanent geometrisch schon gesicherte apriorische Erkenntnis, etwa des Pythagoras-Theorems, nachträglich durch die Hypothese der Idee (des apriorischen „Anblicks") und die Metapher der „Anamnesis" verständlich. Bei Heidegger aber hängt die Beschwörung des „Anblicks" in der Luft. Sie hängt ganz an der „Geschicklichkeit" der geschichtlichen Divination, die es wohl geben mag, die aber nicht mehr intersubjektiv vermittelt ist. Denn es „geht" uns ja so mancherlei „an" und erhebt einen „Anspruch", Wahres wie nur Scheinbares. Die Überlieferung ist reich an beidem. Vom Empfinden eines Anspruchs[61] führt kein Weg zur Wahrheit. Es geht nur umgekehrt: Es ist das erkannte Wahre, das den Anspruch erhebt, anerkannt zu werden. Also führt kein Weg daran vorbei, dass zuerst das Wahre zu suchen ist. Erst dann kann man darüber nachdenken, was der Anspruch sei, den es erhebt. Mit seiner Skepsis gegenüber den Grundsätzen, speziell dem Widerspruchssatz, gefährdet Heidegger jedoch die Idee der zu erkennenden Wahrheit. Diese Gefährdung wird verstärkt durch die Art, wie er die Idee der Metaphysik von ihrer Geschichte her deutet.

---

[57] GA 79, 94.
[58] Ebd. 98.
[59] Ebd. 101.
[60] Ebd. 100; vgl. auch 135!
[61] Greift Heidegger hier auf die neukantianische These vom praktischen Wert-Charakter der Evidenz zurück, die er in seinen frühen Jahren ablehnte, als er sagte, Windelband halte irrtümlich den Urteilsakt für einen Willensakt; daraus mache dann Rickert das Grundstück der Wertphilosophie überhaupt? Vgl. *M. Heidegger*, Metaphysische Anfangsgründe der Logik. Marburger Vorlesung vom SS 1928 (HGA 26), herausgegeben von *K. Held*, Frankfurt am Main 1978, 45.

Erstens hat man den Eindruck, dass in Heideggers Sicht der Philosophiegeschichte an die Stelle der Auseinandersetzung zwischen verschiedenen metaphysischen Lehren unter den Normen der Kohärenz und Wahrheit die geschichtsphilosophisch reflektierte sukzessive Überbietung der jeweiligen Neuansätze tritt, so dass die „objektive" Sachlichkeit einer *perennis quaedam philosophia*[62] von vornherein chancenlos ist gegenüber dem Kritizismus, und dieser wiederum gegenüber dem absoluten Idealismus. Gewiss versucht Heidegger, Licht in die Hintergründe dieser Überbietungsanstrengungen zu bringen. Dennoch nimmt er sie andererseits einfach hin, in diesem Punkt Hegel aufgreifend, freilich im Unterschied zu diesem nicht auf der Basis der „Aufhebung", sondern aufgrund des Prinzips: „Daß eine Philosophie ist, wie sie ist, müssen wir einfach anerkennen. Es steht uns nicht zu, eine gegenüber der anderen vorzuziehen, wie solches hinsichtlich der verschiedenen Weltanschauungen möglich ist."[63] – Hier öffnet sich ein weites Feld, dessen Wege und Irrwege hier nicht einmal skizziert werden können. Nur eine Andeutung konnte gegeben werden.

Zweitens denkt Heidegger, wenn er an die Gegenwart der Metaphysik denkt, sofort an die suggestive Macht der technischen Denkmodelle. Die „Technik" sei faktisch die Erbin des apriorischen, logisch organisierten Denkens geworden, das früher in der Metaphysik, speziell in der neuzeitlichen Gegenstandstheorie, zu Hause war. Er weiß natürlich, dass damit den früheren Gestalten des metaphysischen Denkens keine Gerechtigkeit widerfährt und dass das bloß technische Vorstellen eher zum Unwesen als zum Wesen der Metaphysik zu rechnen ist. Dennoch greift er selbst nicht wirklich auf eine ältere Gestalt des metaphysischen Denkens zurück. Denn schon in den ältesten Gestalten sieht er Anfänge einer Deutung des Seins und des Denkens vom Herstellen her und damit den Keim der heute grassierenden Technik-Ideologie. Um diese zu begreifen und um sie von etwas „Ursprünglichem" her zu verwinden, sind, so empfindet Heidegger, der Abschied von der Metaphysik überhaupt und der Versuch eines ganz anderen Denkens notwendig, wie er es vor allem in seinen „Vorträgen und Aufsätzen" (1957) exemplarisch vorgeführt hat.

Der Abschied von der Metaphysik wäre aber ein blinder Schritt, wenn man nicht das Zurückzulassende und das zu Bewahrende unterschiede, wobei freilich das Bewahrenswerte erst neu entdeckt werden muss. Heidegger sieht sich einer Hypertrophie des Logos-Glaubens in der Technikideologie gegenüber, und zwar eines Logos, der sich von seiner Verwurzelung gelöst und in sich selbst gesichert hat. So geht er (erstens) zurück zu den alten Griechen, wo das, was wir Aussage nennen, λόγος, und wo das Aussagen

[62] Leibniz an Rémond de Montmort, 26.8.1714, in: *Ders.*, Philosophische Schriften, herausgegeben von *C. I. Gerhardt*, Band 3, Berlin 1887, 625.

[63] *M. Heidegger*, Holzwege, Frankfurt am Main 1950, 218. Hätte irgendein Repräsentant der Denkgeschichte Europas, abgesehen vielleicht von Hegel und Dilthey, einen solchen Satz annehmen können?

λέγειν heißt. Heidegger hört diese Wörter, die aus der altgriechischen Umgangssprache genommen sind, auf ihre Herkunft hin ab: Λέγειν heißt dort ursprünglich Sammeln, (Wein) Lesen, Ernten. So etwas geschieht auch in der einfachen Form der Aussage: Sie lässt deren Sache gesammelt vorliegen. Zum anderen unterstreicht Heidegger die ausdrückliche Charakteristik der Aussage bei Aristoteles[64], dass ihre Funktion das ἀποφαίνεσθαι sei, was Heidegger übersetzt als „vorliegen lassen: das Vorliegende“ [65] oder auch so: „Das was sich zeigt, ... sehen lassen.“ [66] Darin erblickt er ein „sachgerechtes Ineinanderspiel“ von ἰδέα (von sich her Aufscheinen) und ἀπόφανσις (Aufzeigen). Dieses „ganz Einfache, das wir so gerne übersehen“, weil dem menschlichen „Meinen das Gemächte des eigenen Leistens leicht mehr gilt als die Gabe eines An-rufes oder Anblickes“, wurde in der Tat sehr bald „vergessen“ zugunsten der „synthetischen“ Bauform des λόγος, dass er nämlich λέγειν τι κατά τινος ist,[67] Aussage von etwas, nämlich des Prädikats, in Bezug auf etwas, nämlich das Aussagesubjekt. Entscheidend ist aber nicht diese durchaus zutreffende Entdeckung in sich, sondern dass sie bald aus dem Zusammenhang mit dem Erscheinen herausgelöst wird. „Mit dem ganz unauffälligen Zurücktreten und Wegschwinden des ἀπόφανσις-Charakters im λόγος“ vollzieht sich für Heideggers Blick etwas „Unheimliches“: „Die Bahn wird frei für die Entfaltung des Denkens als Rechnen, Begründen, Folgern“ [68], d. h. für das λογίζεσθαι *(ratiocinari)*, eben für das, was man traditionellerweise „Denken“ im Unterschied zur Anschauung nennt. Es ist eine Entfaltung, die, wie Heidegger sogleich bemerkt, zu den entfernten Bedingungen der „modernen technischen Welt“ gehört.

Für das so orientierte Denken ist die Entdeckung der Reflexion von großer Bedeutung. In der Neuzeit wird sie zum Medium des Denkens selbst. Kraft der Reflexion erscheint sich im Vorgestellten das Vorstellen selbst. Heidegger illustriert diesen Vorgang wiederum in Bezug auf die Wahrnehmung: Die jeweilige Ansicht der Gegenstände

> ... hängt ab, von der Hinsicht, in der wir auf die Gegenstände hinsehen. ... Die jeweilige Ansicht des Gegenstandes lässt uns auf unsere Hinsicht reflektieren. Es sieht [dann[69]] so aus, als sei der Gegenstand ein X, um das herum sich eine Kollektion von Ansichten bilden lässt und bilden muss, um ihn vollständig zu erfassen.

„Denken wir jedoch die genannten Gegenstände als Dinge an“, dann verweisen sie nicht auf unsere Hinsichten, sondern „sie winken in eine Welt, aus der sie sind, was sie sind“ [70].

---

[64] Vgl. De interpretatione, cap. 4.
[65] HGA 79, 146.
[66] *Heidegger*, SuZ, 34.
[67] Vgl. *Aristoteles*: Analytica priora I,1 24a 16f.
[68] HGA 79, 144–145.
[69] So z. B. in Husserls Phänomenologie der Dingwahrnehmung.
[70] GA 79, 138–139. Vgl. *M. Heidegger*, Das Ding, in: *Ders.*, Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, 163–181.

Umgekehrt wird das Seiende erst voll zum „Gegenstand" unter der sich entfaltenden Herrschaft der Reflexion, bis dahin, wo die Subjektivität absolut gedacht wird. Dort herrscht das reine Licht, in dem sich die spekulative Dialektik zum System entfaltet: bei Hegel und auch in dessen Umkehrung durch Marx, während Hölderlin und Novalis „in ihren ‚Nachtgesängen' jenes dunkle Licht geschaut [haben], darin die Vernunftheile der absoluten Logik aufgehoben, zugleich aber vorausgesetzt und bestätigt wird"[71]. Denn die Reflexion bewegt sich, ohne es zu wissen, im Umkreis der Gewissheit, die ihrerseits ein sekundärer Modus des Wesens der Wahrheit selbst ist. Deswegen sind die grenzenlose Helle und Aufklärung ihr Element. Von der zum Wesen der Wahrheit gehörenden Dimension des Verborgenen hat sie, die alles weiß, keine Ahnung.

Was aber versteht Heidegger selbst unter „denken"? Als einziges Beispiel für „denken", das in den fünf Vorträgen vorkommt, nennt Heidegger: „‚Der Weg ist weit', auf einer Wanderung *still hingedacht.*"[72] In der Tat *kann* man in diesem Kontext das Wort „denken" so verwenden. Es hat dann allerdings mehr eine Ausdrucks-, denn eine Repräsentationsfunktion. Seine adäquate sprachliche Form wäre wohl eher „weit!", „wie weit noch?" oder „zu weit!" als der objektivierende Satz „Der Weg ist weit".[73] Doch ist *diese* Verwendung von „denken" als Ausdruck nicht typisch für das Denken im Kontext der Wissenschaft und der Philosophie. Dort wird das Denken vom Wahrnehmungsurteil unterschieden. Dieses Denken bewegt sich „dis-kursiv" hin und her zwischen verschiedenen Sätzen, deren Vielheit durch das Nichtwiderspruchsprinzip in Grenzen gehalten und durch das Prinzip vom Grund in eine Fundierungsordnung gebracht wird. Damit löst es sich notwendigerweise von der Ebene der Erfahrung. Nicht notwendig ist, dass es zugleich die Verbindung zur Erfahrung kappt und sich völlig in der Luft des bloß Denkmöglichen bewegt. Dennoch ist klar geworden, dass Heidegger gegenüber dem diskursiven Denken, dem Argumentieren und Schlussfolgern *(ratiocinari)* eine große Reserve zum Ausdruck bringt, indem er dafür die polemische Bezeichnung „rechnen" verwendet. Dass die Wissenschaften keinen einzigen Schritt ohne dieses „Rechnen" tun können und dass sie damit erstaunlicherweise bis zu Erkenntnissen über das Kleinste und Größte gelangen, die die schlichte Wahrnehmung nicht ahnen ließ, die aber, auf dem Umweg der Technik des Elektronenmikroskops, des Positronenemissions-Tomographen und des Hubble-Teleskops, sogar wieder der Wahrnehmung erschlossen werden, lässt Heidegger irgendwie unberührt; er fragt nicht, wie dergleichen möglich ist. Auch von den Argumentationen und Konstruktionen der Metaphysiker ist das, was *er* „Denken" nennt, weit entfernt. Sein

[71] Ebd. 150.

[72] HGA 79, 107.

[73] Vgl. *Heidegger*, SuZ, 157: „‚der Hammer ist zu schwer' oder eher noch: ‚zu schwer', ‚den anderen Hammer!'."

„Denken" scheint den Raum dessen, was durch die äußeren und inneren Sinne gegeben ist, nicht zu überschreiten, sondern nur immanent, eben „phänomenologisch", auszuloten.

Es ist einleuchtend, dass in einem solchen Rahmen eine Besinnung auf die überlieferten Grundsätze des Denkens nicht dazu dienen wird, von ihnen Gebrauch zu machen, zur Kohärenzprüfung nämlich oder zur Erweiterung der Erkenntnisse. Heidegger interessiert sich für sie nur deswegen, weil in ihnen ein ziemlich durchgehend bezeugtes Stück der metaphysischen Erkenntnislehre in konzentrierter Form vorliegt. Und was ihn daran interessiert, das ist die Seinsauffassung, die in ihnen zum Ausdruck kommt. Heidegger deutet die drei Grundprinzipien nicht als oberste Sätze in einem Begründungsvorgang, sondern als Explikationen des Sinns von „Sein". So wie er für die empirischen Einzelerkenntnisse das jeweils Vorliegende als deren Grund (Boden)[74] bezeichnete, so bezeichnet er jetzt das „Sein", d. h. das Vorliegen selbst, als den Grund (Boden) der Grundsätze. Das Sein ist der „Grund (Boden) aller Gründe", weil es „das Anwesen alles Anwesenden" ist, wie Heidegger schon im Phänomenologie-Kapitel von „Sein und Zeit"[75] dargelegt hat. Diese Ansicht unterstreicht er jetzt:

> Ohne das herzhafte, erfüllte und durchdachte Andenken an das Geschick des Seins [als Anwesen] aus der griechischen Welt, ohne dieses bleibt das Wort ‚Sein' ein leerer Schall, eine taube Nuss oder der Name für eine verworrene Vorstellung.[76]

Damit wird die Voraussetzung deutlich, von der her Heidegger sich den metaphysischen „Grundsätzen des Denkens" zuwendet. Es ist, methodologisch gesehen, seine Phänomenologie, und sachlich gesehen, seine Deutung des Seins als φαίνεσθαι beziehungsweise „anwesen". „Sein selbst – dies sagt: Anwesen des Anwesenden, d. h. die Zwiefalt beider aus ihrer Einfalt. Sie ist es, die den Menschen in den Anspruch nimmt."[77]

---

[74] Sonst unterscheidet man unmittelbare Erkenntnisse, wie z. B. Wahrnehmungsurteile, von den mittelbaren, die einer Begründung bedürfen. Heidegger aber versteht den „Grund", wo er ihn aufnimmt, nicht als Begründung, sondern als phänomenalen Boden, d. h. als Sachverhalt, der Aussagen „wahrmacht".

[75] *Heidegger*, SuZ, § 7, besonders 31.

[76] HGA 79, 148.

[77] Ebd. 122.

ThPh 84 (2009) 43–63

Der Preis eines latenten Dualismus

Überlegungen im Anschluss an Andrzej Szczypiorskis Roman „Eine Messe für die Stadt Arras"

Von Bernd Elmar Koziel

Während mit Beginn der europäischen Aufklärung der Glaube an die Existenz dämonischer und satanischer Mächte zunehmend einer Rationalisierung und Entmythologisierung zum Opfer fiel, nehmen derartige Vorstellungen heute gerade in nicht wenigen christlichen Kirchen und Sekten der Dritten und Vierten Welt einen größeren Raum ein denn je. Vergleichbare Beobachtungen in den USA, die zur Krisenzeit des 9/11 nicht nur die üblichen „fundamentalistischen" Kreise betrafen,[1] belegen zusätzlich, dass das Thema an weltkirchlicher Virulenz gewinnt, werfen aber auch nochmals ein Licht auf die Situation in unseren Landen.

Während hier auf der einen Seite – auch in Reaktion auf freilich begrenzte Wellen eines esoterischen, oftmals dezidiert achristlichen Sonderinteresses – vermeintliche oder tatsächliche Aussagedefizite aufgeklärter europäischer „Christentümer" im Bereich „Besessenheit, Dämon, Apokalypse"[2] konstatiert werden, lässt sich auf der anderen Seite anführen, dass die offizielle römisch-katholische Lehre diesen Fragenkreis durchgetragen und verfügbar gehalten hat, aber genauso auch, dass diverse Vorstellungen in popularisierter Form bis in unsere Tage, und sei es unter dem Siegel einer in die Tiefe gehenden Glaubensgestalt,[3] breitenwirksam geblieben sind. Zweifelhaft scheint dabei, wie sich zeigen wird, eher, welche inhaltliche Bestimmung diese bleibenden Residuen ebenso wie auch ihre Vorläuferformen aufweisen. Es ist die These dieses Artikels, dass eine Relecture des Teufelsglaubens ohne seine hinreichende Einbettung in eine – vielleicht rudimentär-fragmentarische, im Kern aber jedenfalls vitale – Christologie und Soteriologie auf Abwege führt, die den Ansprüchen des Christlichen nicht

[1] Vgl. *V. und V. Trimondi*, Krieg der Religionen. Politik, Glaube und Terror im Zeichen der Apokalypse, München 2006, hier 87–97 („Schuld und Teufel. Apokalyptische Deutungen des 9/11").

[2] So die Bestimmungen Klaus Bergers im Referat von *A. Kissler*, Im Oberlicht. Ein Monotheismus-Treffen zu Thomas Manns Josephs-Romanen, in: Süddeutsche Zeitung vom 20.11.2007, 14 („Die christliche Kirche müsse, wolle sie sprachfähig bleiben, wieder reden von den ‚großen mythischen Themen Besessenheit, Dämon, Apokalypse'. Sonst drohten Atheismus oder Satanismus"). Dabei lassen sich Stellungnahmen wie diese, sofern man die eingangs erwähnten Anschauungen fundamentalistischer Gruppen als Reflex bestimmter Wirklichkeitserfahrungen begreift, ihrerseits als Versuch einer Antwort auf die dortigen Verfahrensweisen erfassen.

[3] Vgl. dazu die Rede von der „Höhen- und Tiefendimension der Wirklichkeit, die neben der Engellehre in der biblischen und kirchlichen Überzeugung von der Existenz der bösen Geister, der Dämonen, des Satans beziehungsweise des Teufels zur Geltung" komme (*Deutsche Bischofskonferenz* [Hg.], Katholischer Erwachsenenkatechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, Bonn 1985, 111).

genügen können.[4] Welche Konsequenzen eben dies haben kann, mag man an einer einschlägigen Periode der bisherigen europäischen Kirchengeschichte ersehen. Diese Erinnerungsarbeit lassen wir uns im Folgenden von Andrzej Szczypiorski abnehmen; er macht vertraut mit Vorgängen unserer Vergangenheit – und mit einer Denkstruktur, die deren Gestalt maßgeblich bestimmte.

1. Ein Roman und seine Lektüren

Der 1971 erschienene Roman „Eine Messe für die Stadt Arras"[5] sorgte zusammen mit „Die schöne Frau Seidenmann" für die internationale Bekanntheit dieses polnischen Schriftstellers (1924–2000) und zählt zu seinen Hauptwerken, wenn es sich nicht sogar um sein zentrales Werk handelt.[6] Es wurde weithin wahrgenommen als Studie über den Prozess einer rasanten kollektiven Paralyse und Selbstauflösung, in den eine lokale Gesellschaft in einer Situation äußerer Bedrohung – hier Seuchen (die Pest) und Hunger – unter dem Einfluss einer augenscheinlich unbilligen Ideologie geraten kann: Die „Vauderie d'Arras" im Oktober 1461, die der Erzählung den historischen Stoff liefert,[7] war eine Mischung aus Judenpogrom, Hexenverfolgung, Ketzerprozess, aus internem Terror und Kriminalität, das zahlreiche Opfer unter der Bevölkerung dieser Stadt forderte. Die leitende Ideologie, die sich Szczypiorski hier vornimmt, ließe sich fürs erste charakterisieren als eine Spielart christlichen Glaubens, deren (vermeintlich) moralischer Rigorismus sich gleichermaßen von Gottes- wie Teufels- und

[4] Die umfangreiche Arbeit von *Th. Ruster*, Von Menschen, Mächten und Gewalten. Eine Himmelslehre, Mainz 2005 (besprochen in ThPh 81 [2006] 157–160), fährt unter zwei wichtigen Rücksichten dort weiter, wo unsere Studie aufhört, nämlich zum einen mit der Frage nach der Art und Weise einer angemessenen christlichen Reaktion auf das Wirken von Mächten und Gewalten, zum anderen mit dem Versuch einer Identifizierung ihrer möglichen heutigen Gestalten. Sie erscheinen in Rusters systemtheoretisch inspirierter Betrachtung zumal als diverse überindividuelle gesellschaftliche Mechanismen und Ideen (wie ein auf der Zinswirtschaft errichteter Kapitalismus), gegen die er einen christlich praktizierten Toragehorsam als wirksames Heilmittel ins Treffen führt. Umgekehrt besetzt die von uns betonte fundamentale Überwindung der Mächte durch Christus – wiewohl von Ruster als christliche Grundüberzeugung ausdrücklich festgehalten und an der Basis seiner Überlegungen angesiedelt (59) – in seinen Ausführungen bezeichnenderweise gerade keine zentrale „System"-Stelle. Allgemein zur heute wieder stärkeren Virulenz des Themas vgl. auch die ebd. 19 A. 11 genannte Literatur.

[5] Deutsche Ausgabe: *A. Szczypiorski*, Eine Messe für die Stadt Arras. Roman. Aus dem Polnischen von Karin Wolff, Zürich 1991. Wir zitieren im Folgenden unter dem Kürzel „EM". Zur Publikationshistorie vgl. *E. von Erdmann-Pandžić*, „Eine Messe für die Stadt Arras" von Andrzej Szczypiorski. Literaturkritische Beobachtungen, in: Wiener Slavistisches Jahrbuch 38 (1992), 243–262, hier 244 A.6.

[6] Zu Szczypiorskis eigener Einschätzung vgl. *E. von Erdmann-Pandžić*, „Eine Messe …", 244. 244 A.7.

[7] So nach den Angaben im Roman selbst: EM, 5. Zu den Einzelheiten der historischen Vorgänge vgl. *J. R. Veenstra*, Les fons d'aulcuns secrets de la théologie. Jean Tinctor's Contre la Vauderie: Historical Facts and Literary Reflections of the Vauderie d'Arras, in: *N. Miedema/R. Suntrup* (Hgg.), Literatur – Geschichte – Literaturgeschichte. Beiträge zur mediävistischen Literaturwissenschaft, Frankfurt am Main 2003, 429–453.

Dämonenfurcht induziert zeigt, ein Phänomen, das wir im Folgenden als „Teufelsglaube“[8] ansprechen wollen. Doch unterscheidet sich der manifeste Gegenstand des Romans von den Absichten, die der Autor mit dessen Behandlung tatsächlich verfolgt.

Im Zentrum der Aufmerksamkeit Szczypiorskis wie dann auch der professionellen Rezipienten,[9] die in ihren Kommentaren meist auf anderes denn eine Demonstration gesellschaftsschädlicher religiöser Vorstellungen abhoben,[10] steht durchaus nicht die ideelle Auseinandersetzung mit einem fragwürdigen Stück christlicher Geschichte als solcher oder gar mit dem Christentum, ja mit der Religion[11] schlechthin. Dass es dem Roman nicht um eine solche Art der Abrechnung zu tun ist, tritt auf mehrfache Weise zutage;[12] die eigentliche Aussageabsicht ist demnach anderswo zu suchen. Und tatsächlich – die antitotalitäre Stoßrichtung, die Szczypiorskis Schaffen auch sonst zu eigen ist,[13] findet in den berichteten Geschehnissen jener Tage und also auch in den damaligen Glaubensformen nur ein besonders sprechendes Exempel, ja im Grunde, wie der Autor an anderer Stelle selbst deutlich macht,[14] bloß einen Anlassfall für eigene, nämlich regimekritische Absichten. Es ist die Kritik an jener kommunistischen Herrschaft, die sich nach Meinung Szczypiorskis „zu nichts weiter als eine[r] weitere[n] Form des Totalitarismus“ entwickelt hatte.[15] Nicht zuletzt ist es auch eine kritische Reaktion auf jene von regimetreuen Kräften gesteuerte und für eigene politische Zwecke angeheizte antisemitische Kampagne, die die polnische Entstehungszeit des Romans in gewisser Weise mit den antijüdischen Umtrieben während der historischen „Vauderie d'Arras“ verbindet.[16]

---

[8] Zu diesem Schlagwort vgl. *H. Haag*, Teufelsglaube. Mit Beiträgen von *K. Elliger, B. Lang* und *M. Limbeck*, Tübingen (1974) ²1980.

[9] Vgl. die Hinweise bei *E. von Erdmann-Pandžić*, „Eine Messe …“, 244–247; sowie *M. Kijowska*, Andrzej Szczypiorski. Eine Biographie (2003), Taschenbuchausgabe Zürich 2006, 166f.

[10] Das Thema einer Gesellschaftsschädlichkeit der Religion überhaupt stünde freilich in unseren Tagen – seit 9/11 – ganz oben auf der Agenda: vgl. dazu *K. Ward*, Religion – gefährlich oder nützlich? Stuttgart 2007.

[11] Zur grundsätzlich positiven Bewertung der Religions- und Gottesfrage bei Szczypiorski vgl. dessen bei *E. von Erdmann-Pandžić*, „Eine Messe …“, 245. 245 A.14 wiedergegebene Aussage.

[12] Vgl. die durchgängige historische Perspektive des Romans, die die damals praktisch ubiquitäre Verbreitung dämonologischer Auffassungen dokumentiert, und zwar auch noch im Blick auf jene Figuren, die dem unheilvollen Treiben zuletzt Einhalt gebieten können. Dabei zeigt sich gerade an der Gestalt des Protagonisten und Erzählers Jean, dass es auch kritischeren (Vernunft und Glaube weitgehend verbindenden) Geistern nicht ohne Weiteres möglich war, eine klare Haltung einzunehmen; Jeans dargestellter Entwicklungsweg gleicht mehr einem unsicheren Taumeln als einer eindeutigen Positionierung, und auch am Ende, da ihm manche Selbstkritik geboten scheint, findet er nicht auch zu einer theoretischen Neuformulierung seines gläubigen Denkens.

[13] Vgl. auch *K.-D. Henke/S. Friedländer* (Hgg.), Die Verführungskraft des Totalitären. Saul Friedländer, Hans Maier, Jens Reich und Andrzej Szczypiorski auf dem Hannah-Arendt-Forum 1997 in Dresden, Dresden 1997.

[14] Vgl. nochmals das Zitat Szczypiorskis bei *E. von Erdmann-Pandžić*, „Eine Messe …“, 244. 244 A.7.

[15] *M. Kijowska*, Andrzej Szczypiorski, 161.

[16] Vgl. zum Ganzen *E. von Erdmann-Pandžić*, „Eine Messe …“, 245. 245 A.11; 246f. 247 A.24 bis A.27; 251–254; sowie *M. Kijowska*, Andrzej Szczypiorski, 143–156.157–167.

Wenn Szczypiorskis Antitotalitarismus unter Rücksicht dieser Konkretion somit zugleich auch ein Anliegen verhandelt, das den religiösen Bereich unmittelbarer betrifft (und damit der Aussageebene des Romans selbst näher kommt), geht es freilich wiederum nicht darum, eine wie auch immer ausgerichtete Debatte *in religiosiis* zu führen: Der Autor ergreift Partei im Namen der Humanität und eines humanen gesellschaftlichen Zusammenlebens, betreibt aber keine Auseinandersetzung mit womöglich anzugreifenden Vorstellungen der christlichen Mehrheitsreligion.[17]

Ungeachtet dieser Absichten, die Szczypiorski mit seinem Roman verfolgt, lassen sich seine im Ganzen treffenden mentalitätshistorischen Schilderungen dennoch auch rezipieren als Anschauungsmaterial für eine problematische Periode der Kultur- und Kirchengeschichte; vor allem aber gibt er in seinen zahlreichen reflexiven Partien Zeugnis von ideen- und damit theologiegeschichtlichen Entwicklungen und Fragestellungen, die sich – wie schon eingangs festzustellen war – im Übrigen auch heute nicht einfach erledigt haben.[18] Sein äußerer Gegenstand sind jedenfalls die Virulenz bestimmter Ideen, die auf dem Boden des Christentums erwachsen sind, ja als dessen vermeintlich unumgängliche theologische Implikationen vorgetragen werden, und die Konsequenzen, die daraus für Glauben und Leben folgten beziehungsweise scheinbar folgen mussten. Angesichts seiner auch sonst beobachteten „Vielschichtigkeit“[19] sollte es mithin erlaubt sein, den Roman gerade auch zu seinem offenkundigen Thema zu hören.

2. Der nicht nur mittelalterliche Antagonismus von Gott und Teufel

Der Roman beschreibt eine sich in kurzer Zeit immer mehr zuspitzende Situation der Teufelsfurcht und ihrer unheilvollen zwischenmenschlichen beziehungsweise gesellschaftlichen Auswirkungen; vor allem aber skizziert er in der Niederlegung zahlreicher Gespräche, darunter mit dem für die Stadt Arras zuständigen Bischof David, und mit Albert, seinem Statthalter vor Ort, sowie namentlich in den Selbstreflexionen des Erzählers Jean die begleitenden Glaubens-Überzeugungen, Zweifel und inneren Auseinandersetzungen der Protagonisten. Ungeachtet aller sich ergebenden weiteren Fragen gibt es ein grundlegendes ideelles Zentrum, das eine einheitliche

[17] Dies gilt jedenfalls für den Roman selbst. In späteren Einlassungen vermerkt Szczypiorski freilich die diesbezügliche Mitwirkung breiterer gesellschaftlicher Kreise und eben auch der Kirche: vgl. die Notizen bei *M. Kijowska*, Andrzej Szczypiorski, 153f. – Zur Sache vgl. *P. Lendvai*, Gedenktage, in: Der Standard, 13.03.2008, 31, der im Rückblick von einer „Komplizenschaft der katholischen Kirche“ mit dem Regime spricht.

[18] Die Aufklärung bewirkte allenfalls einen Paradigmenwechsel à la Kuhn – wenn denn eines seiner Kennzeichen gerade darin besteht, nicht aus einer eigentlichen Falsifikation hervorzugehen (vgl. das Resümee *W. Behringers*, Hexen. Glaube, Verfolgung, Vermarktung, München [1998] ^{4}2005, 101f.).

[19] *M. Kijowska*, Andrzej Szczypiorski, 167.

Verstehensvoraussetzung aller Akteure markiert: Jeweils nachweisbar ist ein Bild, das sich die Schöpfungswelt im Allgemeinen und das menschliche Leben im Besonderen als Schauplatz eines Kampfes zwischen Gott und Teufel vorstellt, und zwar eines Kampfes um das ewige Heil.[20] Beide befanden sich im Streit um die Seele jedes Menschen; entsprechend suchten beide, auf das Leben der Individuen Einfluss zu nehmen,[21] und zwar auch, indem sie großflächiger, durch die Verursachung bestimmter Ereignisse in der regionalen oder universalen Geschichte, intervenierten.[22] In den Reflexionen seiner wichtigen Figuren findet der Roman zur Formulierung einer klaren und dabei erschöpfend gemeinten Alternative:[23] Entweder Gott oder Teufel – in der Darstellung Szczypiorskis sind das die zwei möglichen (religiösen[24]) Optionen des damaligen, also mittelalterlichen Menschen. Für die Figuren des Romans wird dieser Antagonismus zum interpretativen Hintergrund ihres Welterlebens und zum leitenden Motiv ihres Tuns und Lassens. So führt die Alternative Gott vs. Teufel geradewegs in jene Phänomene hinein, von denen der Roman ein beredtes Zeugnis gibt. Die überbordende Teufelsfurcht, die Ahnung, hinter allen möglichen Ereignissen des täglichen Lebens dämonische Machenschaften zu vermuten und in den Äußerungen und Handlungsweisen bestimmter Personen wissentliche oder unwillkürliche Manifestationen Satans zu erblicken, ja überhaupt eine Art dämonologischer Hermeneutik des Verdachts, die derartigen hintergründigen Interpretationen mehr traut als den naheliegenden, zu denen die Ratio neigen würde und die nun als trivial und unsachgemäß diffamiert werden:[25] Szczypiorski schildert all das als Ausdruck einer damals im Grundsatz praktisch

[20] EM, 12, führt es im Sinne Alberts als Glaubensaussage ein, „dass Gott und Satanas um meine Seele kämpf[t]en". Es geht um einen „Kampf um das ewig Heil" (108), um die eschatologische „Erlösung" (16)

[21] Vgl. EM, 183: „Wenn ein Mensch Gutes oder Böses tut, kann er dabei von der Gnade Gottes oder von der Versuchung Satans gelenkt sein. Aber in der Stunde, da er zahlen muss für seine Taten, bleibt er allein mit sich, verlassen von Himmel und Hölle." So freilich bereits in der *späteren* Formulierung Jeans, wonach ein solcher Einfluss die menschliche Freiheit nicht ausschaltet (weshalb umgekehrt eine auf diese Weise beeinflusste individuelle Entscheidung dem betreffenden Menschen zurechenbar bleibt). Für andere Akteure des Romans liegt der Akzent nicht auf der menschlichen Freiheit (die sie nicht grundsätzlich bestreiten, aber im Sinne einer – freilich unausgeglichenen: vgl. 12f.33.135, siehe auch 10.150 zur Person Alberts selbst – Kritik des postlapsarischen Vernunftvermögens in Misskredit bringen), vielmehr auf der Tatsache der äußeren Einflussnahme und ihren Auswirkungen auf den Menschen (vgl. dazu die in 86 referierte Aussage Alberts, die ebenso für die *frühere* Meinung Jeans stehen kann: „Gott ist mächtig, aber Satan ist es auch").

[22] „Die Stadt ist wie ein Schlachtfeld, wie ein Territorium[,] um dessen Eroberung der Kampf zwischen Himmel und Hölle tobt. Gott hat hier seine Bundesgenossen, das ist gewiß ... Aber hat nicht auch der Teufel die seinen?" (EM, 87).

[23] So mit Blick auf die Pest, hier eingeführt als allgemeine Überzeugung (EM, 174): „Mehr noch, im Jahr der Pest hatten alle verstanden, daß Gott selber oder der Teufel das schwere Schicksal heraufbeschworen hat."

[24] Daneben kennt der Roman auch Phänomene eines aufkeimenden Atheismus/Agnostizismus (EM, 128f. [Chastell]; 188–191 [Bischof David]).

[25] Vgl. EM, 121f.135; 136.151.155; die wichtigste Rücksicht betrifft immer den genannten hintergründigen Antagonismus, wie 35 bedeutet (siehe auch 14).

selbstverständlichen Überzeugung von der Möglichkeit und mehr oder minder häufigen Tatsächlichkeit eines dämonisch-satanischen Wirkens in der Schöpfungswelt. Demgegenüber versteht man die vom Roman berichteten Maßnahmen unter anderem des Rats der Stadt als das Bemühen, sich auf die Seite Gottes[26] zu schlagen: eine Reaktion, die mutmaßlich nötig wird, um der in der Erdenzeit geforderten persönlichen Bewährung nachzukommen und die für das eigene eschatologische Heil richtigen Entscheidungen zu treffen, aber auch, um für andere die Bedingungen einer solchen Entscheidung zu bestimmen[27] und zumindest anbei auch das gemeinsame irdische Leben wieder zu erleichtern.

Der Antagonismus von Gott und Teufel, die Vorstellung vom Menschen als „Kampfgebiet zwischen Gott und Teufel"[28] beschreibt nach Ausweis der Forschung das gängige, ubiquitäre und dabei theologisch fundamentale Hintergrundkonzept in der Lebensanschauung im Hoch- und Spätmittelalter.[29] Dies gilt in dezidierter Form auch nochmals für Luther,[30] und zwar unbenommen aller Bemühungen, ihn am Übergang zur Neuzeit zu lokalisieren. Gerade bei ihm lässt sich der erstrangige Stellenwert einer maßgeblich von Teufel und Dämonen geprägten Glaubensweise und also der damit ausgesagten Alternative eines Lebens „zwischen Gott und Teufel" verifizieren; das gilt, wenn man so unterscheiden darf,[31] sowohl in glaubenspraktischer Hinsicht als auch mit Blick auf die Glaubenssystematik, in der der Teufelsglaube das aus Sicht Luthers unhintergehbare Korrelat sowohl des Christus- wie auch des Gottesglaubens selbst darstellt.[32] Der Teufelsglaube bildet die nach damaligem Empfinden unverzichtbare Hintergrundfolie der christlichen Gottesrede;[33] er demonstriert den Ernst des in Christus kulminierenden Heilsdramas und jene Alternative, vor die sich seither auch der Einzelne, gewiss in irgendeiner Weise im Fluchtpunkt der Erlösungstat Christi, gestellt sieht.

---

[26] Vgl. oben das Zitat über die jeweiligen „Bundesgenossen" (EM, 87). Zur Frage der Bewährung siehe dann 14f.

[27] Vgl. EM, 150–156. – Zum folgenden Aspekt vgl. EM 86f.: „Wir mühen uns, aus der Stadt alles zu tilgen, was die Gegenwart höllischer Mächte begünstigen könnte."

[28] *H. A. Oberman*, Luther – Mensch zwischen Gott und Teufel, Berlin (1982) ²1987, 233.

[29] *H.-W. Goetz*, Weltliches Leben in frommer Gesinnung? Lebensformen und Vorstellungswelten im frühen und hohen Mittelalter, in: *G. Althoff/H.-W. Goetz/E. Schubert*, Menschen im Schatten der Kathedrale. Neuigkeiten aus dem Mittelalter, Darmstadt 1998, 111–228 (besonders 205–228: „Überall lauert Satan: Wahrnehmung und Funktionen des Teufels im Mittelalter"); *P. Dinzelbacher*, Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung: Mentalitätsgeschichte und Ikonographie, Paderborn [u. a.] 1996 (dort, 81–101, der Hinweis auf die markante Situation erst im Hoch- und Spätmittelalter).

[30] So die leitende Intuition des Buches von *H. A. Oberman*, Luther, das den Anspruch erhob, Luther ausdrücklich vor seinem zeitgeschichtlichen und damit fremdartigen (siehe dort, 58–81) Hintergrund zu würdigen. Die Reflexion auf ein „Leben zwischen Tod und Teufel" markiere „das vitale Problem seiner Theologie" (239).

[31] Vgl. dazu auch die Erwägungen bei *H.-W. Goetz*, Weltliches Leben, 227.

[32] Vgl. dazu *H. A. Oberman*, Luther, 109.325.

[33] So dezidiert auch die Auffassung Alberts im Roman (EM, 153).

In der Mittelalterforschung wurde die Frage aufgeworfen, warum es in der damaligen Christenheit und überhaupt[34] im Lebensgefühl der Epoche zu jener signifikanten Virulenz und vergleichsweisen Intensivierung dämonologischer Vorstellungen gekommen ist, die dann unter anderem die von unserem Roman berichteten Auswüchse nach sich zogen. Welche Faktoren hier auch immer in Betracht kommen[35] – die grundlegendste, damit aber auch über die mittelalterliche Problematik hinausweisende Antwort wird auf eine Aktualisierung jener scheinbar eindeutigen biblischen Vorgaben rekurrieren, von deren Normativität zumal eine vorkritische Bibellektüre überzeugt sein musste.

3. Von der Überwindung der Mächte durch Christus

Das Neue Testament[36] vermittelt zumindest passagenweise den Eindruck, als operiere satanas/diabolos[37] als tatsächlich entscheidender Widersacher Gottes, ja mehr noch: als dessen Gegenspieler schlechthin;[38] unterstrichen wird dies durch eine (allerdings nicht durchwegs so kohärent bewertete[39]) hierarchische Zu- und Unterordnung der Dämonen unter Satan,[40] der damit womöglich einer der „himmlischen βασιλεία" Gottes entgegengesetzten dämonischen Basileia vorsteht.[41] Was die Tragweite und Funktion solcher

[34] Hexenprozesse und vergleichbare Vorgehensweisen waren bekanntlich kein exklusives Werk der kirchlichen Inquisition, sondern wurden in noch größerem Umfang von der zivilen Gerichtsbarkeit verantwortet: vgl. *G. Schwerhoff*, Die Inquisition. Ketzerverfolgung in Mittelalter und Neuzeit, München (2004) ²2006, 111.

[35] Einen nicht zu unterschätzenden, wenn auch nicht ausschlaggebenden Faktor wird man auch in den philosophischen Auffassungen der damaligen Zeit erblicken, die die Vorstellung von einer dämonischen Weltwirkung je nachdem erleichtern oder erschweren, vgl. die Diskussion bei *J. R. Veenstra*, Les fons, 438–440.

[36] Sie mögen in un- bzw. vorkritischer Lesart für das Ganze des Neuen Testaments gelten.

[37] Vgl. *O. Böcher*, Artikel (im Folgenden: Art.) satanas, in: EWNT² 3 (1992), 558f.; Art. diabolos, in: EWNT² 1 (1992), 714–716.

[38] Entsprechend lässt sich das Wirken Jesu als permanente beziehungsweise immer wieder neue Auseinandersetzung mit dem Teufel lesen, vgl. dazu die Ausführungen bei *H. Schlier*, Mächte und Gewalten im Neuen Testament [ursprünglich als Quaestiones Disputatae, 3, Freiburg i. Br. [u. a.], ¹1958, ³1963], Neuauflage Einsiedeln 2007, der einen „unermüdliche[n] und ununterbrochene[n] Kampf Jesu" beobachtet (50).

[39] *H. Haag*, Teufelsglaube, verweist unter anderem auf die Vorstellung von „mehreren Satanen" (226), sodann auf die Existenz noch einer dritten Gruppe („Strafengel": ebd.; siehe darüber hinaus auch 365 zur neutestamentlichen Rede von „Mächten und Gewalten") neben Satan(en) und Dämonen. Was deren (möglichen) Anführer betrifft, verzeichnet er in den diversen Pseudepigraphen eine ganze Reihe verschiedenartiger Namen (218–246). Vor allem bestreitet Haag eine zwingende Relation von Satan und Dämonen („Die Schadensdämonen – und mit ihnen hatte es Jesus zu tun – standen nach frühjüdischer Auffassung in keiner Beziehung zum Satan", 318, siehe 283f.386). Zudem vermerkt er, dass dort nicht einfach alles Übel auf Satan zurückgeführt wird (340, dazu noch unten), und umgekehrt auch, dass nicht jedes satanische Wirken per se negativ bewertet wird (348f. zu Paulus).

[40] So *O. Böcher*, Art. daimonion/daimon, in: EWNT² 1 (1992), 649–657, besonders 657; auch *ders.*, Art. diabolos, 715. *K. Berger*, Ist Gott Person? Ein Weg zum Verstehen des christlichen Gottesbildes, Gütersloh 2004, 103; *ders.*, Wozu ist der Teufel da? Stuttgart 1998, 65f.100–102. Vgl. die Klärungen bei *H. Schlier*, Mächte, 12–48.

[41] Vgl. *O. Böcher*, Art. diabolos, 715; vgl. *ders.*, Art. daimonion/daimon, 650. Siehe *J. Roloff*, Art. Dämonen, in: *K. Koch [u. a.]* (Hgg.), Reclams Bibellexikon, Stuttgart (1978) ⁶2000, 101f., hier 102.

dämonologischer Vorstellungen angeht, hat man nach Auskunft der biblischen Wissenschaften innerhalb des alttestamentlich-jüdischen Glaubens, auf dem die Aussagen des Neuen Testaments auch hier fußen, freilich einen differenzierten und dabei relativ spät zu datierenden Entwicklungsprozess in Rechnung zu stellen. So haben Satan und Dämonen in den kanonischen Schriften des Alten Testaments, wenn überhaupt, nur jene periphere Bedeutung,[42] die ihnen der israelitische Monotheismus gleichsam übriglässt. Gerade die in allen wenigen Fällen nachexilische Nennung der Satansfigur selbst scheint diese Korrelation mit dem für die Exilszeit anzusetzenden Durchbruch des Monotheismus in Israel zu bestätigen. Allerdings ist wohl der Befund insofern ambivalent, als der Monotheismus zwar frühere (Fremd-)Göttervorstellungen depotenziert und als „Dämonen" in den neuen Bezugsrahmen zu integrieren vermag, aber um der Wahrung und Entlastung der nun betonten Transzendenz Jahwes willen gelegentlich auch die Annahme solcher Wesen nahelegen mag, die nicht zuletzt Jahwe von jeder direkten Verantwortlichkeit für die Weltübel freihalten können.[43] Die zwischentestamentarische Literatur dokumentiert dann, vermutlich unter iranischem Einfluss, den Ausbau jener frühjüdischen Dämonologie, wie sie offenbar auch zu den Verstehensvoraussetzungen des Neuen Testaments gehört. An der schieren „Existenz und am Wirken Satans" besteht für die neutestamentlichen Schriften demnach kein Zweifel, was dennoch – und zwar vor diesem Hintergrund auffallenderweise – nicht heißt, dass sie auf diesen (also explizit satanologischen) Aspekt durchgängig einen besonderen Akzent gelegt und diesbezüglich generell ein vertieftes Interesse entfaltet hätten.[44]

Tatsächlich richtet sich der Fokus der neutestamentlichen Schriften nicht auf die Insinuation einer Teufelsfurcht und auch nicht eigentlich auf einen isolierten Appell zum persönlichen Kampf gegen die Mächte und Gewalten. Vielmehr sind es zunächst zwei Rücksichten,[45] unter denen Teufel und Dä-

[42] Vgl. *Haag*, Teufelsglaube, 217 (Satan); vgl. 172–174 (Dämonen). Fazit: „Der Gedanke an eine Macht, die der Satan gegen Gott aufbietet, oder gar an ein Reich Satans, das dem Reich Gottes entgegenstünde, ist im Alten Testament nirgends zu finden" (217).

[43] Vgl. dazu *Haag*, Teufelsglaube, 192–217, auch 350. Im genannten Sinne werde auf diese Weise ein zuvor (unreflektiert) „innergöttliche[r] Dualismus in einen außergöttlichen" aufgelöst (268). Zum Folgenden vgl. die Diskussion ebd., 268f., siehe 263–269 (Herkunft), bzw. 345 und 271–388 passim (Ergebnis).

[44] Anders wird die Frage bewerten, wer davon ausgeht, dass Jesus sich in seinen Exorzismen nicht nur in der Auseinandersetzung mit diversen Dämonen, sondern darin immer auch mit Satan gewusst habe (siehe oben).

[45] Mit dieser Kategorisierung korrespondiert in etwa auch die Bemerkung *K. Bergers*, Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums, Stuttgart 1997, 172f.: „In dämonologischer Hinsicht zieht sich ein Graben quer durch die urchristliche Theologiegeschichte. Nach den älteren Briefen (Paulus, 1 Petr, Hebr, Eph und Kol) hat Jesus *als der Erhöhte* die feindlichen Geistermächte besiegt oder wird sie (1 Kor 15) noch endgültig besiegen. Nach den synoptischen Evangelien dagegen treibt Jesus Dämonen aus und realisiert so Gottes Reich (Lk 11,20par)." Im Zentrum des Johannesevangeliums steht die erstere Überzeugung, dass „[a]ufgrund der Erhöhung Jesu [...] der Herrscher dieser Welt hinausgeworfen (Joh 12,31)" wird (171, siehe zum Ganzen auch 173 A.130). Zur Sicht der Synoptiker, aber auch von Paulus oder Johan-

monen in den Blick genommen werden: Die Synoptiker beschreiben im Wesentlichen deren wirksame Austreibung durch Jesus, den Exorzisten[46], und ebenso auch den Kampf, den Jesus selbst von der Versuchung an erfolgreich besteht[47]; Paulus und Johannes, die überhaupt zum Gedanken der durch das Christusereignis zumindest im Prinzip bereits vollzogenen Äonenwende vorstoßen,[48] bedenken zentral die grundsätzliche Überwindung von Teufel und Dämonen durch Christus. Dabei sind beide Hinsichten verklammert: so nicht zuletzt durch den synoptischen Hinweis auf den bereits erfolgten Satanssturz im Himmel,[49] in dem man den Ermöglichungsgrund des exorzistischen Wirkens Jesu gesehen hat. So wird man die zentrale Intuition des Neuen Testaments darin erblicken, die Sache der dämonischen Mächte formal in Beziehung auf Jesus Christus zu verhandeln und dabei inhaltlich das grundsätzliche Überwundensein aller Schadensmächte durch Christus zu bezeugen. Beides bleibt auch der ausdrückliche Bezugsrahmen, wenn das Neue Testament noch unter einer oder zwei weiteren Hinsichten auf Teufel und Dämonen zu sprechen kommt: so zum einen, wenn es an einigen Stellen die Meinung vertritt, dass die dämonischen Mächte durch das endzeitliche Wirken Jesu wie auch – ekklesiologisch – seiner Jünger zu einer gleichsam intensivierten Attacke provoziert werden; und dass in der Folge davon gerade dieses Leben Jesu beziehungsweise dann die Kirche in deren Fadenkreuz geraten können. Zum anderen, wenn, auch unabhängig von diesem Gedanken, praktische Konsequenzen für das Handeln der Gläubigen abgeleitet werden.

Wie Heinrich Schlier unter anderem in einer jüngst wieder aufgelegten Schrift mit Blick auf den biblischen Befund erläuterte,[50] bedeutet auch die eben angeklungene Intensivierung keinen Widerspruch zu jenem prinzipiellen Überwundensein der Mächte in Christus; und zwar deshalb nicht, weil dieser letztere christologisch verursachte Status jedenfalls den Glaubenden (also den im genannten Sinne vornehmlichen Adressaten der Angriffe) ein wirkungsvolles Remedium eröffnet, um den Versuchungen zu widerstehen.

---

nes vgl. noch die umfassendere Diskussion um eine wesentlich (auch) präsentische Eschatologie beim irdischen Jesus sowie der nachösterlichen Gemeinde.

[46] Auch von einer entsprechenden Sendung der Jünger wird berichtet.

[47] Vgl. dazu *Schlier*, Mächte, 50f.

[48] Vgl. die klassische Reflexion bei *R. Bultmann*, etwa in: *Ders.*, Jesus Christus und die Mythologie. Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik, Gütersloh (1964) ^{7}1992, 33–35. Da Jesus mit der frühjüdischen Apokalyptik eine Wende der Äonen erwartet hat, ist hier also bereits eine (gewisse Art der) Erfüllung zu vermelden. Eben damit korreliert auch die prinzipielle Überwindung von Teufel und Dämonen.

[49] Lk 10,18 mag in diesem Sinne die Überzeugung des irdischen Jesus von einer bereits erfolgten Entmachtung des Teufels bekunden. Vgl. dazu *U. B. Müller*, Vision und Botschaft. Erwägungen zur prophetischen Struktur der Verkündigung Jesu, in: ZThK 74 (1977), 416–448. Zu beachten ist, dass in der genannten Stelle von einem womöglich (mit) ursächlichen Beitrag Jesu nicht die Rede ist; andererseits aber ist es Jesus, der von diesem himmlischen Geschehen gleichsam exklusiv zu berichten weiß. – Vgl. darüber hinaus *Schlier*, Mächte, 58, zur gleichfalls abgetanen Anklägerfunktion Satans.

[50] Vgl. *Schlier*, Mächte, hier 59–65.680.85f.

Mithin macht die Behauptung jener grundsätzlichen Besiegung und Entmächtigung tatsächlich einen empirischen Unterschied in den aktuellen Anfechtungen;[51] dieser bemisst sich an einer Reihe von Konsequenzen, die für den einzelnen aufgrund des Christusereignisses beziehungsweise des Anteils, den die Taufe daran schenkt,[52] eintreten: Er wird in die Lage versetzt, das Böse immer wieder „durch Jesus Christus" und in ihm zu vertreiben; er kann immer wieder den ihm von Christus gewährten „Zugang zu Gott" nehmen; er sieht sich imstande, den Geist Jesu – den Geist des Gehorsams als die innere Mitte von Jesu Sieg – für sich zu aktualisieren. Mit anderen Worten, er weiß sich nunmehr der Herrschaft Christi unterstellt, welche per se allem dämonischen Treiben entgegengesetzt ist. Mit der Formulierung dieser Art eines Antagonismus der Zugehörigkeit, wie er weiter unten näher zu prüfen sein wird, und seinen Implikationen ist nun zum wiederholten Male in unserem Zusammenhang die Relevanz der Bezugnahme auf Christus deutlich geworden. Der Triumph Christi über die Mächte, in dem Schlier einen Grundzug der neutestamentlichen Verkündigung erkennt,[53] mag „vorläufig noch verborgen" sein, wird aber für den Glaubenden in dem Maße erfahrbare Realität, wie er durch die Taufe und ein christliches Leben Anteil gewinnt am Geschick Jesu und entsprechend auch εν Χριστω verharrt.[54]

So können wir ein Fazit ziehen. Wie immer man aus den Quellen und darüber hinaus die Frage der Intensivierung beurteilen mag[55] – und das heißt,

---

[51] *Schlier*, Mächte, 59, spricht von einer realen Veränderung und betont, dass hier nicht alles allein auf Hoffnung hin gesagt ist.

[52] Zum Fundament der Taufe s. *Schlier*, Mächte, 67f. Zu den folgenden Aspekten vgl. in dieser Reihenfolge ebd. 65, siehe 59; 68; 55f., siehe 50; 68.

[53] „Diese Mächte, Kräfte und Vermögen [...] sind aber von Jesus Christus überwunden worden und in den Bann getan bis zur endgültigen Vernichtung ihrer Macht. Dieser häufig und triumphierend erwähnte Sachverhalt gehört mit zur wesentlichen apostolischen Verkündigung des Neuen Testaments" (*Schlier*, Mächte, 49). Zum Folgenden vgl. 58 („vorläufig noch verborgen und [sc. nur] in diesem Sinne für die Welt noch nicht endgültig").

[54] Vgl. *Schlier*, Mächte, 66–64, besonders 59 über ein Leben εν Χριστω, das bedeutet, aus dem von ihm „für uns errungenen Sieg" zu leben, sowie 86 die Zusammenfassung der angezeigten Agenda eines christlichen „Widerstand[s]" gegen die Mächte (die Christen „müssen versuchen, sie im Glauben und Gehorsam, in den Werken der Gerechtigkeit und Wahrheit und unter unablässigem Gebet, nüchtern und wachsam und mit der Gabe der Unterscheidung der Geister zu besiegen und in der Kirche einen von ihnen nicht beherrschten Raum durch das Opfer zu schaffen, zum Zeichen des kommenden neuen Himmels und der neuen Erde"). – Darüber hinaus wird man vermerken, dass die neutestamentlich ergehende Mahnung zum Kampf gegen das Böse und seine Gestalten, die jeweils auf die Rettungstat Christi verweist, den Blick mehr auf das eigene Handeln als auf mögliche äußere Versuchungen und Verführungen richtet und dabei mehr das Tun des Guten als die direkte Bekämpfung des Bösen herausstreicht: vgl. zu diesen Aspekten *Böcher*, Art. diabolos, 716; *ders.*, Art. daimonion/daimon, 657; *Haag*, Teufelsglaube, 313–318.505 (mit Mk 7,15 beziehungsweise Mt 13,24–30) und 504f. (mit Röm 12,21); *K. Kertelge*, Art. Teufel, in: LThK^3 9 (2000), 1363–1365, hier 1363f. So ist mit *Berger*, Wozu, 231, zu betonen, dass der Christ den Teufel „nicht fürchten" muss, ja „überhaupt nichts fürchten [muss] außer Gott".

[55] Vgl. einerseits *Berger*, Ist Gott Person?, 102: „Wenn Jesus den Teufel wie einen Blitz vom Himmel herabfahren sieht (Lk 10,18), dann ist wohl derselbe Vorgang gemeint wie in Apk 12. Denn hier wie dort ist der Sturz Satans aus dem Himmel der Beginn einer neuen, harten Zeit auf Erden, in der der Teufel die Menschen verfolgt." Andererseits *Haag*, Teufelsglaube, 317: „Dieser Sturz Satans hat nach Jesu Überzeugung keine besondere Aktivität Satans auf Erden zur Folge, so dass sich der einzelne nun in besonderem Maße vor Satan und seinen Nachstellungen zu fürchten

mit welchem Ausmaß satanisch-dämonischer Wirksamkeit der irdische Mensch noch rechnen muss – kann ein angemessenes christliches Handeln nur eines sein, das sich der tragenden frühchristlichen Überzeugung einer durch Christus erreichten prinzipiellen Überwindung der Mächte und Gewalten versichert und im persönlichen Anschluss an dessen Erlösungswirken das Leben in dieser Zeit zu bestehen sucht. Auch in dem von uns bedachten Kontext bewährt sich mithin jenes in der Theologie der letzten Jahrzehnte bemühte Interpretationsschema, das das Christusereignis in einem wesentlichen Sinne (auch) „schon" in seiner präsentisch-eschatologischen Qualität begreift; es hat bereits die Schwelle zum neuen Äon überschritten, mag es auch den Menschen auferlegt sein, „noch" eine Weile im jetzigen Äon und – jedoch nur scheinbar – voll unter seinen Gesetzmäßigkeiten zu leben. Was die von uns verhandelte Frage betrifft, lässt sich sagen: Im Vergleich zu jener Übernahme der frühjüdischen Dämonologie, von der die neutestamentlichen Schriften auch Zeugnis geben, beschreibt der Rekurs auf ein entsprechendes prinzipielles Überwundensein von Teufel und Dämonen durch Christus und die dem gemäß angezeigte Hinwendung zu ihm jedenfalls erkennbar das christliche Spezifikum.[56] Die demnach gebotene differenzierte Sicht bewährt sich innerneutestamentlich etwa an der Perspektive des Kolosserbriefes, wo die εξουσιαι του σκοτους für heute nicht mehr nur, wie es bei einer vorerst rein futurisch-eschatologischen Orientierung der Fall wäre, einfach neben die βασιλεια του υιου gestellt werden, sondern wo bereits eine klare Unterordnung behauptet und ausgesprochen wird.[57]

In der Folgezeit, aber gegebenenfalls auch schon an zeitlich parallelen Überlieferungssträngen innerhalb des Neuen Testaments, die sich ein solches „Erfüllungsbewusstsein" nicht in gleichem Maße zu eigen machen, tritt indes offenbar das, was gleichsam die Hintergrundebene des neutestamentlichen Szenarios abgibt (also die aus dem Frühjudentum übernommene Dämonologie), gegenüber der zunächst erreichten oder zumindest erreichbaren Reflexion der Implikationen des Christusereignisses wieder in den Vordergrund. Damit aber wird das dualistische Moment der frühjüdischen Dämonologie mit seinem Anschein von Gleichwertigkeit[58] wie-

---

hätte. Denn nicht von Satan geht die eigentliche Gefahr für den Menschen aus, vielmehr kommt sie aus dem Herzen des Menschen." Siehe auch weiter unten zu von Balthasar!

[56] Es begegnet im Neuen Testament in verschiedener Form: Von der Satanssturz-These über präsentisch-eschatologische Effekte im Wirken des irdischen Jesus (hier: Dämonenaustreibungen) bis hin zur Rechtfertigungslehre, sofern diese auf eine durch Christus selbst erbrachte stellvertretende Rettungstat abhebt, die der Einzelne weder durch eigenes Tun substituieren kann noch muss.

[57] Siehe Kol 1,13f. beziehungsweise 2,15. Vgl. auch die Aussagen von Joh 12,31 und Röm 8,37–39.

[58] Laut *Böcher*, Art. daimonion/daimon, 649f., „führte die Begegnung mit dem iranisch-chaldäischen Synkretismus im Babylonischen Exil zu weitgehender Rezeption des gemeinantiken Dualismus durch das bibl[ische] und nachbibl[ische] Judentum. […] Zwar bleibt Gott der Schöpfer und Herr auch des Satans und seiner Dämonen […], doch verliert für die Volksfrömmigkeit

der[59] wichtiger als das spezifisch christliche Nachdenken über das Christusereignis und seine Wirkungen. Der schlichte Gegensatz von Gott vs. Teufel oder von Gottes Basileia vs. einem Reich der Finsternis verselbständigt sich gegenüber jener differenzierten, zuvor spezifisch christlich genannten Betrachtung, die von einem solchen Antagonismus nur unter dem Vorzeichen der christologischen Rettungstat und des Retters selbst handeln kann – oder doch handeln müsste. Dieser verselbständigte Gegensatz macht dann, freilich unter dem Einfluss einer Reihe zusätzlicher Gründe,[60] Karriere in der Christentumsgeschichte, wo er nicht nur, wie uns der Roman illustrierte, im Mittelalter, sondern im Denken der Alten Kirche oder – nicht zuletzt über die bereits erwähnte Lehrüberlieferung – auch in neuzeitlichen Zusammenhängen präsent ist. Das wird besonders deutlich am Motiv eines Streits[61] um die je individuelle Seele gerade in der Todesstunde, einem Moment, bei dem es um den Entscheid oder richtiger um die Demonstration der während der jeweiligen Lebenszeit durch das Individuum selbst bereits getroffenen und durch entsprechend zu bewertende Taten ausgewiesenen Entscheidung für Gott oder Teufel, für Himmel oder Hölle, mit anderen Worten für das jeweilige eschatologische Ergehen geht. Dieses Motiv hat seine Geschichte keineswegs nur im Mittelalter,[62] wo es besonders häufig dokumentiert scheint, sondern erhält sich zumindest in populären Vorstellungen[63] vielleicht bis in unsere Tage. Bezeichnenderweise besetzt die Christusgestalt selbst keinen angestammten Platz in dieser symbolischen Dichotomie.

---

diese Tatsache zunehmend an Bedeutung; der reinen Sphäre Gottes und seiner Engel steht die unreine des Teufels und seiner Dämonen nahezu gleichberechtigt gegenüber".

[59] Vgl. den Hinweis bei *Haag*, Teufelsglaube, 372.

[60] Darunter eine unkritische (nicht historisch-kritische) Lesart der Bibel, eine quasi-dualistische Verselbstständigung Satans (siehe jeweils noch unten) sowie insbesondere der in der Alten Kirche virulente Gedanke von einem Recht Satans: „Erst Anselm von Canterbury hat ihn Jahrhunderte später einer solchen Kritik unterzogen, dass er von da an theologisch erledigt war" (*R. Schwager*, Der Sieg Christi über den Teufel. Zur Geschichte der Erlösungslehre, in: *Ders.*, Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre, München 1986, 32–53, hier 43).

[61] Auch als Streit von Engeln und Teufel(n), vgl. *N. Ohler*, Sterben und Tod im Mittelalter, München (1993) ³1997, 33.69f.95.245 (zu den „Teufeln" im Plural, mithin zu einer terminologischen Indifferenz an dieser Stelle vgl. etwa ebd. 69). – Zum Hintergrund vgl. auch *L. Ott*, Grundriß der katholischen Dogmatik, Freiburg i. Br. [u. a.] (1959) ¹⁰1981, 148, der sich genötigt sieht, die Lehre der Kirche eigens von der Vorstellung zu distanzieren, „dass jedem einzelnen Menschen von Geburt an vom Teufel ein böser Engel an die Seite gegeben sei, um ihn beständig zum Bösen zu reizen (Gegenstück zum Schutzengel)".

[62] Vgl. etwa das Titelbild (Hieronymus Bosch) des Buches von *Ohler*, Sterben.

[63] Vgl. als Beleg den am Lebensende von Wilhelm Buschs „Frommer Helene" (1872) entbrennenden Streit zwischen „Lenens gute[m] Genius" und dem „Geist der Finsternus" (634; dabei gekennzeichnet als „Geist der Unterwelt" [635], die aber mit der „Hölle" in eins gesetzt ist [636]), hier nach: *W. Busch*, Und die Moral von der Geschicht. Eingeleitet mit einem Essay von *Th. Heuss* aus der Biographie „Die großen Deutschen"; herausgegeben von *R. Hochhut*, München (1982) ⁸1996.

4. Eine christologisch-soteriologische Kritik und andere Einwände

Der bibelwissenschaftliche Exkurs demonstrierte, dass sich die schlichte antipodische Entgegensetzung von Gott und Teufel nur zu einem Teil von selbst versteht und jedenfalls nicht ohne Weiteres zum Gemeingut oder gar zur Quintessenz des biblischen Erbes erklärt werden kann. Tatsächlich bedeutet zumindest ihre formelhafte Wiederholung und Verbreitung, von der nicht nur unser Roman Zeugnis gibt, sondern die zu einer Stereotype der Ideengeschichte des Christentums wurde, eine in verschiedener Hinsicht bedenkliche Verkürzung, die hinter einem genuin christlichen Denken zurückbleibt. Zum einen nämlich suggeriert das genannte Entweder-oder, dass es um eine gleichgewichtige Option gehen könnte. Das aber wäre strenggenommen nur in einem dualistischen Denken der Fall,[64] welches Gott einen gleichwertigen Gegenspieler beigesellte und sich mit einer christlichen Schöpfungslehre nicht vereinbaren ließe. Christlich firmiert Satan immer nur als Geschöpf und ist als solches bloß mit einem begrenzten, das heißt konkret: Gottes Möglichkeiten prinzipiell unterlegenen Wirkungspotenzial ausgestattet.[65] Zum anderen erweist sich der formelhafte Antagonismus, hinter dem sich somit bereits eine unzulässige Verselbstständigung der Satansfigur abzeichnet,[66] dahingehend als defizitär, dass sie die Erlösung in Christus nicht zur Sprache bringt und diese, wenn denn wiederum eine gleichgewichtige, ja überhaupt eine regelrechte Alternative ausgesagt sein soll, sogar systematisch übersieht. Durch die hier fehlende Bezugnahme auf Christus unterbleibt einerseits eine Spezifizierung der charakteristisch anderen Rolle, die Gott – im Unterschied zu Satan – dem jeweiligen Menschen gegenüber einnimmt;[67] andererseits fehlt zum Schaden

---

[64] Immerhin ist sich im Roman auch Albert klar, dass die Schöpfung Werk Gottes und nicht Satans ist (vgl. EM, 13).

[65] Vgl. die Überlegungen bei *Thomas von Aquin*, S.th. I-II, 80, siehe dazu *O. H. Pesch*, Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung, Mainz (1988) ²1989, 261 („Der Teufel [...] kann die Sünde eines Menschen nicht anders verursachen, als ein Mensch das auch kann, er kann es nur etwas besser, nämlich durch ‚Einflüsterung' und Verführung an der schwachen Flanke menschlicher Sinnlichkeit. Nie aber kann der Teufel direkt den Willen des Menschen bewegen. *Unmittelbar* im Willen des Menschen wirken kann nur Gott"). Dass der Teufel „nicht in die personale und ethische Selbständigkeit des Menschen eindringen kann", vermerkt auch *G. L. Müller*, Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg i. Br. (1995) ⁶2005, 124. – Andererseits war es wohl gerade auch eine Unklarheit in dieser Sache, die der Intensivierung der Dämonenfurcht im Mittelalter einen wichtigen Schub gegeben hat; vgl. den schon zitierten Ausspruch „Gott ist mächtig, aber Satan ist es auch", sowie oben zu *Veenstra*, Les fons. Dies wiederum bildet auch den Hintergrund dafür, dass Besessenheit von einem außerordentlichen zu einem gleichsam ubiquitären Phänomen werden konnte (weiter unten).

[66] Vgl. *Müller*, Katholische Dogmatik, 124. Diese Verselbstständigung gewinnt ihr Profil namentlich durch die Vorstellung quasi gottgleicher Handlungsmöglichkeiten Satans.

[67] Gott erscheint hier als einer, der – gewissermaßen teilnahmslos – das Individuum einer Prüfung unterzieht („die göttlichen Forderungen": EM, 14), es womöglich aktiv in Versuchung führt (14 f.), es seinen irdischen Gerichten unterwirft (38 f.110.113) ja gar faktisch selbst eine Art Ankläger-Funktion übernimmt. Mithin ermöglicht und verfestigt die mangelnde Bezugnahme auf Christus nicht nur den oben diskutierten Eindruck von Gleichgewichtigkeit, sondern lässt die Handlungsweisen und Rollen der beiden vermeintlich streitenden Parteien bis zu einem gewissen

des ganzen hier aufgeworfenen Bewährungs- und Entscheidungsszenarios der elementare Hinweis, dass die richtige Wahl nicht einfach dem auf sich gestellten, womöglich autonom agierenden Menschen aufgegeben ist, sondern sich nur mit der Gnade Christi, somit in Abhängigkeit von der durch Christus erwirkten Erlösung, im Letzten also durch ein Tun Christi selbst vollziehen kann. Die Formulierung der Gott-Teufel-Alternative wird unwahr, wenn sie nicht zugleich auf die Rechtfertigung in Christus abhebt; täte sie es aber, setzte sie sich selbst außer Dienst. Wo also bleibt an dieser Stelle die dem Christentum eingestiftete und spätestens seit der pelagianischen Kontroverse ausformulierte Gnadentheologie?

Doch auch abseits der Erlösungs- und Rechtfertigungsthematik und also, wenn man so will, einem für das christliche Denken charakteristischen Anteil an Heterosoterik,[68] hat die antagonistische Formel ihre Schwächen. Das zeigt sich erstens gerade auch, wo und wenn man in quasi umgekehrter Perspektive auf die menschliche Freiheitsentscheidung abhebt: Die Formulierung unserer Alternative dient primär nicht als Feststellung des widerstreitenden Handelns der genannten beiden Akteure,[69] sondern will gleichsam unter den Signa zweier möglicher eschatologischer Schicksale[70] in erster Linie eine entsprechende Entscheidung des Menschen provozieren und jenes menschliche Handeln herbeiführen, das eine solche Entscheidung umsetzt und ratifiziert. Und doch scheint die dabei vorausgesetzte Freiheit des Menschen in der Aufstellung unserer Formel merkwürdig wenig ernstgenommen zu werden. Denn hintergründig, und so auch in den Reflexionen in Szczypiorskis Roman, gewinnt die Entgegensetzung ihre Stoßkraft und Bedeutsamkeit nicht so sehr als Zielvorstellung einer menschlichen Lebensentscheidung (die Alternative der Wahl) als vielmehr durch ihre Konnotation

---

Grade sogar verschwimmen. Das letztere dokumentiert auch unser Roman, wo er die Herbeiführung bestimmter schicksalhafter Ereignisse unterschiedslos Gott oder Satan zutraut (vgl. 174), ja überdies (zunehmend) sogar mit der Möglichkeit willkürlicher Verwerfungen durch Gott rechnet (vgl. 183 f.). Bezeichnend ist in diesem Kontext außerdem, dass Gott zwar eine Reihe von unheilvollen Begebenheiten (Gericht, Strafe) zugerechnet wird, dass es aber offenbar noch schwerer ist, die für Gott mutmaßlich typischen positiven, heilshaften Wirkungen auf den Menschen zu identifizieren (der Roman nennt hier wenig mehr als die Sakramente: 13), als die negativen von denen Satans abzugrenzen. Zur Frage der oftmaligen Ununterscheidbarkeit (scheinbar) göttlichen und dämonischen Wirkens siehe auch *Goetz*, Weltliches Leben, 220.

[68] Vgl. dazu die Differenzierungen bei *B. E. Koziel*, Zwischen Schöpfung und Erlösung. Rekonstruktionshermeneutische Anmerkungen zu einer wieder aktuellen Grundfrage der Theologie, in: ZkTh 130 (2008), 107–130.

[69] Und zwar gerade weil an eine allgemeine Ausschaltung menschlicher Verantwortung durch ein mögliches satanisches Wirken legitimerweise nicht zu denken ist: „Zu einem verselbständigten Teufelsglauben oder einer Dämonen-Furcht besteht kein Anlass. Der Teufel ist auch nie ein Grund zur Entschuldigung für eine sich verfehlende menschliche Freiheit, weil er nicht in die personale und ethische Selbständigkeit des Menschen eindringen kann. Der Mensch muß sich vielmehr vor sich selbst hüten, daß er die ihm durch Christus geschenkte Freiheit und damit die Herrschaft über sich selbst im Heiligen Geist nicht verliert (vgl. Gal 5,13–26)," so *Müller*, Katholische Dogmatik, 124.

[70] So zumindest der letzte Horizont – und entsprechend die Relevanz – dieser Vorstellung, vgl. das oben zur Situation in der Todesstunde Gesagte sowie, was den Roman betrifft, die erwähnte Verortung des Gott-Teufel-Antagonismus im Rahmen eines Kampfes ums ewige Heil.

eines weithin heteronomen Einflusses und einer Art Inbesitznahme, und zwar jedenfalls, was das satanische Wirken angeht: Wie der Roman illustriert, ist die nächstliegende Konsequenz jenes verselbstständigten Rekurses auf Satan, der sich unter anderem eben in unserem formelhaft gewordenen Gott-Teufel-Antagonismus niederschlägt, nicht die, eine beherzte Wahl für die eine oder andere Seite herbeizuführen; vielmehr werden die Menschen mit einer regelrechten Teufelsfurcht überzogen, die jede rationale Entscheidung unmöglich macht. Dazu kommt es nicht zuletzt deswegen, weil sich eine solche Furcht in hohem Maße aus der horriblen Überzeugung speist, dass Menschen gleichsam bereits durchschnittlich[71] von Satan oder von bösen Mächten „be-sessen" sein können. Jedenfalls geht aber mit einer derartigen praktisch allgemeinen Erwartung einher – ob man sich dessen bewusst ist oder nicht – die Annahme einer entscheidenden Minderung menschlicher Freiheit und ihrer Übermächtigung durch eine übermächtige Größe; wer indes in seiner Freiheit solchermaßen beschränkt scheint, der ist eben nicht in der Lage, jene wirkliche Wahl zu treffen, deren Folgen ihm doch mutmaßlich gerade auch unsere Dichotomie selbst vor Augen führen will.[72]

Zweitens büßt die antagonistische Formel aber auch deshalb an Relevanz und Plausibilität ein, weil die in ihr artikulierte Dualität der Wirklichkeit in einer wesentlichen Hinsicht an der Praxis versagt: Es mag sein, dass die Entgegensetzung als Motivans und Zielvorgabe für die jeweiligen Handlungsentscheidungen des Einzelnen dienen kann; mit Blick auf das behauptete Welthandeln der beiden genannten Größen wird die Formel aber inhaltsleer, wenn es anhand ihrer nicht gelingen kann, von den (vermeintlichen) Wirkungen in der Welt auf ein konkretes (direktes oder vermitteltes) Handeln entweder Gottes oder Satans zu schließen. So demonstriert und thematisiert der Roman, darin in Übereinstimmung mit den Beobachtungen der Historiker,[73] selbst die faktische Ununterscheidbarkeit diverser Gott oder Satan zugeschriebener Effekte beziehungsweise sieht sich nicht eindeutig – und das heißt wiederum: nachfolgendes menschliches Handeln präzise leitend – in der Lage, ein bestimmtes Wirken entweder dem Teufel zuzuweisen oder im Gegenteil nicht mit ihm in Verbindung zu bringen. Darüber hinaus macht uns Szczypiorski, wiederum sachgemäß, drittens mit den radikalen praktischen Folgen dieses hermeneutischen Defizits bekannt, wenn er schildert, wie das Bekenntnis zum Antagonismus gleichsam eine self-fulfilling prophecy aus sich entlässt: Die Pogrome selbst erzeugen erst einen ganzen Teil jenes satanischen Bösen, auf dessen Präsenz die Formel aufmerksam

[71] Hingegen können derartige Phänomene aus Sicht der kirchlichen Lehre allenfalls „außerordentliche" Fälle bilden, so *Ott*, Grundriss, 148 (siehe auch *Müller*, Katholische Dogmatik, 124).

[72] Hierin liegt denn auch ein Grundproblem der damaligen „Prozesse": Wie kann einer, dem eine buchstäbliche Besessenheit unterstellt wird, für diesen Zustand selbst uneingeschränkt haftbar gemacht und wie können ihm also entsprechende Konsequenzen zugeführt werden?

[73] Dazu schon weiter oben. *Goetz*, Weltliches Leben, 219, erinnert im Übrigen auch daran, dass das Teufelswirken nicht nur auf negative Effekte eingeschränkt ist.

machen und mit dem sie rechnen sollte. Viertens scheint die ja letztlich erschöpfend gemeinte Alternativsetzung von Gott und Satan dadurch aufgehoben, dass sich ausgerechnet jene menschliche Vernunft, die von Verfechtern beider Seiten als in dieser Sache recht unzulänglich verdächtigt (oder gleich ganz ins Abseits gestellt) wurde, als der entscheidende und dabei gleichsam überparteiliche dritte Faktor erweist,[74] um nach dem selbstgemachten Unheil wieder zu einem geordneten Leben und Glauben in dieser Welt zurückzufinden.

5. Grenze und Recht dualistischer Zugehörigkeitsmetaphern

Wie die Exegese deutlich macht, zählt ein Denken in alternativen Zugehörigkeiten zu den Grundgegebenheiten biblischen Glaubens. Die wenigstens in einzelnen Schriften geradezu systembildenden dualen Metapherpaare „Licht und Finsternis", „Leben und Tod" oder auch „Gott und Götze" dienen offenbar allesamt zur bildhaften Kennzeichnung einer fundamentalen Entgegensetzung eines göttlichen oder gottgefälligen vs. nicht- oder widergöttlichen Herrschaftsbereichs beziehungsweise eines entsprechenden, diesem Bereich zuzuordnenden oder dafür disponierenden Verhaltens. Deutlich scheint zumindest für das frühchristliche Schrifttum die doppelte Überzeugung, dass zum einen jeder Mensch entweder unter der Herrschaft Gottes oder der des nicht-göttlichen Bereichs steht und dass zum anderen „die Bekehrung zum Gott Israels und Jesu Christi [...] als Herrschaftswechsel aufgefasst wird". Ob man sich tatsächlich in jedem Falle zum Reich Gottes, das Gott unterstellt ist und das nach den Worten Jesu bereits gegenwärtig auf Erden anhebt, ein reziprokes Reich der Finsternis mit einem personifizierten Bösen an der Spitze hinzudenkt,[75] ist demgegenüber sicher weniger gewiss, dürfte aber auf dem erwähnten Hintergrund der frühjüdischen Dämonologie auch nicht von vornherein unwahrscheinlich sein.[76]

---

[74] Genau besehen, erweist sich im Verlauf des Romans indes, dass es Glaubensweisen gibt, die mit der Vernunft vereinbar sind – weshalb eine zusammen mit solchen Glaubensweisen operierende Vernunft durchaus nicht als Drittes neben den „Bereichen" Gott und Satan fungiert. Darüber hinaus zeigt sich freilich auch, dass die Alternative sinnvollerweise im Zeichen einer menschlichen Wahl stehen, mithin – unter dem Signet der Vernunft – mit einer hinreichenden Ausstattung an menschlicher Freiheit rechnen muss.

[75] Vgl. *Berger*, Wozu?, 65–69, dort auch das voranstehende Zitat (66).

[76] Ein möglicher Umgang mit diesen Vorstellungen, der hier nicht weiterverfolgt werden soll, ist es, sie einer Entmythologisierung à la Bultmann zu unterziehen. Aus systematischer Warte lässt sich an dieser Stelle immerhin ein bekanntes Argument entkräften, das gegen eine solche Entmythologisierung jenes Reichs des Bösen und also de facto den Versuch seiner Metaphorisierung einwendet, dass dann entsprechende Konsequenzen auch für das Gottesreich zu ziehen seien: Doch kann man zum einen die Entscheidung gegen Gott auch denken ohne hypostasierte negative Mächte und Gewalten, zum anderen belegt die oben angedeutete Entstehungsgeschichte des israelitischen Monotheismus, die immer schon mit einer Absage an alles Widergöttliche einhergeht, dass sie über einen langen Zeitraum durchaus ohne eine Personifizierung böser Mächte auskommt und im Gegenteil ihnen per se alle Existenz abspricht. Und schließlich zeigt eine

Dass sich die Dinge zumindest nicht so einfach verhalten, wie es die unter religiösen Vorzeichen äußerste duale Entgegensetzung – eben jene von Gott vs. Teufel – suggeriert, illustriert Augustins „De civitate". Auf den ersten Blick indes muss gerade dieses wirkungsgeschichtlich doppelt[77] bedeutsame Werk als Idealtyp jener Zweierklassifikation erscheinen, ist doch sein leitendes Motiv wie Prinzip der Antagonismus zweier *civitates*, von denen die eine als *civitas dei* bezeichnet wird, die andere aber als *civitas terrena* beziehungsweise vereinzelt auch unter dem signifikanteren Titel einer *civitas diaboli* firmiert. Dabei klingen unter dem Stichwort der *civitas* samt seinen dualen Näherbestimmungen eben jene Formen der Zugehörigkeit von Menschen (und Engeln) an, von denen zuvor die Rede war; ja, mit einem Wort Paul Tillichs handelt es sich bei unserem Gegensatz sogar um das – aufgrund der seltenen direkten Rede von der *civitas diaboli* – mehr oder minder verborgene Konstitutionsprinzip dieser Arbeit.[78] Allerdings lässt bereits die Auskunft aufhorchen, weshalb die *civitas terrena* als *civitas diaboli* zu benennen ist. Augustins Fokus liegt hier weniger auf direkten kausalen Verursachungen im Sinne einer aktuellen Beeinflussung menschlicher Taten durch den *diabolos*;[79] schon gar nicht beschreibt er eine Substitution menschlicher Freiheitsentscheidungen.[80] Es geht vielmehr zumeist um eine Art Formalursächlichkeit des Teufels für ein entsprechendes menschliches Handeln. Diese Entsprechung, die heutiges menschliches Tun zu einem schon beinahe uranfänglichen, himmlischen Geschehen aufweist, bestimmt die Zuordnung und Zugehörigkeit zur jeweiligen *civitas*: Näher betrachtet, konstituiert sie sich durch eine charakteristische Art der Liebe (idealtypisch: Gottes- vs. Selbstliebe) und ihrer Konsequenzen.[81] Ein Werk, das die Impli-

---

Näherbetrachtung der mutmaßlichen Begründung einer dann doch einsetzenden Hypostasierung, dass es auf diese Weise trotz allem nicht gelingen kann, Gott von der Verantwortung für das Böse und das Leid in der Welt freizuhalten. Umgekehrt allerdings mag eine Personifizierung böser Mächte deshalb naheliegen, weil sie als die eindrucksvollste Form der Veranschaulichung der Konsequenzen jener geforderten Wahl gelten kann.

[77] Vgl. die in De civitate niedergelegte (dazu etwa *J. van Oort*, Civitas dei – terrena civitas: The Concept of the Two Antithetical Cities and Its Sources, in: *Chr. Horn* [Hg.], De civitate dei, Berlin 1997, 157–169) wie auch die von ihm ausgegangene Wirkungsgeschichte.

[78] *P. Tillich*, Religiöse Verwirklichung, Berlin [2]1930, 238: „Damit ist der Ausgangspunkt des augustinischen Denkens in ‚*De civitate Dei*' nach seinem innersten Motiv bloßgelegt: *Es ist der Gegensatz von göttlicher und dämonischer Wirklichkeit.* Augustin nennt die erste *civitas Dei*, die zweite *civitas terrena*. Dass er die zweite nicht *civitas diaboli* nennt, obgleich sie der ersten ganz analog konstruiert ist, liegt wohl daran, dass es ihm auf die Erde und ihre Gemeinschaftsbildungen als tatsächliches Herrschaftsgebiet der Dämonen ankam und er überdies einen manichäisch klingenden Dualismus von Gott und Teufel vermeiden wollte. Doch kommt auch der Name *civitas diaboli* vor." (Zweite Hervorhebung im Original gesperrt.) Der Rekurs auf Tillich begegnet auch bei *J. Taubes*, Abendländische Eschatologie. Mit einem Anhang (Bern 1947), München 1991, 80. Den „diabolus" als „princeps impiae civitatis" kennzeichnet etwa De civ. XVIII, 51.

[79] So etwa De civ. XVIII, 51, siehe XVIII, 18, XIX, 23 oder XIX, 25 zum Wirken der Dämonen.

[80] Vgl. etwa De civ. XV, 22; so auch der Tenor der ebenfalls mit einer dualistischen Grundstruktur operierenden Schrift De vera religione, dazu *K. Flasch*, Augustin. Einführung in sein Denken, Stuttgart (1980) [2]1994, 376.

[81] Vgl. De civ. XIV, 28; darüber hinaus siehe zur Verschiedenheit der Trias Glaube, Hoffnung, Liebe XVIII, 54.

kationen des Gott-Teufel-Antagonismus wie kein anderes auf den Punkt bringt, lässt mit anderen Worten auf die Kausalfrage nur eine metaphorische Antwort zu.

Als noch aufschlussreicher erweist sich in unserem Zusammenhang aber eine andere Beobachtung. Zwar rüttelt „De civitate" gerade nicht an der Ausschließlichkeit des Zweierschemas, das ja als Strukturprinzip die ganze Abhandlung durchzieht; dennoch wird das duale Denken auf zweifache Weise aufgebrochen. So konzediert Augustin zum einen die Unmöglichkeit, im Einzelfall ein sicheres Urteil über die derzeitige Zugehörigkeit zur jeweiligen *civitas* treffen zu können.[82] Und zum anderen skizziert er unzweifelhaft positive[83] Effekte auch bei Gebilden,[84] die zumindest ihrer sonstigen Definition nach und in wesentlicher Hinsicht *civitas terrena/diaboli* genannt zu werden verdienen. Dann aber wird das Kriterium der Gottes- oder Selbstliebe, das sonst über die Zugehörigkeit zur einen oder zur anderen der beiden *civitates* entscheidet, hier im Grunde zu einem sehr formalen Prinzip. Dieser Eindruck jedenfalls entsteht, wenn unter das Stichwort der Selbstliebe per se Phänomene fallen, die einerseits Auswirkungen haben, wie sie nicht anders auch die Gottesliebe herbeiführen will, auf der anderen Seite aber bloß deshalb nicht in die Kategorie der Gottesliebe fallen, weil sie sich erklärtermaßen – das heißt aber womöglich: einer zu oberflächlichen Betrachtung nach – rein aufs Irdische beschränken[85] und auf der bewussten Ebene keine explizit jenseitige Hoffnung artikulieren. Anders gesagt, fehlt

[82] De civ. I, 35 (und zwar mit Blick auf civitas dei wie civitas terrena). Zum Hintergrund der gegenseitigen Vermischung während der Erdenzeit vgl. XV, 22; XVIII, 1; XVIII, 54.

[83] Vgl. De civ. XIX, 17 zum freilich zeitlich befristeten (XIX, 26f.) Frieden, den die civitas terrena immerhin hervorbringen kann und an dem auch die civitas dei auf Erden partizipiert.

[84] Augustin operiert üblicherweise mit dem Zweierschema civitas dei vs. civitas terrena (im Singular), das – entsprechend seiner Fokussierung auf das individuelle Ergehen (diese civitates als Sammelbegriff entsprechender, durch bestimmte Eigenschaften ausgewiesener Individuen) – tendenziell so etwas wie zwei „Bürgerschaften" voneinander abhebt. Andererseits macht der Rekurs auf die gegenwärtige Unentscheidbarkeit von Zugehörigkeiten deutlich, dass – gleichsam entgegen der „bürgerschaftlichen" Interpretation – immer auch eine sichtbare Komponente mitschwingt (sichtbare Kirche/irdischer Staat: zu den Deutungsvarianten vgl. *Flasch*, Augustin, 384–395). Wie auch immer es sich damit verhält, kann etwa De civ. I, 35 die civitas dei auch mit diversen Gebilden im Plural kontrastieren („[…] civitatis Dei, quae alienis [sc. civitatibus] a contrario comparatis clarius eminebit"). Diese letzteren jedenfalls stehen dann also für konkrete irdische Gemeinwesen („Staaten"), allerdings ohne (wie aufgrund der genannten Passage denkbar wäre, siehe auch XIX, 24) mit der civitas terrena einfach identisch zu sein. *R. Heinzmann*, Philosophie des Mittelalters, Stuttgart [u. a.] 1992, 92, lokalisiert (mit einer heutigen Begrifflichkeit) den „säkularen Staat" – das heißt gewiss auch: den heidnischen Staat unter Absehung seiner kultischen Elemente – bei Augustin vielmehr in einer „Mittelstellung".

[85] Vgl. *Heinzmann*, Philosophie, 92f.: Der säkulare Staat „wird von Menschen konstituiert, deren Natur durch die Erbschuld verderbt ist. Der Egoismus (amor sui) ist beständige Gefahr. Augustinus sieht im Staat einen Zusammenschluss von Menschen, die durch die Übereinstimmung hinsichtlich einer von ihnen geliebten Sache verbunden sind (XIX 24). Der Staat entspringt also einem Zweck. Auch wenn die verfolgten Ziele nur die Güter dieser Welt und deshalb schlecht sind, so geschieht im staatlichen Zusammenschluss doch etwas Positives. […] Noch das Mindestmaß an Recht und Gleichheit und dadurch erreichtem Frieden, das für ein Staatswesen erforderlich ist, ist durchaus ein Gut und geeignet, den Egoismus einzudämmen."

hier das Konzept eines impliziten Glaubens,[86] der es ermöglichen würde, der Komplexität menschlicher Verhältnisse, Verhaltensweisen und Entscheidungen bis ins Letzte Rechnung zu tragen. Unter dieser gnadentheologischen und soteriologischen Rücksicht nämlich kann eine ausschließlich gemeinte Entgegensetzung dualer Zugehörigkeitsbereiche, und sei es in der augustinischen Durchführung, nicht das letzte Wort haben: Wenn gilt, dass überall zumindest in bestimmtem Maße Gottes Gnade wirken muss, damit sein kann, was ist,[87] lässt sich nicht einfach einem Bereich der Gnade ein Bereich der Nicht-Gnade gegenüberstellen. Vielmehr kann es nur um den Gegensatz von weniger und mehr göttlicher Gnade – oder richtiger: um eine unterschiedlich bemessene menschliche Aufnahmebereitschaft dafür – gehen, wie es denn auch die spätere lehramtliche Entwicklung festhält.[88]

Immerhin, auch wenn wir bei Augustin selbst und den Überlegungen von „De civitate" bleiben, wird man mit Blick auf das zuvor Erörterte festhalten, dass sich ausgerechnet eine Schrift, die wie keine zweite den Gott-Teufel-Antagonismus auszubuchstabieren scheint, genötigt sieht, die Pfade einer schlichten dualistischen Alternative zumindest ein wenig zu verlassen. So gleichsam gegen den Strich gelesen,[89] kann Augustins Schrift zur Kritik einer einlinigen Entgegensetzung von Gott vs. Teufel (oder von Gottes Reich vs. des Teufels Reich) werden. Diese Feststellung erfasst indes, wie wir nun gleichfalls anzumerken haben, gerade nicht das Gesamtwerk Augustins; der von ihm an anderer Stelle verfochtene „Dämonenpakt"-Gedanke erweist sich vielmehr als ein de facto entscheidender Baustein auf dem Weg in jene zugespitzten Verhältnisse im Mittelalter, von denen der Roman beredt Zeugnis gibt.[90]

---

[86] Vgl. dazu klassisch die These *K. Rahners*, etwa in den folgenden Aufsätzen: Die anonymen Christen, in: *Ders.*, Schriften 6 (1965; [2]1968), 545–554; Atheismus und implizites Christentum, in: *Ders.*, Schriften 8 (1967), 187–212; Anonymer und expliziter Glaube, in: *Ders.*, Schriften 12 (1975), 76–84.

[87] Wenn Augustins Gesamtwerk gerade diesen Zusammenhang emphatisch festhalten will, er aber andererseits in seiner Fassung einer Prädestinationslehre dessen Konsequenzen konterkariert, zeigt sich hier eine Inkonsistenz seines Denkens. Umgekehrt kommt es nicht von ungefähr, dass die Lehre vom allgemeinen Heilswillen Gottes, wie sie etwa vom Vaticanum II ausgefaltet wurde, mit einer derartigen Prädestinationslehre in Widerstreit gerät.

[88] Vgl. DH 2429 sowie die einschlägigen Aussagen des Vaticanum II. Siehe dazu *G. Kraus*, Art. Allgemeiner Heilswille Gottes, in: *W. Beinert* (Hg.), Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg i. Br. 1987, 8–11. Siehe auch *B. E. Koziel*, Ist außen so gut wie innen? Von den Grenzen der Kirche und des kirchlichen Auftrags, in: *A. Baumer-Löw [u. a.]* (Hgg.), Löscht den Geist nicht aus! (1 Thess 5,19) Theologische und pastorale Kompetenz in Zeiten kirchlichen Umbruchs, Berlin 2007, 102–115.

[89] Augustins Interesse gilt weder dem Ergehen der irdischen Gemeinwesen als solchem noch auch der unter anderem durch sie repräsentierten Welt-Geschichte (vgl. *K. Löwith*, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie [1949/1953], in: *Ders.*, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1983, 7–239, hier 180f.185.187; *E. Angehrn*, Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1991, 50f).

[90] So *R. Götz*, Der Dämonenpakt bei Augustinus. Sein Hintergrund in der spätantiken Dämonologie und seine Auswirkungen auf die „wissenschaftliche" Begründung des Hexenglaubens im

6. Gründe und Hintergründe

Mit Blick auf die zutage getretenen Defizienzen scheint die Verbreitung und Aufrechterhaltung eines schlichten Gott-Teufel-Antagonismus, wie er im Entweder-oder des Romans zum Ausdruck kommt, erklärungsbedürftig. So wurde bereits hingewiesen auf die einschlägige Bedeutung einer vorkritischen Bibellektüre, die Teile für das Ganze nimmt, der Bibel wie selbstverständlich einen latenten Dualismus unterlegt und darin eine vorgeblich normative Vorgabe erblickt. Dasselbe gilt nochmals für die eigentlich apokalyptischen Passagen der Bibel, die man sonst immerhin in einem wichtigen Sinne für „überwunden" oder „aufgehoben" halten könnte.[91] Ohne Rücksicht auf diesen weiteren gleichsam christologischen Kontext, der ihr angemessenes Verständnis innerhalb des Neuen Testaments ausmacht, unterstreichen gerade auch sie die scheinbare Selbstverständlichkeit tendenziell dualistischer Auffassungen, und zwar unter anderem mit der Einführung der „Antichrist"-Erwartung, noch mehr aber mit der bereits bedachten Überzeugung von der Intensivierung und Steigerung des Bösen im Angesicht gerade des guten Christusereignisses selbst.[92] Nun konnten wir bereits weiter oben zeigen, dass diese Vorstellung ursprünglich keineswegs in Konflikt gerät mit jener Art eschatologischen Erfüllungsbewusstseins, das zu den grundlegenden Überzeugungen der frühen Christen gehört, sondern vielmehr darauf aufbaut. Erst wo man diese tiefere Vereinbarkeit und Situierung nicht beachtet, relativiert sich in der Tat die Bedeutung des Christusereignisses, und zwar mit den entsprechenden Folgen für den Bereich der Mächte und Gewalten. Mit einer solchen Konsequenz aber kommt man dann in einer Reihe mit jener Kritik am Erlösungsanspruch des Christentums zu stehen, die gleichsam schon immer die so „unerlöste Welt" als Gegenargument gegen jede wesentliche Rede von einer auch schon das Heute ergreifenden „Erlösung" ins Feld geführt hat.[93] Paradoxerweise zeigt sich an dieser Stelle, dass ein vorkritischer Umgang mit der Bibel bisweilen weniger als die historische Kritik, der man üblicherweise eine Schwächung christologischer Bezüge unterstellt, in der Lage sein kann, der Relevanz des Christusereignisses ansichtig zu werden.

Über diesen quasi autoritativen Hintergrund hinaus ist aber auch auf einen wichtigen inhaltlichen Grund zu verweisen. Wenn denn jüdisch-christlicher Glaube jedenfalls auf einer ersten und nächsten Ebene – mag auch danach zugleich von einer impliziten Gläubigkeit zu handeln sein – nach einer

---

Mittelalter, in: *G. Schwaiger* (Hg.), Teufelsglaube und Hexenprozesse, München (1987) ²1988, 57–84, besonders 84.

[91] Siehe oben zur Frage einer – auch – präsentisch-eschatologischen Interpretation des Christusereignisses.

[92] Dieses apokalyptische Motiv fungiert in Hans Urs von Balthasars „Theodramatik" als Strukturelement, vgl. die Angaben in: *Ders.*, Theodramatik. Dritter Band: Die Handlung, Einsiedeln 1980, 399. Siehe weiter oben zu K. Berger.

[93] Vgl. den Titel des Buches von *G. Greshake*, Erlöst in einer unerlösten Welt? Mainz 1987.

bewussten und expliziten Glaubens-Entscheidung ruft, wird sowohl die Aufstellung eines dualen Denkschemas (der gottgefällige vs. der wider-göttliche Weg) als auch die Suche nach einer entsprechenden Symbolisierung dieses Verhältnisses naheliegen. Szczypiorskis Roman belegt das handlungsleitende Potenzial, das dem Gott-Teufel-Antagonismus innewohnt.[94] In seiner Beschreibung des gleichsam extremsten Gegensatzes signalisiert er den menschlichen Handlungsspielraum wie auch die Unausweichlichkeit, sich selbst innerhalb des so eröffneten Feldes zu positionieren. Doch birgt der Appell zugleich eine Gefahr in sich: Wenn diese Art einer Kurzfassung der großen christlichen Erzählung darauf verzichtet, auch Christus selbst angemessen ins Spiel zu bringen, präsentiert sie das Christliche nicht bloß in seinem wesentlichen Entscheidungscharakter, sondern macht es tendenziell gar zur Sache einer autonomen Entscheidung – mit allen Folgen, die diese Überforderung haben muss und im Roman auch tatsächlich hat. Indes wird Erlösung im christlichen Sinne immer mehr Gabe denn Aufgabe sein.

[94] Der Antagonismus spannt eine umfassende Weltsicht aus, in der konkrete Ereignisse der persönlichen oder kollektiven Geschichte verortet werden können. Über Probleme im Konkreten vgl. freilich weiter oben.

ThPh 84 (2009) 64–72

Die religiöse Neutralität des Staates

Bemerkungen zum Verhältnis von Staat und Religion

Von Lorenz Engi

Das Verhältnis von Staat und Religion ist auf neue Weise problematisch geworden. Besonders durch die steigende Präsenz des Islam in den europäischen Ländern stellt sich unserer Zeit neu und dringlich die Frage, wie die Beziehung zwischen staatlicher Macht und religiösem Glauben richtig zu bestimmen ist.

Die Standardantwort im westlichen Raum lautet auf eine „Trennung": Bei uns seien Staat und Religion getrennt, was gerade im Islam so nicht der Fall sei. Mit dem vorliegenden Aufsatz sei dieser Gedanke aufgegriffen und reflektiert. Es soll versucht werden, die Trennungsidee in einer zeitgemäßen und weiterführenden Weise zu konturieren. Dabei ist in einem ersten Schritt daran zu erinnern, dass das Unterscheidungsmodell nicht gegen das Christentum entstanden, sondern aus dem Christentum heraus gewachsen ist (1.1). Überleitend soll dann der leitende Gesichtspunkt zur Unterscheidung von Staat und Religion herausgearbeitet werden (1.2). Anschließend ist die Differenzierung gegen drei säkularistische Überbeanspruchungen abzugrenzen (2). Schließlich ist – darauf aufbauend – nach der Berechtigung der Trennungs-Terminologie zu fragen (3).

1. Quellen und Konturen der Unterscheidung von Staat und Religion

1.1 Christliche Differenzierungen

Ein gängiges Vorurteil lautet, dass die sogenannte Trennung von Staat und Religion (oder Kirche) gegen das Christentum erstritten worden sei.[1] Daran schließt eine Argumentationslinie an, die namentlich dem Islam eine Verspätung attestiert und erwartet, dass dieser die Prozesse der Selbstzurücknahme, die das Christentum schon hinter sich habe, auch noch zu absolvieren habe. Demgegenüber ist hier auf die spezifische Charakteristik des Christentums insbesondere in seinem Verhältnis zu Staat und Recht aufmerksam zu machen.

Wenn es Sätze gibt, die das westliche Gesellschaftsmodell gleichsam konstituiert haben, dann gehört der folgende sicherlich dazu: „Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und gebt Gott, was Gott gehört."[2] Von Christus selbst her sind im Christentum so eine weltliche und eine geistliche Sphäre geschieden: Die Pflichten dem Staat gegenüber sind nicht in eins die Pflichten Gott gegenüber. Durch den Gehorsam der weltlichen Macht gegenüber sind die Ansprüche der geistlichen Macht noch nicht erfüllt. Was der Staat fordert, ist zu leisten; doch damit ist noch nicht geleistet, was Gott verlangt.

---

[1] Nur zwei Stimmen: „Ohne Überspitzung kann behauptet werden, dass die Durchsetzung des Menschenrechtsgedankens und damit verbunden Idee des laizistischen Staates trotz des Widerstandes christlicher Religionen gelungen ist und nicht wegen entsprechender Vorgaben dieser Religionen" (*D. Senghaas*, Wohin driftet die Welt?, Frankfurt am Main 1994, 116). „Wir [Amerikaner; L. E.] verteidigen zwar die Trennung von Kirche und Staat, doch das Privatleben der allermeisten Amerikaner ist von Gott erfüllt" (im Sinne von: Wir verteidigen zwar die unchristliche Trennung, *doch* sind wir eigentlich religiös. – *J. Rifkin*, Der Europäische Traum. Die Vision einer leisen Supermacht, Frankfurt am Main/New York 2004, 28).

[2] Mt 22,21.

Die staatliche Herrschaft ist damit profaniert.[3] Sie kann nicht mehr mit den Ansprüchen des Gotteskaisertums auftreten. Sie hat ihren Sinn und ihren Wert – das Christentum betont dies. Doch sie verliert ihre Zuständigkeit für die allerhöchsten, allerletzten Dinge. Im Christentum hat diese Tatsache immer eine gewisse Gleichgültigkeit der staatlichen Herrschaft gegenüber bewirkt.[4] Bekannt ist die Aussage Tertullians, nichts sei den Christen fremder als Politik.[5] Ähnlich mahnte Origenes, dass die Christen nicht staatliche Aufgaben übernehmen, sondern sich um ihre Gemeinden kümmern sollten.[6] Augustinus hat die Gegensätzlichkeit zwischen der politischen Herrschaft und der Gemeinschaft der Gläubigen in „De Civitate Dei" besonders betont. „Was liegt viel daran", so sagt er darin, „unter wessen Herrschaft der dem Tode entgegengehende Mensch lebt, wenn ihn nur die Herrscher nicht zu gottlosen und ungerechten Taten zwingen?"[7]

Der staatliche, der politische Bereich ist gerade aus christlicher Sicht gegenüber dem kirchlichen immer als der – notwendige – andere wahrgenommen worden. Seine primären Aufgaben bestehen darin, für weltlichen Frieden und für Sicherheit zu sorgen. Dies sind wichtige Funktionen. Doch er hat keine Zuständigkeit für das Seelenheil, für die Erlösung. Die heilsgeschichtliche Aufladung des Staatlichen und Politischen kam nicht von christlicher, sondern von ganz anderer Seite.[8] Es ist nicht das religiöse, sondern im Gegenteil das areligiöse Denken, das aus dem Staat gleichsam eine Kirche macht und von ihm die Beseitigung aller existentiellen Bedrängnisse erwartet. Die christliche Sicht nimmt den Staat gerade in seiner Begrenztheit wahr und achtet ihn in seiner Profanität.[9]

Es ist also zunächst zu sehen, dass die Unterscheidung eines staatlichen und eines weltlichen Bereichs, dass die Verweltlichung und Entsakralisierung der politischen Herrschaft und die Ausdifferenzierung eines Spezialbereichs religiöser Vergemeinschaftung (Kirche) nicht gegen das Christentum stehen, sondern im Gegenteil aus dem christlichen Denken von Anfang an geflossen sind. Es handelt sich bei diesen Differenzierungen gerade um solche, die das Christentum dem abendländischen Denken eingepflanzt hat.

---

[3] Vgl. *Benedictus <Papa, XVI.> [J. Ratzinger]*, Werte in Zeiten des Umbruchs – Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, Freiburg i. Br. 2005, 136: „Der christliche Glaube hat – vom Weg Jesu her – die Idee der politischen Theokratie aufgehoben. Er hat – modern ausgedrückt – die Weltlichkeit des Staates hergestellt […]."

[4] Vgl. *M. Weber*, Wirtschaft und Gesellschaft, 5. Aufl., Tübingen 1972, 359: „Dass man ‚dem Kaiser geben solle, was des Kaisers ist', bedeutet nicht etwa, wie moderne Harmonisierung will, positive Anerkennung, sondern gerade die absolute Gleichgültigkeit des Treibens dieser Welt."

[5] Apologetikum 38. Zitiert bei *H. Arendt*, die von „eigentlich antipolitischen Tendenzen der christlichen Botschaft selbst" spricht (in: Was ist Politik?, München 2003, 61).

[6] Gegen Celsus VIII, 75.

[7] De Civitate Dei V, 17. Ähnliche Tendenzen dann auch bei einem späteren Schriftsteller wie *S. Kierkegaard*: Das Politische und das Christliche hätten „eine himmelweit verschiedene Anschauung". (Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller [Beilage: „Der Einzelne"], in: Gesammelte Werke, Band 10, Jena 1922, 77.) Die christlich entscheidende Kategorie sei nicht die Allgemeinheit, sondern der Einzelne. „‚Der Einzelne' ist die Kategorie des Geistes, der geistigen Erweckung und Belebung, und ist der Politik so sehr, als wohl überhaupt möglich ist, entgegengesetzt" (*ders.*, 95).

[8] Vgl. *K. Marx*: „Wir verwandeln theologische Fragen in weltliche", in: Marx Engels Werke, Band 1, Berlin 1974, 352.

[9] Vgl. auch *K. Löwith*, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Sämtliche Schriften 2, Stuttgart 1983, 204 f.: „Jesus selber wurde innerhalb einer weltgeschichtlichen Situation als römischer Bürger geboren und gekreuzigt, aber er beabsichtigte nicht, Rom und sein Imperium zu verchristlichen. Ein ‚Heiliges Römisches Reich' ist ein Widersinn […]. Während die Unterscheidung zwischen Zivilisation und Barbarei sich auf der geschichtlichen Ebene bewährt, ist die Wortverbindung ‚christliche Zivilisation' so zweifelhaft wie ‚zivilisiertes Christentum.'".

1.2 Der leitende Gesichtspunkt

Bevor zu einer aktualitätsbezogenen Deutung der Unterscheidung von Staat und Religion übergegangen werden kann, ist nach dem Kerngedanken zu fragen, der in dieser Hinsicht leitend sein kann. Welches Kriterium ist das entscheidende, wenn es um die Aufteilung und die Zuordnungen zu einem staatlichen und einem religiösen Bereich geht? Worauf beruht die Unterscheidung letztendlich?

Am nächsten liegen in dieser Hinsicht inhaltliche Gesichtspunkte. Staat und Religion betreffen andere Themen, antworten auf ganz andere Hoffnungen und Bedürfnisse. Im Bereich des Staates geht es um eine gemeinwohlförderliche Ausgestaltung der weltlichen Herrschaft, im Bereich der Religion um die Beziehung des Menschen zu Gott, um sein Seelenheil und seine psychische Verfasstheit. Der Staat kann und soll dem Menschen keinen seelischen Frieden spenden; die Kirche kann und soll nicht die irdische Sicherheit garantieren.

Diese Abgrenzung entsprechend dem Gegenstandsbereich hat eine hohe Berechtigung und führt auch ziemlich weit. Doch stößt sie auch an Grenzen. Denn mitunter befasst sich auch die Religion, in institutionalisierter Form also die Kirche, mit politischen Fragen; und auch der Staat kann sich unter Umständen um religiöse Belange kümmern. Die inhaltliche Bestimmung scheint nicht tief genug anzusetzen, um die Abgrenzung hinreichend klar leisten zu können.

Der zentrale Gesichtspunkt zur Unterscheidung von Staat und Religion scheint ein anderer zu sein: nämlich der von Zwang und Freiheit. Der Staat ist untrennbar verbunden mit Zwang. Er ist dadurch bestimmt, dass er – exklusiv – die Mittel des legitimen Zwanges innehat.[10] Dagegen ist die Religiosität ihrem wahren Charakter nach durch die Zwanglosigkeit charakterisiert. Nur ein Glaube, der aus Freiheit kommt, ist ein wahrer; ein erzwungener Glaube ist es nicht, ein solcher ist eigentlich gar nicht vorstellbar. Glauben kann man nur aus eigenem Antrieb, aus persönlicher Freiwilligkeit, und nie auf Befehl.

Im Zwangscharakter der Staatlichkeit und in der Zwanglosigkeit des Glaubens wird deshalb der Kern der Differenz von Staat und Religion erblickt. Religion und Zwang können nicht sinnvoll miteinander verbunden werden, weil Religion nur in Freiheit wahrhaft realisiert werden kann. Und umgekehrt kann der staatliche Zwang keinen religiösen Charakter haben, weil dieser alle erfasst: Gläubige, Nichtgläubige, Andersgläubige. Um generell akzeptierbar zu sein, muss er deswegen eine religionsneutrale Form besitzen. In einer religiösen Form hätte die staatliche Norm für denjenigen, der nicht glaubt, den Charakter eines demokratisch unstatthaften Fremdzwangs.

Staat und Religion fallen also vor allem deshalb auseinander, weil der staatliche Zwang als ein religiöser nicht als vollständig legitimierter vorzustellen wäre und weil die Religion ihrerseits als eine staatliche ihrer grundnotwendigen Freiheitlichkeit verlustig ginge.

2. Die säkularistische Überbeanspruchung

Im Sinne einer Grundlegung war zu zeigen, dass die Differenzierung zwischen einem staatlichen und einem religiösen Handlungsbereich in der christlichen Tradition selbst verwurzelt ist, und welcher der leitende Gesichtspunkt hinsichtlich dieser Unterscheidung ist. Damit kann nun übergegangen werden zu einer gegenwartsbezogenen Bestimmung dieses Unterschieds. Besonders geht es im Folgenden darum, auf der gegebenen Grundlage verschiedene Übertreibungen der Trennungsidee zurückzuweisen. Es sollen drei Punkte diskutiert werden, an denen eine säkularistische Anschauung die Trennungsidee zu weit treibt.

[10] Vgl. *Weber* (Fn. 4), 29: „Staat soll ein politischer Anstaltsbetrieb heißen, wenn und insoweit sein Verwaltungsstab erfolgreich das Monopol legitimen physischen Zwanges für die Durchführung der Ordnungen in Anspruch nimmt."

2.1 Keine inhaltliche Unverbundenheit von Religion und Staat/Recht

Die Unterscheidung von Staat und Religion trennt zwei Handlungszusammenhänge mit grundsätzlich verschiedenem Objektbereich: Der Staat trägt die Verantwortung für die irdischen Verhältnisse, die Religion befasst sich mit den metaphysischen Fragen. Aus dieser Unterschiedlichkeit der Gegenstände schließen manche auf eine völlige inhaltliche Unverbundenheit von Staat und Religion. Im politischen Diskurs hat demnach das religiöse Motiv keinerlei Berechtigung. Religiöse Anschauungen dürften nach dieser Auffassung keinerlei Einfluss auf die Politik, das Recht und den Staat haben. Die beiden Handlungsfelder lägen völlig unverbunden nebeneinander. Dazwischen läge ein tiefer Graben, und nichts dränge von einem Bereich zum anderen.

Diese Vorstellung ist, wie es scheint, zu einfach. Sie missversteht eine strukturelle Andersartigkeit als eine trennscharfe Grenzziehung, als eine Zerschnittenheit der beiden Teile. Dass dies die Wirklichkeit nicht recht trifft, wird ja bereits mit Blick auf den religionsneutralen Staat selbst deutlich, der – wie zu zeigen versucht wurde – in seiner westlichen Form gerade christlich inspiriert ist. Aber auch darüber hinaus haben viele Institutionen unseres Staats- und Rechtslebens unverkennbar christliche Wurzeln: Man denke etwa an die monogame Ehe oder den arbeitsfreien Sonntag.

Eine gelingende Verhältnisbestimmung kann deshalb von einer völligen inhaltlichen Unverbundenheit der staatlichen und der religiösen Sphäre nicht ausgehen. Sie muss nuancierter aussehen. Sie hat erstens festzuhalten, dass den Institutionen des Rechts- und Staatslebens als solchen eine religionsunabhängige Form zukommt. Die monogame Zivilehe beispielsweise darf nicht vorgeschrieben werden, weil sie christlich ist; das Arbeitsverbot an Feiertagen darf nicht damit begründet werden, dass es christlichen Geboten entspricht. Derartige Begründungen wären für die Nicht- oder Andersgläubigen, mit denen der freiheitliche demokratische Staat immer zu rechnen hat, oppressiv. Ihnen begegnete ein Zwang, den sie in seiner Ursache nicht verstehen und nicht akzeptieren könnten.

Der Staat hat seine Vorschriften mit den säkularen Legitimationsmustern des demokratischen Rechtsstaates zu begründen. Seine Normen erhalten ihre Rechtfertigung daraus, dass eine über Repräsentativinstanzen tätig werdende Volksmehrheit ihnen ihre Unterstützung gewährt. Deshalb sind die staatlichen Normen, wenn diese Unterstützung entfällt, auch immer änderbar. Sie basieren nicht direkt auf religiöser Präskription. Der moderne Staat handelt nicht im Namen Gottes, sondern im Namen des Volkes.

Soweit ist der Vorstellung strikter Separierung zwischen Staat und Religion zu folgen. Doch trifft sie nicht den ganzen Zusammenhang, wenn sie hier stehen bleibt. Denn zu fragen ist zweitens, worin die Vorstellungen der Bürger und der Politiker, die demokratisch entscheiden, ihrerseits gründen. Diesbezüglich treten nun weltanschauliche und religiöse Einstellungen wieder hervor. Die Ansichten zu bestimmten Gesetzesvorlagen und aktuellen politischen Problemen fließen aus einem Weltbild, das religiös, areligiös oder antireligiös wesentlich mitbestimmt ist.

Deshalb können auch im säkularen Staat die staatlichen Normen, die selbst keine religiöse Gestalt haben, religiös *inspiriert* sein. Sie sind nicht direkt religiös begründet, können aber *indirekt* auf religiösen Vorstellungen aufruhen. Der weltanschaulich neutrale Staat begegnet den Bürgern niemals selbst mit einem religiösen Anspruch. Aber er wird von Individuen gestaltet und konkretisiert, die ihrerseits religiöse oder eben auch nichtreligiöse Motivationen in sich tragen. Insofern steht durchaus auch der säkulare Staat in einer Verbindung mit religiösem Gedankengut.[11]

Insgesamt bedeutet dies, dass der demokratische Staat von religiösen Kräften, von religiösen Motiven und Idealen – ebenso wie von liberalen, sozialistischen oder anderen Motivationen – mitgestaltet wird; dass diese Impulse aber der Transformation in eine re-

[11] Deshalb ist es mit den Grundsätzen des weltanschaulich neutralen Staates auch vereinbar, dass es darin christliche Parteien gibt. Sie nehmen Einfluss auf einen Staat, der selbst als solcher nicht christlich ist.

ligiös neutrale Form bedürfen, ehe sie dem Bürger mit dem Charakter staatlicher Zwangsmacht begegnen.

2.2 Keine religionsfreie Gesellschaft und Öffentlichkeit

Die Einsichten in die Strukturunterschiedlichkeit religiöser und staatlicher Sphären sind mit anderen Gefahren säkularistischer Übersteigerung behaftet. Ein zweites Fehlverstehen geht dahin, die religiöse Neutralität des Staates mit einer religionsfreien Öffentlichkeit und Gesellschaft gleichzusetzen. Die „Trennung" von Staat und Religion bedeute demnach, dass die Religion nur im Privatbereich ihren Platz habe.

Es ist in diesem Zusammenhang die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft wichtig.[12] Zwischen dem Staat und dem Privatraum existiert mit der Gesellschaft ein Bereich, der nicht privat, aber gleichwohl auch nicht direkt mit der öffentlichen Gewalt verbunden ist. Vielfach wird dieser Tätigkeitsbereich in seiner eigenen Gestalt nicht richtig erkannt und es wird angenommen, dass alle Kollektivität und alle Öffentlichkeit hoheitlichen Zwang bedeuteten. Da von diesem Zwang die Religion – zu Recht – getrennt wird, wandert das Religiöse unter diesen Prämissen regelmäßig in den Bereich des Privaten.[13]

Es gibt aber nicht nur den Staat und das Private. Es gibt ein Feld der kollektiven Assoziation, der öffentlichen Artikulation und der gesellschaftlichen Autonomie, das Distanz zu beiden dieser Bereiche hat. Eben dieses Feld ist ganz wesentlich der Aktionsraum des Religiösen. Religion war immer eine öffentliche Angelegenheit. Der Gottesdienst wird öffentlich gefeiert; die religiösen Gemeinschaften und ihre religiöse Praxis sind nicht geheim, sondern öffentlich und offen. Eine Verbannung des Religiösen ins Private geht daher an Tradition und Wesen des Religiösen vorbei.

Auch wenn der Staat als solcher nicht christlich ist, kann es die Gesellschaft sein.[14] Die Gesellschaft als das Gesamt der Bürger in einem bestimmten Raum hat als solche keine Macht, jemanden zu etwas zu zwingen. Deshalb unterliegt sie nicht der Neutralitätsanforderung des Staates. Sie ist, ganz entsprechend der Einstellungen ihrer Mitglieder, weniger oder stärker, auf diese oder andere Weise religiös. Der weltanschaulich neutrale Staat unterbindet diese freie gesellschaftliche Religiosität nicht; im Gegenteil, er schützt sie durch seine Garantien der Religions- und der Versammlungsfreiheit.

In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, dass die Trennung von Staat und Kirche in dem Land, in dem sie zuerst vertreten und durchgesetzt wurde, in den Vereinigten Staaten von Amerika,[15] ja nicht etwa den Sinn hatte, die Religion aus der Öffentlichkeit zu verbannen, sondern eher im Gegenteil, ihr die ungehinderte öffentliche und gesell-

---

[12] Vgl. dazu die Beiträge in: *E.-W. Böckenförde* (Hg.), Staat und Gesellschaft, Darmstadt 1976; aus dem neueren Schrifttum *W. Kahl*, Die rechtliche Bedeutung der Unterscheidung von Staat und Gesellschaft, in: Jura 2002, 721ff.; *H. H. Rupp*, Die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft, in: *J. Isensee/P. Kirchhof* (Hgg.), Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland, Band II: Verfassungsstaat, 3. Aufl., Heidelberg 2004, 879ff.

[13] Exemplarisch für diese Denkweise etwa Salman Rushdie: „Gleichwohl behaupten die Religionen nach wie vor, einen besonderen Zugang zu ethischen Wahrheiten zu haben und folglich eine besondere Behandlung und besonderen Schutz zu verdienen. Sie verlassen den Bereich des Privaten, in den sie gehören (wie viele andere Dinge, die akzeptabel sind, solange sie im Privaten und im gegenseitigen Einvernehmen zwischen Erwachsenen passieren, nicht jedoch, wenn sie in der Öffentlichkeit geschehen), und streben nach Macht" *(S. Rushdie,* in: „Die Weltwoche" 12 [2005], 7). Sobald die Religion den Raum des Privaten verlässt, strebt sie demzufolge nach Macht.

[14] Vgl. *J. Kokott*, Laizismus und Religionsfreiheit im öffentlichen Raum, in: Der Staat 44 (2005), 343ff., 349: „So darf das Trennungsmodell ebenso wenig wie das Kooperationsmodell mit einer religionsfeindlichen Gesellschaft assoziiert werden. Die beiden Modellen gemeinsame Philosophie ist Förderung der Religionsfreiheit, nicht Unterstützung von Atheismus."

[15] Thomas Jefferson verwandte den Ausdruck der „wall of separation between church and State" in seinem Letter to the Danbury Baptist Association vom 1. Januar 1802. Vgl. als neuere Arbeiten zum Thema *D. L. Dreisbach*, Thomas Jefferson and the Wall of Separation between Church and State, New York 2002; *Ph. Hamburger*, Separation of Church and State, Cambridge, Mass./London 2002.

schaftliche Entfaltung zu sichern. Die *Founding Fathers* waren der Überzeugung, dass gerade eine vom staatlichen Zwang getrennte Religiosität zu ihrer vollen Geltung käme.[16] Dementsprechend denn auch das Erleben des Amerikareisenden Tocqueville im frühen 19. Jahrhundert: Die Macht der Religion in Amerika, so der Franzose, läge gerade darin begründet, dass sie nicht staatlich verordnet, sondern mit dem Geist der Freiheit verbunden sei.[17]

Die Unterscheidung der Religion vom Staat bedeutet demnach nicht, dass die Religion aus der Gesellschaft oder aus der Öffentlichkeit zu verbannen wäre. Die Religion und die Religionsgemeinschaften haben eine öffentliche Rolle.[18] Sie sollen in der Gesellschaft wirken und diese mitprägen – genauso, wie dies unter freiheitlichen Bedingungen auch atheistischen oder agnostischen Strömungen freisteht. Die Religion kann als eine nichtstaatliche dennoch eine öffentliche und eine gesellschaftliche sein.

2.3 Kein Verbot des persönlichen Bekenntnisses und der öffentlichen Symbolik

Die Differenz zwischen Religion und Staat ist gegen eine weitere Verzerrung abzugrenzen. Sie verbietet bei *staatlicher* Religionsneutralität nicht das *individuelle* Bekenntnis – auch im staatlichen Bereich. Und sie bedeutet ebenso wenig, dass im Bereich der öffentlichen Symbolik alle religiöse Bezugnahme unstatthaft sei.

Im Staat handeln Menschen. Diese Menschen werden von einer Gesinnung geleitet, die sie im freiheitlichen Gemeinwesen öffentlich bekunden dürfen. Sie geben, solange dieses Bekenntnis ein *persönliches* bleibt, nicht unmittelbar dem Staat ein religiöses Gepräge. M. E. dürfen also auch Parlamentarier oder Minister ihren persönlichen Glauben bekennen, ohne dass sie dadurch gegen die weltanschauliche Neutralität des Staates verstießen. Entsprechende Formen sind ja etwa in der Gestalt religiöser Eidesformeln im Staatsleben auch präsent.

Gerade in den USA hat das individuelle religiöse Bekenntnis der Politiker eine erhebliche Bedeutung. Insbesondere bei der Amtseinführung des Präsidenten erfolgt eine relativ starke religiöse Bezugnahme.[19] Das wird nicht als Verstoß gegen die Trennung von Religion und Staat aufgefasst, da es dabei stets um die persönliche Gläubigkeit des Amtsträgers geht. Dieser weist aus, von welchen Werthaltungen er geleitet und inspiriert wird. Der Staat selbst bleibt dessen ungeachtet ein religiös neutraler. Er begegnet dem Bürger nicht mit einem religiösen Anspruch und einer bestimmten religiösen Haltung.

Die Unterscheidung von Kirche und Staat bedeutet auch nicht, dass die ganze öffentliche Symbolik, die vom Staat direkt oder indirekt protegiert wird, eine religionsfreie Gestalt haben müsste. Die westlichen Länder sind voll von religiösen Zeichen im öffentlichen Raum (Wegkreuze, Gipfelkreuze, Heiligenbilder usw.). Mit einem Zwang verbindet sich diese Symbolik kaum. Der Bürger wird in seiner Religionsfreiheit durch sie kaum tangiert. Deshalb unterliegt die Gestaltung des frei zugänglichen öffentlichen Raums nicht den Anforderungen der religiösen Neutralität.

---

[16] Grundlegende Texte zum amerikanischen Kirchenverständnis sind *J. Madisons* „Memorial and Remonstrance Against Religious Assessments" (1785) und *Th. Jeffersons* ‚Bill for Establishing Religious Freedom" (1786). Vgl. zum Ganzen *W. Heun*, Die Trennung von Kirche und Staat in den Vereinigten Staaten von Amerika, in: Festschrift für Martin Heckel, Tübingen 1999, 341ff.

[17] *A. de Tocqueville*, Über die Demokratie in Amerika, Erster Teil, in: *Ders.*, Werke und Briefe; Band 1, Stuttgart 1959, insbesondere 341ff.

[18] Vgl. *Kokott* (Fn. 14), 364; *G. Robbers*, Staat und Religion, in: Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer 59 (2000), 231ff., 256.

[19] Irritiert dazu *H. Lübbe*, Die Zivilisationsökumene. Globalisierung kulturell, technisch und politisch, München 2005, 185: „Entsprechend stellt sich die Frage, wieso unbeschadet der verfassungsrechtlich verfügten strikten Trennung von Staat und Kirchen der amerikanische Präsident in Amtsausübung beten kann und ihm bei der Amtseidesleistung die Bibel als Staatsritenrequisit gereicht wird."

Schwieriger gestaltet sich die Situation hinsichtlich der Schulräume. In dieser Hinsicht ist das Zwangsmoment nun klar gegeben: Das Kind ist gezwungen, die Schule zu besuchen. Deshalb darf dieser Zwang nicht mit einem irgendwie gearteten religiösen Zwang verbunden werden. Im vieldiskutierten Fall des Kruzifixes in Schulräumen scheinen mir ein solcher Zwang und eine Beeinträchtigung der negativen Religionsfreiheit in nennenswerter Weise kaum vorzuliegen. Gleichwohl ist die ablehnende Position des Bundesverfassungsgerichts in dieser Frage[20] im Hinblick darauf, dass niemand durch staatlichen Zwang mit religiösen Botschaften konfrontiert werden soll, zu vertreten. Bezüglich der religiösen Position des Lehrers, der für das Schulkind die maßgebliche Autoritätsperson darstellt und zu dem es in einem Abhängigkeitsverhältnis steht, gestaltet sich die Situation besonders delikat. Einer Stellungnahme eines Lehrers etwa derart, er sei muslimischen Glaubens, steht, wenn der Unterricht selbst religionsneutral erfolgt, wohl nichts entgegen. Dagegen wird der Schulunterricht durch das islamisch motivierte Tragen eines Kopftuches m. E. zu stark religiös geprägt.[21] Die kopftuchtragende Lehrerin erscheint dem Schüler, auch wenn sie Mathematik oder Geographie unterrichtet, doch durchgängig und deutlich als Repräsentantin einer bestimmten Religion, und seine Freiheit in Glaubenssachen ist dadurch über Gebühr beeinträchtigt. Es ist aber einzuräumen, dass die Abgrenzungen in dieser Hinsicht schwerfallen.

Dagegen scheint es grundsätzlich klar zu sein, dass der öffentliche Raum, wo er nicht in Verbindung mit staatlichem Zwang steht, durchaus eine religiöse Färbung haben darf. Letztlich zeugen ja schon die Ortsbilder mit den Kirchen in den westlichen Nationen von einer bestimmten Religiosität. Diese öffentliche Präsenz der Religion ist mit dem staatlichen Zwangsapparat nicht unmittelbar kombiniert, sondern vielmehr Ausdruck gesellschaftlicher Haltungen, und belässt jedem die notwendige individuelle Freiheit, einen Glauben anzunehmen oder zu verwerfen. Doch selbst im Bereich des Staates selbst sind in Bereichen, in denen nur symbolisch gehandelt wird und das Zwangspotenzial nicht aktiviert ist, religiöse Bezugnahmen möglich. So enthalten viele europäische Verfassungen in ihren Präambeln einen Gottesbezug.[22] Dies ist mit der religiösen Neutralität des Staates vereinbar, da die Präambeln der Verfassung keine unmittelbare Rechtskraft haben, also keine Rechte oder Pflichten begründen.

3. „Trennung"?

Im Verlaufe dieser Überlegungen ist ein gewisses Unbehagen bezüglich des Ausdrucks der „Trennung" von Staat und Religion erkennbar geworden. In der Tat scheint es, dass dieser in die Irre führt. Eine gewisse Berechtigung hat die Ausdrucksweise in Bezug auf Staat und Kirche, da es sich hierbei um zwei institutionelle Körper handelt, die formell „getrennt" werden könnten. Doch trifft die Begrifflichkeit – näher betrachtet – für nichtlaizistische Staaten wie Deutschland nicht einmal in dieser Form das Richtige.

Staat und Religion sind nicht einfach getrennt. Sie sind andersartig, haben andere Aufgaben, Inhalte und Orientierungen. Doch stehen sie in mannigfacher Verbindung zu- und miteinander. Es gibt Ströme von der Religion zum Staat und umgekehrt, die vor allem durch den Zwischenraum der Gesellschaft hindurchführen. Eine religiöse Gesellschaft bestimmt auch den Staat in ihrem Sinne, wenngleich dieser selbst religiös neutral bleibt. Umgekehrt definiert der Staat die Bedingungen der religiösen Aktivität.

Die Religionen vermitteln individuelle und kollektive Werthaltungen. Diese fließen indirekt auch in die staatliche Praxis ein. Wenn man an aktuelle Fragen wie die Fortpflanzungsmedizin, Gentechnologie oder Sterbehilfe denkt, so ist es evident, dass die diesbezügliche staatliche Praxis von religiösen oder nichtreligiösen Anschauungen mit-

[20] Vgl. BVerfGE 93,1 (15ff.).

[21] Vgl. den Fall der Lehrerin Fereshda Ludin: BVerfGE 108, 282.

[22] So auch das Grundgesetz (Präambel, Absatz 1): „Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen, von dem Willen beseelt, als gleichberechtigtes Mitglied in einem vereinten Europa dem Frieden der Welt zu dienen, hat sich das deutsche Volk kraft seiner verfassungsgebenden Gewalt dieses Grundgesetz gegeben."

bestimmt ist. In fundamentalerer Weise haben zentrale Institute der Rechtskultur wie die Menschenwürde oder die Menschenrechte ihre ideellen Wurzeln zumindest auch im religiösen Denken. Dessen ungeachtet bekommen diese Gehalte, sobald sie die Gestalt des staatlichen Rechts annehmen, eine religionsneutrale Form.

Auf der anderen Seite gibt der Staat den Religionsgemeinschaften den Rahmen, in dem sie sich betätigen können. Er legt insbesondere mit der Verfassungsgarantie der Religionsfreiheit grundlegende Bedingungen des religiösen Lebens fest. In beiden Hinsichten geht es indes nicht um einen direkten Eingriff in die jeweils andere Sphäre, sondern um eine mittelbare Einflussnahme: Die Religionsgemeinschaften schaffen nicht selbst das Recht, prägen aber die Gesellschaft und die Menschen mit, die es gestalten. Und der Staat organisiert nicht selbst eine religiöse Praxis, sondern legt lediglich die äußeren Bedingungen derselben fest.

Das Verhältnis von Staat und Religion (oder Kirche) ist somit nicht als eines der Trennung, sondern eher als eines der gegenseitigen Stützung und positiven Beeinflussung bei jeweiliger Eigenständigkeit zu denken.[23] Den Religionsgemeinschaften kann im westlichen Staat kein direkter Zugriff auf das staatliche Exekutivinstrumentarium gewährt werden. Doch dies bedeutet nicht, dass sie ohne Einfluss auf den Staat und das Recht wären. Sie geben diesen im besten Fall Inspiration und Richtung. Sie formen die Gesellschaft mit und vermitteln Wertvorstellungen. Auf diese Grundlagen ist der Staat angewiesen, wenn er funktionieren soll.[24]

Im Übrigen ist selbst der amerikanische Supreme Court, der sich lange Zeit für eine „wall of separation" zwischen Kirche und Staat ausgesprochen hatte,[25] in neuerer Zeit von dieser Position abgerückt. 1970 stellte er in der Entscheidung Lemon v. Kurtzman fest:

> Total separation is not possible in an absolute sense [...] Judicial caveats against entanglement must recognize that the line of separation, far from being a ‚wall', is a blurred, indistinct, and variable barrier depending on all the circumstances of a particular relationship.[26]

Im Entscheid Lynch v. Donnelly aus dem Jahr 1984 sodann heißt es:

> The concept of a ‚wall' of separation between church and state is a useful metaphor but is not an accurate description of the practical aspects of the relationship that in fact exists. The Constitution does not require complete separation of church and state.[27]

---

[23] Vgl. auch BVerfGE 108, 282, 300: „Die dem Staat gebotene religiös-weltanschauliche Neutralität ist indes nicht als eine distanzierende im Sinne einer strikten Trennung von Staat und Kirche, sondern als eine offene und übergreifende, die Glaubensfreiheit für alle Bekenntnisse gleichermaßen fördernde Haltung zu verstehen."

[24] Vgl. das berühmte „Böckenförde-Theorem": „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann" (*E.-W. Böckenförde*, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: *Ders.*, Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, 2. Aufl., Frankfurt am Main 1992, 92ff., 112).

[25] Erstmals in: Reynolds vs. United States, 98 U. S. 145, 164 (1879). Von zentraler Bedeutung dann vor allem Everson vs. Board of Education, 330 U. S. 1, 16 (1947).

[26] *L. v. Kurtzman*, 403 U. S. 602, 614 (1971). Aus dem Entscheid stammt der berühmte „Lemon-Test", der im Folgenden in der Rechtsprechung eine große Rolle spielte (um in neuerer Zeit aber wieder in den Hintergrund zu treten): Danach ist eine staatliche Maßnahme zulässig, wenn sie 1) ein säkulares Ziel hat, 2) ihr primärer Effekt weder in der Förderung noch in der Benachteiligung einer Religion liegt, und sie 3) auch nicht zu einer exzessiven Verwicklung von Staat und Religion führt.

[27] *L. v. Donnelly*, 465 U. S. 668, 668 (1984). Besonders deutlich wandte sich Justice Rehnquist 1985 in einer dissenting opinion gegen die Vorstellung der „wall of separation". Die Establishment Clause des First Amendment, so legte er unter Beleuchtung der Entstehungsgeschichte dar, bezwecke zweierlei: Es sollten keine Staatskriche geschaffen und keine religiöse Denomination vom Staat bevorzugt werden. Eine strikte Trennung zwischen Staat und Kirche verlange die Ver-

Besser als von einer Trennung zwischen Religion und Staat ist daher diesbezüglich – zurückhaltender – von einer Unterscheidung zu sprechen. Religion und Staat sind in verschiedener Hinsicht tief unterschiedlich und deshalb theoretisch zu unterscheiden. Strikt zu trennen sind sie nicht.

4. Resümee

Die Differenzierung zwischen religiösem Anspruch und staatlicher Herrschaft ist besonders für das westliche Gesellschaftsmodell elementar. Sie wird denn auch durchgängig angerufen, wenn es insbesondere um die Auseinandersetzung mit islamischen Einflüssen geht. Dabei zeigt sich indes eine Neigung, die Grundidee zu weit in Richtung einer totalen Säkularität zu interpretieren.

Dieser Beitrag versuchte zu zeigen, dass die Unterscheidung von Religion und Staat im Sinne einer Religionsneutralität des Staates nicht bedeutet,

- dass die staatlichen Normen inhaltlich nicht religiös inspiriert sein könnten
- dass die Religion in Gesellschaft und Öffentlichkeit keinen Platz haben dürfte und
- dass individuelle religiöse Bekenntnisse im staatlichen Bereich oder religiöse Symbole im öffentlichen Raum ausgeschlossen wären.

Die Weltlichkeit des Staates bedeutet nicht eine Säkularität der Personen, der Gesellschaft und der Öffentlichkeit. Gegen eine solche Überinterpretation ist die Grundidee der Unterscheidung von Staat und Religion abzugrenzen. Nur der Staat als Zwangsapparat soll keinen religiösen Charakter haben. Die einzelnen Menschen und die aus ihnen gebildete Gesellschaft können und sollen auch im westlichen Modell religiös und müssen keineswegs säkular sein. Im Land, in dem die Trennungsidee vorrangig geprägt wurde, hatte die Unzuständigkeit des Staates für das Religiöse gerade den Sinn, der Religion in der Gesellschaft zur möglichst ungehinderten Entfaltung zu verhelfen.

Die säkulare Natur des Staates verträgt sich mit der Religiosität in Gesellschaft und Öffentlichkeit; ja, er bedarf in gewisser Weise dieser Quellen moralischer Orientierung und geistiger Inspiration. Die Idee strikter „Trennung" zwischen Staat und Religion geht an diesem Zusammenspiel vorbei. Staat und Religion stehen in einer Wechselbeziehung zueinander, die aber gerade voraussetzt, dass beide Ordnungen ihr Eigenes zur Geltung bringen. Sie sind aufeinander bezogen, ohne dass sie je zusammenfallen könnten oder sollten. Zwischen Religion und Staat besteht somit ein Verhältnis sinnvoller Ergänzung bei gegenseitiger Unabhängigkeit.

---

fassung dagegen keineswegs. Die Idee der „wall" sei historisch unhaltbar und praktisch kaum brauchbar: „Whether due to its lack of historical support or its practical unworkability, the Everson ‚wall' has proved all but useless as a guide to sound constitutional adjudication" (*W. v. Jaffree*, 472 U. S. 38, 107 [1985]).

ThPh 84 (2009) 73–83

Philosophie und Theologie

Ein Verhältnis mit Variationen

Von Harald Schöndorf S.J.

1. Der philosophische Einwand

Unter Theologie wird in diesen Ausführungen ausschließlich die christliche Theologie verstanden, und zwar insofern sie die christliche Glaubenslehre in Form einer systematischen Wissenschaft ist. Ich beginne mit den Einwänden, die gegen den Zusammenhang von Philosophie und Theologie erhoben werden können. Als erstes sei ein Einwand seitens der Philosophie genannt, der sich nicht nur gegen die christliche Theologie wendet, sondern überhaupt gegen die Möglichkeit eines Christen, im echten Sinne philosophieren zu können. Dieser Einwand stammt von Martin Heidegger. Nach Heidegger kann nämlich ein überzeugter Christ nicht wirklich philosophieren, da er nicht dazu imstande oder berechtigt ist, seine fundamentalen Überzeugungen infrage zu stellen. Eine solche Infragestellung sei jedoch für eine wirkliche Philosophie nötig.

In seiner „Einführung in die Metaphysik" schreibt Heidegger:

> Wem z.B. die Bibel göttliche Offenbarung und Wahrheit ist, der hat vor allem Fragen der Frage ‚Warum ist überhaupt Seiendes und nicht Nichts?' schon die Antwort: das Seiende, soweit es nicht Gott selbst ist, ist durch diesen geschaffen. Gott selbst ‚ist' als der ungeschaffene Schöpfer. Wer auf dem Boden solchen Glaubens steht, der kann zwar das Fragen unserer Frage in gewisser Weise nach- und mitvollziehen, aber er kann nicht eigentlich fragen, ohne sich selbst als einen Gläubigen aufzugeben mit allen Folgen dieses Schrittes. Er kann nur so tun, als ob ... Aber andererseits ist jener Glaube, wenn er sich nicht ständig der Möglichkeit des Unglaubens aussetzt, auch kein Glauben, sondern eine Bequemlichkeit und eine Verabredung mit sich, künftig an der Lehre als einem irgendwie Überkommenen festzuhalten. Das ist dann weder Glauben noch fragen, sondern Gleichgültigkeit, die sich nunmehr mit allem, vielleicht sogar sehr interessiert, beschäftigen kann, mit dem Glauben ebenso wie mit dem Fragen.[1]

Und ein wenig später lesen wir:

> Was in unserer Frage eigentlich gefragt wird, ist für den Glauben eine Torheit. In dieser Torheit besteht die Philosophie. Eine ‚christliche Philosophie' ist ein hölzernes Eisen und ein Mißverständnis. Zwar gibt es eine denkend fragende Durcharbeitung der christlich erfahrenen Welt, d.h. des Glaubens. Das ist dann Theologie. Nur Zeiten, die selbst nicht mehr recht an die wahrhafte Größe der Aufgabe der Theologie glauben, kommen auf die verderbliche Meinung, durch vermeintliche Auffrischung mit Hilfe der Philosophie könne eine Theologie gewinnen oder gar ersetzt und dem Zeitbedürfnis schmackhaft gemacht werden. Philosophie ist dem ursprünglichen Glauben eine Torheit. Philosophieren heißt fragen: ‚Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?' Wirklich so fragen, heißt: es darauf hin wagen, das Unausschöpfbare dieser Frage durch die Enthüllung dessen, was sie zu fragen fordert, auszuschöpfen, durchzufragen. Wo dergleichen geschieht, ist Philosophie.[2]

Und es ist klar, dass etwas Derartiges nach Heideggers Meinung für einen Christen nicht möglich ist, da er ja die Antwort auf diese Frage bereits kennt.

Die These Heideggers wurde von vielen übernommen, schien sie doch insofern mit der scholastischen Position in Einklang zu stehen, als die Philosophie von allen aus-

[1] *M. Heidegger*, Einführung in die Metaphysik, Tübingen [3]1966, 5.
[2] Ebd. 6.

drücklichen Inhalten des Glaubens absehen müsse. Wer das Pathos der Notwendigkeit einer radikalen Neubegründung der Philosophie teilte, das sich bereits bei Descartes und Kant fand und bei Heidegger fortgesetzt wurde, der in diesem Punkt immer ein Philosoph der Moderne gewesen und geblieben ist, d. h., wer nicht mehr an die Tradition einer *philosophia perennis* glaubte, sondern den Umsturz aller früheren Fundamente verlangte, um alles neu zu begründen: Musste der nicht auch fast mit Notwendigkeit alle Überzeugungen über Bord werfen und alles in Zweifel ziehen? Aber die Argumentation Heideggers ist keineswegs stringent. Die Frage, warum es überhaupt etwas gibt und nicht nichts, findet sich weder bei den Vorsokratikern, auf die Heidegger zurückgehen möchte, noch bei der späteren antiken oder mittelalterlichen Philosophie, sondern sie entspringt den spätscholastischen Spekulationen über das Nichts. Es handelt sich nämlich um eine Frage, die die christliche Schöpfungslehre voraussetzt, denn erst die Spekulation über die Allmacht Gottes führt zu einer derartigen Rede über das Nichts. Mit anderen Worten: Diese Art, über das Nichts zu reden, die Heidegger als Fundament jeder echten Philosophie betrachtet, setzt genau diejenige christliche Philosophie voraus, die derselbe Heidegger für unmöglich erklärt. Ferner sehe ich nicht, wie der Verteidiger des hermeneutischen Zirkels eine völlig voraussetzungslose Philosophie fordern kann und die Möglichkeit des Philosophierens jemandem abzusprechen vermag, der feste Überzeugungen besitzt. Ich könnte die Position Heideggers bezüglich einer christlichen Philosophie eher begreifen, wenn Heidegger Skeptiker gewesen wäre; aber dies ist nicht der Fall. Heideggers These ist auch deshalb hinfällig, weil sie im Falle ihrer Richtigkeit auch für die Ethik gelten müsste. Aber es kann kein Zweifel daran bestehen, dass eine derartige Position der Ruin jeder ethischen Überzeugung und jeder Moral wäre. Aus diesem Grund können wir die Einwände Heideggers beiseite lassen und an der These des Zusammenhangs von Philosophie und Theologie festhalten.

2. Der theologische Einwand

Aber es gibt auch von Seiten der Theologie einen massiven Einwand gegen die Philosophie – nämlich den Vorwurf der Hellenisierung des Christentums, auf dessen Geschichte hier nicht im Einzelnen eingegangen werden kann[3] und der seitdem in bestimmten Kreisen bis heute aufrechterhalten wird. Hinter diesem Vorwurf steht der Versuch, sich von der kirchlichen dogmatischen Tradition abzusetzen, und dieser Vorwurf stammt ursprünglich von evangelischen Theologen. Schon Luther hatte ja dem aristotelischen Denken vorgeworfen, dass es die Theologie verdorben habe. Allerdings griff bereits wenig später der Protestantismus von neuem das traditionelle aristotelische Denken auf, und in den folgenden Jahrhunderten wurden die evangelischen Lehrstuhlinhaber die typischen Vertreter der sogenannten Schulphilosophie, die eine Synthese zwischen dem scholastischen Aristotelismus und dem Cartesianismus darstellte. Im Gefolge des historischen Denkens des 18. und 19. Jahrhunderts wird dann der Vorwurf der illegitimen Hellenisierung der Kirche, die bereits in den ersten Jahrhunderten des Christentums erfolgt sei, von zahlreichen Autoren vorgetragen. Unter Berufung auf diesen Vorwurf wollte man in der evangelischen Exegese die traditionelle evangelische Dogmatik als Fehlentwicklung charakterisieren und sich ihr entgegenstellen. Die Schrift, von der nach evangelischer Überzeugung alles abhängt, wurde auf diese Weise gegen die im Lauf der Geschichte entstandene Dogmatik ausgespielt. Zudem konzentrierte sich nun die Aufmerksamkeit mehr auf die Suche nach den Unterschieden in den verschiedenen biblischen Schriften als auf ihre Gemeinsamkeiten. So kam es zu der Überzeugung, dass es in der Bibel verschiedene Theologien gebe und nicht nur die *eine* Theologie, wie man bisher annehmen konnte. Man stellte den Unterschied zwischen dem biblischen oder hebräischen Denken einerseits und dem griechischen Denken andererseits heraus, um beide einander entgegenzustellen. Nun ist aber eine solche Unterscheidung überhaupt

[3] Vgl. *J. Drumm*, Artikel Hellenisierung, in: LThK, 4. Band, Freiburg i.Br. 1995, 1407–1409. Dort auch weitere Literatur zum Thema.

nur auf dem Boden philosophischen Denkens möglich. Ein rein biblisches oder hebräisches Denken (sofern und soweit es dies überhaupt gibt) wäre zu einer solchen Unterscheidung gar nicht fähig. Darum könnte man sagen, dass der Vorwurf der Hellenisierung genau diese Hellenisierung, die er kritisiert, eigentlich voraussetzt. Zudem handelt es sich um einen ungerechtfertigten Vorwurf. Denn der christliche Glaube wurde nicht durch den Einfluss der hellenistischen Philosophie oder ihrer Terminologie verkehrt. Die griechische Philosophie wurde nämlich von den Kirchenvätern korrigiert, um sie für Glaubensaussagen gebrauchen zu können. Die ersten Theologen und Konzilien übernahmen die griechischen Konzeptionen keineswegs ohne Weiteres, sondern sie veränderten sie. Für die Formulierung der dogmatischen Aussagen über die Dreieinigkeit oder über Jesus Christus brauchte man neue Unterscheidungen, die es in der bisherigen Philosophie noch nicht gegeben hatte.[4] Man musste die den Griechen unbekannte Unterscheidung zwischen Person und Natur einführen. Es waren die Irrlehrer der damaligen Zeit, die sich weigerten, derartige Unterscheidungen mitzumachen – nicht die rechtgläubigen Theologen. Die christlichen Denker entwickelten im Gefolge des jüdischen Denkens den bei den Griechen unbekannten Gedanken der Schöpfung und veränderten auf diese Weise die griechische Vorstellung von Gott und der Welt. Um die Heilsgeschichte zu denken, bediente man sich zwar des plotinischen Schemas; aber so konnte man das Element der Geschichte in eine philosophische Denkweise einfügen, die von sich her ungeschichtlich gewesen war. Durch eine Transformation der plotinischen Philosophie ließen sich die Hervorgänge innerhalb der Dreieinigkeit und die Erschaffung der Welt systematisch denken.

Ferner ist zu bedenken, dass die Kritik an der Hellenisierung nicht nur antihellenistisch, sondern ebenso antijüdisch ist, denn sie trifft Schriften und Personen wie das Buch der Weisheit und den zur Zeit Jesu lebenden jüdischen Denker Philon von Alexandrien ebenso wie die frühe Kirche. Nach dem babylonischen Exil ist nur ein kleiner Teil der vertriebenen Juden wieder nach Palästina zurückgekehrt. Der größere Teil blieb in der Diaspora und hat sich auf diese Weise natürlich auch die hellenistische Kultur angeeignet. Und da man nicht mehr Hebräisch konnte, wurde die griechische Übersetzung des Alten Testaments, die Septuaginta, für die meisten Juden zur normalen Bibel. Vor allem in den jüngsten Schriften des Alten Testaments ist der Einfluss hellenistischen Denkens unbestreitbar und zeigt, dass eine gewisse Hellenisierung des Judentums aufgrund der damaligen kulturellen und politischen Gegebenheiten unvermeidlich war. Die pauschale Kritik an der Hellenisierung trifft also auch das Judentum der Zeit Jesu und der gesamten vorhergehenden Epoche und sollte schon deshalb einer differenzierteren Bewertung Platz machen.

3. Die Theologie entspringt der Begegnung des Glaubens mit der Philosophie

Die Beziehung zwischen Philosophie und Theologie ist nicht eine Beziehung zwischen zwei unabhängigen Gegebenheiten. Dies gilt vor allem für die Theologie. Denn die christliche Theologie ist das Ergebnis der Begegnung zwischen der Philosophie griechischen Ursprungs und dem christlichen Glauben. Diese Begegnung vollzog sich bereits während der ersten Jahrhunderte der christlichen Ära und hat insofern ihre Vorgeschichte, als zumindest die spätesten Schriften des Alten Testamentes wie das Buch der Weisheit merklich durch die Philosophie beeinflusst sind. Die Philosophie war sozusagen der einzige Gesprächspartner, der für das beginnende Christentum von Interesse war. Im Gegensatz zu den anderen Religionen und Kulten des Hellenismus mit ihrem Polytheismus waren sich die großen Philosophen dessen bewusst, dass die Gesamtheit dessen, was existiert, aus einem einzigen Ursprung heraus erklärt werden muss. Auch wenn die Benennung dieses Ursprungs variierte – die höchste Idee des Guten bei Platon,

[4] Vgl. hierzu: *F. Ricken*, Das Homousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus, in: *B. Welte* (Hg.), Zur Frühgeschichte der Christologie, Freiburg i.Br. 1970, 74–99.

Gott im Denken des Aristoteles, oder das Eine bei Plotin – in Bezug auf die gemeinte Wirklichkeit vertraten die großen griechischen Philosophen einen Monotheismus. Schon aus diesem Grund konnten und mussten die christlichen Denker das Gespräch mit der Philosophie und nicht mit den heidnischen Kulten eröffnen. Andererseits stellte das Niveau der philosophischen Reflexion eine Herausforderung für das christliche Denken dar, der man nicht auszuweichen vermochte. Mehr noch: Für die Entfaltung und Systematisierung des Inhalts des eigenen Glaubens, zum Zwecke seiner besseren Verbreitung war es nötig, sich der Methoden der Philosophie zu bedienen und, wenn auch mit bestimmten Veränderungen, ihre Begriffe zu übernehmen. Und so bildete sich die christliche Theologie auf der Basis einer gegenseitigen Durchdringung zwischen der christlichen Botschaft und der philosophische Reflexion heraus.

Die notwendige Beziehung der Theologie zur Philosophie ist vielfältig. Die Systematisierung der christlichen Botschaft erweist sich als notwendig; denn wir leben in einer Kultur, deren Weltanschauungen nicht narrativer, sondern systematischer Art sind. Ferner kann die Theologie nicht ihre eigene Geschichte überspringen, in der sich eine Verknüpfung zwischen der christlichen Botschaft und ihrer „wissenschaftlichen" Ausformulierung mithilfe von Konzeptionen herausgebildet hat, die aus der Philosophie stammen. Die Auslegung der Bibel setzt eine Hermeneutik voraus; und die Hermeneutik hängt immer von philosophischen Voraussetzungen ab – ob man sich dessen bewusst ist oder nicht. Es ist kein Zufall, dass einer der ersten historisch-kritischen Interpreten der Bibel ein Philosoph war, nämlich Spinoza. Die Moraltheologie wäre nicht möglich ohne Philosophie, denn neue Probleme, die im Laufe der Geschichte auftauchen, können nicht durch einen fundamentalistischen Rückgriff auf die Bibel gelöst werden. Nicht von ungefähr finden sich bereits im Neuen Testament etliche Tugend- und Lasterkataloge, die ähnliche Kataloge philosophischer Autoren aus der Antike widerspiegeln.

Der Dienst, den die Philosophie der Theologie leistete und immer noch leistet, geht noch wesentlich weiter. Die Theologie kann sich nicht auf die Exegese oder auf eine narrative Theologie oder etwas Ähnliches beschränken, sondern benötigt – vielleicht heute noch mehr als früher – die philosophische Reflexion. Wie sonst kann man den Fundamentalismus vermeiden, es sei denn durch theoretische und systematische Reflexionen, deren Möglichkeit nur durch die Anwendung philosophischer Überlegungen gegeben ist? Umfragen zeigen, dass für viele Leute Gott eher ein anonymes oder unpersönliches Wesen ist, wie es vielleicht einer buddhistischen Gottesvorstellung, insoweit es eine solche gibt, entspricht. Solchen Menschen ist nicht einfach mit dem Verweis auf die Bibel geholfen, in der von einem persönlichen Gott die Rede ist. Sie benötigen vielmehr eine Erklärung, die philosophischer Natur ist. Biblische Erzählungen allein genügen hier nicht. Nur die Philosophie stellt das geistige Handwerkszeug zur Verfügung, um die christliche Lehre in allen ihren Aspekten und mit allen ihren Folgen und Implikationen zu entfalten und zu erläutern. Der Philosophie verdanken wir den intellektuellen, reflexiven, wissenschaftlichen und somit auch technischen Charakter unserer Kultur, aber auch unserer gesamten Epoche, da auch die nicht-westlichen Kulturen, ob sie es wollen oder nicht, in Wahrheit der Kraft und Attraktivität des Wissens und seiner Folgen nicht entfliehen können. Wenn wir also heute Christen sein wollen, so ist das unter Umgehung der Philosophie nicht auf eine sinnvolle Weise möglich.

Es mag wohl manchen überraschen, dass die Unerkennbarkeit Gottes ursprünglich nicht etwa eine biblische, sondern eine philosophische These ist. Es wird zwar in der Bibel oft gesagt, dass die Gedanken Gottes für uns unergründlich sind; damit sind aber immer die göttlichen Ratschlüsse gemeint, die uns betreffen. Es wird auch die Heiligkeit und Herrlichkeit Gottes hervorgehoben, die sich unendlich von unserer Niedrigkeit unterscheidet, aber damit wird nicht der Gedanke der Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens verbunden. Und dies ist kein Wunder, denn die Frage nach dem Wesen von jemandem oder etwas ist keine Frage, die den betenden Menschen interessiert und an der unser Heil hängt, sondern eine typisch philosophische Frage. Wir haben die Lehre von der Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens vor allem dem Neuplatonismus zu verdanken, also einer philosophischen Strömung, obwohl viele meinen, eine solche Lehre müsse doch die typische Gegenposition zur philosophischen Einstellung sein, da der

Philosoph sich immer einbilde, alles zu kennen und zu wissen, während der wahre Gläubige das unergründliche Geheimnis anbete.

Der christliche Glaube beansprucht für sich, wahr zu sein. Aber die Wahrheit ist letzten Endes nur eine. Darum drückt sich der christliche Glaube auf keine andere Weise aus als andere Überzeugungen, die sich auf die Gesamtheit der Wirklichkeit beziehen und für sich die Wahrheit beanspruchen, d. h., er nimmt die Struktur einer wissenschaftlichen Theologie an. Und diese Theologie hat keine Angst vor anderen Bereichen des menschlichen Wissens, sondern sucht den Kontakt und gegebenenfalls auch die Konfrontation mit ihnen. Hierbei setzt sich die Theologie der Kritik aus und beweist somit, dass sie keine Fiktion, Ideologie oder andere Form von Illusion oder womöglich gar Betrug ist. Aber jeder sinnvolle Dialog setzt eine gemeinsame Basis voraus, denn sonst sprechen die Gesprächsteilnehmer von verschiedenen Dingen und können sich nur missverstehen. Darum kann der Dialog der Theologie mit Einzelwissenschaften nicht unmittelbar geführt werden, da diese die Wirklichkeit nur in einer ganz bestimmten Perspektive betrachten und untersuchen, auch wenn sie dies leider nicht immer zugeben wollen. Aus diesem Grund braucht die Theologie als Gesprächspartner eine Disziplin, die die Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit in den Blick nimmt, und dies trifft allein für die Philosophie zu. Um ein Beispiel zu bringen: Heutzutage denken viele Wissenschaftler und auch sonst viele Menschen, die Schöpfung bestehe im Ereignis des Urknalls, da sie sich nichts jenseits des Bereichs der Physik vorstellen können. In solchen Fällen muss die Philosophie die Rolle der Mittlerin zwischen den verschiedenen Disziplinen spielen, um einen echten Dialog zu ermöglichen. Diese Vermittlung gestaltet sich heutzutage sicherlich schwieriger als in früheren Zeiten, aber sie ist dennoch die einzige Möglichkeit, um einen fruchtbaren Kontakt zwischen der Theologie und den anderen Wissenschaften herzustellen.

4. Die Philosophie verweist auf die Theologie

Aber auch ihrerseits verweist die Philosophie auf die Theologie. Denn die Philosophie sucht nicht Objekte, die bislang unbekannt gewesen sind. Diese Aufgabe kommt den Einzelwissenschaften zu. Wenn und insofern die Philosophie etwas „entdeckt", so handelt es sich um die reflexe Erläuterung dessen, was bisher verborgen oder implizit gewesen war. Oder es handelt sich um eine Kritik oder eine Vergewisserung unserer allgemeinen Überzeugungen. Diese Vorgehensweise ist uns von Sokrates her vertraut, der seine Mitbürger nach dem Sinn von Wörtern wie Tugend, Gerechtigkeit, Frömmigkeit und anderen fragte. Diese Wörter sind keine Erfindungen von Philosophen, sondern gehen der Philosophie voraus. Dasselbe gilt vom Wort „Gott" und von der religiösen Thematik. Bekanntlich findet sich das griechische Wort „Theologia" ursprünglich in einem Text Platons, wo es die Rede von den Göttern bedeutet, die nach demselben Platon von falscher Mythologie gereinigt werden muss, die den Göttern allzu menschliche und moralisch unannehmbare Eigenschaften andichtet.[5] Platon will die verfälschte Konzeption des Göttlichen korrigieren, die sich in den traditionellen Erzählungen seiner Zeit vorfindet. In dieser Haltung zeigt sich bereits ein Interesse, das die gesamte Theologie bis auf den heutigen Tag charakterisiert: das zu begreifen und gut auszudrücken, was in den heiligen Texten und in der Verkündigung der religiösen Botschaft enthalten ist, die das Fundament des religiösen Glaubens darstellen. Jede Metaphysik, die diesen Namen wirklich verdient, beschäftigt sich mit der Gesamtheit dessen, was es gibt; und darum kann sie nicht umhin, nach der letzten Wirklichkeit und Einheit und nach dem Ursprung und dem Ziel unserer gesamten Wirklichkeit zu fragen. Darum erscheint Gott als Thema oder zumindest als Horizont der metaphysischen Reflexion, und zwar nicht als ein Objekt innerhalb der Reihe der Objekte, sondern als dasjenige oder derjenige, welcher allen Objekten zugrunde liegt oder jenseits von ihnen ist.

[5] *Platon*, Der Staat (Politeia), 2. Buch, 379a.

Aber was hat die Philosophie mit der Theologie als Glaubenslehre zu tun? Müsste sie sich nicht auf das weltliche Gebiet beschränken und der Theologie den Bereich dessen überlassen, was dieses Gebiet überschreitet? Zunächst ist zu sehen, dass diese Unterscheidung erst seit dem Christentum in dieser klaren Weise möglich ist. Denn manche philosophische Schulen des alten Griechenlands oder des Hellenismus waren nicht nur Gruppen von Leuten derselben Weltanschauung, sondern eher Lebensgemeinschaften, die einen Lebensstil lebten, von dem man sich Heil oder Glück erwartete. Sie hatten also viel mit religiösen Gruppierungen gemein bis dahin, dass man sie ihnen zum Teil gleichstellen kann. Erst innerhalb des Christentums verlor die Philosophie grundsätzlich ihren Charakter als Lebensform und wurde zur bloß theoretischen Überzeugung, da die praktische Lebensweise sich am christlichen Glauben orientierte. Allerdings gibt es noch in der Moderne Weltanschauungen, bei denen man streiten kann, ob man sie als Philosophie oder als Religion oder als etwas dazwischen auffassen soll – wie etwa Theosophie oder Anthroposophie.

Zumindest bis zum 19. Jahrhundert pflegten die großen Philosophen die Theologie zu kennen und in ihrem Denken zu berücksichtigen. Sogar Descartes, der jeden Konflikt mit den Autoritäten vermeiden und darum keine theologischen Fragen berühren wollte, konnte nicht umhin, sich mit theologischen Fragen zu befassen wie mit der Frage der Vereinbarkeit seiner Metaphysik mit der Lehre von der Transsubstantiation. Und alle großen Denker des Deutschen Idealismus waren an der Theologie interessiert; einige von ihnen hatten ursprünglich Theologen werden wollen, bevor sie sich der Philosophie zuwandten.

5. Das Verhältnis von Theologie und Philosophie bis zur Scholastik

Diese Überlegungen führen zu der Frage nach den historischen Formen des Verhältnisses von Philosophie und Theologie. In den ersten Zeiten des Christentums scheint diese Frage noch nicht in dieser Form erörtert worden zu sein. Das christliche Denken war die wahre Philosophie, und dieses christliche Denken wurde entweder der Philosophie entgegengesetzt, oder es behauptete sich mit philosophischen Mitteln gegen heidnische Philosophen in den Fällen, in denen diese Philosophen im Gegensatz zum Christentum standen. Ein Denker wie Augustinus befasste sich sowohl mit rein philosophischen Fragen (wie beispielsweise der Widerlegung der Skepsis) als auch mit theologischen Problemen (zum Beispiel mit dem Thema der Gnade), und nach den Erfordernissen verknüpfte er beides miteinander. Er verwendet Vergleiche, die aus der Philosophie genommen sind, um theologische Themen zu erläutern, wie etwa beim Vergleich der Dreieinigkeit mit den geistigen Fähigkeiten Gedächtnis, Verstand und Wille.

In der Frühscholastik will Anselm von Canterbury, der in der augustinischen Tradition steht, ausdrücklich den Glauben und die Einsicht miteinander verbinden. In seinem Werk „Cur Deus homo" macht er den Versuch einer rationalen Argumentation ohne jeden Verweis auf biblische Texte zugunsten der Menschwerdung und vor allem der Kreuzigung des Gottessohnes Jesus Christus gegenüber Moslems und Juden. Und in seinem berühmten einzigen Argument des Proslogion zugunsten der Existenz Gottes wählt er als Ausgangspunkt die Charakterisierung Gottes als denjenigen, über den hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. Diese Formulierung verweist ebenso auf das Werk des heidnischen Philosophen Seneca wie auf den christlichen Theologen Augustinus, bei denen sich gleiche oder ähnliche Formulierungen finden. Auf diese Weise erhält Anselm einen Ausdruck, der sowohl für einen Philosophen als auch für einen Theologen alle Erfordernisse erfüllt, um als Basis für einen rein philosophischen Beweis der Existenz des christlichen Gottes dienen zu können.

Die Gleichsetzung des christlichen Gottes mit dem von den großen Philosophen herausgearbeiteten Begriffs des höchsten und letzten Ursprungs allen Seins wurde nicht zuletzt durch die Selbstbezeichnung des biblischen Gottes gegenüber Mose am brennenden Dornbusch ermöglicht.[6] Im Englischen, Französischen und Spanischen (und

[6] Vgl. z.B. *Thomas von Aquin*, Summa contra Gentiles, lib. I, cap. 22.

vermutlich in vielen anderen Sprachen) wird dieses Wort Gottes in Exodus 3,14 übersetzt mit: Ich bin, der ich bin. Und in unseren früheren deutschen Bibelausgaben hat man auch so übersetzt. Erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts setzte sich in der deutschsprachigen Exegese die Übersetzung „Ich bin der ‚Ich-bin-da'" [7] (oder ähnlich) durch. Der Grund für diese neue Übersetzung ist offensichtlich der, dass man jeden Anklang an den philosophischen Seinsbegriff vermeiden wollte, auf den sich die Tradition berufen hatte. Nun heißt es aber in der griechischen Übersetzung der Septuaginta wörtlich: Ich bin der Seiende, egò eimì ho ôn. Und so haben es Jahrhunderte lang alle normalen Juden gelesen, da sie kein Hebräisch mehr verstanden und darum die Septuaginta lasen, aus der darum auch die Bibelzitate im Neuen Testament genommen sind.

Philosophisches und theologisches Denken stehen in der Scholastik miteinander in Verbindung, werden aber zugleich immer deutlicher voneinander unterschieden. Die Philosophie darf sich vor allem nur dann auf die menschliche Vernunft berufen und darf keine aus der Offenbarung stammenden Inhalte heranziehen, wenn die Existenz Gottes aufgewiesen oder eine Diskussion mit Anhängern anderer Religionen und den Kritikern des christlichen Glaubens geführt werden soll. Die mittelalterliche Philosophie ist ganz in den Händen der Theologen, und ihr letztes Motiv ist die Frage nach Gott. Philosophie ist Teil der Forschung und Ausbildung von Theologen. Die Philosophie ist Vorbereitung und Hinführung zur Theologie. Sie erörtert die metaphysischen Fragen, liefert den Beweis der Existenz Gottes und stellt die Basis für den theologischen Traktat von dem einen Gott und seinen Eigenschaften dar. All dies setzt eine zeitlose oder überzeitliche Konzeption der Philosophie voraus. Das weitere Feld wird der Theologie überlassen, der es dann zukommt, über alles zu sprechen, was mit dem dreifaltigen Gott, der Erlösung und der Heilsgeschichte zu tun hat.

6. Die neue Situation in der Moderne bis zu Kant

Mit dem Ende des Mittelalters und dem Übergang zur Neuzeit ändert sich diese Situation. Bereits in der Reformation wird die Fähigkeit der auf sich gestellten menschlichen Natur zu einer gültigen Erkenntnis bezweifelt, so dass sich Luther gegen die herkömmliche aristotelische Philosophie wendet. Melanchthon und andere befürworten sie aber, und es werden in der Folgezeit gerade die Protestanten sein, die in der Philosophie der Neuzeit in Deutschland als Universitätsprofessoren die führende Rolle spielen.

Zu Beginn der Neuzeit emanzipiert sich die Philosophie von der Theologie: Die führenden Philosophen der frühen Neuzeit sind keine Theologieprofessoren mehr. Zudem kommt ein neues Weltbild auf, das die Welt in sich selbst praktisch ohne Gott erklärt. Dadurch wird Gott an den Rand gedrängt: Der Gott des sogenannten Deismus ist kein lebendiger und handelnder Gott mehr, der in die Geschichte eingreift oder für unser konkretes Leben von Bedeutung wäre. Deshalb finden wir bei Pascal die berühmte Entgegensetzung zwischen dem geschichtlichen, „konkreten" Gott, dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs auf der einen Seite, und dem Gott der Philosophen auf der anderen. Thomas von Aquin hätte einen derartigen Gegensatz überhaupt nicht verstanden, da es zu seiner Zeit auch für die Philosophie keine andere Gottesvorstellung als die christliche gab. Zum zweiten zeigt sich bei Pascal das Bedürfnis, über den bloßen Aufweis der Existenz Gottes hinauszugehen und zu einem Aufweis der christlichen Religion zu gelangen.

Ferner kommt in der Neuzeit der Atheismus auf. Dies führt dazu, dass sich die Auffassung der Reformation, nach der die Annahme der Existenz Gottes schon als Glaubensakt gilt, immer mehr durchsetzt, so dass dem philosophischen Gottesbeweis schon von daher zunehmend der Boden entzogen wird. Kant wird dann der große Autor sein, der hierfür eine philosophische Begründung liefert.

Aber noch bleibt die Theologie wichtig: Thomas Hobbes, der des Atheismus verdächtigt wurde, befasst sich im letzten Teil seines Leviathan mit theologischen Fragen.

---

[7] Diese Formulierung wählt die katholische Einheitsübersetzung des Alten Testaments.

Descartes will zwar die Theologie ausklammern, muss aber doch auf kritische Fragen seitens der Theologie antworten, Spinoza verfasst seinen Theologisch-politischen Traktat, Leibniz wiederum erörtert theologische Fragen, und auch Kant befasst sich selbstverständlich, wie man für die damalige Zeit sagen muss, mit der Theologie. Die Aufklärung will allerdings zumeist nur noch das bloß Vernünftige gelten lassen, so dass dann das Christentum auf eine bloße Vernunftreligion reduziert wird.

Kants Philosophie gilt seinen Anhängern als die endgültige Widerlegung und somit Verabschiedung der metaphysischen Gottesbeweise. Wer die kantischen Thesen akzeptiert, gibt damit die natürliche oder philosophische Theologie auf. Eine so verstandene Philosophie kann insofern nicht mehr auf die Theologie hinführen, als sie die Existenz dessen beweist, von dem die Theologie handelt, nämlich Gottes.

In der kantischen Philosophie gründet sich die Verwerfung des philosophischen Gottesbeweises auf philosophische Argumente, wie dies bereits bei David Hume der Fall war. Kant und Hume verbindet trotz ihrer großen Unterschiede die Gemeinsamkeit, dass sie im Beweis der Existenz Gottes einen illegitimen Übergang von einer Ebene auf eine andere sehen. Vielleicht hat dieser Vorwurf seinen Ursprung in einem falschen Verständnis der klassischen Gottesbeweise, die auf den ersten Blick den Eindruck erwecken können, als ob alles Welthafte einzig und allein kontingent, relativ, endlich und abhängig wäre, während das Notwendige, Absolute, Unendliche und Unabhängige ausschließlich Eigenschaften Gottes wären. Bei dieser Sichtweise scheint es sich um das zu handeln, was man eine metábasis eis állo génos nennt, also einen unerlaubten Übergang zu einer völlig anderen Gattung. Um ein solches Missverständnis zu vermeiden, ist es wichtig, sich zu verdeutlichen, dass auch die Schöpfung an der göttlichen Notwendigkeit, Absolutheit und Unabhängigkeit teilhat und dass darum die klassischen Gottesbeweise keineswegs den Fehler begehen, eine Schlussfolgerung zu ziehen, für die es keine hinreichende Basis gibt.

Aber ich kann mich des Verdachts nicht erwehren, dass sich hinter all dieser philosophischen Kritik an den Gottesbeweisen auch eine theologische Argumentation verbirgt. Für Thomas gehört die Existenz Gottes noch nicht zum Glauben selbst, sondern zu seinen Präambula, obwohl auch er die Meinung vertritt, dass es für einen „normalen" Menschen schwierig ist, die philosophischen Argumente für die Existenz Gottes zu verstehen. Darum gilt schon für Thomas von Aquin, dass sich in vielen Fällen die Überzeugung von der Existenz Gottes auf den Glauben und nicht auf rationale Argumente gründet.[8] Aber alles, was zum Glauben gehört, verdanken wir der Gnade Gottes und können wir nicht allein durch die Kraft unserer menschlichen Vernunft erreichen. Wenn also die Existenz Gottes als ein Glaubensartikel gilt, dann kann sie nicht allein durch die menschliche Natur, durch philosophische Argumente aufgewiesen werden.

7. Die weitere Entwicklung nach Kant

Mit ihrer Ablehnung eines theoretischen Gottesbeweises öffnet die Philosophie Kants den Weg für die Religionsphilosophie in der eigentlichen Bedeutung des Wortes, die an die Stelle des metaphysischen Zugangs zur Existenz Gottes Erwägungen und Analysen der spezifisch religiösen Phänomene setzt, um diese als Hinweise und Hinführungen zu Gott zu gebrauchen. Bestimmte Erfahrungen treten an die Stelle der Metaphysik, um als Begründung für die Religion zu dienen. Die Erforschung der religiösen Phänomene eignet sich dazu, die Lücke auszufüllen, die durch den Wegfall der metaphysischen Argumente zugunsten der Existenz Gottes entstanden ist. So verwandelt Schleiermacher das typische Charakteristikum alles Endlichen, nämlich die metaphysische Kontingenz, in das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit. Dieses Gefühl wird allerdings nicht als irgendeine besondere Erfahrung verstanden, wie dies heutzutage oft der Fall ist, wenn

[8] 9. Vgl. S.th. I, q. 2, a. 2 ad 1: „Deum esse, et alia huiusmodi [...] non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos: [...] Nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit."

von religiöser Erfahrung die Rede ist, sondern stellt eine Art Grundgestimmtheit unserer gesamten Existenz dar. Die Tatsache, dass die Religionsphilosophie und die Religionsphänomenologie an die Stelle der natürlichen Theologie, also der philosophischen Gotteslehre, treten, bedeutet ferner, dass nunmehr die Religion einzig vom Gesichtspunkt des Bewusstseins aus ins Blickfeld rückt und ihre sozialen und praktischen Aspekte vernachlässigt oder übersehen werden. Diese Tendenz ist bis heute überall dort gang und gäbe, wo man die Religion auf die sogenannte religiöse und mystische Erfahrung gründen will.

Aber die nachkantische Zeit kennt auch eine philosophische Strömung, die die kantische Ablehnung der Gottesbeweise nicht akzeptiert, nämlich den Deutschen Idealismus. Diese Denker gehen in die entgegengesetzte Richtung und bauen die Theologie in ihre philosophischen Systeme ein. Dies setzt natürlich eine neue Konzeption von Philosophie voraus. An die Stelle einer zeitlosen Konzeption der Philosophie, wie sie die Scholastik vertreten hatte, tritt nun die Einbeziehung der Geschichte ins Innere des philosophischen Systems, und diese Einbeziehung erlaubt auch die Übernahme des Inhalts der Offenbarung und aller Erscheinungsformen des Christentums innerhalb der philosophischen Reflexion. So können Philosophen wie Schelling und Hegel ein philosophisches System aufstellen, das auch die Theologie umfasst und sich als die spekulativere und darum bessere Theologie versteht gegenüber der zur damaligen Zeit sonst üblichen Theologie.

Auf der anderen Seite entsteht der Atheismus der sogenannten hegelschen Linken, der sich auf die Religionskritik stützt. Seine großen Vertreter wie Feuerbach, Marx, Nietzsche und Freud stimmen, wenn ich dies recht sehe, in der negativen Interpretation der Gott-Mensch-Beziehung überein, deren Wurzeln bis zum absolutistischen Voluntarismus der Spätscholastik zurückreichen, der bereits im berühmten Streit über das Zusammenwirken Gottes mit der menschlichen Freiheit, dem sogenannten Gnadenstreit, seine verhängnisvollen Konsequenzen zeigte. Die Religionskritiker des 19. Jahrhunderts sehen in Gott einen Konkurrenten des Menschen, der sich wie ein absolutistischer Herrscher verhält und um jeden Preis verhindern will, dass der Mensch seine Fähigkeiten und seine Macht vermehrt. Diese irrige Vorstellung von der Beziehung zwischen Gott und den Menschen entstammt dem vormodernen Denken und der Übertragung der Verhältnisse des politischen Absolutismus auf die Sphäre der Religion. Aber ebenso, wie jegliche Opposition von dem abhängt, wogegen sie opponiert, so stellt auch diese philosophische Strömung eine bestimmte Form der Beziehung zwischen Philosophie und Theologie dar.

Wir sehen also, dass sich im Lauf der Neuzeit ganz verschiedene Arten des Verhältnisses von Philosophie und Theologie herausbilden, bei denen aber immer noch in positiver oder negativer Weise die Frage nach Gott für die Philosophie eine wichtige Rolle spielt. Wenn ich recht sehe, kommen erst im Lauf des 20. Jahrhunderts philosophische Richtungen auf, die die Gottesfrage überhaupt nicht mehr stellen.

8. Systematische Überlegungen

Wenden wir uns nach diesem geschichtlichen Überblick noch einmal einer systematischen Frage zu und kehren wir zu den Philosophen zurück, die die von der Scholastik aufgestellte klare Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie aufgegeben haben. Ist ein solches Vorgehen legitim oder nicht? Ist der Philosoph nicht verpflichtet, sich von der Theologie abzuheben und sich auf den Bereich der Natur, und das heißt, der rein menschlichen Vernunft, zu beschränken? Um auf diese Frage zu antworten, gilt es zunächst, über ihre Voraussetzungen nachzudenken. Wer zieht die Grenzen zwischen dem rein Natürlichen und dem Übernatürlichen? Sicher nicht der Philosoph, denn von sich aus weiß der Philosoph eigentlich gar nichts von einer Unterscheidung zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen. Natürlich gab und gibt es immer Philosophen, die über die Grenzen der menschlichen Vernunft hinaus dachten, aber sie konnten dies nicht anders tun als aus dem Inneren eben dieser Vernunft heraus; denn vom Standpunkt des Philosophen aus lässt sich im Prinzip keine Position angeben, die außerhalb

oder jenseits der menschlichen Vernunft wäre. Der Unterschied zwischen Natur und Gnade, zwischen menschlichem Wissen und göttlicher Offenbarung lässt sich nur von der Theologie aus herstellen. Aber mit welchen Recht kann die Theologie in das Feld der Philosophie eingreifen und es eingrenzen? Dies ist doch nur erlaubt, wenn man annimmt, dass die Philosophie als Magd oder Dienerin der Theologie agiert, wie es der Fall ist, wenn das Philosophieren seinen Zweck darin sieht, auf die Theologie vorzubereiten. Eine moderne Philosophie jedoch, die ihr Objekt und ihr Ziel von sich aus konzipiert, kann sich entfalten, ohne sich darum zu kümmern, ob sie auf diese Weise der Theologie ein Gebiet streitig macht, das diese für sich als ihr eigen beansprucht.

Karl Rahner hatte zu Beginn seiner Laufbahn viel über die Beziehung zwischen Natur und Gnade nachgedacht, die der Beziehung zwischen der natürlichen Erkenntnis der Philosophie und der geoffenbarten Erkenntnis der Theologie entspricht. Aber der späte Rahner zieht diese klare und eindeutige Unterscheidung in Zweifel, da sie die Geschichtlichkeit des Menschen und seines Denkens nicht in Betracht zieht. Darum trennt sich Rahner in seinem „Grundkurs des Glaubens" von der scholastischen Position und spricht von einer „Verschränkung zwischen Philosophie und Theologie". Denn man muss sagen:

> Auch die ursprünglichste, sich in sich selbst gründende und transzendentalste Philosophie des menschlichen Daseins geschieht immer nur in geschichtlicher Erfahrung. Ja, sie ist selbst ein Moment an der Geschichte des Menschen, kann also nie so betrieben werden, als habe der Mensch nicht jene Erfahrungen [...] gemacht, die eben die des Christentums sind. Eine absolut theologiefreie Philosophie ist für unsere geschichtliche Situation gar nicht möglich. Die grundsätzliche Eigenständigkeit dieser Philosophie kann nur darin bestehen, auf ihre geschichtliche Herkunft zu reflektieren und sich zu fragen, ob sie sich dieser geschichtlichen und gnadenhaften Herkunft als gültiger immer noch verpflichtet weiß und ob diese Erfahrung des Menschen mit sich selbst auch heute noch als gültig und verpflichtend nachvollzogen werden kann. Und umgekehrt will ja die dogmatische Theologie dem Menschen auch dasjenige sagen, was er ist und dann noch bleibt, wenn er sich ungläubig dieser Botschaft des Christentums versagt.[9]

9. Bleibende Angewiesenheit aufeinander

Die Beziehung zwischen Philosophie und Theologie hat also im Lauf der Geschichte durchaus unterschiedliche Formen angenommen, je nachdem, welche Konzeptionen von Philosophie in den jeweiligen Epochen verfochten wurden, aber auch je nach der Rolle, die der Philosophie im Verhältnis zur Theologie zugewiesen wurde. Wo die Philosophie zur Vorbereitung und Hinführung zur Theologie dient oder wo sie als Plattform für den Dialog mit anderen Religionen, mit den Gegnern der Religion oder mit den Suchenden fungiert, da hat sie selbstverständlich von jedem ausdrücklich christlichen Gehalt frei zu sein. Aber wo die Philosophie sich als Reflexion der Gesamtheit der menschlichen Erfahrungen und Erkenntnisse versteht, ist nicht einzusehen, warum sie nicht auch das geoffenbarte Wissen einbeziehen kann, da sie ihrer Reflexion ja auch jedes andere wissenschaftliche, kulturelle oder geschichtliche Wissen zugrunde legen kann.

Wenn die Theologie die christliche Botschaft für die Mentalität der heutigen Menschen formulieren will, so kann sie nicht umhin, den Dialog mit der Philosophie zu pflegen. Und wenn die Philosophie über die Gesamtheit des Wirklichen reflektieren will, so kann sie das Thema „Gott und die Religion" nicht einfach ausklammern. Hieraus folgt, dass sie nicht jeden Kontakt mit der Theologie verweigern darf. Johannes Paul II. hat Recht, wenn er in seiner Enzyklika „Fides et ratio" behauptet:

> Würde sich der Theologe weigern, von der Philosophie Gebrauch zu machen, liefe er Gefahr, ohne sein Wissen Philosophie zu treiben und sich in Denkstrukturen einzu-

[9] *K. Rahner*, Grundkurs des Glaubens, Freiburg i.Br. [u.a.], 1976, 36.

schließen, die dem Glaubensverständnis wenig angemessen sind. Der Philosoph wiederum würde sich, wenn er jeden Kontakt mit der Theologie ausschlösse, verpflichtet fühlen, sich eigenständig der Inhalte des christlichen Glaubens zu bemächtigen, wie das bei einigen modernen Philosophen der Fall war. Im einen wie im anderen Fall würde sich die Gefahr der Zerstörung der Grundprinzipien der Autonomie ergeben, deren Garantie jede Wissenschaft mit Recht für sich fordert.[10]

Und später lesen wir in derselben Enzyklika:

Wenn wir unseren Blick auf die Geschichte vor allem des abendländischen Denkens richten, läßt sich leicht erkennen, welcher Reichtum für den Fortschritt der Menschheit aus der Begegnung zwischen Philosophie und Theologie und aus dem Austausch ihrer jeweiligen Errungenschaften hervorgegangen ist. Die Theologie, die eine Offenheit und Originalität geschenkt bekommen hat, denen sie ihre Existenzberechtigung als Wissenschaft vom Glauben verdankt, hat mit Sicherheit die Vernunft dazu veranlaßt, gegenüber der radikalen Neuheit offen zu bleiben, wie sie die Offenbarung Gottes darstellt. Das war zweifellos von Vorteil für die Philosophie, die erlebt hat, daß sich auf diese Weise neue Horizonte über weitere Bedeutungen erschließen, die zu vertiefen die Vernunft berufen ist.[11]

[10] *Johannes Paulus ‹Papa, II.›*, Enzyklika „Fides et ratio" (14. September 1998), Nr. 77.
[11] Ebd. Nr. 101.

Buchbesprechungen

1. Philosophie

Feil, Ernst, *Religio.* Vierter Band. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte; 91). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007. 1006 S., ISBN 978-3-525-55199-8.

Dankbar kann der Verf. (= F.) den Abschluss seines Projekts anzeigen, das 1986 mit dem ersten Bd. publik wurde (siehe ThPh 74 [1999] 273–274, 77 [2002] 435–436). Bei P. de Lagarde hat D. Bonhoeffer die Feststellung gefunden (1873), das Wort Religion gehöre erst seit etwa 1750 dem deutschen Sprachgebrauch an, „aus England und dem deistischen Literaturkreis eingedrungen", „im entschiedensten Gegensatze gegen [...] das Wort Glauben eingeführt" (13). Von dessen Hallenser Lehrer A. Tholuck findet sich 1839 in *Vermischte Schriften II* der „Abriss einer Geschichte der Umwälzung, welche seit 1750 auf dem Gebiete der Theologie in Deutschland statt gefunden" hat. Er nennt vier Wurzeln: die Wolffsche Philosophie, die englischen Deisten (besonders J. Toland), Frankreich und Friedrich den Großen. Die behandelten Autoren sind zu zehn Gruppen (= Kap.) gebündelt, die jeweils mit einer Zusammenfassung enden. 1. Evangelische Schultheologie in der ersten Hälfte des 18. Jhdts. (5, von Buddeus über Mosheim zu Crusius). Hier „lässt sich auch sehr gut der nahtlose Übergang von der lateinischen zur deutschen Sprache ersehen" (67). – 2. Schulphilosophie im Übergang (3). Chr. Wolff hat so „nachdrücklich wie niemand sonst von der ‚Religio' gesprochen und dabei deren spezifische Fassung als ‚modus colendi Deum' aufrecht erhalten"; G. F. Meier „in besonderer Weise das ‚Gefühl' akzentuiert" (123). – 3. Heterodoxe Radikalisierungen (5, von Stosch bis Edelmann und Schade). Edelmann hat das Buch *De imposturis religionum/De tribus impostoribus*, „das Johann Joachim Müller wohl 1688 verfasst hat, seinerseits 1761 übersetzt und ausführlich kommentiert (160, mit Zustimmung Niewöhners, was indes die Frage aufwerfe, woher der Titel schon in Brownes *Religio medici* 1642 erscheint). – 4. Fromme Außenseiter (Zinzendorf, Lavater). – 5. Entwicklungen in England (Boyle-Lectures und weitere neun Namen: von M. Tindal bis zu J. Butler und D. Hume). Hume schon erklärt den Polytheismus für grundsätzlich tolerant, gegenüber der Intoleranz der Monotheismen (286f.; zustimmend wird andererseits Bacon zitiert: wenig Philosophie *[leves gustus]* bewege *[fortasse]* zum Atheismus, viel *[pleniores haustus]* führe zur Religion zurück, so sei der Skeptizismus der erste und wesentlichste Schritt zu gesundem gläubigem Christsein.). – 6. Frankreich (7, Meslier, Voltaire, Rousseau ... Thiry d'Holbach). Weil Voltaire auch immer wieder positiv von „religion" rede, könne man (311) „ihn nicht im eigentlichen Sinn als Religionskritiker" bezeichnen? Ist nicht im Gegenteil der übliche Wortgebrauch verfehlt, im Blick auf Kunst- oder Filmkritik? – 7. Neologie (6, von Ernesti bis W. A. Teller). Weniger „überraschend" als aktuell finde ich, wie Spalding „das Thema Schuld ausblendet und statt dessen von ‚Schwäche' spricht" (412). – 8. Deutsche Aufklärung (9, von Reimarus über Lessing, Goeze, Mendelssohn und Hamann zu Lichtenberg und Herder). Hier verwundert den Rez. F.s Sympathie für die Ringparabel (544–549). Kein Gedanke daran, dass die fragwürdigste Figur der Vater ist: ein Schwächling und Lügner? Kein Wort dazu, dass der wahre Ring beliebt mache (während Jesu Weg ans Kreuz geführt hat)? Der wahre Ring zudem sei „keineswegs verloren" (obwohl die Fußnote dies „vermutlich" des Richters – samt überzeugender Begründung – anführt)? Man lese Rosenzweig zum Thema, oder einen so entschiedenen Atheisten wie Günther Anders – und Lessings Replik, lieber ewig irren zu wollen als aus Gottes Rechter sich die Wahrheit schenken zu lassen. Und inwiefern stellt es bei M. Mendelsohn (559) eine bemerkenswerte Inkonsequenz dar, wenn er „Atheisterei und Epikuräismus" von der Toleranz ausschließt? – 9. Literatur (Gellert, Klopstock, Goethe, Moritz, Schiller, Hölderlin, Novalis). Zu Goethe macht F. Fausts Antwort auf die Gretchenfrage stark, indem er (gegen die Germanisten [629f., 632]) „Name ist Schall

und Rauch" (er sei „Wort und Feuer", hat Rosenzweig dem im Mittelpunkt des „Stern" entgegengehalten) auf den Folgevers „Umnebelnd Himmelsglut" auslegt und auf das Sinai-Geschehen hin deutet. Faust als neuer Moses? (Man lese 11235–11288 zur Beseitigung von Philemon und Baucis und 11433–11494 seinen Wortwechsel mit der Sorge.) – 10. Deutscher Idealismus (Kant, Jacobi, Fichte, Schleiermacher, Hegel, Schelling). Schleiermacher ist in der Tat der „Exponent der modernen Konzeption von Religion" (756), nicht zuletzt mit seiner Warnung, Gott zu hoch anzusetzen (774). Zu Hegel gibt es einen guten Durch- und Überblick seiner Religionsphilosophie anhand von Jaeschkes Edition der Vorlesungsnachschriften, wobei F. Hegels schöne Wendung vom denkenden Herzen und Gefühl mit Akzent auf den Substantiven herausstellt (831), während dieser gegen Schleiermacher die Betonung auf das Adjektiv setzt. Bei Schelling vermisse ich zwischen *Philosophie und Religion* (1804) und dem Spätwerk die Freiheitsschrift von 1809, in der sich ähnliche Sätze zur Religion finden wie fünf Jahre zuvor.

„Als Ergebnis der ganzen Untersuchung lässt sich formulieren: An ihrem Ende steht eine Konzeption einer ‚Religion' als ‚Liebe' und als ‚Einigung mit Gott', die nicht mehr aus der bisherigen tradierten Bestimmung der ‚religio' als ‚modus colendi Deum' [...] folgt; sie erhält ihre besondere Zuspitzung durch ihre scharfe Entgegensetzung zum ‚Glauben'" (879). Gegenüber Tholuck/Lagarde sieht F. „die entscheidenden Anfänge" vor dem Deismus in der „Radikalisierung pietistischer Vorstellungen hin zur Heterodoxie" (ebd.). – Er benennt vor allem zwei weitere Aufgaben: einmal die „Fortführung der Begriffs- und Problemgeschichte durch das 19. bis möglichst in die Mitte des 20. Jahrhunderts hinein" (889). Sodann systematisch Klärungen in der Diskussion zum Thema „Religion" (890) und ihrem Verhältnis zum (Wesen des) Menschen. Ihm selbst ist es darum gegangen, „die ‚Religion' aufzuheben, um zum ‚Glauben' Platz zu bekommen" (894). Es folgen Literaturverzeichnis, Namen- und Sachregister. – F.s Dank für die Erfüllung der *conditio Jacobea* (11) darf der Leser sich anschließen. Der Zukunftsmodus von Dank heißt Erwartung (Hoffnung), und auch davon ist im Vorwort (10) die Rede, mit der Nachricht von Gesprächen mit jüngeren Kollegen. J. Splett

Metaphysik als Wissenschaft. Herausgegeben von *Dirk Fonfara*. Festschrift für Klaus Düsing zum 65. Geburtstag. Freiburg i.Br. [u.a.]: Alber 2006. 535 S., ISBN-13: 978-3-495-48205-6.

Die vorliegende Festschrift verspricht von ihrem Titel her mehr, als das Ensemble der einzelnen Beiträge faktisch einlöst. Sie enthält zwar eine Reihe durchaus anregender Beiträge, aber zu einem schlüssigen Gesamtbild der Metaphysikgeschichte fügen sie sich nicht zusammen. Wie bei vielen Festschriften hat man es mit einem bunten Strauß von Abhandlungen zu tun, von denen aber längst nicht alle das im Titel angegebene Generalthema „Metaphysik als Wissenschaft" explizit und ausschließlich behandeln. Die vorliegende Publikation ist also wie so manche andere Festschrift ein Kompromissprodukt. Es galt, einen Kollegen zu ehren, der sich um die Philosophie in Deutschland zweifellos verdient gemacht hat. Deshalb wurden eine Reihe von Fachkollegen und auch seine Schüler zur Mitarbeit eingeladen. Außerdem galt es, die wichtigsten Forschungsgebiete des Jubilars zu berücksichtigen, der sich zwar in den letzten Jahren vor allem mit ethischen Fragen auseinandergesetzt hat, dessen Forschungsschwerpunkt aber im Übrigen klassische Positionen der Metaphysik und Erkenntnistheorie sind, konkret Platon und Aristoteles, Kant, die Konzeptionen des Deutschen Idealismus, Husserl und Heidegger, und schließlich die aktuellen Diskussionen der Geist- und Gehirnforschung. Auf diese Weise ist ein *mixtum compositum* entstanden, das dadurch zusammengehalten wird, dass die verschiedenen Beiträge vier Phasen der Metaphysikgeschichte zugeordnet werden. Konkret unterscheidet der Herausgeber Dirk Fonfara (= F.) a) die Begründung der Metaphysik als Wissenschaft in der griechischen Antike, b) den „zweiten Anfang" der Metaphysik im Zeitalter der Aristotelesrezeption des 13. und 14. Jhdts., c) die subjektivitätsphilosophisch ausgerichtete neuzeitliche Metaphysik im Rationalismus und im Deutschen Idealismus, welcher er allerdings auch Kant und Nietzsche zuordnet, die „auf völlig unterschiedliche Weise Metaphysikkritik übten" (23), und d) die Metaphysik in der Philosophie des 20. Jhdts.

Fünf Beiträge befassen sich mit der griechischen Philosophie. *H. D. Klein* steuert „Anmerkungen zu den Anfängen des griechischen Gottesbegriffes" bei. *K. Bormann* schreibt über „Protagoras in der Kritik Platons", *J. Opsomer* über „Drittes Bett, Artefakt-Ideen und die Problematik, die Ideenlehre zu veranschaulichen", *W. Janke* über „Metakritik und Problemaufriß der Ideenmetaphysik im 1. Teil von Platons Parmenides", und F. untersucht schließlich Aristoteles' „doxographische Methode" und verbindet diese Untersuchung mit einem Ausblick auf Husserl.

Lediglich zwei Beiträge sind der mittelalterlichen Philosophie gewidmet. *A. Speer* fragt nach den epistemischen Bedingungen der Metaphysik bei Thomas von Aquin, die dazu führen, dass die Philosophie nicht etwa „Weisheit im vollkommenen Sinn […], sondern lediglich, wie alles menschliche Wissen, endliche Weisheit" (152) ist. *R. Darge* verfolgt eine bisher weitgehend unbekannte Richtung in der ontologischen Interpretation des Guten, die im 14. Jhdt. aus einem Bruch mit der Lehrtradition entstand, über Suárez bis zu Christian Wolff reicht und das Gute nicht mehr formal allein als das Vollendete *(perfectum)*, das Ziel *(finis)*, das Erstrebenswerte *(appetibile)* oder das Sich-Mitteilende *(diffusivum sui)* versteht, sondern auch als das Konveniente begreift.

Die meisten Beiträge sind der dritten Phase zugeordnet. Ohne Zweifel ist dieser Teil des Sammelbds. besonders „bunt" ausgefallen. *C. Bickmann* fragt in ihrem Beitrag nach der Einheit von Ethik und Erkenntnistheorie. Soll nämlich unser Handeln auf Erkenntnis beruhen und unser Erkennen handlungsrelevant sein, dann müssen ihr zufolge Ethik und Erkenntnistheorie aus demselben Grund und derselben Quelle begreiflich gemacht werden können. *T. Grundmann* geht in Auseinandersetzung mit der Transzendentalphilosophie der Frage nach, „wie erfahrungsunabhängige Erkenntnis über die uns umgebende Welt möglich ist" (24). Epistemologische Fragen stehen auch in dem Beitrag von *T. Rockmore* im Vordergrund, der überschrieben ist mit: „Some implications of Kant's Copernican Revolution". *M. Caimi* untersucht in einem Beitrag mit dem Titel „Der Teller, die Rundung, das Schema. Kant über den Begriff der Gleichartigkeit" ein Interpretationsproblem des Schematismuskapitels der KrV. *J. Padel* analysiert Fichtes Versuch der Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit in seinem „System der Sittenlehre" von 1798, die, wie F. betont, „für die systematische Rechtfertigung der Freiheit im Ausgang von Kants kritischer Transzendentalphilosophie und dessen spezifisch praktischer Freiheitsbegründung zentral ist" (25). *M. Ghasempour* stellt angesichts der gegenwärtigen Entspezifikation der Kunst die Frage, „unter welchen Voraussetzungen die Kunst überhaupt heute noch bestehen kann", und versucht sich in diesem Zusammenhang jener philosophischen Phasen ästhetischer Theoriebildung kritisch zu vergewissern, „in denen die Kunst als eine spezifische Sinnsphäre konstituiert wurde" (257). Er ist nämlich der Überzeugung, dass sich dies „für das Begreifen der Problematik der Gegenwartskunst sowie für die Besinnung auf die Bedingungen ihres möglichen Bestehens als fruchtbar erweisen" (ebd.) könnte. *A. Solbach* arbeitet Parallelen und Differenzen zwischen dem Denken Schellings und Hölderlins um 1795 heraus, vor allem im Hinblick auf den Zusammenhang von Metaphysik und Ästhetik. *F. Duque* beschäftigt sich mit Schellings Erörterung der Religion und Mythologie, die sowohl am Anfang wie am Ende von Schellings philosophischem Denkweg im Mittelpunkt seines Interesses standen. *O. Pöggeler* untersucht Hegels Weg mit Schiller, der seines Erachtens auch heute noch „eine Anleitung [bietet] für einen Bezug zu Goethe und Schiller wie zum Deutschen Idealismus" und zudem das systematische Problem aufwirft, „ob nicht jeder transzendentalphilosophische Ansatz seine metaphysischen Einschlüsse hat" (326), die es zu erörtern gilt. *C. Ferrini* schreibt unter dem Titel „Unity of Thought and Empirical Knowledge" über antikantianische Ansätze in Hegels „Phänomenologie des Geistes". *K. E. Kähler* geht bei seinen Überlegungen zum Gang der neuzeitlichen Metaphysikgeschichte davon aus, dass diese von Descartes bis Hegel „als selbstreflexive Entfaltung eines durchgängigen Prinzips rekonstruierbar ist" (28). Er formuliert zudem folgende These: Nur dann, wenn das nach-metaphysische Denken seine Berechtigung und damit seine Fruchtbarkeit und Kraft aus dem Unterschied gewinnt, den die mit Hegel vollendete Metaphysik über sich hinaus – wenn auch nur als Problem – eröffnet, „nur dann redet das nach-metaphysische Denken nicht bloß vorbei am Wahrheitsgehalt der Metaphysik [und] ignoriert nicht bloß, was in ihr

bereits vorliegt für jedes bewegungsfähige Denken, das nach ihr einsetzt" (348). *H.-G. Schmitz* schließlich befasst sich mit Nietzsches Metaphysikkritik und verteidigt diese gegen den Vorwurf der Inkonsistenz, indem er zwischen einem starken und einem schwachen Begriff von Metaphysik unterscheidet und dafür argumentiert, dass Nietzsche nur mit einem schwachen Begriff von Metaphysik arbeitet, wenn er das metaphysische Wahrheitsdenken auf den Willen zur Macht zurückführt. Nicht erörtert wird von ihm freilich die Frage, ob die von Nietzsche praktizierte Hermeneutik des Verdachts überhaupt einen adäquaten Zugang zum Wahrheitsproblem eröffnet oder dieses nicht zwangsläufig verfehlen muss.

Im vierten Teil werden, wie F. formuliert, „die wichtigsten philosophischen Richtungen des 20. Jahrhunderts" behandelt, nämlich „Husserls Phänomenologie [...], Heideggers Existenzial[ontologie] sowie die von Gadamer begründete Hermeneutik" (16). Im Einzelnen enthält dieser Teil einen Beitrag zu Husserls Synthesiskonzept von *D. Lohmar* und einen Beitrag über Husserls Analyse des Phantasiebewusstseins von *R. Bernet*. Probleme der Heideggerinterpretation kommen zur Sprache in den Beiträgen von *D. Yfantis* und *A. Rosales*. Ersterer behandelt Heideggers Interpretation des platonischen „Sophistes" in seiner Marburger Zeit, letzterer die Frage der „Bewegung und Stetigkeit der Zeit bei Heidegger". *J.-J. Luh* entwirft „das Programm einer ‚Metatheorie' für eine systematische Hermeneutik, die den Sinn der hermeneutischen Wendung von Logik, Wahrheitstheorie, Ontologie, Epistemologie bis hin zur praktischen Philosophie erörtern kann" (31). Er klassifiziert eine solche philosophische Wissenschaft des Verstehens als „neue ‚Meta-Physik'" (480) und verbindet mit ihr weitreichende Hoffnungen, die F. so verdeutlicht: „Verstehen als Mitte von Glauben und Wissen, Text als Medium von Materie und Geist, der Verstehende als Person im Kontext, d.h. Textverstehen als dialogische Dialektik" (32). Das alles ermögliche „einen dritten, vielleicht vermittelnden Weg zwischen Religion und Wissenschaft, Klassik und Postmoderne" (ebd.).

Die beiden letzten Beiträge sind „aktuellen Diskussionen der Kosmologie und der Geist-Gehirn-Forschung" (16) gewidmet. *A. Zimmermann* sieht in den Fragestellungen moderner Kosmologen Bezüge zu den Fragestellungen der klassischen Metaphysik, der moderne Kosmologen seines Erachtens zu Unrecht zügellose Spekulation vorwerfen. Wenn man nämlich einen Blick auf die „moderne Diskussion über die Viele-Welten-Lehre" werfe, dann mache diese nicht den Eindruck, als seien der kosmologischen Spekulation „strenge Zügel angelegt" (498). Die moderne Kosmologie, der es um ein Begreifen des Weltganzen geht, kommt also ebenso wenig um einen spekulativen Überstieg herum wie die Metaphysik, der es um ein Begreifen des Ganzen des Seins geht. *T. Schlicht* setzt sich kritisch mit dem „Projekt einer Metaphysik des menschlichen Bewußtseins und der Freiheit innerhalb der Grenzen naturwissenschaftlicher Forschung" (33) auseinander. Das prinzipielle Problem reduktionistischer Theorien des Bewusstseins und Selbstbewusstseins sieht er darin, „daß eine Erklärungslücke bleibt zwischen den relevanten Gehirnvorgängen, die bewußtem Leben zugrunde liegen, einerseits und der Subjektivität dieses Erlebens andererseits" (518). *Schlicht* zufolge zeigt bereits Kant die Grenze des Projekts einer wissenschaftlichen Erforschung des Bewusstseins auf. Gerade durch die „Betonung der Unhintergehbarkeit der subjektiven Perspektive der Ersten Person und der Rolle des Selbstbewußtseins angesichts rein empirisch-sinnlicher Vorgänge" (519) formuliere er diese Erklärungslücke und begründe sie.

Auffällig ist, dass, von *Schlichts* Beitrag einmal abgesehen, die analytische Philosophie in dem Sammelbd. keine Rolle spielt. So wichtig auch Husserl für die Entwicklung eines Konzepts von erster Philosophie im 20. Jhdt. sein mag und so wenig man die Bedeutung Heideggers und Gadamers für die Entwicklung des Ontologiediskurses in der Gegenwartsphilosophie unterschätzen sollte – wünschenswert wäre sicher auch ein Blick auf die analytische Ontologie gewesen, denn die ontologische Diskussion in Deutschland ist in den letzten Jahren maßgeblich von analytischen Fragestellungen bestimmt. Und wenn die Metaphysik ungeachtet aller Beschwörungen eines nachmetaphysischen Zeitalters nicht von der Bildfläche verschwunden ist, dann ist das sicher auch ein Verdienst von Autoren, die sich – ungeachtet aller Grabgesänge auf die Metaphysik – nicht davon abhalten ließen, das Metaphysikproblem mit analytischen Mitteln zu bearbeiten.

H.-L. Ollig S. J.

Schärtl, Thomas, *Glauben-Überzeugung*. Philosophische Bemerkungen zu einer Erkenntnistheorie des christlichen Glaubens. Münster: Aschendorff 2007. 409 S., ISBN 3-402-00431-3.

Nach einer Anzahl respektabler Einzelstudien hat Thomas Schärtl (= S.) mit dieser Habilitationsarbeit eine Art Resümee seiner bisherigen religionsphilosophischen Forschungen vorgelegt. Es geht um eine ‚Erkenntnistheorie des christlichen Glaubens'. Der Glaube ist ein Erkennen. Er hat seine Vernünftigkeit. Auf sie hin ist er auch zu explizieren. Auf sie hin *kann* er sich auch selbst explizieren. ‚Fides quaerens intellectum' (der Glaube fragt nach seiner Vernunft) sagt Anselm. Dies führt Anselm bekanntlich zu seinem berühmten Existenz-Aufweis des wesentlichen Glaubensinhaltes, und der ist Gott. S. bewegt sich in diesem Themenfeld. Es ist das der klassischen philosophischen Theologie bzw. der Fundamentaltheologie. Die Methode seiner Arbeit beschreibt er als die einer ‚punktuell-systematischen Antwort auf Herausforderungen, die als „Anfragen" [...] an den Glauben herangetragen werden' (IV). Dies bedeutet, dass die Thematik in den Kontext der neueren Diskussion gestellt wird. Die Tradition bleibt dabei stets gegenwärtig.

Zunächst setzt sich S. mit einigen neueren ‚atheistischen und reduktionistischen Anfragen' an den Glauben auseinander. Es sind harte Kritiken, die der Verf. jedoch als fruchtbare Herausforderungen aufgreift, so etwa den Vorwurf der Bedeutungslosigkeit und Nichtverifizierbarkeit religiöser Überzeugungen, wie er vom Wiener Kreis bzw. von Autoren wie Antony Flew und Alfred Jules Ayer erhoben wurde. S. stellt klar, dass solche Vorwürfe von einem eingeschränkten Begriff der Bedeutung und einer (meist naturalistischen) Verifikation geleitet sind, der sich innerhalb einer differenzierteren Theorie von Bedeutung und Bewährung, in der die Vielfalt der Sprachebenen angemessen zur Geltung kommt, nicht aufrechterhalten lässt. Dabei tritt die Relevanz der Analogie-Lehre zutage ‚Das Funktionieren analoger oder metaphorischer Redeweise ruht [...] auf einer Grundüberzeugung auf: nämlich auf der, dass alles, was es gibt, in einer Einheit steht und durch ein „Band der Ähnlichkeit bzw. Entsprechung" miteinander verbunden ist. Dieser Grundsatz [...] stellt in unserem Erfahrungsleben [...] eine unabdingbare Grundlage dar' (24). Der alte Gedanke der Einheit in der Differenziertheit der Analogie wird somit gegen eine univok szientistische Sicht der Wirklichkeit gewendet. Dies geschieht in höchster Feinarbeit, mit den analytischen Mitteln der Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie.

Die Bedeutung der Analogielehre zeigt sich in der Auseinandersetzung mit der ‚negativen Theologie' (47ff.), in der die radikale Andersartigkeit Gottes betont wird. Doch droht Gott in ihr zu einer völlig unzugänglichen und damit auch unverbindlichen Größe ‚X' zu werden. Oder man gerät in einen ‚Fideismus', der sich jeder vernünftigen Überprüfung entzieht. Wie S. hier den Identität-Differenz-Gedanken der Analogielehre anhand modallogischer Überlegungen zur Anwendung bringt, sei an einem Beispiel verdeutlicht: ‚Der Unterschied zwischen Gott und allen anderen Individuen ist *größer* als *jeder* denkbare Unterschied zwischen den anderen Individuen, so dass die anderen Individuen sich trotz ihrer Unterschiedenheit notwendigerweise weniger voneinander unterscheiden als von Gott' (103). Ebenso gilt aber: ‚Der Unterschied zwischen Gott und allen anderen Individuen ist *kleiner* als *jeder* denkbare Unterschied zwischen den anderen Individuen, so dass die anderen Individuen sich trotz ihrer Unterschiedenheit notwendigerweise weniger von Gott unterscheiden als voneinander.' Warum? Weil die Nähe eines Seienden zu dem Seienden, zu dem es in der Relation der Notwendigkeit steht, größer sein muss als die zu anderen Seienden. ‚Für die Existenz von Sokrates ist meine Existenz oder die meiner Katze vollkommen gleichgültig; für die Existenz von Sokrates, meiner Katze und für meine Existenz ist die Existenz Gottes jedoch keineswegs gleichgültig – ganz im Gegenteil' (104). Dies ist eine vernünftige Explikation der Analogiestruktur im Gott-Welt-Verhältnis, die den Glauben wesentlich bestimmt, die ihn aber von einem verengten Vernunftbegriff her zu einem bloßen Knäuel von Widersprüchen macht.

Besonders ausführlich wendet sich S. dem Thema der religiösen Erfahrung (109ff.) zu. Der Begriff hat nicht nur in der öffentlichen Diskussion und im akademischen Dis-

kurs über Religion immer größere Konjunktur, sondern spielt auch zunehmend eine Rolle bei der interdisziplinären Behandlung religiöser Themen, da er in der Theologie wie in der Psychologie und in einer von dieser inspirierten Religionswissenschaft vielfache Verwendung findet. Auch die zeitgenössische Philosophie meldet sich in diesem Punkt zu Wort. S. geht besonders auf den amerikanischen Philosophen William P. Alston (117ff., 155ff.) ein, für den die religiöse Erfahrung der eigentliche Grund der Gewissheit religiöser Überzeugungen ist. Sie hat für ihn Verifikationscharakter. Doch ist der von ihm verwendete Erfahrungsbegriff, wie S. zeigt, zu stark an der Sinnlichkeit orientiert (Auditionen, Visionen stehen im Vordergrund). Gibt es nicht auch einen anderen Erfahrungsbegriff? S. greift hier auf Karl Rahner (120ff.) zurück. Dieser zeichnet die religiöse Erfahrung als rein geistige (transzendentale) Erfahrung aus und stellt sie der sinnlichen deutlich entgegen. Im eigentlichen Geistvollzug des Menschen, so Rahner, gibt es ein rezeptives Moment, das den Begriff der Erfahrung geradezu fordert; allerdings ist sie hier Moment einer reflexiven Struktur, eben der endlichen Subjektivität. Nach S. kann nur eine Kombination beider Ansätze dem Faktum und Phänomen religiöser Erfahrung gerecht werden, d.h. dem Zusammenhang des in gewisser Weise Äußeren der Erfahrung und ihrer internen Subjektbasis. Dazu kommt die Dimension sozialer und kultureller Vermittlung und Prägung all dieser Erfahrungen durch die Symbolik religiöser Traditionen (das große Thema bei Richard Schaeffler, an den Schärtl hier anknüpft, 123ff.). Das religiös Intendierte zeigt sich selbst in dieser vermittelten Weise. Eben diese Vermitteltheit hält S. auch dem anderen amerikanischen Religionsphilosophen und Kollegen von W. Alston, Alvin Plantinga (157ff., 213ff.), entgegen. Dieser versucht in calvinistischer Tradition die Glaubensgewissheit als schlechthin basal und in sich gerechtfertigt zu erweisen. Zwar ist dies nicht unvernünftig. Es gibt so etwas wie Grundüberzeugungen, die selbst den Rahmen bilden für das, was wir im Einzelnen sonst für wahr halten. Aber auch sie verdanken sich einer vielfältigen Vermittlung und kommen gerade so als Letztüberzeugungen zustande.

Was aber ist die ‚Eigenart religiöser Überzeugung'? S. beginnt in einem ersten Schritt mit der Suche nach einer geeigneten Definition von ‚Religion'. Der zunächst diskutierte Vorschlag, Religion im Sinne einer ‚Interpretation der Welt' zu verstehen, die sich in einer ‚Lebenspraxis' ausdrückt, hat zwar den Vorteil größter Weite, erweist sich aber als zu unspezifisch (193f.). S. schlägt in Anlehnung an Schleiermacher die Präzisierung vor: Religion sei eine Weltinterpretation als ‚Innewerden der Kontingenz' (195). Mit diesem Innerwerden ist dann auch ein Transzendenzbezug gegeben. Denn die Kontingenz wird in einem wie auch immer zu verstehenden Sinn überstiegen, indem sie erfasst wird. Doch in diesem „wie auch immer" tritt eine mögliche Vielfalt der Transzendenz-Perspektiven hervor, die in einen Pluralismus der Beliebigkeit zu münden scheint (198ff.). Man ist heute geneigt, es bei dieser Vielfalt zu belassen und die Auswahl aus ihr der subjektiven Entscheidung anheimzustellen. Nur fallen dann die Subjekte wie Monaden auseinander. Der Dialog wird unmöglich oder uninteressant. Die Vernunft aber ist gerade das Gemeinsame, das die Menschen in der Frage nach der Wahrheit verbindet. Dabei ist die Wahrheit, um die es hier geht, so grundlegend, dass sie auch die eigene Subjektivität in ihrer inneren Selbstkonstitution mit umfasst. Die umfassende Wahrheit ist wesentlich subjektiv. Der Autor verweist auf Fichte: ‚die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft' (211), und Fichte meint damit die Vernunft in ihrer im Gewissen gründenden Unbeliebigkeit. Hier nun erweist sich der Begriff der ‚Überzeugung' (204ff.) als hilfreich, weil sich in ihm die Momente des objektiv und subjektiv Gerechtfertigten sprachlich verbinden. Was die ‚Glaubensüberzeugung' vor dem Fundamentalismus schützt, ist gerade ihre Vermitteltheit und ihre Vermittel*barkeit*, d.h. ihre prinzipielle Offenheit für Kommunikation. Ihre Vernünftigkeit besteht geradezu in dieser Offenheit. Damit ist durchaus vereinbar, dass eine solche Überzeugung auch aus ihrer eigenen Uneinholbarkeit lebt und diese stets bewahrt. Charles Sanders Peirce hat von einem ‚Instinkt' gesprochen, der uns einen Sinn für das Göttliche vermittelt (267f.). Es ist ein Instinkt, der sich trotz seiner Uneinholbarkeit nicht der Kommunikation verschließt, sondern sich in ihr bewährt und eben so seine das Leben erhellende Leuchtkraft beweist, ja letztlich nichts anders ist als Vollzug dieses Lebens selbst. Zentral bleibt für S. der Satz Wittgensteins: ‚Das Wissen gründet sich am Schluss auf Anerkennung' (275). Dem entspricht die

Einsicht von Dieter Henrich: ‚Was zu begründen uns unmöglich ist, was aber aus dem Gesamten unseres Vernunftwesens als unverzichtbare These hervorgeht, auf das dürfen wir ebenso unser Leben orientieren, wie wenn es eine begründete Einsicht wäre' (276). Der Blick auf das Ganze, den uns die Vernunft eröffnet, ja in den sie uns geradezu hineinzwingt, er kann nicht nur subjektiv sein. Denn dies wäre wiederum eine Partikularisierung, die von der Vernunft erkannt und damit auch überwunden wird. Der Gottesgedanke erweist sich so gesehen als der Gedanke, der dieser Vernunftdynamik am meisten entspricht. Von ihm her wäre wohl auch der Streit zwischen Realismus und Antirealismus zu überwinden. D.h., der Gottesbegriff bleibt für die Philosophie diskussionswürdig (oder kann es wieder werden). ‚Weil in Gott Denken und Sein zusammenfallen, überwindet der Gottesgedanke die Kluft, die den Realisten vom Antirealisten trennt. Weil für Gott Wirklichkeit und Geist vollkommen zur Deckung kommen, gibt es mindestens eine Instanz, für die die Streitfragen zwischen Realismus und Antirealismus gegenstandslos werden' (388). Die Bezugnahme auf diese in sich gründende Instanz verleiht unserem Geist die Möglichkeit zu in sich gerechtfertigten Überzeugungen zu gelangen, die aber gerade als solche grundlegenden Überzeugungen auf ihre kommunikative Vermittlung und Bewährung ausgerichtet sind.

Es konnten nur einige Hauptlinien dieser ausgesprochen reichhaltigen Arbeit herausgehoben werden. Die Lektüre ist zwar nicht immer einfach, da S., ständig um äußerste Präzision bemüht, nach analytischen Standards häufig mit Formalisierungen arbeitet. Doch wer sich ihrer Mühe unterzieht und den oft verzweigten Argumentationslinien folgt, gewinnt nicht nur einen interessanten Überblick über die zeitgenössische philosophische Landschaft, sondern er wird vor allem immer wieder überrascht mit im besten Sinn ‚überzeugenden' Argumentationen und Einsichten.

Es ist noch anzumerken, dass Thomas Schärtl für diese Arbeit der ‚Richard-Schaeffler-Preis' der Hochschule für Philosophie SJ in München verliehen wurde.

J. Schmidt S. J.

Kollektiv- und Individualbewusstsein. Herausgegeben von *Karen Gloy*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2008. 193 S., ISBN 978-3-8260-3813-6.

Die Fragestellung, ob der Unterschied zwischen Kollektiv- und Individualbewusstsein kulturell bedingt ist, bildet den Ausgangspunkt des Sammelbds., der aus einer an der Universität Luzern im Jahre 2007 durchgeführten wissenschaftlichen Tagung hervorging. Aus unterschiedlichen Perspektiven wird die Verhältnisbestimmung von Individuum und Kollektiv ausgearbeitet. Die grundlegenden Fragen, welche sich dabei ergeben, werden von *K. Gloy* in der Einführung mitsamt einem ersten Lösungsansatz aufgelistet. In formeller Hinsicht gliedert sich der Bd. in folgende vier Themenkreise: 1. Ethnologisch-genderspezifischer Aspekt (mit Beiträgen von *J. Hengelbrock*, *C. Stehrenberger* und *M. Brasser)*; 2. Psychologisch-neurologischer Aspekt *(K. Gloy, P. Giampieri-Deutsch, P. O. Bucher)*; 3. Philosophischer Aspekt *(D. Barbaric, R. Thurnher)*; 4. Systematischer Aspekt *(R. Kather, R. Schulz)*. Mit dieser Wahl bringt der Bd. den Gegenstand seiner Untersuchung auch formal zum Ausdruck: Jeder Aufsatz ist für sich genommen ein Ganzes, und doch lässt er sich sinnvoll in ein Größeres eingliedern. Dabei wird seine Eigenart nicht etwa zerstört, sondern gerade im Kontext erkannt. Auch wenn eine humane Gesellschaft sowohl ein Individual- als auch ein Kollektivbewusstsein erfordert, hat jede Gemeinschaft ihre eigenen Vorstellung von der idealen Verhältnisbestimmung dieser beiden „Bewusstseine". Interessant ist hierbei vielleicht die Tatsache, dass (zumindest) das deutsche Wort „Bewusstsein" nur im Singular existiert. Die Vermutung, dass dies eine Entscheidung entweder für oder gegen das Individualbewusstsein implizierte, wäre jedoch verfehlt. Dass Individual- und Kollektivbewusstsein nicht nur nebeneinander existieren können, sondern aufeinander verwiesen sind, zeigt u. a. *J. Hengelbrock* in seinem Beitrag, der den Untertitel *Gewicht und Rolle des kollektiven Gedächtnisses im traditionellen Afrika* trägt. Er zeigt darin auf, dass das Kollektiv nicht erfinderisch ist (Geykey) und die immer wieder erzählten Geschichten als Ausdruck des Kollektivbewusstseins erst allmählich „in kollektives Eigentum übergegangen" sind. Insgesamt fällt auf, dass die Autoren der Beiträge keine Überlegenheit des einen Ansat-

zes über den anderen postulieren. Vielmehr sind die Autoren bestrebt, die Besonderheiten der einzelnen Positionen mit ihren jeweiligen Chancen und Risiken aufzuzeigen. Außerdem wird deutlich, dass die Verhältnisbestimmung zwischen Individuum und Kollektiv immer im Wandel bzw. gefährdet ist. Daher bleibt es stete Aufgabe, dieselbe auszuhandeln. Dazu ist aber eine vertiefte Auseinandersetzung und ein Sich-Einlassen in die jeweiligen Denkweisen unerlässlich. Hierfür bietet der Sammelbd. eine unverzichtbare Grundlage. M. Vonarburg

Vieweg, Klaus / Welsch, Wolfgang (Hgg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes.* Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 1876). Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008. 690 S., ISBN 978-3-518-29476-5.

Das Buch versammelt die Beiträge eines Kongresses, der 2006 in Jena zum 200-jährigen Erscheinen von Hegels „Phänomenologie des Geistes" (= PG) abgehalten wurde, um die PG in ihrer „Gesamtkonzeption" aber auch „Kapitel für Kapitel zu analysieren und gemeinsam zu diskutieren" (5). Eingerahmt zwischen den Titeln „Gesamtkonzeption" und „Ausblick" wird Hegels (nachträgliche) Einteilung der acht PG.-Kap. (A; B; C [AA]; C [BB]; C [CC]; C [DD]) übernommen. Im Folgenden werde ich versuchen, jeden einzelnen Beitrag kurz vorzustellen.

Zur Gesamtkonzeption des Werkes: Nach *R. Pippin* handelt es sich bei der „Logik der Erfahrung" der PG um eine ständige Nötigung zur radikalen Selbstkritik. „Der dramatischere Sinn, den Hegel im Auge zu haben scheint, befindet sich in größerer Nähe zu einer völligen Umkehrung des Bewußtseins oder einer Konversion" (17). Dies zeigt den Selbstbezug, das „sich selbst tragen" (21) der Vernunft, die im Anderswerden sich erweitert und mehr und mehr zu sich gelangt, sich auf diesem Weg zwar „verwundet", aber auch heilt und erneuert (18, 21). Das „absolute Wissen" ist das angezielte, von Hegel nicht mehr näher bestimmte explizite Wissen um die Einheit von Subjektivität und Objektivität, von „für sich" und „an sich" und damit die Vorbereitung zu einem wissenschaftlichen Begreifen (34 f.). Den Grund für dieses erst im Geist erreichte Sich-Begreifen sieht *E. Förster* in der Erweiterung der PG über das Vernunft-Kap. hinaus, zu der sich Hegel auf den von ihm so genannten „Entdeckungsreisen" (37) bei der Ausarbeitung des Textes genötigt sah, obwohl mit dem Vernunft-Standpunkt eigentlich der in der „Einleitung" anvisierte Abschluss des Sich-Findens des Bewusstseins schon erreicht ist. Doch nun ging es noch darum, aus dieser Perspektive „des Geistes eigenes Gestalten" als „Weltgeschichte" zu begreifen (55). *R.P. Horstmann* fasst das „Ziel der hegelschen phänomenologischen Überlegungen" so zusammen: „Wenn denn Objekterkenntnis überhaupt möglich ist, dann nur unter monistischen Bedingungen" (70), d.h. unter der Voraussetzung der letztlich mit sich selbst vermittelten Einheit der Wirklichkeit, wodurch diese Einheit dann als „Selbsterkenntnis" (72) Maßstab sein muss für die Erkenntnis überhaupt. Trotz dieser „wenig alltagsfreundlichen" Konsequenzen (72) bleibt ein solcher Monismus angesichts der Aporien seiner Alternativen durchaus attraktiv. Auf diesen Einheitsgesichtspunkt stößt *R. Beuthan* in Hegels Begriff der „Erfahrung" des Bewusstseins „in singulärer Bedeutung" genommen (79), d.h. als die *eine* Erfahrung begriffen, die in ihrer Pluralität und in der Ablösbarkeit der einen Erfahrung durch die andere auf dem Weg der „Erinnerung" dieser Vielfalt und im „reflexiven" Bewusstsein ihres gemeinsamen „Grundes" (93) sich ihrer bewusst wird und so die Rede vom „absoluten Wissen" (94) rechtfertigt. Wie *S. Sedgwick* zeigt, legt Hegel in der „Einleitung" der PG den Selbstbezug des Bewusstseins durch den Aufweis der Aporie im Begriff der „Erkenntnis als Mittel" (95) frei, da dieser Begriff immer einen „Standpunkt außerhalb" (111) voraussetzt. Doch die kritische Beurteilung des Bewusstseins wird wesentlich von diesem selbst vorgenommen. Je tiefer sie ins Selbst eingreift, desto dramatischer fällt sie aus („Verzweiflung" statt bloßem „Zweifel"). Doch tritt gerade durch solch „inneren Zusammenbruch" (110) ein Bei-sich-sein-Können in Erscheinung, das die prinzipielle Einheit von „Vernunft" und „Wirklichkeit" (111) denkbar macht.

A. Bewußtsein: Die erste Stufe des „Bewußtseins" ist die „sinnliche Gewißheit". Doch kehrt sie, wie *R. Ohashi* zeigt, auch auf den weiteren Stufen der PG wieder, näm-

lich als jeweils neue „Unmittelbarkeit", wobei diese nichts anderes ist als die direkt erfahrene Synthese, in welche die vorangehenden Differenzierungen stets einmündeten. In dieser vermittelnden Syntheseleistung kann die „sinnliche Gewißheit" zu dem traditionellen Begriff des (subjektiven wie intersubjektiven) „sensus communis" (129) in Entsprechung gesetzt werden. *A. F. Koch* fasst die ersten Schritte ins Auge, auf denen das Bewusstsein jeweils zu einem seiner Ausgangsannahme widersprechenden Ergebnis kommt, zunächst in der „sinnlichen Gewißheit" den Übergang von der Annahme letzter Einzelheit zur Allgemeinheit, sodann in der „Wahrnehmung" den Schritt von der Trennbarkeit beider hinsichtlich des Gegenstandes zu ihrer Untrennbarkeit nach verschiedenen Rücksichten. Diesem Ergebnis zufolge „ist der Widerspruch und ist die Antinomie dem diskursiven Denken nicht äußerlich als eine zwar stets drohende, aber stets auch zu vermeidende Störung, sondern vielmehr sein Kern und Zentrum" (151f.). *B. Bowman* geht dem Entstehen des „Selbstbewußtseins" im Kap. „Kraft und Verstand" nach. Denn die gesetzliche Verknüpfung der Dinge oder genauer der „Kräfte", insofern sie durch den Wechselbezug mit der Erscheinungswelt, aber auch über die „tautologischen" Aspekte ihres „Erklärens" den Rückbezug auf sich selbst enthält, lässt das Bewusstsein in ihr sich selbst erkennen, zunächst nur in der Verbindung eines allgemeinen „Lebens", doch (wie sich zeigen wird) über dessen Struktur des Miteinanders auch im Verhältnis zu einem gleichgearteten Gegenüber.

B. Selbstbewußtsein: *Ch. Klotz* interpretiert das Kap. „Selbstbewußtsein" von dessen Argumentationsziel her, nämlich der Gewissheit der Vernunft, „alle Realität zu sein" (185), und setzt die dorthin führende stufenweise Überschreitung einer subjektivistischen Sicht des Selbstbewusstseins in Parallele zur Kritik Hegels an den Dualismen der Reflexionsphilosophie in „Glauben und Wissen". *A. Honneth* zeichnet textnah und überzeugend den Schritt des Selbstbewusstseins von der „Begierde" zur Intersubjektivität nach. Denn die „Begierde" negiert ihren Gegenstand und setzt ihn zugleich voraus. Die Selbständigkeit des Gegenstandes zeichnet sich hierbei ab. Doch erreicht sie dieser erst dann, wenn er die Negation an ihm an sich selbst vollzieht und sich so dem Begehrenden gegenüber als selbstständig erweist, wodurch dieser auch selbst zu sich „erwacht". „Beide Subjekte müssen wechselseitig in dem Augenblick, in dem sie sich begegnen, gegenüber sich selbst eine Negation vollziehen, die in der Abstandnahme vom jeweils Eigenen besteht" (202). Den sich anschließenden Text über „Herrschaft und Knechtschaft" macht *P. Stekeler-Weithofer* in seiner Vielschichtigkeit deutlich, indem er ihn nicht interpersonal versteht, sondern als Allegorie der intrapersonalen Dialektik von „Selbst" und „Leib" bzw. von „Vernunft" und „Neigung". Der unterdrückte Knecht wird nämlich bald zum Herren, wobei freilich das Ziel einer Gemeinsamkeit in gegenseitiger Anerkennung dann auch ins Interpersonale hinein weist. Durch den Vergleich mit Texten aus der „Enzyklopädie" wird allerdings klar, so *R. Bodei*, dass es Hegel in der Herr-Knecht-Auseinandersetzung der PG auch um die dem Rechtsstaat (logisch wie historisch) vorangehende Welt (von Hegel „heroisches Zeitalter" genannt) des Kampfes um Anerkennung geht. Denn nur über die Alternative „Freiheit oder Tod" (241) wird diese Freiheit als unbedingter Wert erfasst, um sie schließlich zum sozialen Rechts- und Ordnungsprinzip ausgestalten zu können, so dass sich jener Kampf erübrigt. Angeregt durch H. F. Fulda, der auf die in der PG enthaltenen logischen Strukturen aufmerksam gemacht hat, interpretiert *J. Karásek* das Anerkennungsverhältnis auf dem Hintergrund der Dialektik von „Etwas" und „Anderem" aus der „Wissenschaft der Logik". Denn dort wird an diesen formalen Bestimmungen deutlich: „Etwas kann nur durch sein Verhältnis zu etwas ihm gegenüber Anderem ein bestimmtes Etwas werden" (258), wobei sich dies nach dem Maß der jeweiligen (und gegenseitigen) „Reflexion in sich", d.h. Selbstständigkeit, realisiert. Allerdings zeigt die „Logik" auch die Vorläufigkeit dieser Dialektik in der Kategorienentwicklung, ebenso wie die PG nur erst ein „potentielles Anerkennungsverhältnis" (269) begründet. Die Emanzipation des Knechtes mündet nach der PG zunächst in den „Stoizismus" und dann in den „Skeptizismus". Doch ist dieser, so *E. Csikós*, nicht nur eine Folgegestalt der in stoischer Ataraxie verharrenden Freiheit, sondern ein die PG durchwaltendes methodisches Prinzip, das über jeden fixierten Standpunkt hinaustreibt – „daher sind Hegel alle fundamentalistischen Bestrebungen fremd" (275) –, das aber auch nicht in die Beliebigkeit führt, sondern im Sinne

des in der „Einleitung" so genannten „sich vollbringenden Skeptizismus" zu einer fortschreitenden „Vertiefung des Geistes" (276) leitet. *I. Testa* setzt das immerhin bereits anvisierte „Anerkennungsverhältnis" in Parallele zum „objektiven Geist" der „Enzyklopädie" und versteht es von daher im Sinne der aristotelischen „zweiten Natur", als die es „den Hintergrund des sozialen Raumes bildet [...], durch den ich fähig bin, noch vor jedem propositionalen Bewußtsein den Anderen als Interaktionspartner [...] anzuerkennen" (293). So ist es als kulturelles Produkt zugleich die „Verleiblichung des Geistes" (306).

C (AA) Vernunft: Das Vernunft-Kap. beginnt mit der „beobachtenden Vernunft". Den ersten Unterabschnitt „Die Beobachtung der Natur" untersucht *T. Pierini*. Er zeigt, dass die Natur, ähnlich wie schon der Gegenstandsbereich im Kap. „Kraft und Verstand", im Fortschreiten der Beobachtung selbstbezügliche Struktur annimmt. Dort war es „das Leben", hier ist es das „Organische", das freilich, gegen Kant, nun das eigentlich Objektive in der Natur ist. Die Vernunft hat sich somit in der Natur wiedergefunden. Also wendet sie sich zu sich selbst. Dabei behält sie jedoch zunächst ihre Beobachtungsperspektive bei. Dass sie damit in Aporien gerät, zeigt *M. Quante* am weiteren Text der PG. Die Vernunft macht sich nämlich auf diese Weise selbst zum Objekt und glaubt sich sogar im Maße ihrer gesteigerten Verdinglichung immer besser zu erfassen. Doch sie verliert sich dabei und wird sich erst über die Erfahrung ihres Selbstverlustes ihrer Eigenart neu bewusst. Die Aktualität von Hegels Kritik an den damals als seriös geltenden Wissenschaften der „Physiognomik" und „Schädellehre" ist erstaunlich. Die Vernunft hat also gelernt und verhält sich zu sich nicht mehr beobachtend, sondern im tätigen Ergreifen ihrer selbst. Wie *M. A. Werle* hervorhebt, stehen im Hintergrund der folgenden Gestalten literarische Figuren. Für den Abschnitt „Die Lust und die Notwendigkeit" steht Goethes „Faust" Pate, für den Abschnitt „Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels" sind es Schillers „Räuber". Auch die literarische Bedeutung der „schönen Seele" im Kap. über das „Gewissen" ist hier zu nennen. Man darf sich also fragen, „inwiefern Hegels praktische Philosophie nicht der Literatur eine Funktion einräumt oder ihrer sogar bedarf" (368). *J. McDowell* knüpft an die Überlegungen von R. Pippin von der Erfüllung der Handlungsintention durch die soziale Anerkennung an. „Jemand, der ein wenig beeindruckendes Gedicht geschrieben hat, darf nicht behaupten, daß er ein gutes Gedicht im Sinn gehabt habe und ihm bloß mißlungen sei, es herauszubringen" (387). Doch von Hegel wird das Prinzip faktischer Anerkennung auch kritisch betrachtet, wie im Vorgriff auf das Geist-Kap. gezeigt wird. Die Autonomie der individuellen, eben nicht ins Soziale auflösbaren Vernunft mit ihrer persönlichen Bewertung und Verantwortung bleibt der PG gleichfalls zu entnehmen (391 f.). Das Vernunft-Kap. mündet im letzten Teil zunächst in einen radikalen Monismus, an dem *M. Forster* zahlreiche Parallelen zu Herders pantheistischer Weltsicht erkennt. Allerdings bleibt unübersehbar, dass Hegel diese Sichtweise in deutlicher Kritik „das geistige Tierreich" nennt.

C (BB) Der Geist: Hegels Begriff des „sittlichen Geistes" in der PG (und „Rechtsphilosophie"), seine vernunftgeleitete Auflösung und tiefere Begründung über die Moral und das Gewissen, arbeitet *L. Siep* heraus, um diese Konzeption dann auf ihre heutige Rezipierbarkeit zu überprüfen. So gibt es auch heute viel an unhinterfragter Sittlichkeit, ohne die eine Gesellschaft nicht funktionieren kann. Allerdings wäre nach Siep angesichts der heute eher antimetaphysisch kritischen sowie kreativ individualistischen Kultur der Begriff der „Vernunft" dem des „Geistes" vorzuziehen. *U. Schlösser* geht auf das Verhältnis von „Sprache" und „Handeln" ein, das Hegel besonders im Bildungskap. thematisiert. Sprache ist „Dasein" des Ich und so wesentlich dessen offenbarendes Handeln. In ihm findet die tiefste Selbstentfremdung des Ich ihren Ausdruck (wie die Bildungswelt des Absolutismus es zeigt), aber auch die vollendete Tat, „das Wort der Versöhnung", mit dem das Geist-Kap. schließt. In der PG repräsentiert die Figur der Antigone, wie *E. Rózsa* herausstellt, die überindividuelle, substantielle Sittlichkeit, wohingegen das Recht auf Individualität dem Mann vorbehalten bleibt. Mit dem Ende dieser archaischen Welt muss allerdings diese Geschlechterzuordnung verschwinden. In der „Rechtsphilosophie" erhebt sie Hegel denn auch zur „gegenseitigen Partnerschaft" (471) und korrigiert damit ein Frauenbild, in welchem er bei Abfassung der PG wohl

noch ein zeitloses Ideal gesehen hat. *O. D. Brauer* hat sich Hegels ambivalentes Verhältnis zur „Aufklärung" vorgenommen. Einerseits ist sie für den Autor der PG „ein irreversibler und unaufhaltsamer Prozeß" (481), und so führt das Geist-Kap. auch konsequent zu ihr hin. Andererseits nimmt die radikale und hellsichtige Kritik an ihr manches von der später deutlich gewordenen „Dialektik der Aufklärung" vorweg, etwa wenn sich zeigt, dass das isolierte Prinzip der „Nützlichkeit" zum Staatsterrorismus werden kann. Den solcherart degenerierten Geist kann nur die „Moralität" retten, die allerdings angesichts der Dualismen, in die Kant und Fichte sie führten, nur im „Gewissen", das mit sich eins und im Reinen ist, zur Ruhe kommt. Doch Hegel zeigt, so *Chr. Halbig*, welch fatale Konsequenzen es hat, „das Überzeugtsein, zu etwas verpflichtet zu sein, selbst nicht nur als notwendig, sondern sogar als hinreichend für das *an sich*, nämlich für das Bestehen einer Verpflichtung zu betrachten" (501). Die Problematik des Gewissensstandpunktes verdeutlicht Hegel am Bild der „schönen Seele", zu welchem ihm, wie *A. Speight* nachweist, besonders Schiller, Jacobi und Schlegel die Anregung gaben. Denn die reine Innerlichkeit will und muss sich zeigen und kann sich damit der externen Beurteilung nicht entziehen. In dieser Enthüllungsnotwendigkeit sieht Speight überhaupt einen Grundzug der hegelschen Ästhetik (519).

C (CC) Die Religion: Das Gewissen erfüllt sich selbstkritisch dort, wo ihm aus einer letzten Tiefe die Kraft zum versöhnenden „Ja" erwächst. Dies ist die Ebene der Religion. Ihr „Absolutes" ist immer schon anwesend (523), wie Hegel in der „Einleitung" sagt. Der Mensch ist somit als solcher ein „homo religiosus" (534). In der „natürlichen Religion", die *F. Duque* behandelt, begegnet das Absolute zunächst als unbestimmte Tiefe („die Lichtreligion", vielleicht Persien), dann als Taumel der Gestalten („Die Pflanze und das Tier", Indien) und schließlich über die menschliche Gestaltungskraft als Unermesslichkeit („der Werkmeister", Ägypten). Seine Enthüllung auf den Menschen hin spricht der Mythos von der Überwindung der Sphinx durch Ödipus aus. Diese Wende zum Menschen ist die „Wende nach Innen" (550). Hegel sieht sie, wie *T. Pinkard* ausführt, in der „Kunst-Religion" der Griechen vollzogen. Die menschliche Statue, der menschliche Körper und schließlich die Poesie repräsentieren den Gott. Doch diese „ästhetische Präsenz" des Göttlichen kommt an ihr Ende. Im Zerbrechen der ästhetischen Welt in der Tragödie und ihrer Subjektivierung in der Komödie wird die neue Mitte frei, die fortan der Mensch in seiner Freiheit ausfüllt. Der Mensch als Ort der Offenbarung Gottes. Das ist freilich die Botschaft des Christentums, der „offenbaren Religion". Gott wird sichtbar, begreifbar, teilt sich mit. Auf diese Weise teilt er aber auch sich selbst *als* dieses Prinzip mit. *F. Menegoni* legt dar, dass Hegel die trinitarisch innergöttliche Kommunikation als „theoretischen Kern" der Offenbarung identifiziert, „der dank seiner universalen Mitteilbarkeit und Vertretbarkeit jedem echten Dialog zwischen Glauben und Kulturen zugrunde liegt" (569).

C (DD) Das absolute Wissen: Das „absolute Wissen" schließlich gibt dem Sich-Eröffnen des Absoluten in der Religion die Form der Mitteilbarkeit durch den Begriff. Erst in ihm lässt sich der Inhalt der Religion diskursiv rechtfertigen. „Religion ist somit kein Auslaufmodell, nicht bloßes Erbstück der Tradition in einer total sich verweltlichenden Welt. Solch heute oft vorfindlicher Verstand (weil er mit der Form auch den Inhalt verwirft) versteht das Substantielle der authentischen Religion nicht" (591), so *K. Vieweg*. Aber lässt sich das „absolute Wissen" selbst rechtfertigen? Den Anspruch darauf, den das kurze, teilweise schwer verständliche Schlusskapitel der PG erhebt, verteidigt *H. F. Fulda* im Kern (trotz mancher Zugeständnisse) gegen seine Kritiker. Man kann es jedenfalls nicht, wie manche wollen, vom bisherigen Gang der PG abkoppeln. Zum Programm der „Einleitung" gehört die Aufweisbarkeit einer Übereinstimmung von „erscheinendem" und „wahrem Wissen", wenn denn Wissen und Wahrheit überhaupt möglich sein sollen. Am Ende muss, wie auch immer im Einzelnen begründet, das explizite Erreichen dieser unverzichtbaren Bewusstseinsebene stehen. „Das zu betrachtende Bewußtsein ist dabei durchweg ein Bewußtsein des Absoluten, All-Einen" (619). Es wird an diesem Ende „nicht mehr genötigt, über sich *hinaus*zugehen, sondern geht in sein innerstes, vom Bewußtseinsgegensatz freies Selbst *hinein*" (623). Doch welche Möglichkeiten dieser Standpunkt für eine konkrete Ausführung der Wissenschaft eröffnet, „darüber informiert die veröffentlichte *Phänomenologie* viel zu vage" (ebd.).

Ausblick: Er besteht aus zwei Artikeln. *V. Hösle* zeigt an fünf aktuellen Strömungen der Philosophie, dass sie in ihrer Verneinung des „absoluten Wissens" dieses beerben: So (1) der Objektivismus des szientistischen Naturalismus, (2) der Subjektivismus der Phänomenologie, aber auch der Psychoanalyse, (3) der Intersubjektivismus der Soziologie und Diskurstheorie, (4) der Logizismus der analytischen Philosophie und (5) die resignierte Absage an die Vernunft und die Ideale der Aufklärung (wohl der Postmodernismus). Das Aporetische dieser Absolutismen darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich in ihnen besondere „Erfahrungen des nachhegelschen Bewußtseins" (627) aussprechen, die in eine Neuformulierung der unwiderleglichen Absolutheitsdimension der Vernunft und eines ihr entsprechenden „absoluten Wissens" integriert werden müssen. Eine völlig entgegengesetzte Zielrichtung verfolgt der Schlussbeitrag von *W. Welsch*. Er sieht den bleibenden Beitrag Hegels zu einem umfassenden Wirklichkeitsverständnis in seiner evolutionären Gesamtsicht, nach der sich nicht nur die Gestalten der Welt und des Bewusstseins, sondern auch deren konstituierende Kategorien aus einer natürlichen Entwicklung ergeben. Seine Kritik richtet sich gegen den von Hegel (wie aber auch von Hösle) vertretenen Geist-Ursprung dieser Gesamtbewegung, und so ist sein Beitrag ein Plädoyer für einen evolutionären Naturalismus. Auch wenn die Bezeichnung „Kommentar" im Untertitel dieses Buches missverständlich ist, und es sich eher um eine Sammlung von Essays zu den Themen der einzelnen Abschnitte der PG handelt, gibt der Bd. doch einen Einblick in den Reichtum und die bleibende Aktualität dieses großen Werks der Weltliteratur. Für den Kenner ist es zudem eine Fundgrube interessanter Detailanalysen und zahlreicher Verbindungen von hegelschen Einsichten zu neueren philosophischen Positionen. J. Schmidt S. J.

Gott und das Absolute. Studien zur philosophischen Theologie im Deutschen Idealismus. Herausgegeben von *Christian Danz* und *Robert Marszałek* (Lehr- und Studienbücher zur Theologie; Band 2). Wien: Lit 2007. VII/181 S., ISBN 3-7000-0586-5 (für Deutschland: 3-8258-0034-5).

Das evangelische Studienbuch sammelt – nach der Einleitung von *C. Danz* – sechs Beiträge, vier aus einer Tagung (2006) in Warschau, zwei nachträglich dazugekommen (leider ohne Vorstellung der Autoren). – Die Einleitung geht davon aus, dass durch Kants Transzendentalphilosophie „die Fundamente der traditionellen Onto-Theologie unwiederbringlich zerstört" seien (2), so sehr seine Kritik und die „moralphilosophische Umformung des Gottesgedankens" (3) nicht das letzte Wort geblieben sind, und verweist auf die drei Streitsachen des 18. und 19. Jhdts. betreffs Pantheismus, Atheismus und Theismus. Die Rückbindung des Gottesgedankens an die Bedingungen seiner Wissbarkeit führt dazu, dass an die Stelle der natürlichen Theologie die Religionsphilosophie tritt: „eine vermögenstheoretische Fassung des menschlichen Bewusstseins ... hinsichtlich seiner Unbedingtheitsmomente sowie seiner Geschichtlichkeit" (5). Nach dem Atheismusstreit entkoppelt Schleiermacher Religions- und Gottesbegriff und stellt damit dem Idealismus die Denkaufgabe neuer Vermittlung. Im Blick auf das Subjekt nehmen sie Fichte und Kierkegaard an, religionsgeschichtlich Hegel und Schelling.

Ein Drittel des Ganzen nimmt die erste Abhandlung ein: *R. Langthaler*, Das Vernunft-Gefüge der Ideen des „Übersinnlichen in uns, über uns und nach uns" als Fundament der Kantischen Religionsphilosophie. In uns ist der Sollensanspruch „gegeben" und macht die Existenz des Menschen aus. Entsprechend zielt die Hoffnung zuerst auf die Sühne des Bösen. Positiv geht es beim „höchsten Gut" um die Einheit von Natur und Freiheit. Insofern führt Moral zur Religion – ohne dass beides identifiziert würde. So liegt hier auch kein Rückfall in den Eudaimonismus vor, obwohl Kant selbst dies Missverständnis begünstigt. Stellt derart das Übersinnliche in uns den wahren Menschen dar, dann kann es auch „symbolisch-indirekt" als außer/über uns vorgestellt werden (42 – „nach uns" meint die Unsterblichkeit). Der Vorwurf kurzschlüssiger Reduktion ist nicht ohne Recht, doch hat Kant 1. die „Religion innerhalb der Grenzen" von einer *aus* bloßer Vernunft unterschieden, 2. führt sein Bild von den konzentrischen Kreisen irre. Ist geschichtlich-positive Religion ohne jene (ohne deren Maßstäbe) blind, so bleibt jene ohne diese leer (52), wie sie sich ja auch faktisch erst aus ihr „herausgeschält hat" (56). Im Hin-

tergrund der Postulatenlehre steht das unlösbare Theodizeeproblem. Es verwandelt den „Kardinalsatz" „Es ist ein Gott" (62) in die Kardinalfrage: Wo ist Gott? Gerade in dieser Frage aber (wie in der nach dem Zweck, warum [67 – ursprünglich: wasum] „jenseits aller Wozu-Fragen"?) bleibt Hiob = der Mensch dem Übersinnlichen in sich treu.

Nachträglich aufgenommen wurde der Folgebeitrag von *E. Düsing* zum Verhältnis von Ich und Absolutem bei Fichte und Kierkegaard. Eindrucksvoll Fichtes „Augustinische Wende", aus der verletzenden Erfahrung des Atheismusstreits, vom sich selbst setzenden Ich zum Ich als Bild des Absoluten. Kants Postulate verteilt er ab 1804 „auf die drei mittleren der insgesamt fünf Weltansichtsstufen" (84). In der Sittenlehre von 1812 zeigt sich „Fichtes sonderbar schroffes ‚Sich-Vernichten'-Sollen des Ich auf der Verbindungslinie" christlicher Metanoia und Kantscher Revolution der Denkungsart (88) – wobei gerade diese Selbst- und Reflexionsaufhebung die „Evidenz des Absoluten" schenkt (94). So führt christlich-neuplatonisch die Liebe „über Kants Erkenntnisrestriktion hinaus". Von Fichtes *Bestimmung des Menschen* beeindruckt, stellt Kierkegaard „die Selbstwahl konkreter Subjektivität als ein Zu-Ende-Verzweifeln" dar (96). Die in der Angst verlorene Freiheit wird wiedergefunden, wenn das Selbst sich durchsichtig in Gott gründet.

J. Kloc-Konkolowicz fragt nach der Bedeutung des Positivitäts-Begriffs in Hegels „theologischen" Jugendschriften für dessen spätere Entwicklung. Ist Moralität durch Autonomie, Freiheit, Öffentlichkeit bestimmt, prägen die positive Religion Autorität, Zwang, Jenseitigkeit (110). Beim späteren Hegel findet der Verf. eine entwickelte Gestalt dieses Begriffs in dem der Entäußerung. Er wehrt sich gegen eine konservative Lesart des berühmten Satzes aus der Rechtsphilosophie von der Vernünftigkeit des Wirklichen und vice versa, verweist auf Hegels Kritik an der Abkoppelung des Rechtssystems von den übrigen gesellschaftlichen Systemen und auf die Entwicklungsdialektik zuvor schon im Herrschaft-Knechtschaft-Kap. der Phänomenologie.

Hegel gilt auch der zweite zusätzliche Beitrag, von *K. Appel*: Offenbare Religion und absolutes Wissen. Ein Plädoyer gegen das „Vorurteil" pantheistischer Aufhebung der Religion in Philosophie, gestützt auf den „Leitsatz" (122) aus der Phänomenologie-Vorrede, alles komme „darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen". Dazu folgt Verf. den Entwicklungsschritten des Bewusstseins, von der Lust zum Gewissen, zur Vorstellung der offenbaren Religion. Hier „kreuzen sich in der Gestalt Jesu die zwei Entäußerungsbewegungen der Substanz und des Subjekts" (137). Zutreffend, doch offenbar auch ohne Rückfragen zustimmend wird Hegels Trinitätslehre referiert: vom „Defizit" (140) der immanenten Trinität, weil das Anderssein nicht als solches gesetzt sei, über die Notwendigkeit des Reichs des Sohnes und des Todes Gottes bis zu der These, dass religiös der Verlust nicht bis zum Ende getrieben werde. „Vielmehr distanziert sich das Bewusstsein von diesem Verlust und lagert ihn in ein Anderes, in Gott aus" (141). Im absoluten Wissen endlich schreitet Hegel „in Richtung Ökumene von Christentum und Buddhismus" (143). Mit L. Siep zu sagen, dass hier „von der Substanz christlichen Glaubens wenig überbleib[e]," findet der Verf. fragwürdig (feuerbachisch – oder in der Tradition F. Wagners, der Gottes Sein nach Art des Rechtes dachte [ThPh 68 {1993}, 456f.]?).

Bei *C. Danz*, Der „umgekehrte Gott", geht es um die Rezeption von Luthers *De servo arbitrio* in Schellings Freiheitsschrift. Der Unterschied im Gerittenwerden durch Gott oder Satan liegt bei Luther in der befreit/befreienden Durchsichtigkeit oder unfreien Undurchsichtigkeit der Selbstbestimmung des Menschen (153). Für Schelling, nach Kant, fallen Luthers Objektivitäten weg. „Der Gottesgedanke fungiert ... als Beschreibungselement des aktualen Vollzugs" (161). Damit seien „genuin reformatorische Momente, nämlich die im Gottesverhältnis verankerte Freiheit, unter den Erkenntnisbedingungen der Neuzeit fort[geschrieben]".

Nach so viel Vermittlung und „Offenheit" setzt eine rigorose Abrechnung den Schlusspunkt: *R. Marczałek*, Das Erbe Schellings im theologischen Denken Adornos. Zwischen beiden steht P. Tillich (164): „abschwächende Mitte zwischen dem letzten großartigen Schwung der denkerischen Kraft freien Geistes einerseits und der Entartung des theologisch geprägten Denkens im Werk Adornos andererseits" (164). Verf. sieht vier Abstiegslinien. Die trinitarisch-metaphysisch gefasste Absolutheit wird erst zur re-

gulativen Idee als Freiheitsbedingung, sodann zur Selbstillusion verdinglichten Bewusstseins. Entsprechend wird das Menschsein aus dem Selbstwissen des Absoluten zu sich im Endlichen erfüllender Intersubjektivität, „um in der Kastration des Geistes ihr pathetisches Ende zu finden" (181). Offenbarung, ursprünglich im Aufstieg zur monotheistischen Wahrheit, sodann Stärkung des Selbstwertgefühls des Irdischen, mündet in antiphilosophischem Ästhetizismus. Immanenz, erst Gegenwart des Heiligen, ruft dann gegen den Schock der Nichtigkeit nach dem Sakralen und endet im „Immanentismus des antihumanistischen Naturalisten" (181). J. Splett

Knight, Kelvin, *Aristotelian Philosophy.* Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre. Malden, MA: Polity Press 2007. VII/247 S., ISBN-10: 0-7456-1976-2; ISBN-13: 978-0-7456-1976-7.

Es geht nicht, wie der Titel vermuten lassen könnte, um eine Geschichte der praktischen und politischen Philosophie von Aristoteles bis MacIntyre; Aufgabe des Buchs ist vielmehr, die aristotelische Tradition, in der MacIntyre steht, so, wie MacIntyre sie sieht, nachzuzeichnen mit dem Ziel, MacIntyres Form des Aristotelismus herauszuarbeiten. Aristoteles' Lehre von der ethischen Vorzüglichkeit *(excellence)* habe in der Tradition und ebenso im Aristotelismus nach Heidegger dazu gedient, elitäres Denken und Unterdrückung zu legitimieren. Dagegen schließe MacIntyre die Kluft zwischen der partikularistischen praktischen und der universalistischen theoretischen Philosophie des Aristoteles. Die Formen der Praxis seien das soziale Mittel, durch das die Individuen ihre natürlichen Anlagen verwirklichen, und zwar deswegen, weil sie Standards sind, welche die Individuen nachahmen sollen. Hier verweist Knight (= K.) auf Wittgensteins Regelfolgen und die Sprachspiele. Im Unterschied zu anderen analytischen Philosophen betone MacIntyre den teleologischen Charakter dieser Praxisformen; er greife so den aristotelischen Gedanken eines Telos des Menschen auf und komme auf diese Weise von einem Konventionalismus zur Metaphysik. MacIntyres Ethik sei auch theistisch; die elitäre Ethik der Autarkie des Aristoteles werde ersetzt durch eine Ethik des gegenseitigen Dienens. Im Marxismus sehe MacIntyre eine säkularisierte Form der religiösen Ethik; er habe seinen Ursprung in einer verfehlten Kritik einer deutschen philosophischen Tradition, die Aristoteles viel verdanke. MacIntyre Philosophie sei mehr als eine Rehabilitation des Aristotelismus; im Verhältnis zur Tradition sei sie ein reformierter Aristotelismus, und im Verhältnis zum kapitalistischen, liberalen und bürokratischen Nationalstaat ein revolutionärer Aristotelismus.

Das Buch umfasst vier Kap. Anliegen des ersten Kap.s, „Aristotle's Theoretical and Practical Philosophy", ist es, den Gegensatz zwischen der theoretischen und praktischen Philosophie des Aristoteles zu entschärfen: Was Aristoteles über die Praxis schreibe, müsse im Licht seiner Theologie, Ontologie und Naturphilosophie gelesen werden. Kap. 2 geht den Ursprüngen des Kommunitarismus im Christentum und der mittelalterlichen Philosophie nach: bei Paulus, Augustinus, in den Bettelorden, im Aristotelismus eines Albert des Großen und Thomas von Aquin und im Republikanismus (Marsilius von Padua). Die Auffassung, dass sich im christlichen Aristotelismus zwei Traditionen miteinander verbunden hätten, bedürfe der Differenzierung: intellektuell dominierend sei das Christentum; es sei gegenüber dem Aristotelismus die weitaus stärkere Tradition, und der christliche Aristotelismus sei weniger eine Synthese als vielmehr eine Annexion.

„Aristotle in Germany" (Kap. 3) umfasst den Zeitraum von der Reformation bis zu den 70er-Jahren des 20. Jhdts.: Luthers Theologie der Berufung und seinen Antiaristotelismus, Max Webers protestantische Ethik, Hegel, Marx, Heideggers Zugang zu Aristoteles durch die Destruktion der aristotelischen Tradition, Hannah Arendt, die Bedeutung des sechsten Buchs der Nikomachischen Ethik für die Philosophie von Hans-Georg Gadamer, Manfred Riedels Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Wilhelm Hennis, um nur diese zu nennen. Luther habe die Aufklärung in Deutschland verzögert, und auch, als sie sich mit Kant schließlich durchsetzte, habe sie noch unter Luthers Einfluss gestanden. Mit Kant habe Deutschland die philosophische Führung in Europa übernommen und den europäischen Geist vom Rationalismus zum Irrationalis-

mus und zum Krieg geführt. Am Ende dieses Abenteuers seien viele deutsche Philosophen zu Aristoteles, freilich einem nicht scholastischen, antimetaphysischen, praktischen Aristotelismus, zurückgekehrt. Heidegger habe mit Werner Jaeger nicht nur in der Theorie, sondern tragischerweise auch in der akademischen und politischen Praxis, einen „aristokratischen Humanismus" ins Leben gerufen. Der deutsche Neoaristotelismus sei in dreifacher Hinsicht konservativ: Er schließe die aristotelische *theoria* aus; er vertrete ein Elitedenken; er schließe die *poiesis* aus der *praxis* aus und damit die arbeitende Masse aus der Politik, die der Elite vorbehalten bleibe.

Das abschließende (vierte) Kapitel über MacIntyre, das vom Umfang her über die Hälfte des Buchs ausmacht, trägt den Titel „A Revolutionary Aristotelism". K.s anliegen ist es, MacIntyres Aristotelismus von dem Heideggers und Gadamers zu unterscheiden. MacIntyre möchte die aristotelische Tradition als Ganzes vor der Destruktion retten und kehrt deshalb zu Thomas von Aquin zurück. Durch die Reflexion auf die Praxis will er die Praxis verändern. K. will zeigen, wie wenig MacIntryre mit Gadamer, dessen „Wahrheit und Methode" dieser als einen Klassiker des 20. Jhdts. schätzt, und wie viel er mit Marx gemeinsam hat. Traditionen gründen nach MacIntyre, im Unterschied zu Gadamers Begriff, in rivalisierenden Interessen. Beide möchten die praktische Philosophie des Aristoteles, der sie bleibenden Wert zusprechen, von zeitgebundenen Elementen seiner theoretischen Philosophie trennen, aber sie gehen dabei unterschiedlich vor. Gadamer interpretiert die *theoria* von dem her, was Aristoteles über die *praxis* sagt, während MacIntyre die Ausführungen über die menschliche Praxis auf dem Hintergrund der Biologie und Metaphysik des Aristoteles liest. F. Ricken S. J.

Frank, Manfred, *Auswege aus dem Deutschen Idealismus.* Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007. 480 S., ISBN 978-3-518-29451-2.

Dieses Buch ist ein Vermächtnis und verdient entsprechende Anerkennung. Wenn sich ein Autor zu einem Thema, dem er sich seit seiner Studienzeit „sympathetisch" (11) verbunden fühlt, als reifer Professor zum letzten Male, wie er selbst behauptet (vgl. 26), im direkten Bezug äußert, ist das ernstzunehmen. Handelt es sich dabei um diesen Verf. und dieses Thema, kann es gar nicht hoch genug geschätzt werden. In den letzten Jahrzehnten hat die Erforschung der ebenso dichten wie rasanten Entwicklung der nachkantischen Philosophie, welche bereits zu Lebzeiten Kants einsetzte, einen bemerkenswerten Neuansatz erfahren. Die von D. Henrich initiierte „Konstellationsforschung" hat zu einer Freilegung von Debattenlagen und Argumentationssträngen geführt, die sowohl ein klareres Verständnis der sich in jener Zeit formierenden Gedanken als auch deren vergegenwärtigenden Nachvollzug ermöglicht. Wie keinem anderen ist es in den vergangen Jahren M. Frank (= F.) gelungen, die Frühromantik als eine fundamentale philosophische Position zu profilieren – ein lobenswerter Akt angesichts älterer und jüngster, mal herablassender, mal gut gemeinter Darstellungen zu diesem Thema.

Eine Kombination aus der Erschließung nach-kantischer Konstellationen und dem Einbringen ihrer Analysen, Argumente und nicht zuletzt ihres Stils in Fragen einer aktuellen *philosophy of mind* bietet auch die besprochene Aufsatzsammlung. In ihr sind 15 Artikel zusammengefasst, die ursprünglich zu verschiedenen Zeiten entstanden und teilweise an recht entlegenen Orten erschienen sind. Grundsätzlich erscheint die Sammlung als eine pointierte Fortführung der Erkenntnisse und Thesen, die F. bereits in seinen vorhergehenden größeren Studien („Unendliche Annäherung" 1997/98; „Selbstgefühl" 2002) vorgestellt hat. Zugleich erweitert sich der Kreis der Denker, welche mit der frühromantischen Konstellation in Beziehung stehen bzw. wahlverwandte Gedanken entfalten. Diese Erweiterung trägt ihre Früchte: Erhellend sind die Rückverfolgungen bestimmter Terminologien und Argumente in die Schulphilosophie (Leibniz, Wolff, Baumgarten, Maimon, Ploucquet) hinein, ebenso zu Jacobi und Herder. Schillers und Schleiermachers Distanz und vor allem Nähe zur eigentlichen Frühromantik zeigen sich mit neuer Bedeutsamkeit; über den späten Schelling, dem F. seit langem eine herausragende Rolle zuerkennt, ergeben sich Kontakte zu Bakunin, Feuerbach und Marx; sogar zu Wittgenstein wird ein von F. Schlegel inspirierter Zugang gewonnen. Bei einer solchen Vielfalt des Repertoires darf es nicht verwundern, dass dem besprochenen Buch ein

bewusst fragmentarischer Charakter eignet, womit es dem Stil frühromantischen Philosophierens durchaus nahe steht (vgl. Text 2 und 5); auch die diversen Wiederholungen von wichtigen Gedankengängen oder plakativen Zitaten fallen darunter, sie scheinen für F., um das Beispiel Wittgensteins aufzugreifen, „notwendig" (154) zu sein, um sich selbst – und seine Leserinnen und Leser – seiner Position zu versichern.

Wo sollte man dieses reichhaltige Buch anfangen zu lesen? Gewiss ist jeder einzelne Artikel für sich genommen sinnvoll und lesenswert. Es lässt sich allerdings auch so etwas wie das Gerüst einer Gesamtanlage erkennen. F. weist selbst darauf hin, dass es ihm vor allem darum gegangen sei, „die Bedeutung von Kants These über das (existentielle) Sein als Sprengsatz im Selbstverständnis des Idealismus auffällig zu machen" (8). Die Frühromantik ist im Wesentlichen Kant-Rezeption, die Spätphilosophie Schellings ist Rückkehr zu Kant, und im Vergleich mit dem, was man Deutschen Idealismus heißt, sind sie in den Augen F.s ohne Zweifel die bessere Rezeption und die getreuere Rückkehr. Daher legt es sich nahe, die Texte 6 und 7, die sich eigens Kant widmen, als den Angelpunkt anzusehen, um den sich die weiteren Aufsätze gruppieren.

„Kants Grundgedanke" (Text 6), den F. mit dem „großen Licht" des Jahres 1769 in Verbindung bringt, sei ein einziger gewesen, nämlich der, „dass die reine Vernunft in ihren Raisonnements nicht zu gültigen Einsichten kommen kann und dass nur diejenigen Sätze gelten, die durch sinnliche Erfahrung kontrolliert werden können" (161). Epistemologisch bedeutet das den Bruch mit der Stetigkeitsthese der Leibniz-Wolffschen Tradition und die Scheidung der beiden Erkenntnisstämme Sinnlichkeit und Verstand. Ontologisch gewendet: Dem Sein wird der Vorrang vor dem Bewusstsein zugestanden. Die Lehre vom „Ding an sich", so problematisch sie ist, bildet das Bollwerk gegen einen „Idealismus" jedweder Couleur: Erkenntnis ist Anpassung an eine Wirklichkeit, die von keiner Erkenntnis ausgeschöpft werden kann. Freilich kann die Mannigfaltigkeit der Gegenstände menschlicher Erfahrung insofern nur durch den Verstand zu einer Einheit verbunden werden, als ihm das Prinzip der transzendentalen Apperzeption – des „Ich denke", das alle meine Vorstellungen begleiten können muss (vgl. KrV B 131) – eingestiftet ist. Aber genau in dem, was „Kant über Selbstbewusstsein" (Text 7) äußert, sieht F. seine realistische Lesart bestätigt. Selbstbewusstsein ist einerseits ein psychischer, mithin empirischer Zustand – andererseits muss es bei der Beschreibung dieses Zustands wiederum vorausgesetzt werden. So entzieht sich das Selbstbewusstsein an sich immer wieder der Erkenntnis seiner selbst. Ich weiß, dass ich bin, was ich aber bin, das kann ich nicht im strengen Sinne des Wortes wissen, so könnte mit Kant (vgl. KrV B 155–157) gesagt werden, oder mit Sartre: Die Existenz geht der Essenz voraus. Für Kant gilt hier dieselbe Einsicht, die er erstmals in seiner Gottesbeweisschrift von 1763 vorgetragen hat, dass nämlich Existenz kein reales Prädikat sei. Es besteht ein Unterschied zwischen dem Urteil „a ist b", in dem die Kopula eine begriffliche Relation herstellt, und dem absoluten Urteil „a ist (existiert)". Letzteres ist nicht Ergebnis einer Verstandesoperation, sondern folgt aus der Vorgabe „des Sinnlich-Empfundenseins" (191). Dieser durch die Erfahrung gesicherte Primat des existentiellen vor dem prädikativen „ist" bedeutet nun allerdings für Kants Theorie des Selbstbewusstseins nichts anderes als das Zugeständnis der von ihm eigentlich „so leidenschaftlich abgewiesene[n] Möglichkeit einer *intellektuellen Anschauung*" (192). Beide – jener Primat wie diese Inkonsequenz – gehören zu den treibenden Kräften für Kants frühromantische Nachfolger.

Als ihre wesentlichen Vertreter werden Novalis und F. Schlegel ausführlich behandelt (besonders in den Texten 1 bis 4, zum Teil auch in 5 und 9), deren Positionen nicht auszuloten sind ohne ihre Einordnung in die Konstellation an der Universität Jena in den Jahren 1789 bis 1796. Dort hatte sich im Kreis der Schüler Reinholds eine Skepsis gegen dessen Philosophie aus einem einzigen Grundsatz etabliert, welche sich in der Folgezeit auch auf Fichtes frühe Wissenschaftslehre übertrug. Ihren Ursprung fand sie in eben jenem kantischen Vorrang des Seins vor dem Bewusstsein. Inwiefern erwies sich nun diese These als „Sprengsatz"? In nichts weniger als darin, dass sie das stolze Gebäude der Philosophie zum Einsturz brachte. Für Novalis wie für Schlegel kann Philosophie kein geschlossenes System sein, ein letztbegründendes absolutes Wissen kann es nicht geben. So wird die Philosophie zu einem fragmentarischen Tasten, zu einer unendlichen Annäherung, sie ist nach Schlegel „mehr ein *Suchen, Streben* nach Wissenschaft,

als selbst eine Wissenschaft" (101). Der „Sprengsatz" schafft indes ebenfalls Raum für Neues: Weiß ich auch nichts vom Absoluten, so werde ich seiner doch inne, zwar nicht erkennend, wohl aber im Gefühl, in der ästhetischen Erfahrung. Das Schöne, dessen Rolle Schiller in kreativer Treue zu Kant ausgeweitet hatte (vgl. Text 8), wird nun zu dem, was – in Gewährung und Entzug – die frühromantische Welt im Innersten zusammenhält.

„Auswege aus dem Deutschen Idealismus" ist der plakative Titel, unter dem F. seine 15 Aufsätze zusammenfasst. Bereits bevor es diesen Idealismus gab, hat Kant sie vorgezeichnet, die Frühromantik ist sie mit ihrem alternativen Philosophieentwurf mutig gegangen, Schleiermacher hat sich auf einer Bahn zwischen Idealismus und Romantik bewegt. Historisch ist es dann besonders der späte Schelling gewesen, der sich zum Ausweg aus seinem eigenen Idealismus durchgerungen hat, ähnlich wie die Linkshegelianer in der Emanzipation von ihrem Meister. Das alles ist plausibel. Wo sich jedoch das Plakative gewollt zur „Parteilichkeit" (26) formt, wird es schummrig. Denn es bleibt im Dunkeln, was eigentlich Idealismus sei und wie genau seine Beziehung zur Frühromantik bestimmt werden solle. Die ausführlichste Definition in dieser Hinsicht lautet: „Idealistisch heiße ein Denken, das die Strukturen der Wirklichkeit auf Leistungen des Geistes *zurück*führt oder – umgekehrt – aus der angenommenen Evidenz eines Subjekts *ab*leitet" (68); es besteht in der „Überzeugung, Bewusstsein sei ein selbstgenügsames Phänomen, das auch noch die Voraussetzungen seines Bestandes aus eigenen Mitteln sich verständlich zu machen vermöge" (118); gegenüber Kant werde damit eine „Releibnizianisierung" (215) betrieben. Emblem eines solchen Idealismus ist für F. ohne Zweifel Hegel, der den wenig ausgeleuchteten Hintergrund abgibt, vor dem (in den Texten 11 und 13) die Glorie des späten Schelling erstrahlen darf. Ich möchte hier keine Apologie des hegelschen Systems betreiben, wohl aber zwei bescheidene Anfragen an F.s Darstellung zum Ausdruck bringen. Die erste betrifft den Panorama-Blick: Während F. die zwischenzeitlichen idealistischen Eskapaden Schellings mit Blick darauf verzeiht, dass dessen „Philosophieren *ein* Grundproblem verfolgte und dass wir dessen Sinn erst an seinem Zielpunkt/Ende ablesen können" (322), sieht er Hegels lange Unverbesserlichkeit mit dem Tode bestraft, bevor er eine eigentliche „Revisionsarbeit" (287) hätte umsetzen können, welche ein völliges Verlassen der vorherigen Position bedeutet hätte. Sollte hier nicht lieber mit dem gleichen Maß gemessen werden? Gewichtiger ist der zweite, ins Detail gehende Einwand, denn er ergibt sich im Rahmen der von F. betriebenen Konstellationsforschung. Hier darf die Entwicklung von Gedanken und Argumenten gerade nicht von einem fernen Ende aus enggeführt, sondern muss Schritt für Schritt rekonstruiert werden. Im vorliegenden Falle gilt dies besonders für die Beziehung Schellings wie Hegels zu Hölderlin, welchem die Grundlegung einer neuen nach-fichteschen Fundamentalphilosophie vorschwebte, die er wahrscheinlich im Frühjahr 1795 erstmals skizzenhaft formulierte („Urtheil und Seyn") und in den folgenden Jahren ausarbeitete. F. behauptet nun, Schelling habe in diesem Punkt mit Hölderlin „weitgehend" übereingestimmt, derweil „Hegel die von Hölderlin empfangene Anregung von vornherein in einer reduzierten Perspektive angeeignet" (279) habe. Zunächst ist (mit Henrich) allzu großer Nähe Schellings zu Hölderlin Skepsis entgegenzubringen. Vor allem jedoch ist darauf zu insistieren, Hegel konstellatorisch zu würdigen und auf seine fruchtbare „philosophische Gemeinschaft" (C. Jamme) mit Hölderlin in den Frankfurter Jahren von 1797 bis 1800 einzugehen. Es trägt nicht zur Erhellung bei, den Hegel der Logik in die Zeit vor der Jahrhundertwende zu versetzen. Aus dem „Deutschen Idealismus" als frei schwebendem Etikett dürfen in der Tat „Auswege" gesucht werden: Gerade die Konstellationsforschung ermöglicht es zu zeigen, dass Hegels Idealismus in seiner argumentativen Genese aufs Engste mit der Frühromantik verbunden ist. Die Aussage, es hätte in der bekannten Form keinen Idealismus gegeben, wenn die Frühromantiker die Kant-Rezeption öffentlichkeitswirksamer bestimmt hätten (vgl. Klappentext), ist nicht haltbar – zumindest bei Hegel gab es den Idealismus, weil es die Romantik gab.

F. schließt sein Buch mit einer Eröffnung (vgl. Text 15: „Ungegenständliche Subjektivität"). Sein Interesse an der Frühromantik ist systematisch, nicht bloß historisch, und so kann er nahtlos übergehen in die gegenwärtige Philosophie des Geistes. Gerade angesichts des neurobiologischen Naturalismus sieht F. die Chance, eine Theorie des Selbst-

bewusstseins plausibel zu machen, die nicht dem Subjekt-Objekt-Schema folgt, sondern, wie z.B. bei Novalis, ein einstelliges „Gefühl" benennt. Deshalb gilt es, sich auf die Spur der aktuellen Emotionsforschung zu begeben: „Wenn jedes Bewusstsein [...] in sich selbst ein Gefühl ist [...], taucht eine ganz neue Perspektive auf, unter der wir die Art und Weise zu charakterisieren haben, wie wir mit Bewusstsein und seinem Träger, uns selbst, ungegenständlich vertraut sind. Ich werde sie in künftigen Forschungen verfolgen" (441). Ja, dieses Buch ist ein Vermächtnis. Th. Hanke

Swinburne, Richard, *Was Jesus God?* Oxford: Oxford University Press 2008. 175 S., ISBN 978-0-19-920311-6.

„Ein in Windeln gewickelter Säugling ist kein Gott, den ich anbeten kann." Dieser Satz stammt aus der Feder von Markion (ca. 85–160), einem aus Kleinasien stammenden Theologen, der sich von seinem der Gnosis nahestehenden, leibfeindlichen Standpunkt aus entschieden gegen die Menschwerdung und Menschheit Jesu ausgesprochen hat. Völlig konträr hierzu ist bekanntlich die Lehre der Kirche. Nach der Überzeugung des Christentums war Jesus voll und ganz Mensch – also genau das, was heute im Genscanning und Ultraschall bestimmten Wünschbarkeitskriterien unterworfen wird, genau das, was heute zu Stammzellen zerlegt und zum Therapeutikum verarbeitet werden kann, genau das, was heute in Pisa-Studien und IQ-Tests intellektuell klassifiziert wird. So erzählen die Evangelien, dass Jesus oftmals hungrig, durstig oder müde war und physischen Schmerz empfand, also menschliche Züge, Empfindungen und Bedürfnisse aufwies. Dass Jesus ein bedeutender Religionsstifter und Prophet war, der sich für Frieden und Gerechtigkeit engagiert hat, gilt heute weitgehend als Konsens. Die Geister scheiden sich allerdings an der Frage, ob Jesus auch Gott war.

Diese Frage greift Richard Swinburne (= S.), Professor für Religionsphilosophie in Oxford und einer der profiliertesten Philosophen auf diesem Gebiet, in seiner neuesten Veröffentlichung *Was Jesus God?* auf.

Entgegen der Annahme, dass Gott zur Erklärung des Universums nicht erforderlich ist, dass religiöser Glaube nicht auf Gründen beruhe und daher intellektuell unredlich sei, argumentiert S. im ersten Teil seines Buches (Part I: *God loves us*, 3–87), dass es gute Gründe für die Annahme der Existenz Gottes gebe. Ähnlich wie bereits in seinem Buch *Is there a God?*, auf das S. selbst immer wieder Bezug nimmt, versucht er hier zu zeigen, dass wir aufgrund rationaler Argumente zu einigermaßen gut begründeten Ergebnissen, die Existenz Gottes betreffend, kommen können. Zweifelsfreie Aussagen über die Existenz oder Nichtexistenz sind freilich nicht möglich, wohl aber wahrscheinlich. Sein Anliegen ist es, den christlichen Glauben plausibel zu machen, nicht zu beweisen. Die Aussage „Gott existiert" meint hier: Es existiert ein Wesen, das „omnipotent, omniscient, perfectly free, and eternal" (5) ist und das wir „Gott" nennen. Ausgehend von diesem Gottesverständnis legt S. im ersten Teil des Buches dar, dass es gute Gründe für die Annahme gebe, Gott sei trinitarisch und habe in der Geschichte gehandelt, wie es das Christentum glaubt.

Auch auf das Theodizee-Problem geht S. ein (19–22). Wichtige Stichwörter sind hier „freier Wille" und „Verantwortung". „God wants to give us deep responsibility for ourselves and each other. [...] We can only have deep responsibility for ourselves if we have the power to ruin our lives [...], or alternatively to live greatly worthwhile lives" (20). S. weiß, dass eine gute wie auch eine schlechte Wahl den menschlichen Charakter formen. Eine schlechte Tat zieht auch leichter wieder eine schlechte Tat nach sich und umgekehrt. Auf seinen Gottesbegriff bezogen sagt er: „God cannot do the logically impossible: he cannot give us freedom to hurt each other and at the same time ensure that we won't." Und weiter heißt es dann: „As our creator and benefactor who provides for us lives full of so many good things, God has the right to impose on some of us bad things – not just bad desires, but suffering – and to allow us to be hurt by others, if this is necessary for our own well-being or the well-being of others" (21).

Der Verf. erläutert, wie man die Glaubensaussage von der Dreipersonalität Gottes verstehen kann. Eine göttliche Person ist hiernach eine absolut gute Person und dazu gehört, dass sie eine liebende Person ist. Zur Liebe gehört ein Liebender, ein Geliebtes und

die Liebe selbst. Wirkliche Liebe gibt es nur unter gleichgestellten Personen. Das absolute Gutsein von Vater, Sohn und Geist bedeutet, so S., dass sie sich gegenseitig ohne Grenzen lieben. „All the members of the Trinity are metaphysically necessary persons, but the Father alone is ontologically necessary. And the whole Trinity is ontologically necessary because nothing else caused it to exist" (31). Die einfachste Erklärung aller Phänomene sei auch die naheliegende und wahre; und dies ist für S. der Theismus. Die Annahme der Dreipersonalität Gottes sei nicht komplizierter als die Annahme der Existenz Gottes selbst (33). Der von der anglikanischen Kirche zur Orthodoxie konvertierte S. geht weiterhin auf das „filioque" des Glaubensbekenntnisses ein. Der Ostkirche ging es seiner Einschätzung nach nicht um die Bestreitung, dass der Heilige Geist aus Vater *und* Sohn (filioque) hervorgehe. Das Problem sei vielmehr gewesen, diese Glaubensaussage ohne die Autorität eines ökumenischen Konzils in das Credo aufzunehmen (36). Er betrachtet es als „strong argument in favour of the involvement of the Son in the procession of the Spirit, that the love of Father and Son required them to cooperate in bringing about a third divine person" (37).

Gott gibt, so S., seine eigene Antwort auf die Fragen des Menschen nach sich selbst und nach dem Sinn seines Daseins. Diese Antwort gibt Gott, indem er selbst Mensch wird: „God shared our human nature" (39–52). So zeigt er uns, wer wir als Menschen sind und sein könnten. Es ist abzulesen an Jesus: an seiner Person, an seiner Lebenseinstellung, an seinem Leben und Sterben. Jesus ist der „Logos", das „Schlüsselwort", das die Rätsel unseres Daseins erhellt. „God teaches us how to live" (61–78). S. erläutert weiterhin die Jungfrauengeburt (50f.) und andere zentrale Glaubensaussagen des Christentums. Er beschreibt in immer wieder neuen Ansätzen, dass Gott sich in Jesus in unsere zerbrechliche Menschennatur begibt, was uns Menschen unsere eigentliche Würde verleiht: Wir Menschen sind es Gott wert, dass er zu uns herabsteigt, uns ganz gleich wird. Gegen gnostisch-leibfeindliche Ansichten betont S., dass „God Incarnate would also acquire human desires" (44).

Der Autor geht dann weiterhin auf den soteriologischen Charakter des Christusereignisses ein (53–60), was für den ökumenischen Dialog von großer Bedeutung ist. S. versteht die Kirche als „interpreting body". Diese Sichtweise hat im Blick, dass das Neue Testament in einer hermeneutischen Gemeinschaft (inspiriert vom Heiligen Geist) entstanden ist. Es handelt sich um eine Hermeneutik der Kontinuität (vgl. 162). Diese Gemeinschaft hat entschieden, was in den Kanon der Heiligen Schrift aufgenommen wurde und speist sich aus dem Wort Gottes, das sie selbst authentisch auslegt. Diese Sicht S.s sollte v. a. auch gegenüber einem verkürzten „sola-scriptura-Prinzip" bedacht werden. Die Kirche ist für ihn notwendig, um die Selbstoffenbarung Gottes zu deuten (77), und wurde von Jesus selbst gegründet: „Without a Church, it would gradually become obscure whether and in what way God had become incarnate" (76).

Die Philosophie kann den Glauben an die Auferstehung aus sich selbst nicht erzeugen. Der Glaube an die Auferstehung ist keine philosophische Lehrmeinung. Aber wir können danach fragen, ob es vernünftig und sinnvoll ist, dass Menschen ihr Leben auf jenen Glauben gründen. Dieser Aufgabe kommt S. nach und sagt über die Möglichkeit der Auferstehung: „A good God would surely want to give all humans an enormously good life after death" (78).

Im zweiten Teil des Buches (Part II: *God shows us that he loves us*, 89–170) erweitert S. seine philosophischen Ausführungen um eine theologische Auslegung der christlichen Offenbarungsinhalte von Leben und Tod Jesu, seiner Auferstehung von den Toten und dem Sein der Kirche. Der christliche Glaube rechne mit dem Heilshandeln Gottes in dieser Welt, mit dem Handeln Gottes durch Jesus in seinem Leben und an Jesus in seinem Tod. Der historische Jesus und der Jesus des Glaubens werden von S. stets als eine Einheit betrachtet und nicht – wie oftmals in der Theologie des 20. Jhdts. geschehen – künstlich getrennt. „Jesus did claim divinity by his actions and (implicitly) by his words during his earthly life" (104). Botschaft und Anspruch Jesu und damit verbunden das Anbrechen der endzeitlichen Gottesherrschaft wurden, so der Autor, durch die Auferweckung Jesu vom Vater bestätigt („divine signature", 130). Jesus der Christus ist der Erste der Entschlafenen. „Jesus was God Incarnate" (134). Die eschatologische Zukunft des Menschen hat sich mit dem auferweckten Gekreuzigten vorweg ereignet.

Alvin Plantinga hat sich über S. folgendermaßen geäußert: „Richard Swinburne [...] over the past thirty years or so, has fashioned the most sophisticated and highly developed natural theology the world has so far seen" (in: The Times vom 21. Juni 2006). S.s Buch bestätigt diese Einschätzung Plantingas voll und ganz. Unter den überaus zahlreichen Veröffentlichungen zur Person Jesu ragt es weit heraus und bietet eine starke Antwort auf die Frage, ob Jesus Gott war. Es gelingt dem Autor, den Leser mit philosophischen und theologischen Fragen zu fesseln und auch komplizierte Sachverhalte mit einer faszinierenden Leichtigkeit zu erklären. S.s Buch ist unbedingt zu empfehlen und sollte einen möglichst großen interessierten Leserkreis finden. M. Knaup

Spaemann, Robert: *Das unendliche Gerücht.* Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne. Stuttgart: Klett-Cotta 2007. 263 S., ISBN 978-3-608-94452-5.

Die vorliegende Publikation, die aus Anlass des 80. Geburtstags von Robert Spaemann (= S.) erschienen ist, enthält Texte, die zwischen 1984 und 2006 entstanden sind. Wie S. betont, sind darunter „Überlegungen [...], die eher der Religionswissenschaft zugeordnet sind, aber auch Vorträge, [...] die sich an Mitchristen wenden" (9f.) und schließlich „Texte [...], in denen sich der Verfasser auf der Grundlage eines prinzipiell allen Menschen offenstehenden rationalen Diskurses mit dem Nachdenken über Gott an [...] Leser wendet, die zu solchem Nachdenken bereit sind" (10).

Zur ersten Gruppe von Texten gehören Überlegungen, die sich mit der Frage befassen: ‚Funktionale Religionsbegründung und Religion' (92–120) und Ausführungen über das Problem religiöser Identität (121–149), zur zweiten Gruppe eine Betrachtung über die christliche Sicht des Leidens (212–224), zur dritten Gruppe schließlich der Eingangsbeitrag, der sich unter dem Titel ‚Das unsterbliche Gerücht' mit der Gottesfrage befasst (11–36), ein Beitrag, der der Frage ‚Gottesbeweise nach Nietzsche' nachgeht (37–53), und Überlegungen, die sich mit dem Thema ‚Christentum und Philosophie der Neuzeit' beschäftigen (65–91). Wenn der Rez. auch nicht auf alle Beiträge eingehen kann, die in diesen Bd. Eingang gefunden haben, so seien doch zumindest einige Hinweise zu zentralen Themen gegeben, die S. hier behandelt.

Ehe man die Frage der Wahrheit oder Unwahrheit des Gottesgedankens diskutiere, führt Spaemann im Eingangsbeitrag aus, müsse man fragen: Was meint der, der denkt, dass Gott ist? S. beantwortet diese Frage wie folgt: Es handle sich bei der Rede von Gott um eine synthetische, nicht um eine analytische Wahrheit, und zwar gehe es hier „um die wesentliche und notwendige Einheit zweier Prädikate, die empirisch oft getrennt und nur manchmal und in kontingenter Weise zusammen auftreten", nämlich um „die Einheit der Prädikate ‚mächtig' und ‚gut'" (17). Zur Erläuterung fügt S. hinzu: „An Gott glauben [...] heißt: Die unbedingte Macht und das schlechthin Gute sind in ihrem Grund und Ursprung eins", was zweifellos einen „Exzeß der Harmonisierung vom Standpunkt der alltäglichen Empirie" und einen „Exzeß der Hoffnung" (18) bedeute. Die Weigerung, die Alternative zu wählen und das Absurde als letztes Wort hinzunehmen, sei „wohl nur zusammen mit Pascals Wort zu haben: ‚Vere tu es Deus absconditus'" (18f.). Wenn man Gott als Einheit von Macht und Güte denkt, dann lässt sich – auch das macht S. deutlich – die Theodizeefrage als „Frage nach der Vereinbarkeit der Übel der Welt mit der Güte und Gerechtigkeit Gottes" (21) nicht vermeiden. S. nennt einige der zahlreichen Antworten auf diese Frage, befindet aber schließlich: „Die einzige Antwort auf die Theodizeefrage, die diese Frage zum Verstummen bringt, gibt das Buch Hiob" (ebd.).

Im Blick auf die für die gegenwärtige Zivilisation charakteristische Dialektik von Naturalismus und Spiritualismus merkt S. an: Die beherrschende Macht sei derzeit „ein abstraktes, transzendentales Subjekt, genannt ‚die Wissenschaft' auf der einen Seite, die anscheinend unabhängig von allen natürlichen, biologischen und psychischen Bedingtheiten ist" (33). Dem stehe auf der anderen Seite eine von der Wissenschaft auf „subjektlose Objektivität" (ebd.) reduzierte Welt gegenüber. Im Kontext eines solchen reduktionistischen Wirklichkeitsverständnisses seien „alle Ideen von personaler Selbstbestimmung Selbstmißverständnisse" (33f.). Wenn freilich Gott ist, verhalte es sich anders. Dann sei „eine ‚natürliche' Erklärung nicht gleichbedeutend mit einer reduktionistischen, weil die Natur selbst sich einer unvordenklichen Freiheit verdankt" (34). Außer-

dem könnten wir, wenn Gott ist, auch uns selbst als Personen verstehen. Allerdings gibt es nach S. keine Nötigung, an Gott zu glauben. Es bleibe uns immer „die Alternative, auf Verstehen zu verzichten" und damit „darauf zu verzichten, das, als was wir uns selbst erfahren, in Einklang zu bringen mit dem, was die Wissenschaft über uns sagt" (ebd.). Wir können m.a.W. in einem Zustand intellektueller Resignation verharren und „Hermeneutik und Naturgeschichte unvermittelt lassen" (ebd.).

Im zweiten Beitrag vertritt S. die These, dass die Geschäftsgrundlage der klassischen Gottesbeweise nicht mehr gegeben ist. Diese gingen nämlich davon aus, „daß es Wahrheit gibt und daß die Welt verstehbare, dem Denken zugängliche Strukturen besitzt" (32). Diese Voraussetzung, so zeigt S., werde seit Nietzsche bestritten. Dadurch ergebe sich für die Gottesbeweise eine neue Situation, die dadurch gekennzeichnet ist, „daß wir *uno actu* darüber entscheiden, ob wir ein Absolutes denken, ob wir dieses Absolute als Gott denken, ob wir so etwas wie eine nicht auf uns relative Wahrheit anerkennen; und schließlich, ob wir uns für berechtigt halten, uns selbst als wahrheitsfähige Wesen, und das heißt: als Personen zu betrachten" (45). Deutlich ist in diesem Fall: Wir haben keinen archimedischen Punkt mehr, „von dem aus wir, von Gewißheit zu Gewißheit fortschreitend, schließlich bei der Affirmation der Existenz Gottes ankommen" (ebd.). Gottesbeweise können *rebus sic stantibus* laut S. „nur den Charakter von *argumenta ad hominem* haben" (48). Sie haben nurmehr holistischen Charakter, zeigen sie doch „die wechselseitige Abhängigkeit der Überzeugung vom Dasein Gottes und von der Wahrheitsfähigkeit [...] des Menschen auf und suchen gleichzeitig nach der Zustimmung für beides" (33).

Das Argument für die Existenz Gottes, das S. skizziert, setzt bei der Frage an: „Welchen Sinn hat es zu sagen: Wenn alles bewußte Leben im Kosmos verschwunden sein wird, bleibt dennoch die Tatsache, daß einmal ein tiefes Glück empfunden oder daß ein Kind zu Tode gequält wurde? Was sollen wir unter diesem ‚Bleiben' denken?" (51). Die Antwort, die S. darauf gibt lautet: „... [E]in Gewesensein behaupten, das von allem Bewußtsein endlicher Personen unabhängig ist, kann nur heißen, die Existenz Gottes behaupten. Wenn wir auf die Annahme eines definitiven Aufgehobenseins aller Ereignisse der Welt in einem göttlichen Innen verzichten, müssen wir die Wirklichkeit entwirklichen. Wir müßten den absurden Gedanken akzeptieren, daß das, was jetzt ist, einmal nicht mehr gewesen sein wird" (51f.). Es ist für S. zwar keine Frage: Derzeit gibt es diese Tendenz zu einer totalen Virtualisierung der Wirklichkeit, die das Dasein Gottes entbehrlich macht. Wenn wir aber das Wirkliche als wirklich denken wollen, dann müssen wir Gott denken. Nietzsche ist in diesem Zusammenhang für S. lehrreich, weil er „wie kein anderer vor ihm die Konsequenzen des Atheismus durchdacht" (52) hat und nicht den Weg der Lebensverneinung, sondern den Weg der Lebensbejahung gehen wollte. Als katastrophalste Konsequenz des Atheismus erschien es Nietzsche, wie S. betont, „daß der Mensch das Woraufhin seiner Selbsttranszendenz verliert" (ebd.), besteht doch das christliche Liebesgebot gerade darin, den anderen zu lieben um Gottes willen. Nietzsche wollte diesen Verlust durch die Idee des Übermenschen kompensieren, weil er deutlich sah: Andernfalls werden die ‚letzten' Menschen die Szene beherrschen, die nur noch mit der Manipulation ihrer eigenen Lustzustände beschäftigt sind. Faktisch hat sich Nietzsches heroischer Nihilismus nach S. nicht durchgesetzt. Vielmehr hat der „banale Nihilismus des letzten Menschen" (53), der nichts anderes kennt als seine subjektiven Zustände, und der dazu führt, dass der Mensch faktisch auf den Status eines geschickten Tiers regrediert, nach wie vor seine Fürsprecher, wie das Beispiel Rorty zeigt.

Zum Verhältnis von Christentum und Philosophie merkt S. an: „Die Antike war durch ein Konkurrenzverhältnis von Christentum und Philosophie gekennzeichnet, das Mittelalter durch ein hierarchisches Verhältnis von Theologie und Philosophie, die Neuzeit durch den Versuch, den christlichen Glauben in Philosophie zu integrieren und auf Philosophie zu reduzieren" (90f.). Die Zukunft scheint S. dagegen „durch ein Nebeneinander bestimmt zu sein, eine Bemühung von Theologie und Philosophie um gemeinsame Themen, ohne daß diese Bemühungen durch eine methodische Vorentscheidung koordiniert werden" (91). S. verteidigt diese postmoderne Sicht des Verhältnisses beider Größen mit dem Hinweis: Wenn auch der Postmoderne ein „nicht vorprogrammiertes Nebeneinander kontingenter Bemühungen" eigen sei, so müsse dieses Nebeneinander nicht notwendig die „Form des Irrationalismus und des Chaos haben", da es diesen Be-

mühungen „auf verschiedene Weise immer um Wahrheit" (ebd.) gehe. Generell gilt für S.: Der christliche Glaube versteht sich zwar als letzte Wahrheit, erklärt uns aber nicht alle Rätsel der Welt. „... [D]ie Philosophie kann diesen Glauben nicht integrieren und authentisch interpretieren", bleibt aber dann „offen für ihn, wenn sie ihrerseits darauf verzichtet, ein abgeschlossenes System der Weltdeutung zu liefern" (ebd.).

Im Zusammenhang seiner Überlegungen zum Verhältnis von Christentum und Neuzeit äußert sich S. auch zu seinen theologischen Präferenzen. Zu Karl Rahners theologischem Ansatz bemerkt er: Rahners transzendentaler Ansatz stehe noch „in der Tradition der Verwandlung von Wahrheiten der Offenbarung in philosophischen Apriorismus" (89). Hier entwerfe die Philosophie noch „gewissermaßen a priori ein Schema dessen, was Gott, wenn er zu uns spricht, würde sagen müssen", und dieses Schema werde dann „durch die Faktizität der Offenbarung nur noch ausgefüllt" (ebd.). Solche Versuche, Theologie zu treiben, scheinen S. „eher der Vergangenheit anzugehören" (ebd.), während von Balthasars Entwurf einer theologischen Ästhetik s. E. von aktuellem Interesse ist. Auch hier handelt es sich zwar um den Versuch, das heilsgeschichtliche Offenbarungsgeschehen verstehend anzueignen, aber dieses Verstehen ist, wie S. betont, „nicht von der Art eines philosophischen Apriorismus, sondern eher mit dem Verstehen eines Kunstwerks vergleichbar" (90). Als Beispiel führt er hier Mozarts Jupitersymphonie an. Wer sich diese verstehend angeeignet habe, der begreife sie zweifellos in ihrer inneren Notwendigkeit, aber diese Notwendigkeit sei „eine nachträgliche, sozusagen eine aposteriorische Notwendigkeit", eine Notwendigkeit also, die die Kontingenz nicht aufhebt. Als Kronzeuge für ein Denken, das den Versuch unternimmt, die aposteriorische Notwendigkeit zu denken, führt S. Schelling mit seinem Entwurf einer positiven Philosophie an.

Gegen eine funktionale Religionsdeutung macht S. geltend, dass die Relativierung des Absoluten gleichbedeutend mit dessen Abschaffung ist. Freilich muss er einräumen, dass das Verhältnis des Menschen zum Absoluten selbst nicht absolut ist. Daher ist es s. E. auch legitim, Religionssoziologie zu treiben. Allerdings setze die Religionssoziologie die religiöse Dimension bereits als unableitbar voraus und habe es „nur mit deren historisch-gesellschaftlichen Konkretisierungen zu tun" (106). Was aber diese Dimension selbst betrifft, so hält S. es mit dem japanischen Religionsphilosophen Nishitani. Für ihn kommt eine funktionale Rekonstruktion dieser Dimension nicht in Frage. Die Frage, wozu die Religion gut ist, unterschlägt nämlich, „daß es sich bei Religion – im Sinne des Buddhismus ebenso wie des Christentums – um eine fundamentale Veränderung des menschlichen Lebenshorizontes handelt" (ebd.). Der Frage: ‚Wozu Religion?' begegnet Nishitani daher mit der Gegenfrage: ‚Wozu existieren wir?' und erschließt auf diese Weise nach S. erst den Sinn von Religion. Die Frage: ‚Warum brauchen wir Religion?' blockiert dagegen, wie Nishitani sich ausdrückt, „von Anfang an den Weg zu einer Antwort", weil sie den Weg blockiert, „auf dem wir uns selbst zur Frage werden" (ebd.). S. resümiert: Religion sei „eine Verwandlung der Perspektive, *innerhalb* derer die Frage nach Funktionen erst ihren Sinn erhält" (107). Der paulinische Satz, dass der geistliche Mensch alles beurteile, aber selbst von niemandem beurteilt werde, müsse in diesem Sinne verstanden werden. Religion sei „mit diesem Anspruch so eng verbunden, daß man ihn nicht in Frage stellen kann" (ebd.).

S. geht auch auf die Deutung der Religion als Kontingenzbewältigungspraxis ein. Einerseits, so meint er, könne sich eine solche Deutung auf unbezweifelbare Tatbestände stützen. Denn es gehöre in der Tat zum Proprium der Religion, „den Menschen auf irgendeine Weise mit dem So-und-nicht-anders-Sein dessen, was ist und geschieht, ins Reine zu bringen" (109). Andererseits könne eine solche Religionsdeutung aber nicht für sich in Anspruch nehmen, „die Religion besser zu verstehen, als diese sich selbst versteht, oder gar ihr Selbstverständnis adäquat zu reformulieren" (ebd.). Problematisch ist diese Deutung vor allem deshalb, weil die Religion in puncto Kontingenzbewältigungspraxis einen mächtigen Konkurrenten in der Wissenschaft hat. Daher ist ein Religionsverständnis, das das zentrale Moment von Religion in der Kontingenzbewältigung sieht, nach S. zu unspezifisch, denn „Religion bewältigt Kontingenz in einem der Wissenschaft gegenläufigen Sinne" (166). S. macht das wie folgt deutlich: Die Kontingenzbewältigung im Bereich der Wissenschaft geschehe durch „Zurückführung des Unbekann-

ten aufs Bekannte, des Neuen aufs Alte, der Tatsachen auf Gesetze und elementare Tatsachen" (109). Freilich sei das Resultat der Wissenschaft nicht die Aufhebung, sondern lediglich die „Verschiebung von Kontingenz in den Bereich [...] immer früherer und elementarerer Anfangs- und Randbedingungen" (110). Denn sie komme nicht an den Punkt, „die faktische Welt nur aus Gesetzen abzuleiten" (167). „Daß ‚die Welt im Ganzen' ist, wie sie ist", sei nämlich „kein möglicher Gegenstand wissenschaftlicher Erklärung" (110). Sich zu diesem Sein der Welt im Ganzen selbst noch einmal als zu einem kontingenten Faktum zu verhalten, das mache hingegen das Wesen von Religion aus. Das Proprium gerade der Schöpfungsreligionen besteht nach S. darin, dass sie die Kontingenzerfahrung in der Weise steigern, dass sie das So-und-nicht-anders-Sein der Welt zum Thema machen. Die Welt als kontingentes Faktum zu sehen setzt aber bereits, wie S. weiter zeigt, „die Antizipation eines Sinnes [...] voraus, der dieses Faktum übergreift" (111). Für S. ist es schwer zu sehen, „welche ‚innerweltliche Funktion' diese Transzendenz der Welt als Ganzes haben sollte, außer jener, in der Welt selbst deren Sinn zu vergegenwärtigen" (ebd.). Freilich stellt dies bereits eine religiöse Antwort dar, da sie voraussetzt, dass es mit den Tatsachen der Welt nicht getan ist. Dies zu sehen bedeute, wie Wittgenstein nach S. zu Recht betont, ‚an einen Gott glauben'.

In seinen Ausführungen zum Sinn des Christseins plädiert S. für ein Christentum ohne Abstriche. Deutlich wird das etwa in seinen Ausführungen zum christlichen Sinn des Leidens. Echtes Leiden, so heißt es hier, sei das, was unseren Willen durchkreuze. Die christliche Lehre vom Sinn des Leidens lähme daher keine Aktivität, keine politische Reform und keine Verbesserung der Möglichkeiten der Medizin. Wohl aber vermittle sie „ein Verhältnis zu dem, was gegen unseren Willen und gegen unsere Bemühung geschieht" (223). Sie lehre nämlich, „die Wirklichkeit auch noch dort zu bejahen und Gott auch dort noch zu danken, wo wir scheitern" (ebd.). Denn die letzte Sinnerfüllung allen menschlichen Lebens liege in der Danksagung. Auch ein Leben der vollen Entfaltung aller schöpferischen Kräfte des Menschen bleibe dem Gesetz des Todes und der Vergeblichkeit unterworfen, wenn der Mensch seine schöpferischen Kräfte nicht als Geschenk und Aufgabe verstehe, „Gott in der Welt darzustellen" (ebd.). S. erinnert hier an das Hochgebet der Messe, wo es heißt: ‚Wir danken dir, dass du uns berufen hast, vor dir zu stehen und dir zu dienen' bzw. ‚Wir danken dir für deine große Herrlichkeit'. Wenn der Mensch zu solchem Dank für sein Dasein in der Welt nicht bereit ist, dann ist das, wie S. unter Berufung auf Paulus sagt, die Ursünde und damit auch der Grund allen Leidens. Denn „[d]as Universum, das sich nicht in seinem höchsten Geschöpf, dem Menschen, zu seinem Ursprung zurückwendet, verliert seine Transparenz" (ebd.). Das „Durchscheinen der Herrlichkeit Gottes" verschwindet, und die Wesen der Welt „werden füreinander zu harten, undurchsichtigen Gegenständen" (223 f.), die sich gegeneinander kehren.

Bei der Behandlung der Gottesfrage und der Gottesbeweisproblematik durch S. fällt auf, dass neuere Entwicklungen im Bereich der analytischen Religionsphilosophie nicht berücksichtigt sind, die, wie die Veröffentlichungen von W. Löffler und A. Kreiner zeigen, auch im deutschen Sprachraum mittlerweile rezipiert und diskutiert werden und in deren Focus nicht die Frage liegt, wie sich ein Reden von Gott nach Nietzsche noch begründen lässt. Allerdings sollte man an eine Sammlung kürzerer und längerer Texte, die zu unterschiedlichen Gelegenheiten veröffentlicht wurden, nicht zu strenge Maßstäbe anlegen. Positiv zu vermerken ist auf jeden Fall: Die vorliegende Textsammlung bringt dem Leser eine ganze Reihe von Facetten des Werks eines Denkers nahe, der sich als Anwalt eines entschieden gelebten Christentums in der deutschen philosophischen Szene einen Namen gemacht hat und dem, da es in dieser Szene nicht allzu viele Anwälte dieser Art gibt, für sein Engagement zweifellos Dank und Anerkennung gebührt.

H.-L. Ollig S. J

Klugheit. Herausgegeben von *Wolfgang Kersting*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2005. 357 S., ISBN 3-934730-89-2.

Der vorliegende Bd. ist nach Auskunft seines Herausgebers nicht nur an der „konzeptuellen Leistungsfähigkeit des Klugheitsbegriffs interessiert" (11), sondern beabsichtigt zudem eine „Rehabilitierung der Klugheit", um die „zuhauf anzutreffenden epistemo-

logischen Mängel moderner praktischer Philosophie zu beseitigen, ein umfassenderes Verständnis von praktischer Vernünftigkeit zu gewinnen und ein angemesseneres Praxiskonzept zu entwickeln" (10). Die insgesamt zwölf Abhandlungen gliedern sich in zwei Gruppen, von denen die erste stärker historisch und die zweite eher systematisch ausgerichtet ist.

Den unterschiedlichen Verständnisweisen der Klugheit bei Platon und Aristoteles geht *W. Kersting* in seinem Eröffnungsbeitrag nach. Während die Klugheit Platon zufolge „praxeologische Kompetenz, vernünftiges, zielgerichtetes, situationsangepaßtes Handeln auf der Grundlage wohlüberlegter und in klarem Ideenwissen begründeter Urteile" (23) bewirke, könne man von Aristoteles lernen, die praktische Vernünftigkeit „ausschließlich aus dem Handlungs- und Lebensvollzug heraus zu begreifen" (28) und so gängige Dichotomien etwa von Zielreflexion und Mittelabwägung oder von Überlegung und Handeln zu überwinden.

C. Horn analysiert die Bedeutung der Klugheit für die thomanische Ethik. Für Thomas stellt die Klugheit kein „untergeordnetes, instrumentelles Können, sondern im Gegenteil ... das zentrale, entscheidende Teilvermögen der Tugend" (42) dar, das die innere Beratschlagung eines Akteurs reguliere *(consiliari)*, die zur Wahl stehenden Handlungsoptionen beurteile *(iudicare)* und schließlich die Ausführung der vernunftgemäßen Handlungsoption gebiete *(praecipere)*. Da die Klugheit als „kontextsensitive Urteilskraft" für Thomas „gleichzeitig strikt in eine Glückstheorie integriert" sei, „die ihr ein umfassendes letztes Ziel und vernünftige Prinzipien zur Befolgung" vorgebe (65), sei der Streit zwischen einer tugendethisch-kontextualistischen und einer naturrechtlichen Interpretationsrichtung eindeutig zugunsten letzterer zu entscheiden.

C. Chwaszcza versucht, die Klugheitskonzeption von A. Smith in eine Interpretation des Gesamtkontextes seiner Theorie moralischer Gefühle einzubetten, wobei der ethisch-normative Begriff des Eigeninteresses eine besondere Rolle spielt und die moralpsychologischen Aspekte der sog. niederen Klugheit besonders in den Vordergrund treten.

Der Beitrag von *R. Brandt* möchte die spezifische Klugheitslehre I. Kants „aus ihrer Genealogie ... begreifen" (100), da nur so „ihre eigenwilligen Fakten und Gründe" angemessen zu würdigen seien. Bei aller Gegenüberstellung von Klugheit und reiner praktischer Vernunft ziele die kantische Vernunftmoral nämlich „weder auf einen Kahlschlag der Neigungen, um zum Friedhof stoischer Apathie zu gelangen, noch will sie alle Klugheit in den Ruin treiben" (118). Vielmehr gebe es „vielfache Formen der Symbiose von Moral und Klugheit" (ebd.), die allerdings teilweise prekäre Konsequenzen für die Freiheitlichkeit des Handelns haben und die Klugheitslehre letztlich in eine Aporie führen.

N. White zeigt in seiner Untersuchung, „wie radikal sich Aristoteles von Platons Auffassung der praktischen Vernunft distanziert hat" (133), und bedient sich dazu eines vergleichenden Blicks auf L. Wittgensteins Verständnis des Regelfolgens.

Die sieben Beiträge des zweiten Teiles untersuchen verschiedene Aspekte des Tugendbegriffs aus eher systematischer Perspektive. Gegenüber neuzeitlichen Verflachungen der Klugheit zur bloßen Cleverness möchte *R. Marten* „eine Klugheit ... dingfest machen, die nichts als Klugheit zum Guten ist" (155). Die damit erforderliche Deinstrumentalisierung und Entprivatisierung der Tugend führt auch zur Überwindung eines solipsistischen Selbstverständnisses des handelnden Subjekts.

In eine ganz ähnliche Richtung weisen *D. Sturmas* anthropologische Reflexionen zur Rekonstruktion des „epistemischen und praktischen Ort(es) der Klugheit im Leben von Personen vor dem Hintergrund des Zusammenhangs von deskriptiv zugänglichen Handlungsvollzügen und normativen Komponenten des Klugheitsbegriffs" (182). Sturma zufolge verbirgt sich insbesondere hinter dem Begriff des *homo oeconomicus* ein „Modell, dem es an hinreichender Komplexität fehlt, um in deskriptiver, explikativer oder normativer Hinsicht auf das Leben von Personen bezogen werden zu können" (185). Aus diesem Scheitern sei aber noch keine Widerlegung der Annahme abzuleiten, „dass Personen im Normalfall ihr Selbstinteresse verfolgen und auch verfolgen sollten" (ebd.). Allerdings dürfe das inhaltlich offene Konzept des Selbstinteresses nicht auf einen kruden Egoismus reduziert werden, da das Leben einer Person ohne tiefergehende soziale Bindungen weder als geglückt noch als klug geführt zu bezeichnen sei.

Der argumentationstheoretischen Bedeutung der Klugheit spürt *R. Bubner* in seinem Beitrag nach. S. E. gibt es „diesseits der Wissenschaft und der von ihm beförderten Rationalisierung der gewohnten Lebenswelt eine eigenständige Rationalität unserer vorwissenschaftlichen Orientierungen, Klärungen und Überzeugungsbemühungen, die im Namen des Argumentierens neu gewürdigt zu werden verdient" (206) und engstens mit der Klugheit einer Person verbunden ist.

Der besonderen Zeitstruktur kluger Handlungen sind die Überlegungen von *K. Mertens* gewidmet, wobei im Rückgriff auf Aristoteles, Thomas von Aquin und Niccolò Machiavelli gezeigt wird, dass die Sorge des Klugen „ebenso den eigenen langfristigen Nutzen wie die verantwortliche Rücksicht auf andere" (235) betrifft.

A. Luckner möchte die Klugheit als ‚Selbstorientierungskompetenz' verstanden wissen, die sich „hinsichtlich ihrer Normativität grundlegend sowohl von moralisch-normativen als auch von technisch-normativen Bestimmungen" unterscheidet (240). Durch eine Betrachtung der barocken Klugheitslehre des 17. Jhdts. soll dabei näherhin gezeigt werden, „wie von der Ethik auch ohne Rückgriff auf gemeinsam geteilte Wertehorizonte handlungs- und lebensorientierende Beratungsfunktionen wahrgenommen werden können" (ebd.).

Um das Verhältnis von Klugheit und Moral kreisen die Reflexionen von *P. Koller*, der die These vertritt, „daß sie auf mehrere Weisen zusammenhängen bzw. ineinander greifen, und zwar sowohl insofern, als prudentielle Erwägungen dem Einfluß moralischer Überzeugungen unterliegen, als auch in dem Sinne, daß die moralische Urteilsbildung ihrerseits prudentielle Erwägungen erfordert" (283). Koller versucht diese Zusammenhänge an einem besonders vernachlässigten Konfliktfeld, dem Handeln unter Unrechtsverhältnissen, näher zu verdeutlichen, wobei er fünf deontische Handlungsmodalitäten (1. verboten; 2. verboten, aber entschuldbar; 3. erlaubt, aber weder geboten noch lobenswert; 4. geboten; 5. lobenswert, aber nicht geboten) voneinander unterscheidet.

O. Höffe geht es in seinem abschließenden Beitrag darum, die Klugheit „in einem umfassenderen, weder an die personale Ethik noch die *eudaimonia* gebundenen Sinn (zu) rehabilitieren", wobei er einer landläufigen Entgegensetzung von Aristoteles und Kant zum Trotz zu zeigen versucht, dass die aristotelische *phronesis* der Sache nach nicht nur „auch in der Kantischen Ethik gefragt ist", sondern überdies in einer „nachdrücklich neuzeitlichen Ethik" (301) plaziert zu werden verdient.

Der vorliegende Bd. scheint mir in wenigstens zweifacher Hinsicht verdienstvoll: Zum einen leistet er einen wichtigen Beitrag zur ideengeschichtlichen Aufhellung des Klugheitsbegriffs, der nicht erst in der Neuzeit Opfer teilweise dramatischer Entstellungen und Verformungen geworden ist. Dass es dabei gelegentlich auch zu durchaus unterschiedlichen Einschätzungen einzelner Epochen oder Referenzautoren kommt, ist als Stimulus für künftige Interpretationsbemühungen – etwa im Blick auf die kantische Urteilskraft – ausdrücklich zu begrüßen. Zum anderen tragen insbesondere die Abhandlungen des zweiten Teils dazu bei, die systematische Tragweite des Klugheitsbegriffs für unser Vernunft-, Moral- und Selbstverständnis zu explizieren. Besonders die von verschiedenen Autoren immer wieder hervorgehobene alltagspraktische Bedeutung der Klugheit für jenes existentiell hoch relevante ‚Zwischenreich' zwischen universalistischer Moralität und individueller Interessenverfolgung ist dabei als kritische Anfrage an die Praxisferne eines Großteils gegenwärtiger akademischer Moraltheorie sehr ernstzunehmen.

F.-J. Bormann

2. Biblische und Historische Theologie

Frankemölle, Hubert, *Frühjudentum und Urchristentum.* Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.). (Studienbücher Theologie; 5). Stuttgart: Kohlhammer 2006. 446 S., ISBN 3-17-019528-X.

Wann haben sich Kirche und Synagoge getrennt? In der Forschung wurde bis in die jüngste Zeit angenommen, dass dieser Bruch zeitlich recht früh, vielleicht sogar schon vor 70 n. Chr., zu verorten sei und die Texte des Neuen Testaments nicht nur diese Tren-

nung widerspiegelten, sondern auch die grundsätzlichen Differenzen von Judentum und Christentum. Mit der Antwort auf die eingangs gestellte Frage sind auch zentrale Punkte der christlichen Identität berührt. So sei das Christentum keine synkretistische Religion, in der jüdische Grundansichten mit pagan-hellenistischen Ideen zu einem neuen Kult verschmolzen wurden, und nicht in der Christologie allein der Grund für einen raschen Synagogenausschluss zu suchen. Im Gegenteil: Mit dem Christentum wäre eine jüdische Richtung aus einer anderen herausgewachsen. Eine solche Erkenntnis betrifft nicht nur das christliche Selbstverständnis: Der „Antijudaismus" des Neuen Testaments muss auf dieser Grundlage völlig neu bewertet werden, ebenso die klassische Opposition „Gesetz und Evangelium". Auch die *Adversus Judaeos*-Texte, bis hin zu den Predigten des Johannes Chrysostomus im 4. Jhdt., erscheinen in einem anderen Licht. Judentum und Christentum haben sich in langwierigen, historischen, sozialen und sprachlichen Prozessen auseinander entwickelt, die es ganz neu zu entdecken gilt. Zu einer solchen „Entdeckungsreise" (11) lädt der Verf. seine Leserinnen und Leser ein. Nicht ausschließlich Fachleuten gilt sein Buch, sondern „am christlichen Glauben Interessierte, nicht zuletzt auch Studierende und Praktiker (Lehrer, Katecheten und Gemeindeleiter)" (11) sind die Zielgruppe seiner Untersuchung. Das Ergebnis lautet: Die Entstehung des Christentums aus dem Judentum und die vielfältigen Abgrenzungsprozesse beider Gruppen sind nicht auf einen Zeitpunkt zu fixieren, sondern fanden über einen längeren Zeitraum an unterschiedlichen Orten statt. Als wichtigste Voraussetzung für das schrittweise Herauswachsen des Urchristentums aus dem Frühjudentum nennt der Verf. die hellenistische Phase des Judentums, deren Beginn er mit 332 v. Chr. ansetzt. Das Urchristentum war in dieser Phase, die durch eine Vielzahl unterschiedlicher religiöser Gruppen geprägt war (vgl. die Übersichten auf 126f.), eine von solchen vielen Gruppen. Erst nach der Tempelzerstörung und durch die auf sie folgenden politischen Prozesse innerhalb des Römischen Reiches formte sich das spezifische Profil sowohl des späteren Christentums als auch des pharisäischen Judentums. Die Kernthese des Verf. lautet, dass die getrennten Wege bereits durch das griechischsprachige Judentum in Diaspora und Kernland vorgezeichnet waren: Die ersten Christen sind keine neuen Wege gegangen, sondern haben sich auf der Basis des hellenistischen Judentums theologisch und kulturell weiterentwickelt. Diese Annahme wird in der Untersuchung anhand unterschiedlicher Textzeugnisse aus dem hellenistischen und dem hebräisch/aramäischen Judentum geprüft. Diese ist in vier Bereiche aufgeteilt, die gleichberechtigt nebeneinander stehen: Die ersten beiden Kap. behandeln die historischen, sprachlichen (I) und theologischen Prozesse (II) innerhalb des Judentums; es folgen eine Beschreibung der Phase des langsamen Trennungsprozesses von christlichen und pharisäischen Juden (III) sowie eine Betrachtung der bleibenden Verbindung beider Gruppen (IV). Ein Ausblick zum Verhältnis des Römischen Staates zu beiden Gruppen und der Frage, wie aus einer religiösen Minderheit in relativ kurzer Zeit eine Weltreligion wurde, schließt die Ausführungen ab.

Im ersten Kap. „Die geschichtlichen Voraussetzungen des Christentums" (42–127) gibt der Verf. einen unfassenden Überblick über die Tendenzen der Hellenisierung des Judentums. Zunächst erfolgt eine historische Verortung, danach eine Betrachtung, wie beispielsweise jüdische Theologen, Gläubige und Politiker auf die Begegnung mit dem Hellenismus reagierten. Als konkrete Beispiele dafür werden die Auswirkungen in Ägypten und Judäa behandelt – wobei Galiläa großzügig unter Judäa subsumiert wird. Der Umgang mit dem Hellenismus fiel im Judentum je nach Ort sehr unterschiedlich aus, Assimilation, selektive Adaption und Isolation seien hier exemplarisch als Facetten dieses Prozesses genannt. Spuren der Auseinandersetzung lassen sich auch noch in den Texten des frühen Christentums, dem „geistigen Kampfplatz, auf dem die eigentliche Konfrontation von Judentum und Hellenismus mit beispielloser Intensität ausgetragen wurde" (56), finden. Diese Auseinandersetzung führt das zum Abschluss, was mit der Konfrontation des Judentums durch den Hellenismus begonnen hat, so der Ansatz des Verf. Ohne das hellenistische Judentum, sein Gedankengut – von einer „Theologie" im systematischen Sinne zu sprechen ist anachronistisch – und seine Texte sei die Entstehung und Entwicklung des Christentums nicht zu denken. Den Brückenkopf für den Übergang bilden vor allem die griechischen Übersetzungen der heiligen Schriften des

Judentums, v. a. die spätere Septuaginta, die den jüdischen Glauben in die hellenistische Kultur brachte und die Tür für gegenseitige Beeinflussungen öffnete. Was in den neutestamentlichen Schriften ausgedrückt wird, wäre ohne diese Zwischenstufe nicht nur nicht als jüdisches Gedankengut zu identifizieren, sondern gar nicht zu verstehen: „alle christologischen Vorstellungen sind primär im hellenistischen Judentum vorgegeben, werden jedoch im NT – und das ist das wirklich Neue – auf den konkreten Menschen Jesus von Nazaret übertragen, der als die Epiphanie JHWHs auf Erden geglaubt wird" (79).

Nach dem historischen Überblick nimmt das II. Kap. „Die theologischen Implikationen. Innerjüdisch-theologische Themen als Ursachen der späteren Trennung von Judentum und Christentum" (128–221) das Problem aus theologischer Perspektive in den Blick. Auch hier wird die Zweisprachigkeit des Judentums als Voraussetzung und Katalysator für den späteren Trennungsprozess zwischen Judentum und Christentum erörtert. In den Ausführungen erweitert der Verf. seine Grundthese dahingehend, dass Entscheidung für eine Sprache – hebräisch oder griechisch – die Trennung beschleunigte, wenn nicht gar erst ermöglichte. So markiert die Entscheidung der pharisäischen Gruppe für die hebräische Tradition (mit impliziter Ablehnung der griechischen) „jenen archimedischen Punkt, der allen späteren Problemen implizit ist" (128). An diesem Punkt der Entwicklung werde der mit den christlichen Juden gemeinsame Boden verlassen; beide Gruppen gehen entlang der Sprachgrenze getrennte Wege – eine Entwicklung, die sich im Urchristentum wiederholen wird. In diesem Punkt ist die Untersuchung jedoch nicht breit genug angelegt. Was fehlt, ist der Ausblick auf die Texte des rabbinischen Judentums wie die Mischna, v. a. aber die aramäische Literatur: Die Targumim werden nur am Rande erwähnt. Eine genauere Untersuchung der Weiterentwicklung der in den hebräischen Schriften grundgelegten Gedanken etwa im Bereich der Gottesvorstellung, wie es im II. Kapitel für das Schrifttum des hellenistischen Judentums geschieht, könnte die Kernthese von der Trennung entlang einer Sprachgrenze ebenso erhärten wie widerlegen. Die fehlende Behandlung ist umso unverständlicher, als es sich bei den Targumim z. T. um Schriften handelt, deren Entstehung in die vorrabbinische Zeit verweist. So bleibt die Untersuchung etwas einseitig an Vorlagen für die Entwicklung des späteren Christentums orientiert. Hier erweist sich das Kriterium des Verf.s, historisch und literarisch eine strenge Auswahl an Informationen im Hinblick auf die spätere Trennung von Judentum und Christentum zu treffen (40) als zu eng, denn die theologischen Klärungen, die anhand der Texte expliziert werden, laufen ausschließlich auf Gedanken zu, die später im Urchristentum von Bedeutung sind. Dazu gehört die Ausführung, dass sich im Klima des hellenistischen Judentums auch auf Menschen bezogene Gottesprädikationen nahelagen, ohne mit dem strengen Monotheismus und der Einzigartigkeit Gottes zu brechen. Diese Grundvorstellungen werden im Neuen Testament auf den Menschen Jesus bezogen, ohne die Aussagen über Gott abzuschwächen: Die Christologie ist und bleibt theozentrisch. Damit ist die inhaltliche Linie vorgezeichnet, entlang derer sich das spätere Christentum entwickeln kann. Wie dies schrittweise vor sich ging, wird im III. Kapitel „Vom Reformjudentum zum Frühchristentum" (220–370) in einem zeitlichen und theologischen Längsschnitt erläutert. Das Ringen der frühen Christen um Identität expliziert der Verf. anhand der bereits bekannten Linie „Hebräer" (aramäischsprachige Judenchristen) und „Hellenisten" (griechischsprachige Judenchristen) und zieht dafür insbesondere die Aufzeichnungen der Apg zu Rate. Der sich ab Apg 6 abzeichnende Konflikt verdeutliche, dass die Zweisprachigkeit der Urgemeinde und die mit ihr verbundenen unterschiedlichen theologischen Konzeptionen der Ausgangspunkt für die späteren Auseinandersetzungen waren. Mit der Vertreibung der Hellenisten aus Jerusalem ist die aktuelle innere theologische wie äußere politische Gefahr zunächst gebannt; doch der Grundkonflikt schwelt weiter und muss einer Behebung zugeführt werden. Die Frage des Zueinanders von Torabefolgung und Christusglauben, die auch eine Frage der Zuordnung von Israel und den Völkern – zentrifugal oder zentripetal (248) – ist, bleibt weiter virulent und hat die frühen Christen letztlich bis zu den ökumenischen Konzilien des 4. Jhdts. begleitet.

Am deutlichsten sichtbar wird der Konflikt in der Figur des Paulus. Seine Bekehrung wird als Wende von der pharisäischen zur christozentrischen Lebensphase beschrieben

(279). Anders formuliert hat sich Paulus vom strengen aramäischen zum liberalen griechischen Judentum bewegt: Die Wandlungen und Prozesse mehrerer Generationen sind bei ihm in einer einzigen Person verdichtet. Da beide Traditionen auf der heiligen Schrift des Judentums ruhen, kann Paulus sich in beiden Lebensphasen als Theologen gemäß der Schrift verstehen. Ohne die Geltung der Sinai-Tora infrage zu stellen, sieht er die universale Linie, die von Abraham repräsentiert wird, „durch das Handeln Gottes in Jesu Tod und Auferstehung neu eröffnet" (291). Neben der Torabefolgung gibt es nun einen zweiten Heilsweg, der im Judentum – und zwar nicht nur im pharisäischen Judentum, wie in III.7 suggeriert wird – wurzelt und dennoch aus ihm herausführt. Diese Grundannahmen des Paulus werden an weiteren Schriften des Neuen Testaments geprüft. Dabei zeigt sich, dass sich die neutestamentlichen Schriften generell im weitesten Sinne auf der Argumentationsbasis des Paulus bewegen. Einzige Ausnahme ist Hebr, der sich um die Absicherung der christlichen als einer jüdischen Identität aus den heiligen Schriften Israels bemüht, diese aber „implizit dem zeitgenössischen Judentum abspricht" (322). Damit ist eine weitere Linie vorgezeichnet, die sich in späteren Texten (beispielsweise im Barnabasbrief, ebenso bei Justin und Tertullian) finden wird: Die christlichen Gemeinden verdrängen die Juden als legitime Erben der heiligen Schriften. Diese Entwicklung ist keineswegs zwingend und keinesfalls „christlich". Der Verf. betont: „Nicht ein bestimmtes Christusverständnis entscheidet über Antijudaismus, sondern der damit verbundene Absolutheitsanspruch und die absolute Auslegung der heiligen Schriften in einer einzigen, alle anderen möglichen Leseweisen ausschließenden, christologischen Perspektive" (322). Hier ist auch die Möglichkeit einer christlichen Hermeneutik des Judentums eröffnet, die jenseits von Substitution und Erfüllung liegt und die angesichts der jüngsten Entwicklungen in beiden christlichen Großkirchen auch weiterhin ein drängendes Problem darstellt.

Im vierten Kap. beschreibt der Verf. die „Einheitsbande im Trennungsprozess zwischen Judentum und Christentum" (371–324). Verschiedene, im Verlauf des Buchs bereits ausführlich dargestellte Zusammenhänge werden hier erneut aufgegriffen und weitergeführt, wie etwa die Geltung der Heiligen Schrift Israels als normativer Basis der Jesusverkündigung oder Fragen zur Abfolge der Bücher in der hebräischen Heiligen Schrift und der Septuaginta. Von den Erträgen her bleibt der Verf. hier im Rahmen der bereits formulierten Ergebnisse: Die Verf. des Neuen Testaments sind durchweg Judenchristen, die auf dem Boden der heiligen Schriften Israels nicht etwas Neues formulieren wollen, sondern die bestehenden Glaubensgrundsätze auf Jesus hin fokussiert neu akzentuieren.

Im Urchristentum und den neutestamentlichen Schriften ist demnach nichts geschehen, was nicht aus dem hellenistischen Judentum erklärbar wäre. Dies hat der Verf. – und das ist sein großes Verdienst – umfassend dargelegt und damit einen wichtigen Beitrag zu aktuellen exegetischen Diskussion geleistet, die die griechischen Wurzeln des Christentums neu entdeckt, sie jedoch nicht immer in der Konsequenz an das Judentum zurück bindet, wie es hier geschieht. Das Engagement für die Sache ist deutlich zu spüren, der Verf. schöpft aus über 30jähriger Forschungs- und Arbeitstätigkeit im christlich-jüdischen Bereich, den er nicht nur aus der universitären Perspektive, sondern auch aus seinem langjährigen Engagement im Gesprächskreis Christen und Juden beim ZdK und als Vorstandsmitglied des Deutschen KoordinierungsRats der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit kennt. Wirklich neue Informationen bekommen die Leserinnen und Leser nicht geboten, dafür eine umfassende Sammlung von Texten und Ansätzen zum Thema, die nicht immer in der wünschenswerten Weise erschlossen ist: so sind Sach- und Personenregister nicht getrennt und die im Buch zitierten Primärquellen nur in Auswahl erschlossen. Die Literaturhinweise sind in 109 (!) Einzelbibliographien über das Buch verteilt und häufig so kleinteilig, dass ein schneller Überblick erschwert ist. Dies ist gerade für die anvisierte Zielgruppe schwierig, die üblicherweise nicht so in der Materie beheimatet ist, dass sie die angekündigte Entdeckungsreise auch ohne solche erschließende Hilfsmittel machen könnte. Inwieweit ihrem Bedürfnis nach klar strukturierter und geraffter Darstellung, welche die zentralen Punkte eigens visualisiert, Rechnung getragen wird, ist fraglich. So muss neben den vielen durchaus lesens- und bemerkenswerten Aspekten als grund-

legender Schwachpunkt des Buchs resümierend festgehalten werden: Das über viele Jahre gewachsene Spätwerk des Verf.s ist in seiner Anlage hervorragend, vermag aber durch die oft unnötig komplexe Darstellung, in der sich viele Wiederholungen und teils unnötige, teils falsche Querverweise finden, nicht so zu begeistern, wie es der Inhalt eigentlich verdient hätte. S. Hübenthal

Dietrich, Walter, *David.* Der Herrscher mit der Harfe (Biblische Gestalten; 14). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2006. 381 S., ISBN 3-374-02399-1.

„Biblische Gestalten" heißt die Reihe, in der an die Träger berühmter Namen erinnert wird: Josef, Petrus, Noah, Maria, Herodes, Johannes der Täufer, Saul, Salomo, Paulus, Judas Iskariot, Rut, Barnabas, Elia – und dann schließlich David. Vor dreitausend Jahren lebte und wirkte David, der aus einfachen Lebensverhältnissen aufgestiegene König eines Reiches, das schließlich Juda und Israel umfasste und Jerusalem als Zentrum hatte. Immer ist er bekannt und berühmt geblieben. Und weil sein Bild so viele Seiten aufwies, konnte an ihn immer wieder erinnert werden, wenn es galt, das menschliche Leben in der Breite seiner Facetten darzustellen.

Eine Bilderserie, die dem „Bamberger Psalmenkommentar" des Petrus Lombardus (12. Jhdt.) beigegeben war und die die zahlreichen Szenen, die David haben berühmt werden lassen, aufleben lässt, dient als Einführung in die Ausführungen in dem langen Hauptteil, der sich in drei Kap. entfaltet. Im ersten Kap. stellt der Verf. zusammen, was in den verschiedenen Büchern der Bibel über David mitgeteilt wird. Die beiden Samuelbücher sind für eine historische Wiederentdeckung König Davids am ergiebigsten. Aber auch bei den Propheten, in den Psalmen, im Buch Jesus Sirach und schließlich im Neuen Testament ist immer wieder von ihm die Rede. Dann folgt das Kap., das, soweit die archäologischen und vor allem biblischen Quellen es hergeben, einer Rekonstruktion der Lebensgeschichte Davids dient. Der Verf. skizziert die Zeit, in der David leben und sein Werk vollbringen sollte. Und dann zeichnet er dieses Leben nach – Davids Aufstieg, Davids Herrschaft, Davids Nachfolge. Dabei werden auch Saul, der David voranging, und Salomo, der ihm folgen sollte, ausgiebig vorgestellt. Besonders spannend sind die Ausführungen über Davids Herrschaft in dem aus dem Süd- und dem Nordreich zusammengefügten und in Jerusalem zentrierten Land. Das Bild einer frühen Epoche des Vorderen Orients und der Akteure, die sie gestaltet haben, konnte in der vorliegenden, sehr eindrucksvollen Form nur auf der Grundlage sorgfältiger historischer und exegetischer Detailforschungen nachgestaltet werden. Sie im Einzelnen zu beurteilen, wäre Sache des Fachexegeten.

Das dritte Kap. enthält Ausführungen, die die Grenzen, die die wissenschaftliche Bibelexegese üblicherweise beachtet, überschreiten. Es ist überschrieben „Die Gestalt Davids in Bibel und Kunst". Der Verf. greift hier herausragende Ereignisse und kennzeichnende Züge im Leben Davids ausdrücklich auf und lässt erkennbar werden, eine wie vielseitige Gestalt David war und dass es verständlich ist, dass er immer wieder das Interesse späterer Generationen gefunden hat. In Texten von Dichtern, in Bildern von Malern und in Werken von Musikern ist David immer wieder und in bisweilen hochbedeutenden Darstellungen vergegenwärtigt worden Die Überschriften zu den Teilabschnitten dieses Kapitels lassen erkennen, woran man interessiert war: David – der legitime Usurpator, der gewaltlose Kämpfer, der rücksichtslos Liebende, der leidende Starke, der hebräische Orpheus, der Psalmist ohne Psalmen, der eigensinnige Fromme, der vorbildliche Sünder. Alle diese Motive erinnern an den David der Bibel und finden in späteren Jahren in künstlerischen Werken ihr Echo. So ist dieses Buch ein Beispiel für das, was man die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte alter Zeugnisse nennt.

Es sei noch angemerkt, dass das Buch, dem am Ende ein reichhaltiges Literaturverzeichnis beigegeben ist, seinen Leser fesseln kann. Es ist klar und gut geschrieben. Und es lässt erkennen, wie die Texte der Bibel, ähnlich wie Texte früherer Zeiten überhaupt, einem gegenwärtigen Verstehen nahegebracht werden können. Dies geschieht ja nicht nur je jetzt und hier, sondern wurde auch schon von Menschen früherer Generationen vollzogen, von denen man nur lernen kann. W. Löser S. J.

Koch, Alois, *Johannes Chrysostomus und seine Kenntnisse der antiken Agonistik im Spiegel der in seinen Schriften verwendeten Bilder und Vergleiche* (Nikephoros Beihefte. Beiträge zu Sport und Kultur im Altertum; Band 14). Hildesheim: Weidmann 2007. 170 S., ISBN 978-3-615-00339-0.

Seit seiner Studienzeit widmet sich P. Alois Koch S. J. (= K) der „Theologie des Sports". Seine erste Publikation ist schon mehr als 40 Jahre alt und trägt den Titel „Die Leibesübungen im Urteil der antiken und frühchristlichen Literatur", Schorndorf 1965. Die „Theologie der Agonistik" war lange Zeit ein vernachlässigtes Stiefkind. Es gibt eine „Ethik des Sport[s]", eine „Geschichte des Sport[s]", eine „Psychologie des Sport[s]", eine „Philosophie des Sport[s]", aber eben keine wirkliche „Theologie des Sport[s]". Keiner der großen Theologen des 20. Jhdts hat sich diesem Thema eingehend gewidmet. So darf man K. dankbar sein, dass er „seinem" Thema treu geblieben ist. Diesmal geht es um Johannes Chrysostomus (349/350–407) und seine Kenntnisse der antiken Agonistik. Johannes war Patriarch von Konstantinopel und ein gefeierter Prediger der Spätantike.

Das vorliegende Buch hat zwei Teile. Im ersten Teil (Johannes Chrysostomus und seine Kenntnisse der antiken Agonistik – im Spiegel der in seinen Schriften verwendeten Bilder und Vergleiche, 3–44) beschreibt K. den antiken Sport aus der Sicht von Chrysostomus. Im zweiten Teil (Die Bilder und Vergleiche aus der antiken Athletik und Agonistik im Schrifttum des Johannes Chrysostomus, 45–158) wird dann das Material ausgebreitet, über welches im ersten Teil schon reflektiert wurde. (Zwischenfrage des Rez.: Hätte man die beiden Teile nicht umdrehen, also Teil 2 zuerst behandeln sollen?) Für die Rez. mag es genügen, den ersten Teil darzustellen. Er hat acht Kap. Im ersten Kap. (3–6) geht es um Übungs- und Wettkampfstätten. Die von Chrysostomus am meisten genannte Wettkampfstätte ist das „stadion". Die Griechen verstanden unter diesem Wort dreierlei: ein Längenmaß, eine Wettkampfstätte und einen Wettlauf. Chrysostomus verwendet das Wort in der Regel nur im Sinne von Wettkampfstätte. Das Wort „gymnasion" lässt sich am besten mit Übungsstätte wiedergeben. Es ist eher eine Art Genusbegriff, der Verschiedenes umgreifen kann. Der Begriff „palaistra" ist der Platz für den Ringkampf. In diesem Zusammenhang ist auch der Begriff „skamma" zu nennen. Er bezeichnet den (besonders für den Weitsprung) aufgeharkten und aufgelockerten Boden. Kap. 2 (7–11) behandelt die allgemeinen Bezeichnungen für Wettkämpfe und Wettkämpfer. Das Wort „agon" bezeichnet ursprünglich den Versammlungsplatz, erlangt dann später die Bedeutung von Streit bzw. Wettkampf. Andere häufig verwendete Begriffe für Wettkampf sind „athlos", „athlesis" und „askesis". Der am häufigsten verwendete Begriff für Wettkämpfer ist „athletes". In Kap. 3 (12–14) geht es um die Organisation der Wettkämpfe. Für die Organisation von Wettkämpfen (etwa bei den panhellenischen Festen) bedurfte es der Zusammenarbeit verschiedener Leute. Dabei ging es nicht nur um solche, die mit ihrem Vermögen derartige Veranstaltungen ausrichteten, sondern auch um die Kampfrichter und die Personen, welche die Siegerehrung vornahmen. Mit dem Wort „agonothetes" war in erster Linie der Stifter von Wettkämpfen gemeint. Der Begriff „dikastes" bezeichnet den Kampfrichter. Der „brabeus" ist derjenige, der über den Siegespreis entscheidet. Kap. 4 (15 f.) ist dem Training und der Festprozession gewidmet.

Für die Wettkämpfe in Olympia war eine 30-tägige Vorbereitungszeit in der Stadt Elis obligatorisch. Dort sammelten sich die Teilnehmer zu einem Gemeinschaftstraining. Während dieser Phase standen die Athleten unter dauernder Beobachtung durch die gewählten und vereidigten offiziellen Kampfrichter. Nach Abschluss der Vorbereitungsphase erfolgte die Festprozession von Elis zum Wettkampfort Olympia. In Kap. 5 (17–21) geht es um die Wettkampfvorbereitungen. Als eine der wichtigsten Vorbereitungen für die Wettkämpfe wurde die geregelte Lebensweise der Athleten angesehen. Chrysostomus bezeichnet diese Lebensweise mit dem Wort „enkrateia" bzw. „enkrateuesthai". Die Lebensweise ist eine Art Diät, die eine gewisse Enthaltsamkeit vorschrieb. Zur Enthaltsamkeit der Athleten gehört auch die sexuelle Enthaltsamkeit, welche als leistungsfördernd angesehen wurde. Bei den panhellenischen Festen war es auch üblich, sich für die Wettkämpfe anzumelden, sich also in die Teilnehmerliste einschreiben zu lassen. Die Anmeldung erfolgte schriftlich; man nannte diesen Vorgang „apographesthai". Kap. 6 (22–24) behandelt die Athletenbetreuer. Der Übungsleiter war der „paidotribes". Das

Wort bedeutete ursprünglich Knabentrainer. Mit dem Aufkommen der Berufsathletik wurde den Betreuern eine immer größere Bedeutung zuteil. Neben den Pädotriben gab es auch noch den „Gymnasten". Wie sich dieser vom Pädotriben unterschied, lässt sich heute nicht mehr feststellen.

Von besonderer Bedeutung in unserem Zusammenhang sind die Wettkampfarten; sie werden in Kap. 7 (25–36) vorgestellt. Von den in der griechischen Agonistik üblichen Arten behandelt Chrysostomus das Laufen, das Ringen, den Faustkampf und den Pankration. Der Lauf stellt die älteste Form des athletischen Kräftemessens dar. Es gab den Doppellauf, den Dauerlauf und den Waffenlauf. Das Ringen war die wichtigste sportliche Übung der Griechen. Bei diesem erbitterten Kampf ging es keineswegs besonders fair zu. Zwar war das Schlagen verboten, nicht aber das Würgen und Brechen der Knochen, besonders der Finger. Zu den traditionellen Wettkampfarten bei den Griechen gehörte auch der Faustkampf. Bei diesem gab es keine zeitliche Begrenzung und auch keine Pausen. Das (meist sehr blutige) Ende dieses Kampfes war mit der Kampfunfähigkeit eines der beiden Kontrahenten gegeben. Zum Training verwendete man den auch heute noch üblichen schweren Sandsack, den „korykos". Als eine Kombination des Ringens und des Faustkampfes trugen die Griechen auch Wettkämpfe im sog. Allkampf aus. Das „pankration" vermied jedoch die harten Seiten des Ringens und des Faustkampfes. Der Sieger stand fest, wenn der Gegner aufgab oder als besiegt erklärt wurde.

In Kap. 8 (37–41) geht es um die Ehrung der Sieger. Die Siegerehrung war ein kultischer Vorgang. In Olympia fand diese am letzten Tag des Festes (vor der Fassade des Zeustempels) statt. An die Siegerehrung schloss sich ein Dankgottesdienst an. Die Ehrungen der Sieger bestanden nicht nur in entsprechenden Siegeskränzen, sondern auch in materiellen Vergünstigungen.

Versuchen wir nun eine Zusammenfassung, und zwar in fünf Punkten. 1. Chrysostomus verwendet in frappierender Fülle Vergleiche aus der antiken Agonistik. Offensichtlich fanden noch zu seiner Zeit solche Kämpfe statt. Ob Chrysostomus selbst als Mitstreiter (oder zumindest als Zuschauer) an diesen Veranstaltungen teilgenommen hat, lässt sich nicht mehr ermitteln. 2. Für die Zuhörer des begnadeten Predigers waren die olympischen Wettkämpfe nach wie vor Gegenwart. In Antiochien fanden diese Wettkämpfe bis ca. 520 statt. 3. Mit Sicherheit hat Chrysostomus die olympischen Wettkämpfe *in Olympia* nur vom Hören und aus der Literatur gekannt. Denn diese waren 392 durch Kaiser Theodosius verboten worden. 4. Für Chrysostomus waren die olympischen Kämpfe vor allem deshalb inakzeptabel, weil sie mit einem heidnischen Götterkult verknüpft waren. 5. Wenn Chrysostomus Vergleiche aus der Agonistik bemüht, so tut er dies nur, um das sittliche Bemühen des Christen zu verdeutlichen und anzumahnen. In keiner Weise ist aus der Verwendung der Vergleiche auf eine Befürwortung der sportlichen Wettkämpfe zu schließen. – Kommen wir zum Schluss: „Es gibt keinen profanen, aber auch keinen christlichen Schriftsteller der zweiten Hälfte des 4. Jhdts, der in einer solchen Fülle die athletischen Wettkämfe beschreibt wie Johannes Chrysostomus. Gewiss sind diese Übungen nicht die Zielsetzung der Beschreibung, sondern ihre Vorbildfunktion für das sittliche Bemühen des Christen. Diese Tatsache darf man nicht aus dem Auge verlieren. Wenn Chrysostomus den kultischen Charakter der olympischen Wettkämpfe entschieden als heidnisches Tun ablehnt, so folgt daraus in keiner Weise, dass er eine vernunftgemäße Körperpflege abgelehnt hätte; sie war für ihn eine Selbstverständlichkeit. Sein Ideal ist religiös-moralisch-ethisch. Er ist vom ‚Primat der Ethik' überzeugt. Mit dieser Auffassung befindet er sich im Einklang mit dem klassischen Erziehungsideal der antiken Oberschicht" (43f.). Ein Literaturverzeichnis (161–165) schließt dieses schöne Buch ab. Ich habe es mit viel Gewinn gelesen. R. Sebott S. J.

Neudecker, Reinhard, *The Voice of God on Mount Sinai.* Rabbinic Commentaries on Exodus 20:1 in the Light of Sufi and Zen-Buddhist Texts (Subsidia Biblica; 23). Second, revised and enlarged edition. Roma: Pontificio Istituto Biblico 2006. (First edition Roma 2002.) 178 S., ISBN 88-7653-619-1.

Diese bibelwissenschaftliche Studie zu Exodus 20:1f („Dann sprach Gott alle diese Worte: Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus

...") ist als komparative Textdeutung (rabbinischer, islamisch-sufitischer, buddhistisch-zenistischer Texte) etwas Besonderes, methodisch gesehen etwas Kreatives in der (katholischen) bibelwissenschaftlichen Forschung – und wohl deshalb von den Lesern mit so großem Interesse aufgenommen worden, dass in kurzer Zeit eine zweite und sogar dritte Auflage nötig wurden. Der Autor beschreibt sein Forschungsproblem im „Foreword" wie folgt (vom Rez. aus dem Englischen ins Deutsche übersetzt): „Am Berg Sinai, wo das zentrale Ereignis der (Übergabe) der sogenannten ‚Fünf Bücher des Moses' stattfand, teilte Gott nach den Rabbinen alle ‚Zehn Gebote' in einem einzigen Ausspruch oder Laut mit. Er sprach Worte, die sich wechselseitig widersprechen. Er sprach gleichzeitig in siebzig verschiedenen Sprachen. Er wandte sich nicht nur an Moses, sondern auch an die Propheten und Weisen der späteren Generationen. Er teilte die Torah sogar dem heutigen Studierenden mit – dir und mir – weil wir alle am Berg Sinai anwesend waren. Wie können wir solche Behauptungen verstehen? Unter den verschiedenen Wegen des Aufdeckens der Geheimnisse, die in diesen Aussagen verborgen liegen, gibt es einen, der analoge Texte aus anderen religiösen Überlieferungen in die Betrachtung einbezieht – ein Weg, der auf den folgenden Seiten in Bezug auf den Sufismus und den Zen-Buddhismus beschrieben wird" (7).

Ein Grundproblem dieses Wegs zeigt sich in dem Ausdruck „analoge Texte". Auf dieses Problem der „Analogie" zwischen jüdischem bzw. christlichem Glauben einerseits und Sufi-Erfahrung bzw. Zen-Erfahrung anderseits geht Rez. weiter unten ein. Zunächst noch eine Beschreibung des Verf.s bezüglich der Ergebnisse seiner Studie:

„Die ‚Ergebnisse', die wir in dieser Untersuchung gewonnen haben, können nicht in der Form eines summary oder einer Synthese dargestellt werden. Das gilt nicht nur für die Studie als Ganze, sondern ebenso für das Material jeder der drei Überlieferungen. Der offensichtliche Grund liegt darin, dass die Texte verschiedene Ebenen und Typen des Verstehens und der Erfahrung repräsentieren, und deshalb mit verschiedenen Stimmen sprechen. Es ist auch offensichtlich, dass man in theologischen und fachmännischen Termini nicht ausdrücken kann, was die Texte zu sagen beabsichtigen. Auch kann man die ‚Bedeutungen' nicht in ein ‚Begriffssystem' einordnen. Wir würden dadurch nicht nur fremde Elemente in die Textpassagen hineinlesen und ihnen nicht gerecht werden, sondern – was am schlimmsten wäre – ihrem Grundtenor widersprechen, der beinhaltet, dass die ‚Letzte Wirklichkeit' (‚ultimate reality') sich in Erscheinungsweisen zeigt, die in menschlicher Sprache nicht adäquat beschrieben werden können" (141, deutsch vom Rez.).

Schon an dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass Verf. mit Recht die Unaussprechlichkeit der „Letzten Realität" betont, die in allen drei hier behandelten religiösen Traditionen behauptet werde. Allerdings versäumt es der Autor (= N.), am Schluss diese These von der Unaussprechlichkeit der „Letzten Wirklichkeit" wieder aufzuheben. Jedenfalls für den Mahayana-Buddhismus (bes. den Avatamsaka-Sûtra und damit auch den Zen) gilt: Wir haben es nie mit einer „Letzten Wirklichkeit" (im Sinne einer „höchsten" oder „absoluten" Wirklichkeit, vielleicht sogar „hinter" oder „über" oder „unabhängig von" den Erscheinungen) zu tun, sondern immer nur mit ihren absolut-relativen Individualisierungen hier und jetzt. Über diese Individualisierungen, die als hôben/upâya/Mittel, d. h. hier Selbstvermittlungen des Absoluten gelten müssen, kann man wieder konkret und adäquat reden. Die Sprachen erhalten ihre Funktionen zurück. Die Ausdrücke „Letzte Wirklichkeit" und „Vorletzte Wirklichkeiten" meinen ein und dieselbe Wirklichkeit in verschiedener Perspektive. Die „Letzte Wirklichkeit" ist uns nur als die vielen „Vorletzten Wirklichkeiten" gegeben. Dem entspricht, dass die *eine* „religiöse Erfahrung" von uns nur als die *vielen* Erfahrungen überhaupt „realisiert" wird (in der doppelten Bedeutung des englischen to realize). Dem entspricht auch „zufällig" der Sprachgebrauch buddhistischer Texte in Sanskrit, der den *einen* Dharma (den Buddha-Dharma) und die *vielen* Dharma (die vielen Erscheinungen) einerseits unterscheidet, anderseits in eins sieht (miteinander eins wie das Meer und seine Wellen, vgl. Kegon-Sûtra). „*Der* Dharma" steht für die monistische Perspektive, „*die* Dharma" stehen für die pluralistische Perspektive der Wirklichkeit, wie der Buddhismus, jedenfalls der Mahayana-Buddhismus sie sieht. „Letzte Wirklichkeit" und „Vorletzte Wirklichkeiten" sind zwar in unseren Gedanken unterscheidbar, aber in unserer alltäglichen Lebens-

wirklichkeit sachlich nicht trennbar. Diese Dialektik wird in den zenistischen „Zehn Ochsenbildern" (Jûgyûzu) als *Auszug* zur Suche nach dem wahren Selbst und als *Rückkehr* ins (geläuterte) Alltagsselbst dargestellt. Es handelt sich um einen je neu vollzogenen Kreislauf des Selbst: von der vorletzten Wirklichkeit zur letzten Wirklichkeit und von dieser zurück zur vorletzten Wirklichkeit usw. (jap.: kû-ge-chû no santai ennyû). Dementsprechend ist die Rede von der „Letzten Wirklichkeit" ebenso „vorläufig" wie die Rede von der „Vorletzten Wirklichkeit". N. hätte diesen Kreislauf der „Zehn Ochsenbilder") heranziehen können. Im eben skizzierten Sinn gibt es nach dem Mahayana-Buddhismus des Zen für uns keine „*Letzte* Wirklichkeit" *hinter* der „*Vorletzten* Wirklichkeit". Die „Vorletzte Wirklichkeit" ist für uns eben die „Letzte Wirklichkeit", nicht nur deren Vermittlung durch etwas anderes (z. B. durch ein „Symbol", wenn man Symbol als Stellvertretung versteht), sondern sie selbst als Vielheit. Man könnte höchstens von ihren je und je Selbstvermittlungen sprechen, die *wir* verkörpern.

Insgesamt besteht diese Studie aus zehn Kap. (178 Seiten), deren Überschriften den jeweiligen Inhalt folgendermaßen ankündigen (aus dem Englischen übersetzt): I. Vorbereitende Überlegungen; II. Fragen, die sich aus dem Text Exodus 20:1 ergeben; III. Gottes Attribut Gerechtigkeit; IV Ein einziger Ausspruch bzw. Laut; V. Die vollständige Offenbarung der geschriebenen Torah und der mündlichen Überlieferungen einschließlich ihrer Deutungsregeln (an Moses); VI. Das immer gegenwärtige Sinai-Ereignis; VII. Einander widerstreitende Worte (Gottes); VIII. Einander entgegengesetzte Taten (Gottes); IX. An wen richtet sich Gott?; X. Abschließende Bemerkungen. – Es folgen als „Appendices" die behandelten Texte der Bibel, als „Indices" die Stellen-Angaben und als „Works consulted" die benutzte Fachliteratur zu den drei genannten religiösen Überlieferungen.

Obgleich hier eine ausführliche Darstellung und kritische Würdigung der Arbeitsschritte und der Ergebnisse dieser Studie wünschenswert wäre, beschränkt sich Rez. auf N.s Behandlung der buddhistischen Texte: der im Zen-Buddhismus häufig zitierten und kommentierten Texte sowie des von allen Gemeinschaften des Mahayana-Buddhismus Ostasiens hochgeschätzten Avatamsaka-Sûtra („Girlanden-Sutra"), dessen Eigenart Rez. gut zu kennen glaubt.

Allgemein gesagt zeigt N. in seiner Studie nicht nur eine zielsichere Auswahl der tatsächlich einflussreichsten Texte des Mahayana-Buddhismus (bes. des Zen-Buddhismus) in der oben beschriebenen Problemstellung, sondern auch eine kluge Vorsicht bei der Ausdeutung dieser buddhistischen Texte. Als wichtigen einschlägigen Mahayana-Text hätte man eigentlich auch die „Abhandlung über den Glauben im Mahâyâna" (jap.: Daijôkishinron) heranziehen müssen, wo klar zwischen der „Soheit, die man aussprechen kann" und der „Soheit, die unaussprechlich ist" unterschieden wird. Rez. hätte sich ferner eine Bemerkung über die Hauptunterschiede zwischen Theravada-Buddhismus (Hinayana-Buddhismus) und Mahayana-Buddhismus gewünscht. Aber die Grundintentionen wenigstens des Mahyana-Buddhismus werden hinreichend deutlich gemacht. Auch wäre innerhalb dieses Rahmens eine Bemerkung über den Unterschied zwischen dem Gebrauch der Titel Buddha und Bodhisattva im Hinayâna und im Mahâyâna sowie über die unterschiedliche Deutung der Beziehung zwischen religiöser „Übung" (ethisches, asketisches, meditatives, rituelles Handeln) und „Erleuchtung" (sog. „religiöse Erfahrung") im Hinayâna und im Mahâyâna angebracht gewesen (vgl. aber die wichtigen und richtigen Bemerkungen des Verf.s über das Untergehen der „experience", wenn das experiencing Selbst untergeht, S. 31, Fußnote 37). Der in den „Preliminary Considerations" dargebotene kurze Abschnitt über „The Buddha's Three Bodies" („Die drei Leiber Buddhas") problematisiert nicht den mahayana-buddhistischen „Leib"-Begriff (kâya entspricht etwa dem Terminus „Erscheinungsform") und auch nicht die zwar häufig genannte, aber nicht ausschließlich gültige Dreier-Zahl der Buddha-Leiber. Allein schon das Avatamsaka-Sutra, auf das sich Vf. oft bezieht, spricht von „Zehn Leibern Buddhas" (Zehn ist im Avatamsaka-Sûtra die Zahl der Vollkommenheit/Ganzheit/Fülle). Andere Texte weisen auf „zahllose" Buddha-Leiber hin, so zahllos, wie es uns Lebewesen gibt.

Der Abschnitt über „justice and compassion" (49ff) hätte um der Präsentation der *Unterschieds*seite der Analogie willen (Verf. betont die *Gleichheits*seite der Analogie!) ebenfalls ausgebaut werden können. Zu *justice* hat der Mahayana-Buddhismus wenig an

Texten zu bieten, mehr jedoch an zu *compassion*. Hier zeigt sich ein perspektivenreicher Unterschied gegenüber der Bibel. Das Mitleid der Buddhas bzw. Bodhisattvas im Mahâyâna wirkt „*all*erlösend". Es gibt keinen richterlich zornigen und strafenden Buddha im gewöhnlichen Mahâyâna. Gericht und Strafe sind einigen dem transzendenten Buddha dienenden Wesen überlassen, die selbst noch erlösungsbedürftig sind. Im Mahayana-Buddhismus hat diese Rolle der Richterkönig Emma-O (Yâma-râja) übernommen, der auch als „Höllenkönig" bezeichnet wird. Man unterscheidet gewöhnlich acht kalte und acht heiße Höllen. Manchmal nimmt man noch mehr Höllen-Räume an. Der Einfluss außerbuddhistischer (daoistischer bzw. volksreligiöser Vorstellungen) auf die Höllenvorstellungen des Mahâyâna ist groß. Über die mahayana-buddhistischen Höllen-Vorstellungen vgl. z. B. Genshin, 941–1017, Ojô-yôshû.

Die kurzen Bemerkungen über den Amida-Buddhismus und die Rezitation des Nembutsu (Abk. für Namu Amida Butsu, frei übersetzt: „Amida hilf!" bzw. „Amida hilft!"), bei denen sich N. auf Daisetsu T. Suzuki stützt, sind deshalb problematisch, weil erstens Suzuki bekannt ist für seine zenistische („eigenkraftmäßige") Uminterpretation der Rezitation des Nembutsu (als ob der unerleuchtete Mensch selbst die Kraft hätte, erlösungswirksam zu rezitieren), und zweitens, weil Verf. den eigentlichen Theoretiker des Nembutsu, nämlich Shinran (1173–1262) und dessen Theorie der Beziehung zwischen „Übung" (gyô) und „Erleuchtung" (shô) und dem „fremdkraftmäßigen" „Glauben" (shin) nicht darstellt. N. erwähnt zwar das Shinransche Hauptwerk Kyôgyôshinshô, erkennt aber nicht dessen Brisanz. In ihm wird nämlich innerhalb des Rahmens des Buddhismus-der-Übung-und-Erleuchtung (gyô-shô) behauptet, dass der von Amida geschenkte „Glaube" (shin) an Amidas Erlösungstat-an-mir *allein* die eigentliche „Übung" und die eigentliche „Erleuchtung" sei. Da bleibt nichts vom üblichen religiösen „Üben" oder erwarteten religiösen „Erfahren" des Selbst übrig. *Meine* Ethik, Askese, Meditation, mein Ritus spielen keine Rolle im Erlösungsgeschehen. Sie verfälschen nach Shinran den eigentlichen Erlösungsweg. Shinran kritisiert Zen und die anderen Erfahrungswege des Buddhismus. Was bleibt, ist der von Amida selbst in mir hervorgerufene Amida-Vertrauensglaube, durch den ich zwar teilhabe an den erlösenden Wirkungen der „Übung und Erleuchtung" des Buddha Amida, der aber als von Amida geschenkter und nicht von mir geleisteter Glaube gerade keine „religiöse Erfahrung" als Begleitung oder Ergebnis religiöser Übungen darstellt. (Übrigens erklärt auch das Avatamsaka-Sûtra den „tiefen Glauben" zum „Wurzelgrund" der Buddha-Weisheit, vgl. Jûgyô-bon 21/2.) Von dieser Shinranschen Sicht des religiösen Lebens als geschenkter Glaube stellt sich dann die analoge ganz grundsätzliche Frage in Bezug auf den biblischen Glauben und seine Interpretation: Gehört es nicht gerade zur Eigenart des biblischen Glaubens, dass er an die Stelle einer besonderen „religiösen Erfahrung" tritt, die fehlt? Was kann der Blick auf Sufi-Texte und auf Zen-Texte beitragen zur Deutung des biblischen Glaubens, wenn dieser sich – je später desto klarer – gerade nicht als Ich-zentrisches „Erfahren", sondern als Du-zentrisches „Hören des Wortes" (Deuteronomium 4,1: „Nun, höre Israel, die Gebote und Rechte ..."; bzw. Matth 17,5 „dies ist mein lieber Sohn ... den sollt ihr hören") zu verstehen beginnt? Kann und darf man biblisch-theologisch gesehen die Beziehung zwischen Moses und Jahwe bzw. zwischen Jesus und seinem „Vater (Abba)" oder die Beziehung zwischen dem Menschen (Christen) und Jesus Christus überhaupt als „Erfahrung" beschreiben, gar als eine „religiöse Erfahrung" *analog* zu den Vollzügen in anderen Religionen und diese „christliche Erfahrung" von anderen so genannten „religiösen Erfahrungen" (hier Sufi und Zen) her deuten und verstehen? Besteht dabei nicht die Gefahr, dass man ein unbekanntes X durch zwei unbekannte Y erklärt? Oder – wenn man der Meinung ist – die zwei Y seien bekannt, besteht dann nicht die Gefahr, dass man das X den zwei Y gleichmacht? D.h., dass man den christlichen „Glauben" als Variante der Sufi-Erfahrung versteht oder der Zen-Erfahrung oder einer sie alle einbegreifenden unaussprechlichen (etwa „mystischen") Erfahrung der allen „gemeinsamen Quelle" („common source", vgl. S. 141)? Zumindest müsste man den Begriff der „religiösen Erfahrung" in Unterscheidung vom biblischen Glauben erst einmal operational definieren und die in ihm enthaltenen behaupteten Analogien von einem unvermeidlich implizierten systematischen Standpunkt aus rechtfertigen. Denn wenige andere Begriffe sind so vieldeutig wie die Begriffe „Erfahrung", „Religion/religiös" und „Glaube". Der Terminus „Glaube"

impliziert nicht notwendig eine „religiöse Erfahrung" analog zu der in „den Religionen". Er impliziert eine Kritik dieser allgemein-religiösen „Erfahrung" (vgl. Kierkegaard „Unwissenschaftliche Nachschrift", 2. Teil, 2. Abschnitt: „Religiosität B" oder „Paradoxe Religiosität" als Transzendierung der „Religiosität A"). Wenn man den an sich erfahrungskritischen biblischen Glauben trotzdem in die Kategorie der „Erfahrung" oder der „religiösen Erfahrung" einordnen will, sollte man die ihn von anderen Erfahrungen unterscheidenden Merkmale hinzufügen (seine specifica).

Um die Sachlage im Mahayana-Buddhismus noch etwas komplizierter darzustellen, sei ein weiterer Hinweis erlaubt: zwar ist es richtig, dass im Avatamsaka-Sûtra und in vielen Zen-Texten die Unfähigkeit menschlicher Sprache bezeugt wird, die Buddha-Wirklichkeit *restlos* auszudrücken. Text-Beispiele für die Erfahrung, dass letztlich nur die Kommunikation „von Herz zu Herz" und „von Buddha zu Buddha" die „letzte Wirklichkeit" mitteilen kann, gibt es viele. Aber es gibt auch innerhalb des Mahayana-Buddhismus eine – religionssystematisch gesehen – zu denken gebende Gegenthese, nämlich im jap. Shingon-Buddhismus (wörtlich „Buddhismus des wahren Wortes", „Buddhismus des Mantra"). Shingon-Texte behaupten, dass der „Grosse-Sonnen-Buddha" Dainichi-nyorai *keinen* Teil der Wahrheit zurückhält, dass er *alles* offenbart, allerdings nur demjenigen, der in die Mysterien-Riten des Shingon-Buddhismus eingeweiht ist und die vielen konkreten sinnenhaften Shingon-Symbole versteht, gerade weil er durch die symbolischen Riten in das Innenleben des Dainichi-nyorai hineingenommen worden ist. Im Shingon-Buddhismus nimmt man einen Austauschverkehr der Selbste zwischen Dainichi-nyorai und dem Eingeweihten an. Hier zeigt sich übrigens auch die Notwendigkeit, eine Diskussion über die Struktur und Funktion der Symbole und über die *verschiedenen* Symbol-Deutungen in den Religionen zu führen. Z. B.: *Präsentieren* (vergegenwärtigen) Symbole die „letzte Wirklichkeit" selbst oder *repräsentieren* (stellvertreten) sie nur?

Man verstehe die Intention der Anfragen des Rez. nicht falsch! Es geht ihm nicht um die Rehabilitierung der Barthschen (und Kierkegaardschen) Thesen über die Unterscheidung *und* Trennung von „christlichem *Glauben*" und allgemein-menschlicher „*Religion*". Er will die Berechtigung der vorliegenden komparativen Studie nicht bestreiten. Er fragt nach dem Wesen der in Anspruch genommenen „Analogie" der „Wege", die von einer „common Source" ausgehen sollen (wie rechtfertigt Verf. eigentlich diese Annahme einer „*gemeinsamen* Quelle" und in welchem Sinn?). Rez. fragt nach der Rechtfertigung der Vergleichs*möglichkeit*, nicht nach einer äußerlichen, sondern nach einer inneren systematischen Gleichheit. Er vermisst eine kurze Stellungnahme zu diesen theologischen Problemen, die sich aus dieser komparativen Forschung ergeben oder sogar ihr vorausgelagert sind. Komparative Studien sind heutzutage höchst dringlich, nicht nur in der systematischen Religionswissenschaft, sondern auch innerhalb der Theologie(n). Dabei sollten die Texte der verschiedenen Religionen nicht als nach Stichwort sortierte Einzelstücke, sondern immer als Teile des Ganzen ihres jeweiligen religiösen Systems aus dem Inneren dieses Systems heraus gedeutet werden. In diesem Sinn wäre der Vergleich wohl methodisch überzeugender gewesen, wenn er nur zwischen zwei (nicht drei oder mehr) Religionen durchgeführt worden wäre, und zwar zwischen zwei Religionen verglichen als in ihrer jeweiligen Praxis implizierte *Systeme* der „religiösen Erfahrung".

(Zu S. 29 und 178: Der dort angegebene Name „Yoshinori T." ist der Vorname mit dem Initial des Nachnamens. Der Familienname ist Takeuchi. Der volle Name ist also Yoshinori Takeuchi. Prof. Takeuchi von der Kyoto-Universität war mein Lehrer von 1971 bis 1974.)

J. Laube

Lullus, Raimundus, *Felix oder Das Buch der Wunder.* Aus dem Katalanischen übersetzt von *Gret Schib Torra.* Basel: Schwabe 2007. 410 S., ISBN 978-3-7965-2236-9.

Raimundus Lullus (1232–1316), einer der ersten Laienphilosophen und -theologen der scholastischen Epoche, zählt nicht nur aufgrund seines umfangreichen Werkes (257 Titel sind bekannt, insgesamt werden 280 Schriften aus Lulls Feder vermutet) zu den zentralen Gestalten mittelalterlichen Denkens. Er ist in erster Linie Pionierfigur, dessen Denken weit über seine Zeit hinaus Bedeutung erlangte – über die Renaissancephilosophen Pico della Mirandola und Nicolaus Cusanus sowie Giordano Bruno bis hin zu Leibniz

ist sein denkerischer Einfluss nachzuweisen. Eine vergleichbare Beachtung wurde Lull zu Lebzeiten allerdings noch nicht zuteil.

Nach seiner aristokratischen Erziehung mit anschließender Beamtenkarriere am Hofe Jakobs II. von Mallorca entschloss er sich mit 31 Jahren zum Philosophie- und Theologiestudium in Europas bedeutendsten Athenäen (Paris, Oxford, Bologna), um im Anschluss daran bei den Sarazenen und Juden zu missionieren. Er folgte damit seiner Berufung, die aus einem Bekehrungserlebnis resultierte, welches ihm als Vision des Gekreuzigten begegnet war. Seine kontinuierliche Auseinandersetzung mit bedeutenden islamischen Gelehrten der damaligen Zeit – während seiner Studien erlernte Lull auch die arabische Sprache – führten ihn zur Überzeugung, dass die Hauptkonfrontation mit dieser mächtigen Religion und Kultur des Islam im intellektuellen Diskurs gesucht werden müsse. Zu diesem Ziel inspirierte er sich jedoch nicht am Aristotelismus, sondern entwickelte die platonisch-neoplatonische Tradition in origineller Weise weiter. Ein grundlegender Mangel des Aristotelismus dürfte ihm die sachlich-methodische Trennung der Probleme „de Deo uno" und „de Deo trino" gewesen sein, bestand sein zentrales Anliegen doch – dem Islam gegenüber – in dem „Beweis" *(rationes necessariae)* der Trinität Gottes. So verwundert es dann auch nicht, dass sich an der Pariser Fakultät eine Opposition gegen ihn formierte, die im Jahr 1400 ein Verbot seiner Lehre durchsetzte, das immerhin ein Vierteljahrhundert in Kraft blieb. Die späte Seligsprechung unter Pius IX. erfolgte jedoch weder als Rehabilitierung seines Denkens noch als Anerkennung seines heiligmäßigen Lebens und seiner Spiritualität – letztere standen übrigens zu keiner Zeit in Zweifel –, sondern weil Lull den Märtyrertod starb, als er im Jahr 1316 in Mallorca an den Folgen einer Steinigung, der er auf seiner letzten Missionsreise ausgesetzt wurde, starb.

Seine intensive Auseinandersetzung und sein Dialog mit der sarazenischen Kultur entfachten eine überaus rege theoretische wie praktische Aktivität: Einerseits genoss er große Bekanntheit bei den europäischen Königshäusern und kirchlichen Würdenträgern infolge seiner häufigen Gesuche um Unterstützung seiner kulturellen, erzieherischen und missionarischen Projekte; allerdings waren solche Anfragen wenig von Erfolg gekrönt und brachten ihm stattdessen das Epitheton „Phantasticus" ein. Immerhin gehen die kirchlichen Gründungen von Sprachschulen für Arabisch und Hebräisch seit 1311 auf seine Initiative zurück. Andererseits entwickelte Ramon Llull, so die katalanische Schreibweise seines Namens, gerade aus seinem philosophisch-intellektuellen Interesse die katalanische Volkssprache weiter und führte sie zur Hochsprache – darin einem Dante etwa um ein Jahrhundert vorauseilend. Sein philosophisch-theologisch zentrales Verdienst ist jedoch die Ausarbeitung einer neuen Argumentations- und Schlussmethode, welche die aristotelische – und mithin averroistische – Beweissystematik *(propter quid* und *propter quia)* um die sog. *demonstratio per aequiparantiam* ergänzte: Diese schreitet nicht auf der Basis des Nichtwiderspruchsarguments, sondern gemäß der Kongruenz voran, in welcher sich Beweismittel und Beweisbares aufgrund ihrer gleichen Aktualität befinden. In gewisser Weise beansprucht Lull damit, eine der aristotelischen Systematik vorauslaufende Beweismethode entwickelt zu haben, insofern diese nicht auf den Zusammenhängen von „Ursache" bzw. „Wirkung" fußt, sondern die metaphysischen Prinzipien der Realität selbst betrifft. Exakt aus diesem Grund sind seine „Beweise" der Trinität eben nicht als induktive oder deduktive Beweisgänge zu werten und sind schon gar nicht dem rationalistischen Beweis im Sinne der Neuzeit vergleichbar. Vielmehr kann davon ausgegangen werden, dass es gerade sein Bestreben war, eine für die göttliche Trinität geeignete Beweis-„form" zu finden, was ihn dazu inspiriert hat, eine neue Logik zu begründen. Diese *ars magna* führt Lull zu einer neuen epistemologischen Fundierung der Enzyklopädie, in deren Zentrum die von ihm entwickelte Kombinatorik steht, ein Logikkalkül, das die logischen Voraussetzungen der Scholastik überschreitet und von späteren Autoren, insbesondere von Leibniz, aufgegriffen werden sollte.

Einen Einblick nicht in die theoretisch-abstrakten Grundlagen, sondern in eine mögliche praktische Umsetzung dieses enzyklopädischen Projektes Lulls bietet das vorliegende Werk *Felix oder Das Buch der Wunder*, das erstmals vollständig in deutscher Sprache erschienen ist. Von dem theologisch-praktischen Grundakt des „Wunderns" angeleitet, durchschreitet der Protagonist Felix der Reihe nach die verschiedenen Berei-

che des geordneten Seins: Gott, Engel, Himmel, Elemente, Pflanzen, Metalle, Tiere, Mensch, Paradies und Hölle – so die Themen der insgesamt zehn Bücher des *Felix*. Signifikant ist die große Aufmerksamkeit für den Traktat „Mensch", der allein mehr als die Hälfte des gesamten Bds. abdeckt (152–386) – und in dem sich mithin bereits die Renaissance ankündigt. In diesen keineswegs langatmigen Überlegungen wird weiterhin deutlich, inwiefern die neue, aufgrund des Problems eines „trinitarischen Beweises" eingeführte Logik ebenso eine neue Perspektive für die Anthropologie eröffnet.

Der Anfangsimpuls der Abhandlung ist das „Wundern" – nicht das philosophisch-abstrakte Staunen darüber, dass etwas ist und nicht vielmehr nichts, sondern das theologische Wundern, dass Gott den „Menschen dieser Welt" so wenig bekannt ist, d. h. von ihnen so wenig geliebt wird (3). Die Aufforderung lautet, nicht ein apriorisches metaphysisches System zu entwickeln, sondern durch die Welt zu gehen und sich über diese – eben aus theologisch-weisheitlicher Perspektive – zu „wundern". Hier nimmt also der „didaktische Roman" (XX) seinen Beginn, der sofort mit der Thematik des „Gottesbeweis[es]" einsetzt (5–9). Dieser beginnt bei der Verwunderung darüber, dass es häufig scheint, als habe Gott die Menschen verlassen. Ein Einsiedler, den er auf dem Wege trifft, erklärt Felix mittels Gleichnissen und Symbolen, wie sehr beschränkt sich die menschliche Perspektive in dieser Einschätzung präsentiert und dass „Angst" das erste Produkt dieser menschlichen Enge ist. Nach diesem ‚existentiellen' Gottesbeweis beantwortet ihm der Einsiedler auch die Frage „[w]as Gott ist" nicht auf der Basis abstrakter theologischer Beweisführungen (*propter quid* oder *propter quia*), sondern durch die Widerlegung eines Missverständnisses: nämlich dass sich Gottesliebe und Hinwendung zu den zeitlichen Freuden ausschließen. „Und so [...] könnt Ihr in dieser Welt Kenntnis davon haben, was Gott ist, das heißt, dass Gott das ist, um dessentwillen die Welt Euch davon abbringt, Gott zu lieben, wenn Ihr sie um ihrer selbst willen liebt; und Gott ist das, um dessentwillen die Welt Euch Gott vor Augen führt, wenn Ihr sie deshalb liebt, damit Ihr Gott erkennen und lieben könnt" (10f.). Dann realisiert er den unmittelbaren Überstieg zum bereits genannten Problem der Dreifaltigkeit, wenn er zunächst resümiert, „Gott sei das, was zu dem Werk gehöre, das kein anderer als Gott allein vollbringen könne, und dieses Werk vollbringt Gott in den Geschöpfen", um daran anzuschließen, dass „das, wodurch man am besten weiß, was Gott an sich ist, ist, dass Gott in sich selbst und aus sich selbst Gott zeugt" (13). Nach dieser Vorarbeit thematisiert Lull die „Einigkeit" und „Dreifaltigkeit Gottes" (13–16, 17–24). Dabei stellt er heraus, dass es natürlich keine voraussetzungslosen (d. h. ‚rationalistischen') Beweise der Dreieinigkeit geben kann; solcherart philosophische Überlegungen hätten nur dann Sinn, „wenn du voraussetzest, dass es die Dreifaltigkeit gibt, und wenn du eine Befriedigung spürst, dass es die Dreifaltigkeit Gottes gibt" (20). Teilt man jedoch diese Voraussetzungen, wird man von Lull auf den Folgeseiten in eine Logik eingeführt, die aus den „Zahlen eins und drei" besteht und eine spezifische Form der (christlichen) Welterschließung bereithält.

Diese Methodik durchzieht nicht nur das weitere erste Buch, in dem die zentralen Glaubensaussagen abgehandelt werden, sondern das gesamte Werk, das somit eben keinen philosophisch-theologischen Traktat, sondern eine weisheitliche Aufbereitung der „christlichen Enzyklopädie" bietet. Im Buch „Vom Menschen" etwa begegnet Felix seinen beiden Interlokutoren „Was kümmert's mich" und „Man würde sagen", eben die zwei *loci communes* des menschlichen Sozialverhaltens, gegen welche Felix im Dialog mit dem Einsiedler den christlichen Tugendweg profiliert, weswegen insbesondere die Wege zur Erlangung der Freude über die tugendhafte Vervollkommnung der intellektuellen und sinnlichen Anlagen thematisiert werden (176–336). Nicht umsonst, so drängt sich hier der Eindruck auf, heißt der Protagonist Felix, und nicht umsonst wird die Abhandlung im Untertitel als „Buch der Wunder" bezeichnet: Felix befindet sich auf dem Weg zu seinem Glück, zu einer gelungenen Existenz. Als Mensch ist er dabei in die von Gott geschaffene Ordnung eingebettet und soll zur Erlangung seiner Bestimmung, *felix* zu werden, nicht nur gehorsam, sondern vor allem einsichtig dem Glauben und den Tugenden folgen. Am Ende des Buches „Vom Menschen" nun kommt Lull folgerichtig auf die anthropologische Grundstruktur des „Wunderns" zu sprechen, das am Fundament aller sinnlicher und geistiger Aktivität stehe. Der philosophisch-theologische Verstehensprozess zeichnet sich nun dadurch aus, das „Wundern" zum „Verstehen" zu erhe-

ben (386). Gleiches müsse für die christliche Offenbarung gelten: Sie ist für die Menschen ein unerwartetes Wunder, bis sich im Glauben die Ohren daran gewöhnten, es zu hören, der Verstand, es zu verstehen, und der Wille, es zu lieben (385). Lull macht an diesem Punkt Ernst mit der Tatsache, dass Glaube nicht nur ‚Erkenntnis' ist, sondern auch ‚Tugend': Er bedarf der kontinuierlichen (Ein-)Übung, der Konstanz („Gewöhnung") der Konfrontation mit dem Glaubensinhalt.

Am Ende des Werkes resümiert Lull selbst: „Wir haben erzählt, wie der Einsiedler Felix zum Staunen anleitete und ihm viele Gleichnisse gab" (408). Es wird erzählt, wie Felix aufbricht und in ein Kloster eintritt, wo er die Mönche mit den zuvor gelernten Weisheiten beschenkt. Dies führt schließlich zur letzten Überschrift, „Vom Zweiten Felix", in welchem nach dem Tod des Felix in dem Kloster ein „Nachfolger" eingesetzt und mit demselben Namen belegt wird: „Der Abt gab Felix seinen Segen, und dieser ging durch die Welt und erzählte vom *Buch der Wunder*, das er ergänzte, je nachdem, welchen Wundern er begegnete" (410). Dies ist der praktische Übergang der vorliegenden Abhandlung: Wie Felix soll der Leser nicht „starr" vor philosophischem Staunen in seinen Begriffen verharren, sondern „angetrieben" vom theologischen Wundern seinen Glauben in die Wirklichkeit vermitteln. Die Abhandlung endet mithin weisheitlich: Am Ende wird sie praktisch, ihre Realisierung ist die Geschichte, zu der sie wird, wenn sie von einem „Zweiten Felix" gelebt und vom alltäglichen Leben fortgeschrieben wird.

Der Übersetzerin Gret Schib Torra ist zu danken, dieses zentrale Werk mittelalterlichen Denkens in ein flüssiges Deutsch übersetzt zu haben, welches dem prosaisch-weisheitlichen Stil der Abhandlung vollauf gerecht wird. Lull verbindet hier seine neuartige Denkweise mit einem praktischen Zugang zu den Zentralproblemen christlicher Existenz. Der Leser fühlt sich, trotz der mehr als 800-jährigen Distanz, die uns von der Abfassung trennt, direkt angesprochen und kann gespannt den weisheitlichen Darstellungen folgen. Manchmal fühlt er sich in die damalige Zeit zurückversetzt, manchmal wird er innehalten und Konsequenzen für das Hier und Heute ziehen. In jedem Fall ist die Lektüre dieses Werkes gewinnbringend, sie regt zum Nachdenken an, ohne schwerfällig zu werden, und lässt hier und da erahnen, welche streng logisch-systematischen Erkenntnisse in den theoretischen Schriften Lulls enthalten sind. M. Krienke

Leppin, Volker, *Theologie im Mittelalter* (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen; I/11). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2007. 181 S., ISBN 3-374-02516-1.

Leppins Buch schließt die Lücke, die Hegel in seinem philosophiegeschichtlichen System gelassen hat. Es präsentiert die christliche Theologie des Mittelalters von etwa 800 bis 1500, die sich durch einen „hohen Anteil philosophischen Denkens" (34) auszeichnete. Die Ausrichtung des Werkes auf Studenten der evangelischen Theologie (5) führt zu einer leicht fasslichen, die sachlichen Schwierigkeiten gleichwohl nicht scheuenden Darstellung. Besonders hilfreich am ausführlichen Quellen- und Literaturverzeichnis (13–30) ist eine gesonderte Zusammenstellung der Quelleneditionen zu 35 Einzelautoren (13–15). Wichtige Zitate sind zusätzlich in lateinischem Original als Fußnoten unter den laufenden Text gesetzt.

Das erste Kap. (37–53) behandelt nach einer in der Sache zu kurzen Vergegenwärtigung der antiken Ausgangssituation (37–44) die theologischen Kontroversen am Hof Karls des Kahlen über die Realpräsenz Christi im Abendmahl (Radbertus, Ratramnus) und die Weite des göttlichen Erbarmens in der Prädestination (Gottschalk, Johannes Scotus Eriugena). Das zweite Kap. (54–95) thematisiert die „Neubelebung wissenschaftlicher Betätigung" (55) zwischen 1050 und 1200. Die Abendmahlskontroverse zwischen Berengar von Tours und Lanfrank (57–64) führt in einer Reflexion zweiter Stufe zur Herausstellung des Gegensatzes zwischen Vernunft und Glauben. Lanfrank wirft Berengar ein ausschließliches und deshalb „im wahrsten Sinne des Wortes heilloses" Vertrauen auf die Vernunft vor, eine Flucht in die von derselben verwandte Dialektik. Bestimmte Dinge – wie eben die Art und Weise, in der sich Brot und Wein in Fleisch und Blut Christi verwandelten – seien unter keinen Umständen verstehbar. Der aus dem Glauben lebende Gerechte werde sie nicht „mit Argumenten zu durchwühlen und mit der Vernunft zu begreifen suchen" (*scrutari argumentis et concipere ratione non quaerit*, 62 f.).

Berengar antwortet ihm nicht weniger geschickt, dass der Mensch hinsichtlich der Vernunft nach dem Bilde Gottes geschaffen worden sei. Wenn er nicht in Vernunft und Dialektik seine Zuflucht suche, verliere er seine Ehre und könne nicht von Tag zu Tag nach dem Bilde Gottes erneuert werden (*suum honorem reliquit nec potest renovari de die in diem ad imaginem dei*, 63). Die beiden Aussagen stehen einander unvereinbar und mit großer Stärke gegenüber, weil jede für sich genommen etwas völlig Richtiges aussagt. Dass beide mit dem von Sokrates in die Welt gebrachten Begriff der Dialektik operieren, gibt dem Ganzen eine besondere Pointe. Mit ihnen ist der weitere Entwicklungsgang der mittelalterlichen Theologie grundsätzlich vorgezeichnet. Anselms Formel des „fides quaerens intellectum" bietet eine Lösung des Konflikts zwischen Glauben und Erkenntnis, wenn man in ihr mit Leppin „den verbindenden Begriff des quaerere", also die Notwendigkeit der Suche betont. Die Vernunft gewinnt bei Anselm aus sich selbst heraus die Gewissheit des Glaubens noch einmal. Aber ohne den Glauben würde sie, so Leppin, ihre Einsicht nicht erreichen, weil sie dieselbe „gar nicht gesucht und letztlich in ihrem Ergebnis auch nicht gewollt" hätte (67). Der Glaube an Gott führt zur Suche nach ihm. Die Suche wird durch Erkenntnis belohnt.

Mit dem Verzicht auf die Suche hingegen werden Glaube und Erkenntnis zu falschen Gewissheiten und fallen auseinander. Wird dies im zweiten Kap. zunächst in der Debatte zwischen Bernhard von Clairvaux und Abaelard (77–79, 81–89) deutlich, spitzt sich der Konflikt von „Vernunft und Offenbarung" im dritten und vierten Kap. (96–127, 128–159) auf den Kampf um den neuen Aristoteles zu (100). Die seit 1140 in lateinischer Übersetzung zugängliche „Metaphysik" des Stagiriten (100) lehrte die ewige Bewegung des Kosmos und damit eine „Gleichursprünglichkeit" der Schöpfung mit Gott, die „mit der Bibel und ihren Schöpfungsberichten in keiner Weise vereinbar war" (119). Die Theologie stand vor der Aufgabe, sich mit dem neuen Weltentwurf auseinanderzusetzen, dessen Urheber man „gewohnheitsmäßig einen hohen Rang zusprach" (100). Intellektuell unbefriedigend blieben sowohl die streng immanente Auslegung der neuen Texte, neben die man unkommentiert die christliche Wahrheit stellte (Siger von Brabant [u. a.] 118–120), als auch der 1277 vom kirchlichen Lehramt unternommene Versuch, bestimmte wirkliche oder vermeintliche Aussagen des Aristoteles als häretisch zu verbieten (123–125). Wirklichkeitsnäher waren zwei andere Denkanstrengungen. Thomas von Aquin und sein Lehrer Albertus Magnus (108) versuchten, ein „Gleichgewicht" zwischen Aristoteles und Offenbarung bzw. zwischen Erkenntnis und Glauben herzustellen (107), ein „Harmoniemodell" im Sinne der „zwei Wege zu der einen Wahrheit" (109). Die „Spätscholastik" ab 1300 (127, 125) bemühte sich dagegen, Gott von den neuen „ontologischen Zwängen" zu befreien (129), ihn gewissermaßen stärker als die ihm gegenüberstehende, gleichursprüngliche Schöpfung zu machen. Gott wird zu dem, das allein das Sein der Dinge ausmacht (Meister Eckhart, 130), dessen freier Wille anstelle der Notwendigkeit die Schöpfung in die Existenz setzt (Johannes Duns Scotus, 134), der jeden Vorgang innerhalb der Schöpfung selber lenkt (Thomas Bradwardine, 149) und jede andere Kausalität in ihr aufheben kann (Johannes Buridan, 160f.). Dadurch wird allerdings auch das menschliche Wissen vom Glauben endgültig getrennt. Nur noch der durch die Taufe empfangene Glaube ist fortan „für die Wahrheitserkenntnis theologischer Sätze entscheidend" (Ockham, 138). Der losgelassene Gott muss seiner totalen Freiheit selbst wieder Schranken setzen (Gregor von Rimini, 150).

Leppins Buch präsentiert mit der mittelalterlichen Theologie eine zu ihrem Ende gedachte „Denkbewegung" (5). In der Zeit ab 1350, die im fünften und letzten Kapitel (160–179) dargestellt wird, verfestigen sich die Wege von Thomas und Ockham zum akademischen Streit von *via antiqua* und *via moderna* (162–164). Zeitgleich mündet die Theologie in die Praxis aus. Sie wird politisch (Wycliff und der von ihm abhängige Jan Hus 168–173) oder gibt privatim Anleitung zu einem gelingenden Leben (175–179): als „Ruhe in Gott" (Jan van Ruusbroec, 177) und der darauf aufbauenden Hinwendung des Menschen „zu der karitativen Begegnung mit seinem Nächsten" (Johannes Gerson, 178). Was aber ist danach passiert? Ein kleiner Ausblick am Schluss hätte das Buch abgerundet. Folgen die frühneuzeitlichen philosophischen Strömungen des Rationalismus und des Empirismus aus der Tatsache, dass die menschliche Erkenntnis von ihrem Ge-

genstand Gott abgezogen wird? Sind sie ein Zurücksinken in Subjekt und Objekt, in die Durchdringung von Innenwelt und Außenwelt? Und wie verhält sich Luthers Neugestaltung der Theologie (179) zu dieser allgemeinen Entwicklung? Die Einheit abendländischer Geistesentwicklung zur Darstellung zu bringen, bleibt die Aufgabe. Das vorliegende Werk bietet hierzu einen Baustein dar. U. Kühn

Wagner, Fritz, *Philologia Sacra Cisterciensis.* Untersuchungen zur mittelalterlichen Dichtkunst der Zisterzienser und ihrer Tradition (Quellen und Studien zur Zisterzienserliteratur; 9). Langwaden: Bernardus-Verlag 2005. ISBN 3-937634-47-9.

Es handelt sich bei diesem Titel um einen Bd. mit 19 Aufsätzen, die schon anderweitig publiziert worden sind, allerdings an nicht leicht zugänglichen Orten. In der vorliegenden Zusammenstellung haben die Herausgeber dem Bd. ein Vorwort seitens des Autors hinzugefügt sowie ein Geleitwort des Abtes von Mehrerau, und die Beiträge erschlossen durch ein Personen- und Sachregister (168–176). Die Abhandlungen konzentrieren sich auf einige wenige Themen: auf den Dichter Christian von Lilienfeld (vier Aufsätze: 21, 42, 53, 67), auf den Alexius-Hymnus (drei Beiträge: 1, 16, 31), auf Ambrosius von Mailand (84), auf die Hymnen des Weihnachtsfestes (vier Aufsätze: 93, 105, 109, 138), auf Marien-Hymnen (77 und 129), einen Toten-Hymnus (96), Dichtungen über den Heiligen Geist (151), Ostern (118 und 144), sowie auf allgemeine Hymnen (156). – Aufs Ganze gesehen, handelt es sich um eine vorbildliche Zusammenschau von Poesie, Liturgie, Theologie und Musik. Autor und Verlag ist zu dieser Publikation zu gratulieren, werden doch die Ausläufer der zisterziensischen Reform des Mönchtums im 12. und 13. Jhdt., nämlich die liturgische Dichtung, in einer höchst umfassenden Weise dargeboten und in ihren Folgen für Kirche und Kultur interpretiert. R. Berndt S. J.

Schlotheuber, Eva, *Klostereintritt und Bildung.* Die Lebenswelt der Nonnen im späten Mittelalter. Mit einer Edition des ‚Konventstagebuchs' einer Zisterzienserin von Heilig-Kreuz bei Braunschweig (1484–1507). Tübingen: Mohr Siebeck 2004. X/612 S., ISBN 3-16-148263-8.

Um es gleich vorweg zu sagen: Es gilt, ein unter mehrfacher Rücksicht bedeutendes Buch vorzustellen. Schlotheuber (= S.) hat eine Studie verfasst, die vor allem ordensgeschichtlich höchst aufschlussreiche Überlegungen anstellt; sie ediert neue Materialien, und der Bd. ist insgesamt methodisch nicht uninteressant aufgestellt.

Das Buch bietet nach einer Einleitung (1–7), welche die gesamte Publikation in die Bemühungen um die Geschichte der Frauen im Mittelalter einordnet, zwei große Kap. Diese untersuchen den geschichtlichen Rahmen des anschließend edierten Textes. In der „[Die] Geschichte des Kreuzklosters" (8–103) wird gemäß der einzigen Handschrift zunächst die wahrscheinlich ins 14. Jhdt. zu datierende Gründungslegende des im 13. Jhdt. gegründeten Heilig-Kreuz-Klosters dargeboten. Aus der Interpretation dieses Textes heraus gewinnt die Autorin den weiteren Gang ihrer Abhandlung, indem sie die Geschichte der Stadt Braunschweig im Umkreis der Klostergründung darstellt. Die Anteilnahme des niederen Adels an der Regierung Braunschweigs wird im Einzelnen herausgeschält, so dass dessen Implikation in die innerstädtischen Konflikte in der ersten Hälfte des 13. Jhdts. ans Licht tritt. Es zeigt sich, dass die Wiederherstellung des Friedens mit der Stadt zur Gründung des Heilig-Kreuz-Klosters durch die Konfliktbeteiligten führte. Diese Klostergründung, das lässt die Arbeit klar erkennen, kann sozusagen als Sühneleistung zugunsten der „memoria fundatorum" verstanden werden: Ihr kommt also nicht nur exklusiv eine spirituell-kirchliche, sondern eine umfassend politische Dimension zu. Die durchaus nicht ungewöhnliche geistlich-sozialpolitische Doppelfunktion des Heilig-Kreuz-Klosters führt folglich zu Überlegungen hinsichtlich der Sozialstruktur des Konvents: Welchen Milieus entstammen die Nonnen? Der politische Vorrang der zeitgenössischen gesellschaftlichen Gründe für die Klostergründung, nämlich das vorrangige Bedürfnis der Versorgung der Töchter, dürfte darüber hinaus nicht ohne Folgen für die geistliche Reformfreudigkeit und -fähigkeit des Konventes geblieben sein. Konsequenterweise untersucht S. das Verhältnis der Braunschweiger Zisterze

zum Orden der Zisterzienser und die Umstände sowie den Verlauf der Reform des Heilig-Kreuz-Klosters im 14. und 15. Jhdt.

Das umfangreiche Kap. über den „[Der] Weg ins Kloster" (104–296) zeichnet in aller wünschenswerten Deutlichkeit die rechtlichen, die sozialen, die bildungsmäßigen und die geistlichen Voraussetzungen für die Aufnahme ins Noviziat nach. Während der Abschnitt über die Voraussetzungen geistlichen Lebens der Frauen im Mittelalter nur rekapitulativ und systematisierend unseren Kenntnisstand in dieser Frage wiedergibt, bietet der folgende Abschnitt über die Funktion der Klosterschule für die Mädchen- und Frauenbildung eine genaue kontextuelle spätmittelalterliche Skizze des Heilig-Kreuz-Klosters. Am Beispiel der unedierten Reformstatuten der Benediktinerinnenabtei Lüne, eines Hauses der Bursfelder Kongregation, studiert S. anschließend die Übergangsriten vom laikalen in den Religiosen Stand. Dabei zeigt sich, dass insbesondere die Oblationsriten und die entsprechende Oblationspraxis problematisch geworden waren und ihnen im Rahmen der spätmittelalterlichen Klosterreform gesteigerte Aufmerksamkeit zuteil wurden, um sie an ihre Zeit anzupassen. Der letzte Abschnitt dieses Kap. zur Frage des Bildungsstandes der Klosterfrauen zeigt die ganze, durch die spärlichen Quellen bedingte Lückenhaftigkeit unserer Kenntnisse und lässt folglich das Wagnis generalisierender geschichtswissenschaftlicher Urteile bewusst werden. Während Forschungskonsens darüber besteht, dass die Volkssprachigkeit im klosterinternen Schrifttum eher in süddeutschen Frauenklöstern einkehrte, in norddeutschen Konventen hingegen z. T. noch beachtliche Lateinkenntnisse nachweisbar sind, so befindet sich die Erforschung der Bibliotheksgeschichte mittelalterlicher Frauenkonvente noch in der Anfangsphase bzw. wird in Ermangelung zeitgenössischer Bibliothekskataloge und Handschriften nicht sehr weit kommen, wobei Ebstorf glücklicherweise dank einem reich erhaltenen Quellenbestand hervorsticht.

Im „Resümee" (297–312) fasst S. einerseits ihre bisherigen Ergebnisse zusammen und setzt diese andererseits in Bezug zu dem anschließend edierten Konventstagebuch. Der Edition dieses anonymen lateinischen Konventstagebuchs des Heilig-Kreuz-Klosters (313–478) stellt S. eine Einleitung voran (313–341), in der sie das Werk gemäß seiner handschriftlichen Überlieferung, seinen Quellen und seiner sprachlichen Eigenart präsentiert. Über die vermutliche Verf.in des Textes lassen sich keine genauen Erkenntnisse gewinnen; sicherlich aber war sie keine Offizialin des Konvents, und sie hat ihr Werk chronologisch im Jahresrhythmus strukturiert.

Die Edition selbst erweckt einen sehr gepflegten Eindruck, zu begrüßen ist vor allem die Entscheidung, einen im Vergleich zur Handschrift möglichst unverformten, einen historischen Text zu darzubieten. Ein Desiderat mag gleichwohl nicht verschwiegen werden: Gerade für den Theologen und Kirchenhistoriker wäre es hilfreich und weiterführend gewesen, die zahlreich genannten liturgischen Gesänge zu identifizieren. Im Hinblick auf spätere einschlägige Forschungen wäre diese Edition dann leicht anschlussfähig. Leicht mühsam wirkt auf die Dauer leider der Kursivsatz des Anmerkungsapparates.

Als Letztes schließt S. noch die Prosopographie des Klosters für die zweite Hälfte des 15. Jhdts. an, unterschieden nach Amtsträgerinnen und Konventsmitgliedern bzw. Kandidatinnen (479–526). Die, wenn auch unvollständige Quellengrundlage der Prosopographie bieten das gerade edierte Konventstagebuch und das Rechnungsbuch der Abtei sowie weitere Archivalien (S. 481).

Der Bd. wird im Übrigen begleitet von einer Reihe von Abbildungen (527–535), dem Literaturverzeichnis (536–592) sowie dem Orts- und Namenregister (593–612).

Das gesamte Werk thematisiert ein einzelnes spätmittelalterliches Ordenshaus. Aber es findet seinen wissenschaftlichen Leitfaden in Wahrheit an dem edierten Text, dessen Ausgabe integraler Bestandteil der Monographie ist. Methodisch erscheint diese Vorgehensweise als ertragreich, nicht, weil zunächst eine ungedruckte Quelle editorisch erschlossen wird, sondern weil die eigentliche Edition geschichtswissenschaftlich eingebettet ist. Die vorangestellte Studie öffnet sozusagen den Weg in die Quelle hinein, und die Prosopographie führt aus ihr heraus. Die Menschen, die das erforschte Religiosen-Haus innerhalb eines bestimmten Zeitraumes belebt haben, kommen uns profiliert zur Kenntnis.

R. Berndt S. J.

Lutterbach, Hubertus, *Der Weg in das Täuferreich von Münster.* Ein Ringen um die heilige Stadt (Geschichte des Bistums Münster; III). Münster: dialog Verlag 2006. ISBN 3-933144-08-6.

Lutterbach, Hubertus, *Das Täuferreich von Münster.* Wurzeln und Eigenarten eines religiösen Aufbruchs. Münster: Aschendorff 2007. 208 S., ISBN 3-402-12753-8.

Der Verf. ist einer der produktivsten und espritreichsten Kirchenhistoriker der Gegenwart. In einer kultur- und religionsgeschichtlichen Perspektive treibt ihn die Frage um, wie sich Religion, der Umgang mit dem Sakralen und Heiligen, im Leben der Menschen konkret manifestiert, wobei ihm als entscheidende Pole eine (re-)archaische frühmittelalterliche Religiosität mit einem dinghaft-kultischen Verständnis von heilig und rein und ein neutestamentliches und dann wieder neuzeitliches, innerlich-subjektives und ethisches Verständnis von Heiligkeit gelten. Von großem Interesse ist es deshalb zu sehen, wie er mit seinem elaborierten Instrumentarium das immer wieder kontrovers gedeutete Täuferreich von Münster 1534/35 an der Epochenschwelle des Mittelalters zur Neuzeit neu zu interpretieren vermag. Seine Studie erschien zunächst als III. Bd. der 1998 von seinem Lehrer Arnold Angenendt begründeten Geschichte des Bistums Münster, die sich wie keine andere Diözesangeschichte um das Aufzeigen struktureller und mentalitätsgeschichtlicher Kontinuitäten und Brüche hinter der üblicherweise fast ausschließlich geschilderten Abfolge der Ereignisse bemüht. Dabei ist L.s Studie nicht nur auf einen kurzen, wenn auch ereignisreichen Zeitabschnitt fokussiert, sondern auch nahezu ausschließlich auf die Stadt Münster, lässt also die eigentliche bistumsgeschichtliche Entwicklung (Bischof und Diözesanleitung, die Diözese in der Breite) außen vor und fällt deshalb ein wenig aus dem Rahmen. Insofern war es nur konsequent, dass der Autor ein gutes Jahr später eine nur wenig gekürzte und modifizierte separate Darstellung folgen ließ. Der Rez. zitiert hier nach der ersten, umfänglicheren Darstellung.

Der Forschungsüberblick zu Beginn des Bds. zeigt, dass falsche konfessionelle und politisch anachronistische („Frühkommunismus") Parameter vor allem durch die Studien von Karl-Heinz Kirchhoff (die Sozialstruktur der Täufer entsprach der des Stadtbürgertums) und Ralf Klötzer (Zusammenhang zwischen Stadtreformation und Kommunalismus in Münster) aufgebrochen wurden. Deren bahnbrechende Ergebnisse möchte der Verf. mithilfe seiner religionsgeschichtlichen Parameter ergänzen, indem er den Wandel der „Frömmigkeit", der Gehalte von „heilig" und „profan" und die damit verbundenen symbolischen Objektivationen und Vorstellungsgehalte der Münsteraner Bevölkerung dieser Jahre ausleuchten möchte (25f. u. ö.). Näherhin rangen ein altgläubiges, ein reformatorisches und ein täuferisches „Sakralisierungskonzept" miteinander, die es zu verstehen und auszuloten gilt. Die solide und umfangreiche ereignisgeschichtliche Rekonstruktion, die die sozialgeschichtlich-strukturellen Voraussetzungen jenes Umsturzes in Münster ebenso entfaltet wie den Übergang der altgläubigen Bischofs-, Stifts- und Kaufmannsstadt zur Reformation, den erneuten Umschwung zum Täufertum, die markanten Veränderungen während des Täuferreichs (von einer Ältestenverfassung zu einem Königtum) und schließlich die bischöfliche Rückeroberung Münsters, bietet hierfür gleichsam die Voraussetzung. Mit der neueren Forschung legt L. dabei besonderes Gewicht auf die Einstellung und das Verhalten der Gesamtgilde in der Wechselwirkung zu Rat und Gemeinheit, bis diese Institutionen durch die Täufer immer mehr durch ein religiös-theokratisches Verfassungsmodell abgelöst wurden.

Die entscheidend neue Perspektive liegt aber darin, in Fortentwicklung und religionsgeschichtlicher Erweiterung frömmigkeitstheologischer Kategorien, wie sie etwa Berndt Hamm entwickelt hat, zu versuchen, die mentalen Gehalte jener Ereignisse („Sakralisierungskonzepte") tiefer herauszuarbeiten. Die mittelalterlich-katholische Vorstellungswelt sieht der Verf., so kann man zusammenfassen, durch zwei Faktoren geprägt: Das *do-ut-des*-Prinzip, nach dem Gott das geistliche Heil als Gegengabe für materielle und geistliche Opfergaben (S. 237, 46) gewährt und die heilsmittlerschaftliche Funktion, die dem Klerus mit dem Bischof an der Spitze, aber auch den Heiligen, zukommt. In einer Aufgabenteilung werden die Kleriker deshalb vom Gemeinwesen von materiellen Leistungen weitgehend freigestellt (vgl. 61); zugleich liegt darin eine klare Trennung der Zeiten und Orte in heilig und profan begründet (vgl. 32–46). Nach vor-

hergehenden präreformatorischen Tendenzen in der Bürgerschaft gelang es Bernhard Rottmann (1495–1535) als Prediger und Theologe schließlich, das alternative schriftzentrierte reformatorische Heiligungskonzept seit 1530 in der Stadt immer mehr durchzusetzen. Kommunalistische Tendenzen gipfelten in einer individualisierten, verinnerlichten und ethisierten neuen Vorstellung von Heiligkeit, die durch die reformatorische Zentrierung in den drei *Sola* die Heilsmittlerschaft der Priester überflüssig gemacht habe. Gegen die faktisch damit einhergehende Auslieferung der Religion an den Rat wandten sich Rottmann und die immer einflussreicher werdenden Täufer. Sie propagierten mit der Erwachsenentaufe eine Neuausrichtung, die die Glaubensgnade und die personale Antwort des Christen der Taufe als ein innerliches Geschehen vorangehen ließ. Der entscheidende Vorgang wurde so in die geistgewirkte Innerlichkeit des Menschen gelegt, die Kindertaufe als nicht schriftgemäß verworfen. Taufe und Abendmahl waren nicht mehr heilsvermittelnd, sondern Ausdruck einer subjektivierten (nicht mehr objektiv-rituellen) *Memoria* der Erlösten (189–205, 238–244).

Obwohl das Stadtbürgertum der entscheidende Träger der religiösen Neuausrichtung war, ordneten die Täufer immer mehr alles Politische dem Religiösen unter und schafften die dreigliedrige Ratsverfassung ab, um durch eine Propheten- und Ältesten-, und schließlich eine Königsverfassung alles dem endzeitlich-religiösen Primat unterzuordnen. Spannend ist, wie der Verf. nachweisen kann, dass eine wörtliche Interpretation alttestamentlicher Motive (Prophetien) und besonders die Schilderung der Urgemeinde in der Apg (Gütergemeinschaft, Abkehr von der Welt in einem bewussten Entscheidungschristentum, überzeugte Gläubigkeit und Brüderlichkeit, der „schmale Weg" und die „Arche zum Heil", Naherwartung) normbildend wirkten, dabei motivgeschichtlich die in vielem verwandten Ideale des christlichen Mönchtums ablösend, beerbend und bekämpfend. Eine umfängliche Motivgeschichte der Urgemeindekonzeptionen seit dem Mittelalter wäre nach Meinung des Rez. ein dringendes Desiderat. Für Diskussionsstoff wird schließlich das vielleicht entscheidende Ergebnis seiner Studien sorgen (263–275): Das Täuferreich sei als Rückfall in religionsgeschichtlich-zivilisatorisch primitivere Vorstellungswelten zu deuten: Wenigstens in dessen Fortgang traten erneut religiöse Zwangsmaßnahmen, eine krasse hierarchische Stufung der Gesellschaft, sakrale Orte (der Domplatz als neues Zion) und Zeiten, Prophetien und Zeichen als Mittler zwischen Himmel und Erde, eine sakrale politische Ordnung, eine patriarchalische Unterdrückung der Frau und ein kosmischer Tun-Ergehens-Zusammenhang auf.

Tatsächlich eröffnen L.s theoretische Annahmen erneut neue Perspektiven und erweisen sich auch im Konkreten als überaus fruchtbar. Neben wenigen und nicht ins Gewicht fallenden Detailkritikpunkten des Rez. (die Datierung des *Baseliense* und dessen Zusammenhang mit Ockham, 216, die Anfrage, ob die Reformation in Münster wirklich jemals spezifisch lutherisch, vgl. 83, und nicht von Beginn an stark oberdeutsch geprägt war; der emanzipatorische Charakter des *consensus-facit-nuptias*-Prinzip für das Mittelalter wird nach Meinung des Rez. etwas idealisiert, 248f.) geben sie aber auch Stoff zu Anfragen und Diskussion: a) Wie repräsentativ sind die vor allem herangezogenen Traktate und Schriften Rottmanns für die übrigen Täufer, zumal der Verf. selbst mitunter Differenzen feststellt (vgl. 240)? b) Wird die katholisch-altgläubige Mentalität nicht allzu eindimensional gesehen und pelagianisierend verkürzt (etwa im Gefolge Hamms, „religiöse Leistungsgesellschaft") auf ein *do-ut-des*-Prinzip? Selbst die Deutung der altgläubigen Sakramentenkonzeption als heilvermittelnder materieller Elemente, 204, ist doch in dieser Allgemeinheit einseitig, man vgl. nur die Diskussionen zwischen thomistischer und skotistischer Sakramententheologie. Gerade wenn der Verf. völlig zu Recht die unhistorischen Abwertungen der älteren Forschung für das Spätmittelalter ablehnt, stellt sich die Frage, ob die altgläubige Frömmigkeit hier allgemein als eine archaische religiöse Bewusstseinsstufe gedeutet werden darf. Gibt nicht vielleicht sogar allgemein die Skala zwischen Verdinglichung und verinnerlichter Ethisierung der Konzeption der „Rechtfertigung aus Gnade" zu wenig Raum? c) Liegen gerade gemäß dem Theoriegerüst des Verf.s die katholische Frömmigkeit und der „Rückschritt" der Täufer wirklich auf einer Ebene? Die theokratischen Organisationsformen, der ethische Rigorismus und die Zwangsmaßnahmen der Täufer verweisen doch auf

moderne Entwicklungen; eine andere, zweite und unangenehmere Seite der Moderne können aber doch kaum der mittelalterlichen Kirche untergeschoben werden. – Aufs Ganze gesehen ist diese Studie eine enorm anregende Neudeutung des Münsteraner Täuferreichs mit wichtigen neue Ergebnissen, aber auch – nicht zuletzt für den Zusammenhang von mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Religiosität – mit Stoff für weitere Diskussionen. K. Unterburger

Arnold, Claus, *Die römische Zensur der Werke Cajetans und Contarinis (1558–1601).* Grenzen der theologischen Konfessionalisierung (Römische Inquisition und Indexkongregation; 10). Paderborn [u. a.]: Schöningh 2008. 454 S., ISBN 978-3-506-76437-9.

Es ist manchmal das Schicksal derer, die in einer Krisenzeit katholische Prinzipien verteidigen, nachher von einer rigide werdenden Orthodoxie überrollt und hinsichtlich ihrer Rechtgläubigkeit verdächtigt zu werden, weil sie sich im Dialog zu weit vorgewagt oder zu selbstständige Positionen vertreten haben. So erging es auch Cajetan und Contarini, speziell in den Pontifikaten Pauls IV. (1555–1559) und Pius' V. (1566–1572), in denen eine integralistische Rechtgläubigkeit triumphierte. Der bekannte Dominikanertheologe und Luther-Gegner Cajetan, Ordensgeneral und schließlich Kardinal, erregte Anstoß durch seine Bestreitung der philosophischen Beweisbarkeit der Unsterblichkeit der menschlichen Seele, durch seine *Vulgata*-Kritik, seine ausschließliche Konzentration auf den Literalsinn der Hl. Schrift, durch eine Reihe sonstiger freizügiger exegetischer Positionen (u. a. seine Deutung der bekannten Unzuchtsklausel und die Behauptung, Beichte vor der Kommunion sei nicht *iure divino*, sondern nur *iure ecclesiastico* notwendig), schließlich durch sein Plädoyer für die Liturgie in der Volkssprache. Kardinal Contarini, Vertreter eines humanistisch offenen Reformflügels, wurde seine führende Rolle bei dem Regensburger Rechtfertigungskonsens 1541, also der Formel, der „lebendige Glaube", der „in der Liebe wirksam ist", rechtfertige, die dann sowohl von Luther wie von Rom verworfen wurde, verübelt. Anderseits waren beide, besonders Cajetan, in der inner-katholischen Auseinandersetzung mit Konziliarismus und Gallikanismus Stützen des Papsttums, was die Sache sicher komplizierter machte.

Der Frankfurter Kirchenhistoriker Claus Arnold, bisher durch wissenschaftliche Arbeiten im Umkreis von Modernismus und Anti-Modernismus hervorgetreten, fördert in dieser Arbeit, die als Habilitationsschrift in Münster angenommen wurde und sich auf die Akten der Römischen Glaubenskongregation stützt, neue und interessante Materialien zu den beiden Verfahren gegen Cajetan und Contarini sowie auch (in einem Epilog) gegen Gropper zutage. Die entscheidenden Dokumente, nämlich die Gutachten der Zensoren und (im Falle Contarinis) die Expurgationsanweisungen, sind vollständig im Text transskribiert, 23 weitere damit zusammenhängende Dokumente im Anhang (343–417). Diese Zensuren stehen weithin unter dem Motto einerseits der „gegenreformatorischen" Verengung, anderseits der „thomistischen Uniformierung", verraten jedoch im Übrigen unterschiedliche Interessen und Schwerpunkte. Von den beiden Zensuren Cajetans aus dem Jahre 1558 ist die erste (abgedr. 75–83), die sich letztlich auf Ambrosius Catharinus stützt, konsequent gegenreformatorisch, die zweite, die von Bartolomeo de Lugo stammt (87–97), vor allem vom Interesse der thomistischen Uniformierung bestimmt (98 f.). Tatsächlich jedoch wurde Cajetan nicht indiziert. Freilich versuchte man es mit dem sanfteren Mittel der „Expurgierung", was jedoch letztlich, wohl auch durch Bellarmin als Fürsprecher, scheiterte (161–163).

Im Falle Contarinis wurde der posthume Druck seiner Werke (Paris 1572) durch die Römische Inquisition verboten, „donec expurgetur". Immerhin bedeutete dies, dass er jetzt nicht mehr als Häretiker galt, sondern, da in einer unklaren Situation schreibend, an dem nachträglichen klaren Kriterium des Konzils von Trient zu messen war (192 f.). Die expurgierte Ausgabe erschien 1578 in Venedig. Die vom Autor zutage geförderten Dokumente (225–257, inhaltlich gewürdigt 258–282) enthüllen die römischen Hintergründe dieser Expurgation. Der erste Zensor erweist sich als anti-protestantischer als das Trienter Konzil (258 f.), dazu unberührt von historischen Kenntnissen. „Er konnte die Nennung der bloßen Fakten nicht von ihrer Interpretation trennen. In seinem strikt gegenrefor-

matorischen, papalistischen Geschichtsbild dürfen unbequeme Fakten nicht vorkommen; wer sie dennoch benennt, verrät eo ipso seine schlechte Intention und bringt sich in den Geruch der Irrlehre, selbst wenn er das Gegenteil beteuert und eine durchaus orthodoxe Interpretation anschließt ... Der Rekurs auf die Frühe Kirche als solche war durch den Protestantismus verdächtig geworden" (268). Vergleichsweise moderater und differenzierter erweist sich jedoch der zweite Zensor. Die schließlichen Expurgationsanweisungen (282–293), die wahrscheinlich von Antonio Posi stammen, folgen eher ihm als dem überstrengen ersten Zensor. Sie verbinden „gegenreformatorische Strenge ... mit einer gewissen Großzügigkeit in scholastischen Schulfragen" (293).

Interessant sind auch der Epilog über Bellarmin und das „Concilium Coloniense" bzw. das „Enchiridion" des Kölner Theologen Johannes Gropper (313–332), der übrigens genauso gut ein dritter Hauptteil der Arbeit sein könnte. Das Enchiridion Groppers hätte ein theologischer Leitfaden des Seelsorgsklerus werden können – wenn nicht die konfessionelle Polarisierung sich durchgesetzt und eine vermittelnde Richtung verdrängt hätte. Es kam 1623 auf den Index; bisher war jedoch nicht bekannt, dass diese Indizierung bereits 1601 beschlossen, erst 22 Jahre danach publiziert wurde. Mit ihm befassen sich die beiden Zensur-Gutachten der Jesuiten Gregor v. Valencia und Bellarmin. Die Hauptkritikpunkte Gregors v. Valencia (im Anhang Nr. 21, 409–414) beziehen sich auf die Nähe Groppers (vor allem mit seiner Theorie der „doppelten Gerechtigkeit") zur lutherischen Rechtfertigungslehre, auf seine Betonung des Zeichens und nicht der Wirkursächlichkeit in der Sakramentenlehre, schließlich darauf, dass er den Opfercharakter der Messe ausschließlich auf die „Repräsentation" des Kreuzesopfers Christi reduziert. Aber auch Bellarmin (sein Gutachten 322–328) moniert im Grunde dieselben Punkte.

Der Autor stellt seine Arbeit in den Horizont der Diskussion um das „Konfessionalisierungs"- (und „Sozialdisziplinierungs"-)Paradigma für die Geschichte des 16./17. Jhdts. Er selber neigt (worin ihm der Rez. zustimmen möchte) mehr dem Ansatz O'Malleys der Kombination verschiedener Aspekte zu, in welcher „Gegenreformation", „katholische Reform" wie auch „Konfessionalisierung" jeweils zentrale Aspekte bezeichnen und ihre relative Berechtigung behalten (42f.). Gerade im Falle Cajetans zeigte sich dazu die Stärke einer theologischen Uniformierungstendenz. „Aus Gründen der konfessionellen Abgrenzung und Selbsterhaltung versuchten vor allem die Dominikaner in Inquisition und Index, eine thomistische Engführung der Tradition durchzusetzen, bei der die Summa Theologiae des Aquinaten viel mehr noch als das Tridentinum zum absoluten Bezugspunkt theologischer Zensur werden sollte. Diese Tendenz, die weit über die tridentinischen Lehrentscheidungen hinausging, machte sich bereits unter Paul IV. bemerkbar und kam unter dem Dominikanerpapst Pius V. zum Höhepunkt" (333). Freilich erfolgte danach eine gewisse Pluralisierung, auch durch die Präsenz anderer Orden und theologischer Traditionen. Es erfolgte eine anti-protestantische Vereinheitlichung, jedoch keine konsequent thomistische. Das vor-reformatorische theologische Erbe blieb ein „Unruhefaktor" (335). Die Formulierung des Autors, dass insofern „die theologische Konfessionalisierung den Keim zur Ent-Konfessionalisierung schon in sich" trug (ebd.), dürfte zwar reichlich überzogen sein, selbst wenn man mit dem fragwürdigen Ausdruck „Ent-Konfessionalisierung" nur den Abbau anti-protestantischer Engführungen meint. Immerhin ist beachtlich, dass sich seit den 80er-Jahren des 16. Jhdts. in der Römischen Inquisition die Erkenntnis durchsetzte, dass man die älteren Werke, gar noch die der Kirchenväter, nicht „expurgieren" konnte (was erst auf eine konsequente „Gleichschaltung" der Tradition hinausgelaufen wäre). Ein Zensor formulierte treffend, dass keiner der Kirchenväter restlos vor dem Maßstab nach-tridentinischer Orthodoxie bestehen könnte (im Originaltext 417). Man beschränkte sich also auf Scholien und Anmerkungen, die auf die nach-tridentinischen Standards hinwiesen. „Dieser transparenten Methode, die gerade keine Uniformität schaffte, sondern den Sinn für die theologische Entwicklung schärfte, gehörte die Zukunft ... Der theologischen Uniformierung, zumal der rückwirkenden, waren gerade wegen der Traditionsbezogenheit der nachtridentinischen Theologie enge Grenzen gesetzt" (336). Freilich wäre hier zu ergänzen, dass dieser Faktor nur erst sehr langfristig zur Auswirkung kam. Dadurch, dass die katholische Kirche die Schrift und die ganze Tradition bewahrte, dass ferner das Tridentinum offener war als seine nachträgliche Rezeption, hütete sie einen

Schatz, der auch die gegen-reformatorische Engführung irgendwann einmal überwinden konnte.

Es handelt sich jedenfalls um eine theologiegeschichtlich wichtige und weiterführende Arbeit, die zudem wertvolle Einblicke in Arbeitsweise und Mechanismen der Römischen Inquisition in der Zeit der Gegenreformation vermittelt. Kl. Schatz S. J.

Haub, Rita, *Die Geschichte der Jesuiten*. Darmstadt: Primus Verlag 2007. 144 S., ISBN 3-89678-580-X.

Die Verf. legt ein Buch zur Geschichte der Jesuiten vor, das „nicht Kirchengeschichte schreiben, sondern den Weg des Ordens durch die Geschichte anhand wichtiger Stationen und Personen" nachzeichnen will (6). Besondere Bedeutung misst sie der Geschichte der ersten Jesuiten zu, da schon in ihnen das typische apostolische Charisma des Ordens aufscheint: Gott finden in allen Dingen inmitten der Arbeit, um alles zur Vollkommenheit zu führen, leidenschaftliche Verkündigung des Evangeliums und die Vertiefung des geistlichen Lebens (6). So beginnt der Bd. denn auch mit einem ausführlichen Kap. über die Gründerväter der Gesellschaft Jesu (7–35), gefolgt von weiteren über die Katholische Reform und den Einsatz des Ordens für Bildung und Wissenschaft (36–67) sowie seine weltweite Mission (71–88). Dabei wird besonders auch der in Paraguay 1610–1767 bestehende Jesuitenstaat gewürdigt (S. 78–88). Weiter geht es mit der großen Zäsur in der Geschichte des Ordens, seiner Aufhebung 1773, die erst 1814 wieder zurückgenommen wurde (S. 89–97). Nach der Wiederherstellung des Ordens legt Haub (= H.) den Fokus auf seine Geschichte im Kulturkampf (98–102) und im Nationalsozialismus (103–114). Zum Abschluss wird das Wirken der Jesuiten auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (115–120) und in der Gegenwart (121–130) in den Blick genommen. Mit diesen Schlaglichtern erhellt H. die spannende Geschichte des mit 19.000 Mitgliedern bis heute größten Männerordens, dessen Macht und Geheimnis über die Jhdte. fast zu einem Mythos geworden ist. Sie übergeht dabei auch nicht, dass der Orden zwar – von kurzlebigen Experimenten abgesehen – nie einen Frauenzweig hervorgebracht hat, von seiner Spiritualität aber eigenständige Frauenorden, besonders die Congregatio Jesu, inspiriert wurden, in der bis heute Frauen nach der Weise der Gesellschaft Jesu leben. Die Darstellung der Autorin ist von der Treue zu den Quellen geprägt, die auch zahlreich zitiert werden, und trägt somit die Handschrift einer Historikerin, der die schriftlichen und kunsthistorischen Quellen der Gesellschaft Jesu vertraut sind wie sonst kaum jemandem.

Das Buch bietet einen schönen Einblick in die Geschichte des Jesuitenordens, der einem Leser, dem die behandelte Materie noch fremd ist, einen guten Einstieg ermöglicht, andererseits aber auch einem ignatianisch vorgebildeten Rezipienten noch neue Perspektiven und Details eröffnet. Dies wird buchstäblich untermalt von zahlreichen Bildern, die zu nicht unbedeutenden Teilen bisher unveröffentlicht waren. In Harmonie mit diesen Illustrationen besticht das Werk durch geschmackvollen Textsatz und bibliophile Gestaltung. So vereinen sich Form und Inhalt zu einem Buch, das den Leser wahrhaft einlädt, in die Geschichte der Jesuiten einzutauchen. I. Kramp CJ

Baum, Wilhelm, *Die christlichen Minderheiten der Türkei in den Pariser Friedensverhandlungen (1919–1923)*. Kemal Atatürk und der Genozid. Klagenfurt/Wien: Kitab Verlag 2007. 312 S., ISBN 978-3-902005-97-7.

Was geschah mit den Christen im Osmanischen Reich, die die Ausrottung und Vertreibung während des Ersten Weltkrieges überlebt hatten? Der österreichische Historiker Wilhelm Baum hat eine Studie veröffentlicht, die sich mit der Politik Mustafa Kemals, genannt „Atatürk", gegenüber den christlichen Minderheiten im Osmanischen Reich und in der Türkei während der Pariser Friedensverhandlungen beschäftigt. Dieses Kap. wird weder in Atatürks Lebenslauf noch in den Veröffentlichungen über die Gründungsjahre der Republik Türkei erwähnt. Dabei sind zahlreiche Biographien und Hunderte Bücher über die Anfangsjahre des Landes erschienen. Anstatt die Geschichte vollständig und kritisch aufzuarbeiten, hielten sich die Historiker – türkische genauso wie

Angehörige anderer Nationen – fest an den Gründungsmythos der Türkei. Der Ruf Atatürks, des Vaters der Republik, durfte auf keinen Fall beschädigt werden.

Bis heute garantiert die türkische Gesetzgebung die Unantastbarkeit des türkischen Nationalismus – gemäß § 301 des Strafgesetzbuches ist die „Beleidigung des Türkentums" strafbar. Da der Kemalismus – also die politisch-ideologischen Grundsätze von Kemal Atatürk – nach wie vor das Fundament der Republik bildet, lässt der türkische Staat kritische Bemerkungen darüber nicht zu. Außerhalb der Türkei gelten jedoch andere Spielregeln: Wilhelm Baum (= B.) greift den Mythos Atatürk an und stellt fest, dass auch unter seiner Herrschaft die Christen in der Türkei auf grausame Weise weiter verfolgt wurden. Konkret bedeutet dies, dass der General an die Politik der jung-türkischen Regierung während des Ersten Weltkrieges anknüpfte und sie nahtlos fortsetzte, obwohl er 1921 in einem Brief an Papst Benedikt XV. das Gegenteil behauptete. Atatürk erklärte dem Papst, es sei seine Pflicht, allen Bewohnern seines Landes Sicherheit und Wohlergehen zu gewährleisten, „ohne Unterschied der Rasse und der Religion". Weiter schrieb er, dass „bereits die notwendigen Maßnahmen getroffen" seien, „damit die Christen all jener Gegenden, über die sich die Autorität und der Einfluss der Regierung der großen Nationalversammlung der Türkei erstreckt, der vollkommensten Ruhe sich erfreuen".

Vor dem Ersten Weltkrieg lebten im Osmanischen Reich rund vier Millionen Christen; davon sind in den Grenzen der heutigen Türkei nur noch 100.000 übrig geblieben. Verantwortlich für das Verschwinden eines ganzen Volkes ist die Politik der jung-türkischen Regierung und ihrer Nachfolger, die die christlichen Minderheiten, die in ihren historischen Siedlungsgebieten lebten, ausrotteten.

Der Genozid an den Armeniern in der Türkei ist in den diplomatischen Akten der türkischen Verbündeten, also des kaiserlichen Deutschland und des k.u.k. Österreich-Ungarn, detailliert dokumentiert. Ungeachtet ihrer Bündnisverpflichtungen während des Ersten Weltkriegs hatten deutsche und österreichische Diplomaten, Militärangehörige, Missionare und Reisende den Völkermord, d. h. die von der jung-türkischen Regierung geplante und exekutierte Vernichtung der christlichen „Rasse der Armenier", in ihren Vermerken festgehalten.

Diese Berichte der Verbündeten gehören zu den wichtigsten Quellen, die den Genozid an den Armeniern belegen. Dazu kann man in den „Richtlinien für deutsche Journalisten" vom 7. Oktober 1915 nachlesen: „Über die Armeniergreuel ist folgendes zu sagen: Unsere freundschaftlichen Beziehungen zur Türkei dürfen durch diese innertürkische Verwaltungsangelegenheit nicht nur nicht gefährdet, sondern nicht einmal geprüft werden. Deshalb ist es einstweilen Pflicht zu schweigen." Aus dem Briefwechsel zwischen dem Außenamt und der deutschen Botschaft in Konstantinopel geht klar hervor, dass Berlin seinen Diplomaten vor Ort kategorisch verboten hatte, sich in die „Armenische Frage" einzumischen.

Dessen ungeachtet schickte der deutsche Botschafter, Hans Freiherr von Wangenheim, nahezu täglich alarmierende Berichte aus Konstantinopel an die Spree: „Die Art, wie die Umsiedelung durchgeführt wird, zeigt, dass die Regierung tatsächlich den Zweck verfolgt, die armenische Rasse im türkischen Reiche zu vernichten." Auf diese Nachrichten reagierte das kaiserliche Deutschland gelassen: „Unser einziges Ziel ist, die Türkei bis zum Ende des Krieges an unserer Seite zu halten, gleichgültig, ob darüber Armenier zu Grunde gehen oder nicht." Dies notierte Kanzler Bethmann Hollweg persönlich auf einem Bericht des deutschen Botschafters vom 15. Dezember 1915.

Abgesehen von den Armeniern plante und organisierte Konstantinopel die Verfolgung der christlichen Assyrer, Aramäer und Griechen, um so einen ethnisch-sauberen türkischen Nationalstaat zu schaffen. Daneben hofften die jung-türkischen Machthaber, sich auf diese Weise von Einmischungen der christlichen Nationen Europas zu befreien, die die Lage der Christen in der Türkei nur allzu gern als Vorwand für ihre Interessenpolitik benutzt hatten.

Aufgrund seiner Analyse der geheimen und frei zugänglichen Verträge zwischen Frankreich, Großbritannien und Italien kann B. nachweisen, dass es den europäischen Mächten nach dem Ersten Weltkrieg – wie früher – nicht um die Lage der Christen ging, sondern allein um die Durchsetzung ihrer Ansprüche auf die Territorien des Osmani-

schen Reiches, die man den eigenen Kolonien hinzufügen wollte. Damit lieferten sie den Jung-Türken einen weiteren hoch willkommenen Grund für ihre Völkermord-Politik gegenüber den Christen. Mit der Intervention der europäischen Mächte und Russlands rechtfertigen noch heute einige türkische Historiker den Genozid an den Armeniern.

B. erwähnt die vielen Versprechen der Regierungen in London und Paris, aber auch von US-Präsident Woodrow Wilson, die Christen in der Türkei zu retten. Er beschreibt ausführlich die Pläne der Sieger für die Gründung eines unabhängigen Armeniens und erinnert an die Erklärung des britischen Premierministers Lloyd George, dass „der Boden Armeniens mit dem Blut von Unschuldigen getränkt" sei und dass dieses Volk deshalb „nie wieder" der „Tyrannei der Türken unterworfen werden" dürfe. Großbritannien jedenfalls werde seine Verpflichtungen für Armenien nie vergessen.

Wie der Verlauf der Geschichte zeigte, handelte es sich nur um leere Worte. Im Vertrag von Lausanne (1923) wurden die Pariser Verträge zugunsten der Türkei umgeschrieben. B. kann nachweisen, dass die rassistische, extrem nationalistische Verfolgung der Christen unter Kemal Atatürk in Anatolien fortgesetzt wurde. Dies bedeutete das endgültige Ende der uralten christlichen Besiedelung dieser Gebiete.

A. L. Manutscharjan

Recker, Dorothee, *Die Wegbereiter der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils.* Johannes XXIII., Kardinal Bea und Prälat Oesterreicher – eine Darstellung ihrer theologischen Entwicklung. Paderborn: Bonifatius 2007. 464 S., ISBN 978-3-89710-369-6.

Der Konzilstext „Nostra Aetate" mit der sogenannten Judenerklärung in Artikel 4 reflektiert das Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum. Die von Hubert Frankemölle betreute Dissertation von Dorothee Recker (= R.) im Fach Katholische Theologie an der Fakultät für Kulturwissenschaften der Universität Paderborn geht mithilfe des personengeschichtlichen Ansatzes der Vor- bzw. Entstehungsgeschichte der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils nach, um so die biografische und theologische Entwicklung respektive Wandlung der drei Hauptakteure bzw. „Wegbereiter" jenes Konzilsdokumentes im Vatikan unter Berücksichtigung ihrer (neu-)thomistischen Einstellungen (17, 26, 32) darzustellen: Angelo Giuseppe Roncalli respektive Papst Johannes XXIII. (* 25.11.1881 in Sotto il Monte/Bergamo – †03.06.1963 im Vatikan) als „Türöffner und ... Motor der Veränderung" (445, vgl. auch 200, 309) (103–199); Augustin Kardinal Bea S. J. und Leiter des Einheitssekretariats (* 28.05.1881 in Riedböhringen bei Donaueschingen – †16.11.1968 im Vatikan) als beharrlicher „Testamentsvollstrecker" (268, vgl. auch 147, 309) (200–309) und Prälat Johannes M. Oesterreicher (* 02.02.1904 in Stadt-Liebau/Mähren – †18.04.1993 in Livingston/New Jersey) als zuarbeitender Konsultor des Einheitssekretariats (vgl. 168, 309) (310–399). Exemplarisch werden für jene „innere Wende" (308, vgl. auch 21) im christlich-jüdischen Dialog als relevant einzustufende Personen (447) der Jude Jules Isaac (* 18.11.1877 in Rennes – †06.09.1963 in Aix-en-Provence) (400–420) und die Herausgeber des Freiburger Rundbriefs, die beiden deutschen zum katholischen Glauben konvertierten Protestanten Karl Thieme (*25.05.1902 in Leipzig – †26.07.1963 in Lörrach) (420–433) und Gertrud Luckner (*26.09.1900 in Liverpool – †31.08.1995 in Freiburg i. Br.) (433–441) in die angestellten Überlegungen von R. einbezogen, zumal letztere mit Kardinal Bea bis zu seinem Tod in persönlichem Kontakt stand (442). Zuvor wird nach einer kurzen einleitenden kirchengeschichtlichen Einordnung und methodischen Überlegungen auf die schwierige Quellenlage (15–26) hingewiesen, welche wegen der Schultätigkeit von R. nur per Fernleihe und nicht durch die Quellenforschung vor Ort bewältigt werden konnte (23–26, 444). Zunächst wird kursorisch im ersten Kap. ein Überblick der Neuscholastik nach Thomas von Aquin aufgrund der Enzyklika „Aeterni Patris" am 04.08.1879 von Papst Leo XIII. dargelegt; insbesonders die allegorische Auslegung in seinen „ambivalente[n] bis judenfeindliche(n)" (51) Kommentaren zu den Passionsdarstellungen der vier Evangelien und zum Römerbrief sowie dessen Einstellung sowohl zum Leiden und zur Erhöhung des Menschensohnes als auch zu Glaube und Unglaube in der *Summa theologiae*. In einem weiteren Schritt werden die kirchenrechtlich relevanten Bestimmungen im CIC 1917/18

(cc. 15, 113–114, 140 in „Auswahl" [66]) für jüdische Gläubige kurz vorgestellt (62–73). Im zweiten Kap. wird die Diplomatie des Vatikans zur Judenfrage von Papst Benedikt XV. bis zum Amtsantritt von Papst Johannes XXIII. (77–102) in gebotener Kürze referiert. Eine kurze Zusammenfassung bzw. ein Ausblick (445–448) und ein an die Gesamtgliederung anlehnend strukturiertes Literaturverzeichnis (449–464) beschließen das kirchen- respektive konzilsgeschichtliche Opus.

Angelo Giuseppi Roncalli wurde am 28.10.1958 zum Papst gewählt und am 4. November feierlich als Papst Johannes XXIII. eingesetzt. Nur ein Vierteljahr später kündigte er am 25.01.1959 das 21. Ökumenische Konzil in der Basilika St. Paul vor den Mauern an. Als Apostolischer Delegat der Türkei und Griechenlands in Istanbul (05.01.1935 bis 23.12.1944) startete er aus „Menschlichkeit und christlicher Nächstenliebe" (139) für die von den Nationalsozialisten verfolgten Juden in Europa Rettungsaktionen zuweilen unter Mithilfe von König Boris von Bulgarien (135–136) auf dem Balkan und in Istanbul (198). Wegen der Schoa geriet zu Recht die große Fürbitte für die Juden („pro perfidis Judaeis") im Rahmen der Karfreitagsliturgie unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg ins Kreuzverhör. Im Schreiben vom 21.03.1959 ließ Papst Johannes die Begriffe „perfidis" und „perfidia" ersatzlos streichen (155). So fand außerdem der Franzose jüdischen Glaubens Jules Isaac, dessen Ehefrau und Tochter sowie deren Ehemann nicht mehr aus dem Konzentrationslager zurückkehrten, bei der Papstaudienz am 13.06.1960 (163, 409–248: 14.06.) Gehör mit „nachhaltige(r) Wirkung" (164), da „die Versöhnung mit dem Judentum [ ] für Johannes XXIII. ein Anliegen seines Herzens und seines Gewissens [war]" (111, vgl. auch 172). Papst Johannes überreichte Isaacs dreiteiliges Dossier (164) an Kardinal Bea (248), „mit dem Auftrag [...], sich im Konzil für die Judenerklärung einzusetzen" (307). Auf schriftliche Anfrage Beas, „die Frage der Kompetenz hinsichtlich der Beziehungen zwischen Juden und Katholiken vorlegen" zu dürfen, beauftragte ihn am 18.09.1960 Papst Johannes XXIII., „im ‚Sekretariat für die Einheit der Christen' einen Entwurf zu erstellen" (167). Hierzu wurden neben Augustin Kardinal Bea noch Abt Leo Rudloff und die beiden zum katholischen Glauben konvertierten Juden P. Gregory Baum OSA und Prälat Johannes M. Oesterreicher als Fachberater mit einbezogen. Diese Begegnung mit Jules Isaac war demnach sowohl für den Papst als auch für Kardinal Bea (307) ein Schlüsselerlebnis zur Wegbereitung der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Bis zu diesem Zeitpunkt wurden alttestamentliche Bibeltexte „wie damals üblich eng christlich und kirchlich" (130) infolge einer „Israelvergessenheit" (307) verstanden, wie die Meditation zu Ps 51 von A. Roncalli (125–130) oder die Publikationen zu exegetischen Bibelauslegungen und Buchbesprechungen des Schriftleiters der *Biblica*, A. Bea S. J. (202–224, 231–243), und des Herausgebers der Zeitschriften „Die Erfüllung" (1934–1938) und „The Bridge" (1953 [310] oder 1956 [386]-1970), J. M. Oesterreicher (315–391), immer wieder zeigen. Wohl im Geiste Pius' XI. – „Spirituell sind wir alle Semiten" (398), so am 06.09.1938 – waren sie allesamt gegen Antijudaismus/-semitismus und Rassismus, da dies letztlich auch die Christen selbst treffen würde, so deren berechtigte Überzeugung. Bis kurz vor der Konzilseröffnung handelten sie „vermutlich" (31) ganz aus dem (neu-)thomistischen Geiste in Anlehnung an die „Summa theologica im II. Teil des II. Buches", die „ungläubigen Juden" (53) im Sinne der vorkonziliaren „Judenmission" (318, vgl. auch 322, 346, 394, 398) zum Christentum zu bekehren, da Thomas von Aquin ihren Unglauben als „größte Sünde" (54) eingestuft hatte. Es sei jedoch „nicht sicher, ob Roncalli, Bea und Oesterreicher die Evangelienkommentare des Thomas kannten" (62). R. vertritt die „These, dass Papst Johannes bis zu seinem Tod seine theologischen Meinungen über das Judentum nicht grundsätzlich änderte" (178); hingegen sei eine innere Wandlung der theologischen Überzeugungen zu den neutestamentlichen Passionsdarstellungen und zum Römerbrief anhand von Beas Exerzitienaufzeichnungen von 1959–1968 bzw. seine Ausführungen von 1962 unter dem Pseudonym „Hertling" in der Zeitschrift „Stimmen der Zeit" unverkennbar (258–266).

Kardinal Bea gelang es letztlich, „96 % der katholischen Bischöfe der Welt" kirchenpolitisch zu überzeugen. Bis zur Promulgation der Judenerklärung am 28.10.1965 mit 2221 Ja- und nur 88 Nein-Stimmen während der vierten und damit letzten Sitzungsperiode (14.09.–08.12.) hatte diese Erklärung von Anfang an stets gegen Vorurteile und

Krisen von innen wie von außen anzukämpfen (254–258, 267–288). So wurden beispielsweise bei der sogenannten „Wardi-Affäre" „nicht nur kuriale Gegner der Judenerklärung [...] sondern ebenfalls die arabischen Staaten" (172) auf den Plan gerufen. Die Rede des mexikanischen Bischofs von Cuernavaca am 07.12.1962 und das Memorandum von Kardinal Bea an Papst Johannes bewogen ihn am 13.12. (177) zu seiner „positiven Antwort" (268), das inzwischen durch ihn am 19.10. zum Status einer Konzilskommission erhobene Einheitssekretariat an der Judenerklärung weiterarbeiten zu lassen. „In verschlüsselter Form" machte auch sein Nachfolger Papst Paul VI. gleich zu Beginn der zweiten Session (29.09.–04.12.1963) „den Weg frei für das Judenproblem" (271).

Die etwas redundante, jedoch informativ wertvolle historische Arbeit ist sprachlich und in der Gedankenführung sehr leserfreundlich. Gerade für eine historische Studie ist es jedoch schade, dass die Quellen überwiegend aus zweiter Hand zitiert und nicht vor Ort (Vatikan, München, New Jersey usw.) kritisch gesichtet und analysiert wurden. Aus diesem Grunde bleibt nur zu hoffen, dass die Grundthese nicht aufgrund eines anderen Quellenbeweises irgendwann einmal widerlegt wird. So scheinen m. E. umfassendere Quellenforschungen im Zusammenhang mit der Judenerklärung in „Nostra Aetate" im Hinblick auf den Kanadier P. Gregory Baum und den US-Amerikaner Prälat Johannes M. Oesterreicher, Gründer des Instituts für jüdisch-christliche Forschung an der Seton Hall University, South Orange (New Jersey), vielversprechend und mitunter spannend zu sein (447).

Trotz des segensreichen Textes in „Nostra Aetate" werden heutzutage entweder immer noch leichtfertig oder (un-)bedacht rassistisch-antijüdische Ausdrücke und Äußerungen von Christen ausgesprochen. Unverzeihlich und sehr bedenklich ist es zudem, dass in etlichen neueren Kommentaren oder Beiträgen zu den synoptischen Passionsdarstellungen, zu Röm 9,1–11,36 abgesehen von Röm 11,20.23 oder zum Johannesevangelium – mit Ausnahme von Joh 20,27 – die jüdischen Religionsgruppen oder gar das jüdische Volk nicht textkonform und somit zu Unrecht als „Ungläubige" bzw. „ungläubig" bezeichnet werden: eine Kleinigkeit, aber unter Umständen mit – leider Gottes – (sehr) großer Wirkung. Von daher gilt: Wehret den Anfängen! M. Diefenbach

3. Systematische Theologie

Scheele, Paul-Werner, *Wort des Lebens. Theologie des Wortes.* Würzburg: Echter 2007. 493 S., ISBN 978-3-429-02967-8.

Darstellungen der Theologie des Wortes Gottes sind im Bereich der katholischen Theologie rar. Sie galten lange Zeit hindurch als eine Domäne der evangelischen Theologie, hingegen die katholische Kirche vor allem an der Theologie der Kirche und der Sakramente interessiert sei. Hier gab es also für die katholische Theologie Nachholbedarf. Nachdem einige Theologen schon mit ersten neuen Entwürfen hervorgetreten waren – z. B. Otto Semmelroth, Hermann Volk, Karl Rahner, Heinrich Schlier, u. a. –, hat das II. Vatikanische Konzil mit der Konstitution „Dei verbum" eine Wende einzuleiten getrachtet. Doch galt es auch in der nachkonziliaren Zeit noch lange, das, was auf diese Weise angestoßen worden war, ernsthaft aufzugreifen und umzusetzen. Mehr als sporadische Versuche lagen bislang kaum vor. Die solcherart noch immer bestehende Lücke kann, wie man leicht versteht, kein einzelner Autor einfachhin schließen. Und doch ist über das vorliegende Werk Paul-Werner Scheeles zu sagen, dass ihm eine nicht nur umfassende, sondern auch höchst beachtliche Entfaltung einer Theologie des Wortes Gottes gelungen ist. Es handelt sich um die reife Frucht eines jahrzehntelangen theologischen Reflektierens und Meditierens. Der Verf., Lehrer der Theologie, Bischof von Würzburg, vermag in eindrucksvoller Weise zu zeigen, welch eine Überfülle an Themen und Motiven in einer Theologie des Wortes Gottes bereitliegen und zur Sprache gebracht werden können.

Der Verf. greift so weit aus, dass sich sein Denken zu einer annähernd umfassenden Darstellung der christlichen Theologie entfaltet. Was sie zu bedenken hat, ist, so zeigt er,

von Anfang an bis zum Ende, in ihren Tiefenschichten ebenso wie in ihren Verästelungen, worthaft bestimmt. Dies aufzuweisen, war wohl die bestimmende Absicht des Verf.s. So hält er sich von jedweder Engführung frei. In diesem Sinne ist sein Entwurf in starkem Sinne ein katholischer. Er umfasst eine philosophische und theologische Anthropologie, eine Schöpfungslehre, eine Gotteslehre (immer trinitarisch gerichtet), eine Christologie, eine Ekklesiologie, eine Eschatologie, eine Sakramenten- und eine Verkündigungstheologie. Doch immer geht es ihm darum zu zeigen, dass in allem Gottes Wort und des Menschen Antwort am Werke sind. So sehr der Verf. mit Hinweisen auf menschliche Erfahrungen und auf dogmatische, nicht selten auch ökumenische Einsichten arbeitet – völlig beherrschend ist ein anderes Vorgehen: Er entwickelt seine Aussagen aus der Bibel des Alten und den Neuen Testaments. Diese Theologie des Wortes Gottes ist dadurch gekennzeichnet, dass sie biblische Theologie sein will. Viele biblische Texte, theologisch gedeutet, bilden Elemente und Argumente im Gang der Darlegungen. Bei aller Wissenschaftlichkeit entbehren die Erörterungen, die der Verf. in so überfließend reicher Weise dargeboten hat, jedoch keineswegs einer geistlichen Dimension.

Die Anordnung und Benennung der neun Kap. lässt erkennen, dass der Verf. ein dogmatisch integrales Werk vorlegen wollte: I: Unsere Worte; II: Das Wort, das im Anfang war; III: Das Wort, durch das alles geworden ist; IV: Das Wort, das seinem Volk zugesprochen wird; V: Das Wort, das Fleisch geworden ist; VI: Das Wort, das in der Kirche unter uns wohnt; VII: Das Wort, das in der Kirche unter uns wirkt; VIII: Das Wort, das unsere Antwort und unsere Verantwortung fordert; IX: Das endgültige Wort.

Das Werk, das der Würzburger Bischof Scheele der Kirche und der Theologie geschenkt hat, ist eine Quelle zahlloser theologischer und geistlicher Anregungen. Vor allem wird man dafür dankbar sein, dass hier gezeigt wird, wie ergiebig es ist, das Ganze der christlichen Theologie unter der Rücksicht ihrer Wortgeprägtheit darzubieten. Lediglich eine frühe Entscheidung, die der Verf. gefällt hat und über die er Rechenschaft gibt, sei mit einem Fragezeichen versehen. Auf S. 46 f. stellt er heraus, dass das Wort durch seine Zeichenhaftigkeit bestimmt ist. Damit hält er an einer Auffassung fest, die die gesamte abendländische Philosophie bestimmt hat und die man heute bisweilen als die „signifikationshermeneutische" Sprachauffassung bezeichnet. Niemand kann leugnen, dass diese Weise, das Wesen der Sprache zu erschließen, über weite Strecken hin zutreffend und erschließend ist. Aber ist sie nicht ergänzungsbedürftig um das Sprachkonzept, das man mit der hermeneutischen Sprachphilosophie Heideggers, Gadamers, Caspers u. a. als ein „ontologisch-hermeneutisches" bezeichnen könnte? Mancher – vor allem evangelische – Theologe hat sich dieses Verständnis zunutze gemacht, z. B. Gerhard Ebeling, den der Verf. denn auch erwähnt (47). Doch er tut es so, dass er sich von ihm absetzt und damit auch von den besonderen Möglichkeiten, die in einer solchen Sprachkonzeption beschlossen liegen. Wie etwa in H.-G. Gadamers „Wahrheit und Methode" überzeugend dargelegt wird, stellt die „ontologisch-hermeneutische" Sprachauffassung ganz eigene Weisen bereit, auch das Phänomen des Wortes Gottes in all seinen Erscheinungsweisen theologisch fruchtbar zu beleuchten, – wie sich etwa in der Worttheologie Heinrich Schliers zeigt. Ihn hat der Verf. zwar mehrfach zustimmend zitiert, aber doch den philosophischen Hintergrund, der in ihr zum Tragen kommt, nicht eigens aufgegriffen.

Es sei noch besonders hervorgehoben, dass das vorliegende Buch wegen seiner einfachen sowie klaren und schönen Sprache und seiner völlig transparenten Struktur leicht lesbar ist und deshalb auch einer breiteren Leserschaft empfohlen werden kann. Mit diesem Werk hat der Verf., der kürzlich sein 80. Lebensjahr vollendet hat, vielen, die sich ihm, dem Theologen und Bischof und Bruder im Glauben, verbunden wissen, ein kostbares Geschenk gemacht. W. Löser S. J.

Hübner, Kurt, *Irrwege und Wege der Theologie in der Moderne*. Ein kritischer Leitfaden zu einer Problemgeschichte. Augsburg: Sankt Ulrich Verlag 2006. 304 S., ISBN 3-936484-72-4.

Der Verf., geboren 1921, ist als Philosoph bekannt. Lange Jahre hindurch war er zunächst in Berlin und dann am Philosophischen Seminar der Universität Kiel tätig. Zahlreiche Bücher zu philosophischen Themen gehen auf ihn zurück. Sein spezielles Fach

war die Wissenschaftstheorie. An einer Frage war er in besonderer Weise interessiert: welcher Art die Wahrheit sei, die sich in der Weise des Mythos kundgibt. Es kennzeichnet nun den Verf., dass ihm nicht nur die Welt der Philosophie, zumal der neuzeitlichen, vertraut ist, sondern dass er sich auch der modernen christlichen Theologie zugewandt hat. Sie ist ihm in den Werken zahlreicher bedeutender neuerer Theologen begegnet. Sie alle haben auf je ihre Weise den Versuch unternommen, die christliche Glaubensbotschaft unter den Bedingungen neuzeitlicher Denkwege einem modernen Verstehen zu erschließen. Die meisten von ihnen vertrauen sich freilich, so zeigt H., den Optionen modernen Denkens so weit an, dass sich ihnen der Zugang zu den Inhalten der christlichen Theologie mehr oder weniger verschließt. Das moderne Denken, wie es hier vorausgesetzt wird, rechnet mit der Geschlossenheit der endlichen Welt, in die selbst ein sich offenbarender Gott nicht wirklich vor- und einzudringen vermag. Die meisten Theologen, die unter dessen Prämissen ihre Gedanken entwickelt haben, sind nach Auffassung des Vf.s bei aller Brillanz, die ihre Werke kennzeichnet, in der Regel der Gefahr erlegen, ihre Theologie nicht mehr ernsthaft als Offenbarungstheologie zu entfalten vermocht zu haben.

Der Autor hat das Denken von zwölf namhaften evangelischen und katholischen Theologen der letzten zwei Jhdte. untersucht. Diese kommen darin überein, dass sie ihr theologisches Arbeiten ausdrücklich auf neuzeitliches Denken, dessen relevantes Zentrum sie allerdings unterschiedlich wahrgenommen und bestimmt haben, bezogen haben. Es handelt sich um diese Theologen: Friedrich Schleiermacher, Søren Kierkegaard, Adolf von Harnack, Ernst Troeltsch, Karl Barth, Rudolf Bultmann, Paul Tillich, Romano Guardini, Pierre Teilhard de Chardin, Karl Rahner, Wolfhart Pannenberg und schließlich Joseph Ratzinger. Schon diese glänzenden Namen lassen vermuten, dass der Verf. darauf bedacht war, das weite Feld der modernen Theologie umfassend in den Blick zu bekommen.

Die diesen Theologen gewidmeten Kap. weisen stets dieselbe Struktur auf. Sie werden mit der „Darstellung" ihrer theologischen Ansätze, die sich aus der jeweiligen Beziehung zu dem Ereignis und zu den Gehalten der göttlichen Offenbarung ergeben, eröffnet. Und was sich auf diese Weise zeigt, wird dann jedes Mal unter der Überschrift „Reflexionen" kritisch untersucht und beurteilt. Das Ergebnis des Durchgangs durch die ja stets eindrucksvollen und ausgiebig entfalteten Denkwelten ist freilich ernüchternd: Nur einer der Theologen besteht vor den kritischen Anfragen: Es ist Joseph Ratzinger bzw. Papst Benedikt XVI. Alle anderen sind durch ihre Bereitschaft, Kerndaten des modernen Denkens nicht nur kritisch zur Kenntnis zu nehmen, sondern in das eigene Konzept systematisch aufzunehmen, auf Wege geraten, die, so der Vf., in Engpässen und Sackgassen enden mussten.

Was die genannten Theologen unter Theologie verstehen und wie sie daraufhin ihre theologischen Entwürfe gestalten, ist durch eine erhebliche Verschiedenheit bestimmt. Schleiermacher und Kierkegaard sind einem Denken verpflichtet, das in aller Unterschiedenheit doch darin übereinkommt, ein „dialektischer Idealismus" zu sein. Von Harnack und Troeltsch sind in ihrem Denken von der Weltanschauung des Historismus abhängig. Und die anderen gestalten ihre Theologien in je ihrer Weise ebenfalls im Zeichen bestimmter neuzeitlicher Anliegen. Was der Verf. über Karl Rahners „transzendentale Theologie" ausführt, wird den katholischen Theologen besonders interessieren; freilich ist das Ergebnis seiner Analysen nicht gerade erfreulich. Da Rahner von der Absicht bestimmt sei, alles „Mythische" aus dem Glaubensdenken zu verdrängen und alle theologischen Gehalte aus einer Analyse des menschlichen Bewusstseins zu entwickeln, komme er letztlich über den Rahmen einer philosophischen Anthropologie nicht hinaus.

Was lässt den Autor urteilen, die Theologie J. Ratzingers sei im Unterschied von allen anderen analysierten Theologien die einzige, die wirklich Theologie sei und bleibe und die sich nicht in den Ambivalenzen der Neuzeit verfange? Er kann sich zu solch einer Stellungnahme ja nicht aus Devotion dem Oberhaupt der katholischen Kirche durchgerungen haben. Er hat es ja aus Gründen getan, über die er Rechenschaft abzulegen vermochte. Diese Gründe liegen zunächst in den nach Auffassung des Verf.s zutreffenden Argumenten, mit denen sich Ratzinger von den Selbstüberschätzungen der modernen

Vernunft absetzt. Sodann schließt sich H. dem Konzept von Vernunft an, das Ratzinger vertritt. Vernunft ist hier eine innere Dimension des Glaubens, der seinerseits das Ja zu Gottes in der Heilsgeschichte geschehenen und auf den Wegen der Überlieferung auf uns kommenden Offenbarung ist. Dieser Begriff von Vernunft erlaubt es, die Theologie sie selbst sein zu lassen, ohne dass sie im Laufe ihres Vollzugs auf fremde Bahnen gerät und ihr eigenes Wesen einbüßt.

Es sei noch angemerkt, dass der Verf., der sich seit langem mit den Formen und der Tragweite des Mythos befasst hat, in vielen seiner im vorliegenden Buch zusammengetragenen Analysen auch jeweils der Frage nachgeht, ob, und wenn ja, wie die verschiedenen Entwürfe für die darin gegebenen Möglichkeiten einer Begegnungen mit der Wahrheit offen sind.

Es mag sein, dass manche Urteile, die H. fällt, als schroff empfunden werden. Dass man aus seinen darstellenden und letztlich auch unterscheidenden Analysen viele Anregungen gewinnen kann, ist gleichwohl unbestreitbar. W. Löser S. J.

Menke, Karl-Heinz, *Jesus ist Gott der Sohn.* Denkformen und Brennpunkte der Christologie. Regensburg: Pustet 2008. 586 S., ISBN 978-3-7917-2115-6.

Der Bonner Dogmatiker Menke (= M.) knüpft in Titel und Vorwort ausdrücklich an das Jesus-Buch Papst Benedikts XVI. an und will gegen alle Relativismen „die unbedingte Einzigartigkeit und Unableitbarkeit Jesu Christi" (7; vgl. gg. Hick: 432) begründen. Der erste Teil entfaltet als „Fundament" die biblisch-griechischen Denkformen der Christologie (21–281), der zweite Teil begeht kritisch deren aktuelle Baustelle („Brennpunkte": 285–526).

„Ausgangspunkt" (Kap. 1: 24–92) des ersten Teils ist die Offenbarung als Offenbarungsdatum, chalkedonensich verstanden und im Rahmen der Kontroverse um den Osterglauben (Hanns Kessler, Hansjürgen Verweyen, Béla Weissmahr) verortet: Weihnachts- und Osterglaube stehen nicht als Alternative gegeneinander, sondern bilden eine Einheit von inkarnatorischer Voraussetzung und Ereignis der Erlösung. Die so verstandene Offenbarung ist nicht zu trennen von ihrer konstitutiven Bezeugung durch die sichtbare und sakramentale Kirche; darum ist Christologie auch die zeitlich-bedingte Reflexionsgestalt kirchlichen Glaubensbewusstseins (gg. den Topos „Frühkatholizismus": 36; gg. eine Identifikation von Christus und Schrift: 78–89; gg. Karl-Josef Kuschels Versuch, die Christusrede der Kirche in rein biblische Rede „zurückzuübersetzen": 90). „Zentrale Kategorien und Grundgestalten der biblischen Christologie" entfaltet M. in Kap. 2 (93–203): „Bund" und „Tora" als christologische Kategorien (93–115), die Elemente der „‚Sühne'-Christologie", verortet in Altem Testament sowie in jüdischer Liturgie (Jon-Douglas Levenson: 122–125) und dabei vom Satisfaktionsmodell unterschieden (126–133). M. weist den Ansatz René Girards als monokausal und in seinen anthropologischen Prämissen mit christlicher Anthropologie unvereinbar ab (134–140), ohne jedoch (wie Ingolf U. Dalferth: 140–141) auf die Opferkategorie zu verzichten. Die „‚Messias'-Christologie" (147–168) erschließt M. im Blick auf die Gestalt des präexistenten Menschensohns und konturiert den „Sohn Gottes"-Titel in Abgrenzung von atl.-frühjüdischer Tradition. Die „‚Präexistenz'-Christologie" (168–203) kann mit Klaus Berger (und gg. Helmut Merklein) durchaus vorösterlich angesetzt werden (172–178); sie greift den atl. Topos der Weisheit auf und entfaltet ihn in den christologischen Hymnen und Schlüsseltexten des NT (179–203). Den zentralen „Kategorien und Grundgestalten der griechischen Christologie" gilt Kap. 3 (204–281), das in pointiertem Anschluss an Alois Grillmeier „von der Christianisierung des griechischen Denkens" spricht (212). M. stellt dessen „Konstanten" knapp vor (211–220) und schließt ihnen die idealtypische Porträts der antiochenischen (220–233) bzw. alexandrinischen Denkform (233–246) an (als Beispiel für den stets mitgelesenen Subtext des aktuellen Diskurses sei nur M.s Kritik an Piet Schoonenberg und dessen „Wiederauflage der Grundgedanken des Marcellus von Ancyra" [241] genannt). Die ökumenischen Konzilien lassen sich darum als ein „Tauziehen zwischen zwei Denkformen" (246–277) verstehen, an dessen Ende das neuchalkedonensische Problem der Logos-Hegemonie nicht wirklich gelöst erscheint (273; auch ökumenisch wichtig M.s konsequentes Verständnis von Nikaia II

als „Bewährung der chalkedonischen Christologie in der Praxis des Glaubens“: 273–277). Daher auch die monierten „Überhangprobleme“, wie sie sich in lateinischer Scholastik als Assumptions-, Subsistenz- bzw. Habitustheorie im Blick auf die chalkedonensische Lehre der Idiomenkommunikation zeigen (277–281).

Das 4. Kap. („Der historische Jesus – bloßer Mittler einer Idee oder eines Glaubens?“: 285–333) eröffnet ausdrücklich die christologische „Baustelle“, deren Konstruktionen und Brüche in M.s Darstellung der Denkformen überall hineinreichen. Der spätmittelalterliche Nominalismus führe über Ockham zu Luther und münde in die Aufklärung; Christologie hingegen reduziere sich auf „eine Funktion der Rechtfertigungslehre“, die einem verborgenen Gott „in der scheinbaren[!] Ohnmacht am Kreuz“ (290) gelte. Die komplementräre *devotio moderna* „sehe im Erlöser vornehmlich eine an den Sünder gerichtete ‚Instruktion‘ Gottes“ (291, mit dem etwas weitgreifenden Vorwurf an das katholische Pendant der „Imitatio“, sie präsentiere Christus lediglich als „Beispiel einer Askese“ der Weltverachtung). Was folgt, ist ein Subjektivismus, der den bekannten Graben zwischen Wahrheit und Geschichte aushebt, damit jedoch die Möglichkeit einer dogmatischen Christologie leugnet (299–307). Jesus als kontingenter Vermittler der Idee von der Einheit zwischen Gott und Mensch: Da bleibt nur die hypothetische (Re-)Konstruktion des verkündigenden (Harnack) Jesus (bzw. dessen existentielle Bedeutsamkeit: Kierkegaard, Bultmann) oder des historischen Jesus (bis zum aktuellen „third quest“ bei Gerd Theissen und seinem jüdisch-charismatischen Jesus: 330–333). Fazit: Jesus-Literatur ersetze hier die Christologie. Die Frage nach dem menschlichen Selbstbewusstsein Jesu (Kap. 5: 334–375) rollt die Gotteslehre gewissermaßen „von unten“ auf, da Christus als der Vermittelnde nicht bloß endlich sein könne, aber auch durchaus nicht (exklusiv) einzigartig verstanden werden dürfe – was für Schleiermacher bedeute, den patristischen (bzw. dogmatischen) Begriff der Person zugunsten eines offenen Personkonzepts aufzugeben, das auf Gott hin bestimmt werde. Für den Mittler bleibe bei allem Gottesbezug nur der anthropologisch konzipierte Komparativ; der genuin theologische Begriff der Wesenseinheit des Sohns mit dem Vater entfalle (334–350; zu Rahners problematischem und missdeutbarem Versuch, die chalkedonensische Intention gegen deren alexandrinische Auslegung zu wahren, vgl. 350–362, zur freiheitsanalytischen Kritik Georg Essens an Pannenbergs Christologie vgl. 362–375). Kap. 6 gilt mehr referierend dem christozentrischen Modell der Stellvertretung (M.s Spezialthema!) bei Karl Barth, Hans Urs von Balthasar, Gisbert Greshake, Johann Baptist Metz und Thomas Pröpper (376–418). Umso schärfer zieht er die Grenze zur „Pluralistischen Theologie der Religionen“ (zu den Ansätzen von Wilfred Cantwell Smith, John Hick, Paul F. Knitter, Raimundo Panikkar, Perry Schmidt-Leukel: 419–445), die die Sohnschaft Jesu nur noch metaphorisch-relativ (und nicht „metaphysisch“) aussagen wolle (zu Hick: 432), objektive auf subjektive Einzigartigkeit reduziere (zu Knitter: 434–437), den Namen Christus als „Symbol“ für die „kosmotheandrische Einheit der Wirklichkeit“ verstehe (zu Panikkar: 438) und die Einzigartigkeit Christi zu einem pluralismusverträglichen theologischen Komparativ herabstufe (zu Schmidt-Leukel: 439–443) – Grundpositionen, die für M. mit dem Credo unvereinbar sind (444–445). Kap. 8 (446–474) gilt dem gespannten Verhältnis der Christologie zur Heilsgeschichte Israels; hier konfrontiert M. überraschend Friedrich-Wilhelm Marquards These, Christus sei die nicht-exklusive und wiederholende Explikation der Tora (von einem an Karl Barth erinnerndem antiphilosophischen Pathos getragen: 445–458), mit der Christologie Jean-Marie Lustigers, der in Christus zwar ebenfalls die Wiederholung der Tora, aber vor allem die Bestimmung (nicht: überholende „Erfüllung“) Israels als Sohn und Gottesvolk zum „Leib Christi“ sehe (458–474). Kap. 9 geht der Frage nach, ob das ganze Leben Jesu ein Ereignis der Selbstoffenbarung Gottes und somit die Scheinalternative von Logos-Christologie einerseits und Leben-Jesu-Hypothetik andererseits überwindbar sei (475–505). Die Mysterientheologie Odo Casels habe eine ungeschichtliche Tendenz (480–484), Thomas hingegen nehme die „Acta et Passa Christi“ durchaus ernst (S.th. III, 27–59: dazu 484–489), Francisco Suárez trenne notwendige Wahrheit und illustrierende Fakten (489–492) – im Unterschied zu seinem Ordensvater Ignatius, dessen „Mystik des Konkreten“ (Werner Löser) gerade von der wirklichen Menschheit Jesu Christi ausgehe und somit die Voraussetzungen für einen christologi-

schen Traktat von den Mysterien Christi biete (492–499). Erst Rahner und besonders von Balthasar bezögen sich auf dieses „universale concretum" (499–505), das M. im 10. Kap. („Schlusswort") skizziert (506–526). Abkürzungs- und Literaturverzeichnis (527–574) sowie ein Personenregister beschließen den Band.

Im Unterschied zu manchen christologischen Einführungen beschränkt sich M. weder auf eine bloße informative Begehung der „Baustelle Christologie" noch versucht er einen harmonisierenden Gesamtentwurf, der die dogmatischen Grundlagen bloß zum Anlass für ein weiteres abschließendes Baukonzept nimmt (was den Baustellencharakter ja auf eine paradoxe Art nur bestätigen würde). Sein Konzept unterläuft solche Missgriffe überzeugend, da er die vorgegebenen Grundlagen der Christologie auf den laufenden Diskurs hin verstehbar macht. Damit zeigt und überwindet er nicht nur dessen verengte Fragestellungen, sondern bestärkt auch die darin erhobenen legitimen Ansprüche, gerade weil diese angesichts einer theologisch noch immer nicht eingeholten Christologie des Chalkedonense her aktuell sind. Dabei schreibt M. durchaus nicht so irenisch, wie es dieses Fazit vermuten ließe, sondern grenzt sich in Argument und Position recht deutlich von vielen diskutierten Positionen ab. Überraschend und anregend ist nicht nur ein Rekurs auf Rahner und von Balthasar, der beide nicht gegeneinander ausspielt (ohne Verweis auf die ekklesiologischen Defizite des letzteren, der Kirche vor allem im Modus inklusiver Stellvertretung denkt), sondern die Erschließung auch von selten begangenen Bereichen der Baustellen (u.a. „Der moderne Hiatus zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Christus der Dogmatik": 498–499; der erwähnte Israelbezug der Christologie mit Blick auf Lustiger). Es ist wohl auch nicht selbstverständlich, dass M. durchgehend nicht nur die Ergebnisse, sondern auch die hermeneutischen Diskurse der Exegese und damit diese, für die Dogmatik und umgekehrt, manchmal unbequeme Disziplin selbst als genuin theologischen Partner einbezieht. Ein wenig irritiert mich der Titel von Kap. 9.1 „Unterschiedliche Entwicklung von Ost und West", da die erwartbare Auseinandersetzung mit der spezifisch östlichen Theologie (bis Palamas, nach Palamas bis hin zu den von ihm geprägten Autoren der Gegenwart wie Staniloae, Yannaris, Zizioulas usw.) dann doch ausbleibt. Aber dazu wäre wohl eine ökumenische (sprich: katholisch-orthodoxe) Begehung dieser Baustelle nötig – ein Desiderat mehr. Insgesamt: M.s Buch bietet, als durchweg eigenständiger Beitrag zur Forschung, eine pointierte und detailreiche Einführung in die Christologie als Traktat und in die aktuelle christologische Diskussion – eine Monographie also, die auch ein (anspruchsvolles) Lehrbuch ist. P. Hofmann

Joseph Ratzinger. Ein theologisches Profil. Herausgegeben von *Peter Hofmann*. Paderborn [u.a.]: Schöningh 2008. 191 S., ISBN 3-506-76562-8.

Der Bd. dokumentiert eine Ringvorlesung am Bonner Universitäts-Seminar für Dogmatik und Theologische Propädeutik im Sommer 2006 und dem anschließenden Wintersemester. – Nach der Einleitung des Herausgebers wird die Reihe der Beiträge von *Michael Schneider* eröffnet (der schon einige Publikationen zur Theologie Ratzingers [= R.] vorgelegt hat): Primat des Logos vor dem Ethos. Dieses Guardini-Wort hat nicht das Ethos des Logos, die Gewissenhaftigkeit der Vernunft im Blick, sondern wendet sich gegen den neuzeitlichen Primat des Technisch-Praktischen („Im Anfang war die Tat" [Faust, 1237]). Es verweist auf die Offenbarung durch den Mensch gewordenen Logos, die sich nur einer spirituellen Christologie erschließt (nicht in diversen Jesulogien). Und zu dieser gehört eine inkarnatorische Theologie des Leibes, wie sie Benedikts erste Enzyklika bietet. Das führt zum Zentralthema Liturgie; und mit ihr verknüpft sich die ökumenische Frage. Deren Lösung aber kann – bei aller Notwendigkeit administrativer Schritte – nur im gemeinsamen Glauben an den Gottmenschen liegen: „Non est aliud Dei mysterium nisi Christus" (Augustinus [45]). – *Karl-Heinz Menke* geht auf die theologischen Quellen der Enzyklika ein, im Ausgang von einem Vergleich mit dem eher abgrenzenden Schreiben „Dominus Iesus". Als erstes geht es um die Balthasar-Rezeption. Auf dessen frühe Aufsätze zu Agape/Caritas ist für den zweiten Teil zu verweisen, der keineswegs bloß eine praktische Anwendung des ersten darstellt. Wichtig hier ist die bleibende Unterscheidung von Gerechtigkeit und Liebe. Für die

Reinigung der Vernunft durch den Glauben begegnet erstlich, zu „Münchhausen" (für den R. kaum Albert nötig hatte, wie der jüngst vermutete), das bekannte Trilemma, das sich indes nur ergibt, wo jemand statt auf Einsicht auf Begründung setzt (siehe Aristoteles, Met IV 4 [1006 a 6f.], Topik I 11 [105 a 2–7]); sodann aber die Frage, ob Vernunft nicht autonom erkennen (können) müsste, welcher Glaube sie heile; mit einem Seitenhieb auf K. Hübner und einem Plädoyer für J. G. Fichte unter Berufung auf D. Henrich und H. Krings. – *Michael Schulz* widmet sich Benedikts Auseinandersetzung (seit den 90er-Jahren) mit der pluralistischen Religionstheologie. Zunächst werden deren Thesen vorgestellt, von P. Knitter über W. C. Smith zu J. Hick und P. Schmidt-Leukel. Die Blinden vor dem Elefanten waren für Buddha sektiererische Mönche; woher aber der Klarblick der „Pluralisten", wenn Blindheit unser aller Los ist? Schon in seiner „Einführung" hat seinerzeit R. die Kernfrage herausgestellt: Ist Gott uns nicht durch die christologische Engführung verloren gegangen? Und nun retten diese Autoren seine universelle Theozentrik [zumindest Knitter übrigens hat die inzwischen zur Soteriozentrik hin überstiegen]. Gerade die größere Größe Gottes macht ihn unter dem Primat des Logos geschichtsfähig. Notwendig nämlich ist dem Menschen Gottes freies Selbstangebot. „Quadratur des Zirkels der Theologie": In der Dialektik der Liebe ist das Zufällige notwendig, das einzig Notwendige zufällig [wie schon schöpfungstheologisch (gegen Hegel etwa) das Kontingente nicht bloß *de se*, sondern auch *de Deo* notwendig kontingent ist: Müsste Gott schaffen, wäre er nicht mehr absolut]. R.s oft zitiertes Wort von der Menschenanzahl der Wege zu Gott aber gilt für ihn selbstverständlich innerhalb *des* einen Wegs von Gott zu uns: Jesu Christi. – Der Exegese wendet sich *Rudolf Voderholzer* zu, angefangen von der Zusammenarbeit des jungen Bonner Professors mit Kardinal Frings seit 1961. Die Offenbarung liegt der Schrift voraus, statt schlicht mit ihr identisch zu sein. Gewährsleute sind H. Schlier und F. Mußner. Die Einheit der Schrift („Novum in Vetere latet, Vetus in Novo patet") ruft nach „Canonical approach". Die Kritik bedarf der Kritik, vor allem bzgl. der fraglos übernommenen Zeitgeistmomente. Ein wissenschaftliches Zurück zum „historischen Jesus" gibt es nicht; dieser aber wäre gar nicht der wirkliche Jesus Christus (historisch ohne Anführungszeichen). – *Anton Rauscher* geht einem Wandel in R.s Stellung zum Naturrecht nach. In dessen Beitrag (1964) zu „Christlicher Glaube und Ideologie" heißt es, statt einer eigentlich theologischen Soziallehre gebe es deren je neue Evangelisierung bzw. die Realisierung des Evangeliums im Miteinander. Die bisherige Soziallehre habe sich zu sehr der Geschichte entzogen im Streben nach einer überzeitlichen Sozialdogmatik. Zudem hat der Naturbegriff sich gewandelt [von *physis/essentia* zum Objekt der Physik – C. S. Lewis hat so schon 1943 in *The Abolition of Man* das missverständliche „Law of Nature" durch „Tao" ersetzt]. Wichtig wurde dann nach dem Konzil der Einsatz des Papstes aus Polen gegen eine naive Übernahme des Marxismus (nicht nur) in Lateinamerika. Gleichzeitig erhebt sich – aus der Begegnung der Kulturen einerseits, der evolutionistischen Naturalisierung des Menschen anderseits – die Herausforderung eines aggressiven Relativismus (1987 spricht R. in Eichstätt erstmals von dessen „Diktatur" [134]). Demgegenüber ist auf das „Wesen des Menschen" und ein „sittliches Naturgesetz" zurückzugreifen – wie es auch in *Deus Caritas est* geschieht. – Dem Verhältnis von Fides et Ratio widmet sich so auch der Herausgeber selbst. In höflicher Absetzung von der Transzendentaltheologie und den „Letztbegründern" verdeutlicht er R.s fundamentaltheologischen Ansatz. In drei Schritten: von 1. der Bonner Antrittsvorlesung (1959) und der im selben Jahr erschienenen Habilitationsschrift, mit der Grundnahme in Geschichte und bei Bonaventura, über 2. die Begründung der Theologie in ihrer Theologizität (Prinzipienlehre, Dogma und Verkündigung) ohne (dazu wieder Münchhausen) „Erstphilosophie", zu 3. dem Habermas-Gespräch und der Regensburger Vorlesung: „Wahrheit" im unvollendeten Projekt der Moderne. Als glückliches Resümee dient ein Ausschnitt aus der verhinderten Sapienza-Rede: zum (chalkedonensischen) Verhältnis von Philosophie und Theologie. – Den Schlusspunkt (gefolgt nur noch vom Literaturverzeichnis) setzt *Th. Marschler* mit „Perspektiven der Eschatologie bei R.": Zeitgemäß wird aus einem futurologischen Randtraktat eine Orientierung für heute; doch weder existenzialistisch noch chiliastisch politisiert und zugleich mit Wiederentdeckung der Seele. Zu letzterem ist natürlich die Auseinandersetzung mit G. Greshake

darzustellen – mit dem Fazit, dass sich deren zwischenzeitliche Schärfen gemildert und die Kontrahenten, bei bleibenden Differenzen (vor allem bzgl. der Vollendung der Materie), sich einander angenähert haben. Das theologische Zentrum liegt jedenfalls in einer Eschatologie als konkreter Christologie, der die Menschheit Jesu Christi der neue Tempel und Ort himmlischer Liturgie ist.

„Ratzinger und kein Ende? Ein weiteres Buch über seine Theologie …" So beginnt die Einleitung; schon das Referat zeigt hoffentlich, „warum dieses Buch sinnvoll ist und seine Lektüre lohnend sein dürfte" (9). J. Splett

Stock, Alex, *Poetische Dogmatik.* Gotteslehre; Band 3: Bilder. Paderborn: Schöningh 2007. 449 S./Ill., ISBN 978-3-506-76449-2.

In diesem siebten Band schließt Stock (= S.) das Projekt seiner „Poetischen Dogmatik" mit einer dreiteiligen Gotteslehre („Gottheit": 13–139, „Geist": 141–261, „Dreifaltigkeit": 263–395) ab. Das knappe „Vorwort", gerahmt von Zitaten (in „Anlauf" und „Vorgespräch"), bestimmt die Studie als punktuelle trinitarische Ikonik (im Unterschied zu Topik und Semantik der beiden vorhergehenden Bde.) ohne (expliziten) „Ansatz", deren heterogene Teile sich nicht zwingend, sondern experimentell zusammenfügen. Vom theologischen „Initiationsgrad" der Ästhetik von Balthasars setzt sich S.s „Souterrain" und sein Hantieren mit Büchern und Bildern ironisch ab (11).

„Gottheit" wird zunächst vom „Bilderverbot" (13–40) als biblisches Kultbild-Verbot her erschlossen – mit deutlicher Distanz etwa zu H. Niehrs „Extrapolation" eines Jahwe-Bildes im Tempelkult (29), demgegenüber S. an der expandierenden „Leerstelle" des monotheistischen Anikonismus festhält (34; zu Lévinas' ethischer Bildwerdung, O. Keels Frage nach der Bildpräsenz Jahwes und G. Boehms Ellipse von mosaischer Bildlosigkeit und aaronitischem Kultbild 36–40). Jahwes „Theophanien" (41–52) seien immerhin topisch (der Sinai in Bezug auf den Tempelkult), die „Anthropomorphie" (52–75) malt sie aus, das „Licht" (75–101) universalisiert und konkretisiert sie (göttliches Licht, Bildlicht, Erleuchtung), „Hieroglyphen" (102–128) schreiben sie als formelhaft und emblematisch als „Denkbilder" aus, und doch scheint die „Bildgeschichte" (128–139) im Abendland parallel zur Offenbarungsgeschichte nach dem Diktum W. Schönes ins Leere zu laufen.

„Geist" stellt sich zu „Pfingsten" (141–149) bild- und zeichenhaft ein, „Inspiration" (150–158) – vom Hauch der *viva vox* bis zur *scriptura* – ist das Thema der großen *Veni*-Sequenzen (158–182); solche „Einbildungskraft" (183–214) gibt ein problematisches Sujet mit christozentrischen und ekklesiologischen Gestaltungen („Malen Sie den Wind!, könnte man sagen": 185). Die „Typologie" (214–234) erfasst Strukturmuster für den Gesichtssinn (vgl. 215), um auch den „Heiligmacher" (234–251) darzustellen; „Geist und Welt" (251–261) werden in den liturgischen Texten des Festes erfasst.

„Dreifaltigkeit": Die gefeierte „*Beata Trinitas*" (263–286) ist mehr als bloße „Liturgisierung der Doktrin" (283) und hat durchaus eigene Festtradition, wie die im erneuerten Ritus weitergeführten liturgischen Texte zeigen [hier wäre das *Quicumque* der alten Prim zu nachzutragen; etwas unscharf die Übersetzungen aus dem Lateinischen: 284–286]. Die „Taufe im Jordan" (286–306) bietet eine narrative Trinitätstheologie von der Sendung Christi her, wirkmächtig wegen der Bezüge zu Taufe, Täufer und Leben Jesu; der thematisch-strukturell verwandte „Gnadenstuhl" (206–329) zeigt seine Inthronisation im Übergang der Darstellungen von der Hoheit zur mehrfach irritierenden (weil die Allherrschaft des Vaters und die Rolle des Geistes verdunkelnden) *compassio Patris*. Dagegen steht die zur Kirche bzw. Eucharistie analoge *communio* der „Drei Personen" in der Orthodoxie (329–355) – die Heilsdramatik im narrativen Ambiente weicht der *consubstantialitas* der Drei, während im Westen der „Tricephalus" bzw. „Trifron" als monströse Verirrung gilt (obwohl er die Perichorese der drei Personen visualisiert: 348; vgl. zum Urteil Papst Benedikts XV. 353–352). Im katholischen „Himmel" Europas (355–379) wird die angenommene Menschheit nicht nur des Sohnes, sondern auch Marias eingeborgen, wie Tizians „La gloria" (zwischen Credo- und Gerichtsbild: 370–375) zeigt. „Bild und Spur" (380–395) in *imagines* und Ternaren von Schöpfung und Geschichte (zu Joachim und Bonaventura 385–390) führen zum gekreuzigten Seraph des

Franziskus und indirekt zurück zu den Cherubim der Bundeslade (dem „Gnadenstuhl" in Luthers Übersetzung [392–395]).

Der „Schluss" (397–402) geht im „Lapidarium" kurz und assoziativ der Spur der Steine und der theophoren Bilder nach, um festzuhalten, was „Noch offen" bleibt (theologische Kosmologie und Anthropologie), und um „Dank" zu sagen für ein abgeschlossenes Lebensprojekt.

Die betrachtende Lektüre des imponierenden Schlussbds. macht Rez. fast sprachlos. Das ist einerseits der Fülle an konkreten und unableitbaren Bezügen geschuldet, andererseits jedoch der Konsequenz, mit der S. auch hier, gewissermaßen in letzter und höchster Instanz, eine ausgearbeitete theologische Hermeneutik verweigert (die vielfachen Rückfragen nach einer solchen Theorie und überhaupt nach einer Kriteriologie, über die Bindung an einen liturgischen „Kanon" von Bilder und Texten hinaus, sind ja bekannt). Wie sieht denn die theologisch-hermeneutische „Kritik der Urteilskraft" aus? Ist aber nicht umgekehrt nun die klassische Dogmatik an der Reihe, sich den aufgeworfenen sehr konkreten und anschaulichen Fragen und Antworten begrifflich zu stellen, statt sie in einen fertigen systematischen Raster wegzuordnen? Eine „Poetische Dogmatik" ist schon vom Titel des Unternehmens her ein „hölzernes Eisen". Dies gilt aber nicht nur für S., sondern für das Fach insgesamt: Wie verhalten sich angesichts (!) des *universale concretum* des Glaubens Einbildungskraft bzw. Anschauung zur Begriffsbildung? Was Barth und von Balthasar mit dem Bild vom „Einschlagstrichter" festhielten und vor allem letzterer in seiner Trilogie als Gestalt, Drama und Struktur zu fassen versuchte, ist auch S.s „Problem", wenn er, unter Verzicht auf die Vogelschau, gewissermaßen an den Rändern dieses Trichters, die einzelnen Schlagspuren im Geröll abtastet. Nun gibt es aber von ihm durchaus explizite hermeneutische Vorarbeiten, die das Problem intertextuell-kanonischen Verstehens der Schrift (die recht verstandene „Typologie" ist auch im vorliegenden Bd. wichtig) noch vor dem „canonical approach" ansprechen (seine Dissertation über „Die Einheit des Neuen Testaments" 1969); dieser Ansatz, übertragen auf die Liturgie und die ihrem Kanon verbundene Kunst, läuft in seiner Bildexegese mit, allerdings ohne den paradoxen Versuch, sie systematisch *mittels* der Bilder zu entfalten. Steht hier nun, wie in den Versuchen der Verkündigungstheologie der ersten Hälfte des 20. Jhdts., die kerygmatische Betrachtung neben der etablierten Systematik [vgl. dazu die vorzügliche Dissertation von Dirk van de Loo, „Hölzerne Eisen"? Brückenschläge zwischen Poetischer Dogmatik und erstphilosophischer Glaubensverantwortung, Regensburg 2007]? Wenn es so wäre, dann hätte die klassische Dogmatik allerdings ihre „scholastische" Beletage noch immer nicht verlassen und zwar einen „Begriff" davon, was das Konkrete des Bildes ist, aber nicht die Kompetenz, es nun auch wirklich zu betrachten. Eben dazu scheint S. in seinem epochalen Werk anstiften zu wollen, und deswegen erscheint auch sein Verzicht auf eine nachgereichte Hermeneutik konsequent, würde doch eine solche Schlussreflexion im Dissertationsstil gerade den Verdacht der Systematiker bestätigen, man müsse die Bilder nicht ansehen, wenn es eine Theorie über sie zu lesen gebe. So lädt S. die Dogmatik zur Betrachtung und damit zu einer produktiven Selbstüberschreitung ein – dafür ist ihm sehr zu danken.

P. Hofmann

Thiede, Werner, *Der gekreuzigte Sinn*. Eine trinitarische Theodizee. München: Gütersloher Verlagshaus 2007. 272 S., ISBN 978-3-579-08012-3.

Die vorliegende Untersuchung präsentiert das Projekt einer „weithin gegen den Zeitgeist" gewagten Theodizee, die „im Ansatz als trinitarischer Entwurf" durchgeführt wird (12). Das Werk will „durchaus ein wissenschaftliches sein – und doch zugleich anderes und mehr als das" (11). Neben der Beseitigung kognitiver Dissonanzen zielt die theologische Argumentation des Verf.s (= T.) „auf [eine] Verwandlung des Herzens" (11). Dieses Vorhaben wird in vier Abschnitten entwickelt: „Theodizee-Skepsis" (13–92), „Die Selbstentäußerung Gottes des Vaters" (93–141), „Die Selbstentäußerung Gottes des Sohnes" (143–196) und „Die Selbstentäußerung Gottes des Geistes" (197–254). Ein Literaturverzeichnis, welches eine Auswahl relevanter Titel bietet, und ein Personenregister beschließen die Untersuchung.

Im ersten Teil des Werks konfrontiert T. die weitverbreitete Ratlosigkeit vor dem Theodizeeproblem mit der Botschaft des Neuen Testamentes vom Mitleiden Gottes und der paulinischen Rede von der Weisheit des Kreuzes (19). Im Blick auf Kreuz und Auferstehung Jesu sind Gott und Leid „auf einen Nenner zu bringen" (20). Die Ausarbeitung einer überzeugenden Theodizee wurde bisher sowohl durch das metaphysische Axiom der Unveränderlichkeit Gottes als auch die Weigerung, „auf die *beste* aller möglichen Welten noch zu *warten*", verhindert (22). Im Anschluss an den Exegeten G. Klein versteht T. Gottes Weltregiment nicht als ein gegebenes Faktum, sondern als „Gegenstand gläubiger Zukunftshoffnung" (17). Die irrige, im Widerspruch zum Neuen Testament stehende Annahme, dass „Gott bereits voll und ganz Regent dieser Welt ist" (24), führte Kant zur Ablehnung jeglicher philosophischen Theodizeee. Wer im Gefolge von Kant Gott und das Leid für unbegreifliche und unauflösbare Gegensätze erachtet, verrät die neutestamentliche Botschaft und verschreibt sich „einer aufgeklärten Religionsphilosophie, die argumentativ im Endergebnis nicht über Hiob hinausführt und insofern auf alttestamentlicher Ebene verbleibt" (27). Der Autor geißelt die in weiten Teilen der „christlichen Schultheologie", u. a. bei J. Kunstmann, W. Härle, R. Weth, verbreitete Ansicht, wonach man auf die Theodizeefrage „bis zur universalen Offenbarung Gottes am Ende dieser Welt keine Antwort geben könne" (30). Diese Verweigerungshaltung, die sich dem Zeitgeist bestens angepasst hat, erweist sich als „zynisch gegenüber den verzweifelt Fragenden" und setzt den „Glauben an einen personalen, nämlich auf seine Verantwortung hin ansprechbaren Gott" aufs Spiel (32). Während der Glaube an einen personalen Gott mehr und mehr schwindet, stellt die Suche nach Sinn ein virulentes, gesamtgesellschaftliches Phänomen dar (45–50). Die Naturwissenschaft tritt dabei oft als „Anwalt der Sinnlosigkeit" in Erscheinung (40). Da in den Naturwissenschaften jedoch eine weltanschaulich-religiöse Sinnfindung methodisch a priori ausgespart bleiben muss, kann „von einer rational etwa erforderlichen Gottesleugnung keine Rede sein. Vielmehr legt sich der Horizont einer göttlichen, sinnstiftenden Transzendenz manchen modernen Physikern, Philosophen und Psychologen durchaus nahe" (44). Die Frage nach dem letzten Sinn darf im Gegensatz zu B. Kanitscheider und G. Sauter nicht als maßlos abgetan werden (51), denn die Theologie zeugt vom Offenbar-geworden-Sein des letzten Sinns: Jesus von Nazareth offenbart als der von den Toten auferstandene Gekreuzigte den „ultimaten Sinn" (60). In der Zurückweisung verschiedener Formen zynischer Theodizee-Lösungen, u. a. der dialektischen, monistischen und heteronomen, profiliert T. sein Modell des gekreuzigten Sinns: „Die Welt ist für sich genommen tatsächlich sinn-los" und doch vom Kreuz her zugleich sinnvoll „um des letzten Sinnes willen, den *Gott* ihr von Anfang an zugedacht hat und ständig zielbewusst ‚zu-denkt'" (61). Dass der letzte Sinn „mit Kreuz und Auferstehung" nicht „auch Gutes und Böses im Göttlichen versammelt" (62), verdeutlicht der anschließende Abschnitt „Gottes Güte – hinterfragt durch Nietzsches Theodizee" (63–92). In diesem wird Nietzsches „bis heute wenig bekannter Denkweg über Gott nachvollzogen" (63), der in der Annahme eines jenseits von Gut und Böse angesiedelten, lustvoll-trügerischen Gottes gipfelt: „Gottes Güte wird bestritten, um Gottes Sein zu rechtfertigen" (75). Demgegenüber beharrt der Verf. auf Gottes Vollkommenheit und Güte, welche „zwar Böses, aber nicht Schmerz in Gott ausschließen" (92).

Im zweiten Hauptteil der Untersuchung (93–141) wird mit dem „Schöpfersein des Höchsten" ein grundlegendes Element christlich-jüdischen Gottesglaubens verteidigt. Ohne Verstandesopfer kann die unvollkommene Welt als Schöpfung geglaubt werden. Es „gibt keinen ernsthaften Grund, den Glauben an Gott den Schöpfer wegen Aussagen der modernen Naturwissenschaft preiszugeben" (97). Theorien, welche eine Kosmogenese aus dem Nichts propagieren (E. Tyron, P. W. Atkins), sind immanent kritisierbar und bleiben letztlich eine Antwort auf die Frage schuldig: „Warum ist überhaupt etwas und nicht nichts?" (101) bzw. „Was bestimmt die Gesetze der Physik?" (102). Gottes Anwesenheit in seiner noch unvollendeten Schöpfung hat im „Modus göttlicher Selbstzurücknahme" gedacht zu werden. Da sich Gott ein Stück weit und eine Zeit lang seiner Allmacht und Herrlichkeit begibt, ist die Welt undurchsichtig auf Gott hin (vgl. 107), dessen Vorsehung nicht als ständige Lenkung sämtlicher Dinge aufzufassen ist. „Gott will über sich selbst hinaus Anderes" (111), um an ihm seine Liebe zu realisieren (vgl.

115). Damit „die Welt wirklich Anderes im Verhältnis zu Gott" sein kann, muss sie zunächst „in einem heteronomen Verhältnis" zu Gott stehen, um schlussendlich „erlösend in seine [Gottes] Liebe integriert" zu werden, wenn Gott einst alles in allem sein wird (116). Gott setzt Anderes als Schöpfung, „und zwar im Sinne des metaphysischen Übels zunächst notwendig als definitiv nichtgöttliche Wirklichkeit mit den Folgen seinsmäßiger Unvollkommenheit" und verantwortet in der Allmacht seiner Liebe alles Leiden in der Welt als „vor-läufiges" (133). Gott, der Vater, behält sich aber eine heilsame Letztkontrolle vor (141).

Der dritte Hauptteil der Untersuchung thematisiert „die Selbstentäußerung Gottes des Sohnes" (143) aus neutestamentlicher Perspektive (143–156) und aus der Warte der kenotischen Christologie-Entwürfe des 19. Jhdts. bei J. H. A. Ebrard, W. F. Geß, K. T. A. Liebner und G. Thomasius (157–169). Der Verf. moniert an den Kenotikern des 19. Jhdts. das idealistische Menschenbild (169), welches hinsichtlich des Menschseins Jesu „das Andere Gottes nicht wirklich als sein *Anderes*" zu denken erlaubte (163). Für T. ist im geschichtlichen Jesus der göttliche Logos in seiner Selbstentäußerung präsent: „in voller Gottheit, was die personale Identität betrifft, aber in entleerter Gottheit hinsichtlich der Eigenschaften der Allmacht und Allwissenheit" (169). Jesu Passion betrifft nicht nur die zweite Person der Trinität, sondern Gott selbst, „denn wenn eine Person der Dreieinigkeit leidet, leiden die anderen mit" (171). In Kreuz und Auferstehung Jesu solidarisiert sich Gott mit dem Leiden der Welt. Er identifiziert sich dabei „nicht allein mit dem *malum naturale*, sondern auch mit dem *malum morale*" (174), wodurch Frieden zwischen ihm und den daran Glaubenden geworden ist (176). Dazu werden die neutestamentlichen Deutungen des Todes Jesu als Sühnopfer und Stellvertretung untersucht und gegen Einwände von U. Ranke-Heinemann, H. Rohrbach und M. Fox verteidigt. Durch sein Sterben hat Gottes Sohn die Menschheit vom Übel des Todes hinsichtlich des Doppelaspekts des naturgegebenen Geschicks *(malum naturale)* und der „Strafe für ein Leben in unheiliger Gottferne" *(malum morale)* erlöst (195). Jesu Kreuz ist Zeichen dafür, dass alles Leiden und auch das Sterben „nicht mehr von Gott trennen kann", denn Gott ist in Christus an die Orte der Verzweiflung und der Einsamkeit vorausgegangen (196).

Der vierte und letzte Teil des Werkes behandelt in einem ersten Schritt die Thematik des „entäußerten Pneumas im Gnostizismus" (198–202), „in den idealistischen Modellen Plotins und Hegels" (203–208) sowie „im Denken der modernen Theosophie" bei H. P. Blavatsky sowie A. Besant (208–214). Resümierend wird festgehalten: „Wo in Philosophie und Theologie eine Selbstentäußerung des göttlichen Geistes gedacht wird, dient dieser Gedanke in der Regel einem geistmonistischen Konzept. […] Das Leben ist der Sinn, denn der Geist ist darin. Damit bleibt diese Art von Theodizee insgesamt zu indifferent, um wirklich trösten zu können" (214). In einem zweiten Schritt wendet sich die Untersuchung der „Wiederkehr des Weltseele-Gedankens bei modernen Naturwissenschaftlern" zu (215). Vorgestellt wird T. de Chardins Konzept eines kosmischen Bewusstseins (216–222), die Renaissance der Weltseele in der zeitgenössischen (Para-)Psychologie (222–224) und die Bedeutung von „Weltseele als interdisziplinärer Modellbegriff" (225–231). T. kommt zum Schluss: „Das alte Denkmodell der ‚Weltseele', dessen sich berühmte Psychologen und Physiker nicht schämen, könnte sich als diskussionswürdiges und dialogfähiges Modell erweisen, das sich gleichermaßen natur-, human- und geisteswissenschaftlich erörtern lässt" (230). In einem dritten Schritt wird die „Selbstentäußerung des Heiligen Geistes im Blick neuerer Theologie" erörtert und der „ungewohnte Gedanke" starkgemacht, „dass der von Gott zwecks Erlösung und Schöpfung gesandte Geist gerade auch in entäußerter Gestalt wirkt" (232). Der Autor entwickelt dazu J. Moltmanns Lehre von der Kenosis des Geistes weiter, wonach der Kenosis des Sohnes eine solche des Geistes korrespondiert. Er korrigiert Moltmann jedoch dahingehend, dass vom Vater „allenfalls eine indirekte Selbstentäußerung insofern auszusagen ist, er wiederum mit den beiden Gesandten in ihrem Draußen-Sein emphatisch mitleidet" (234). Der Vater behält „die göttlichen Eigenschaften der Allmacht und Allwissenheit" und ist daher imstande, „für die eschatologische Aufhebung der Kenosis von Sohn und Geist zu sorgen" (234 f.). Die in der Selbstentäußerung des Sohnes implizierte Entledigung „von den göttlichen Herrlichkeitseigenschaften im Zuge der Menschwerdung" wird auch in der Erhöhung Jesu nicht zurückgenommen. Daher

übernimmt der Hl. Geist die „kosmischen Aufgaben" des „schöpferischen Setzens und Erhaltens des entfremdeten Kosmos", die ursprünglich „dem Sohn als Schöpfungsmittler zugedacht sind", von diesem aber „zum Zweck seiner Menschwerdung grundsätzlich – insofern schon überzeitlich – an den Geist delegiert werden" (235). Damit die Welt bis zu ihrer Erlösung in einer gewissen Selbstständigkeit existieren kann, muss der Hl. Geist selbst die Fülle seiner Offenbarungsmacht und Heiligkeit zurücknehmen (235). Das Schlusskap. bezieht Stellung zum „Problem der Willensfreiheit im Theodizee-Diskurs" (244–251).

Das vorliegende Werk stellt eine dezidiert theologische Behandlung der Theodizeeproblematik dar, welche durch die Betonung der Entfremdung der Welt und der eschatologischen Perspektive originelle Akzente setzt. Stringent führt T. die in der protestantischen Theologie entwickelten Ansätze einer kenotischen bzw. einer Kreuzestheologie weiter. Nachdem der Autor „um eine stringente Argumentation auf der Höhe der modernen Diskussion" bemüht ist (12), verwundert das geringe Ausmaß, in dem aktuelle Theodizee-Lösungsversuche berücksichtigt werden. Eine explizite Auseinandersetzung mit den gegenwärtig diskutierten Entwürfen von R. Swinburne, A. Plantinga, P. van Inwagen, K. Ward, K. von Stosch, A. Kreiner u. a. erfolgt nicht; stattdessen wird die freiheitstheoretische Grundlegung der Theodizee einer bedenkenswerten Kritik unterzogen (244–250): Aufgrund der gerade von M. Luther diagnostizierten Unfreiheit und Entfremdung kann die menschliche Freiheit „keinesfalls den Dreh- und Angelpunkt gelingender Theodizee" abgeben (249). Dazu kurz einige Anmerkungen: T.s Einwand, die *free will defense* greife überall dort zu kurz, „wo mit der Freiheit zum Bösen allein das moralisch Böse in der Welt erklärt werden soll" (246), wird in der angelsächsischen Debatte mit dem Konzept der *natural law defense* Rechnung getragen. Die problematische Behauptung, „ein theistischer Gott wäre in der Lage, Wesen zu schaffen, die immer frei das Gute tun" (249), gilt es zu differenzieren: Während es durchaus denkbar ist [siehe Lehre von der Unsündlichkeit *(impeccantia)*], dass der konkrete Vollzug von Freiheit stets frei das Gute realisiert, kann das Wesen von Freiheit *per definitionem* nicht so bestimmt werden, dass der Mensch sich nur zum Guten zu entschließen vermag. Auch die These, angesichts der eschatologischen Offenbarung der Liebe Gottes „werden im Rückblick alle dankbar erkennen, was jetzt nur den Glaubenden bewusst ist: ‚dass dieser Zeit Leiden nicht ins Gewicht fallen gegenüber der Herrlichkeit, die an uns offenbart werden soll' (Röm 8,18)" (251 f.), ist zu relativieren: Ob tatsächlich jeder Mensch retrospektiv den „Dornenweg der geschöpflichen Entfremdung" (134) bejahen wird, kann nicht *a priori* behauptet werden, sondern ist dem freien Ermessen jedes Einzelnen zu überlassen. Inwieweit die Aussage, „es falle kein Spatz auf die Erde ‚ohne euren Vater' (Mt 10,29)", die Folgerung zulässt, dass Gott selbst dabei „nicht nur kognitiv, sondern auch affektiv, ja seinsmäßig betroffen ist" (16), darf bezweifelt werden. Erklärungsbedürftig sind ferner die Behauptungen, dass die Offenbarung in Jesus Christus „aller sonstigen ‚Offenbarung' ins Gesicht schlägt" (54) bzw. dass Gott im Alten Testament „noch nicht der liebende Vater aller Menschen ist, den das Christentum verkündet" (16). C. J. Amor

Van de Loo, Dirk, *Hölzernes Eisen?* Brückenschläge zwischen poetischer Dogmatik und erstphilosophischer Glaubensverantwortung (Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie). Regensburg: Pustet 2007. 355 S., ISBN 978-3-7917-2067-8.

Van de Loo (= L.) widmet sich in seiner Münsteraner Dissertation (Klaus Müller/Reinhard Hoeps), wie schon die Titelwahl andeutet, dem Projekt der „Poetischen Dogmatik" von Alex Stock und dem mit ihr aufgeworfenen Problem, wie sich die „ansatzlose" Bildbetrachtung dieser Dogmatik mit einer unvermeidlichen Geltungsreflexion des Fachs vereinbaren lässt. Fügen sich konkret Anschauliches und universal Begriffliches doch theologisch zu einer spannungsvollen, wenn auch nicht auszubuchstabierenden Einheit?

Die „Einführung in Herzensangelegenheiten" (Teil 1: 11–29) exponiert das Thema, wie die problematisch gewordene traditionell-kirchliche Herzensbildung am Herzen Jesu zu retten sei und inwiefern sich das Projekt erstphilosophischer Glaubensverant-

wortung, ebenfalls von der Personmitte ausgehend (Verweyen bzw. Pröpper und Müller) theologisch-hermeneutisch mit diesem Problem verbinden lasse – ein Brückenschlag, für den sich die „Poetische Dogmatik" von Alex Stock anbiete. Darum versucht L. beide Projekte theologiegeschichtlich in der Innsbrucker Verkündigungstheologie (Jungmann, Dander, Rahner, Lakner, Lotz) zu verorten. Die von Soiron und von Balthasar intendierte Vermittlung von Theologie und Heiligkeit berühre sich dabei eng mit den dogmatischen Versuchen von Schmaus und Rahner sowie Ratzinger, vom Ganzen des Glaubens her die kerygmatische Relevanz der Theologie zurückzugewinnen (Teil 2: 30–69). Hier setzt die Rekonstruktion der theologischen Hermeneutik in Stocks „Poetischer Dogmatik" ein (Teil 3: 70–203), dessen paradoxe theologische Denkfigur sich schon in der bibeltheologischen Dissertation von 1969 ankündige und zu einer kanonisch-intertextuellen Lesart der Schrift im Anschluss an Benjamin finde (70–107). Topik und Kontext der Texte erschlössen sich bei Stock „typologisch" und fragten, unter Einbezug von Rezeptions- und Wirkungsgeschichte, nach gegenwärtiger Geltung [genauer: Gültigkeit] der Texte, wenn Tradition in Applikation produktiv werden solle (113–119, mit Exkurs zu Kaspers „Methoden der Dogmatik" 119–121). Die Polysemie bzw. der Polytheismus poetischer Produkte werde nicht postmodern ästhetisiert, sondern theologisch in den Monotheismus integriert, denn nur ein in Geschichten „verstrickter" Gott (in Anlehnung an Wilhelm Schapp) lasse sich als Person erkennen (122–136; vgl. 177). L. rekonstruiert Stocks Projekt exemplarisch als das Feld, das eine Bildtheologie bearbeiten müsse (136–186); dabei könne „die Frömmigkeitsübung der Bildandacht als paradigmatisch für den Umgang mit Bildern in der Poetischen Dogmatik angesehen werden" (137; vgl. 172–180), die im Kontext der Bildanthropologie Hans Beltings (137–143) sowie den kritischen Anmerkungen Wolfgang Schönes und Romano Guardinis zur Bildgeschichte Gottes in der Moderne (143–151) anzusiedeln sei. Bilder als *locus theologicus*, die Betrachtung als Theologie am Bild: Dies setze voraus, einerseits die Materialität dieses Bildes zu würdigen (154) und andererseits das mit dem (Kult-)Bild umgehende Subjekt produktions- bzw. rezeptionsästhetisch zu reflektieren (155–161). Für Stock, der sich verstärkt Bildern der Tradition zuwendet und sie mit der Moderne kontrastiert, sei die Bildgeschichte Gottes nicht abgelaufen (162) und ihr Christliches, dessen Wahrheit sich hier im Konkreten zeige (171), nicht ikonographisch bzw. ikonologisch von Texten her zu erschließen (167). Das Andachtsbild verorte die Gotteserfahrung in „einem reziproken Blicktausch" (176); das Bild bleibe, im Unterschied zur auch anschauend „verehrbaren" Eucharistie, „als unverzehrbarer Fremdkörper" dem Subjekt gegenüber machtvoll bestehen (179–180). Bildtheologie als „hermeneutische Säkularisierung der alten Bildandacht" in einer Binnenperspektive (im Unterschied zur Kunstwissenschaft: 180–186) entziehe sich nicht dem Geltungsanspruch der Bilder; sie respektiere ihren Referenzüberschuss, bestimme sich im Verhältnis zur Moderne und zur Geschichtlichkeit der Offenbarung (186; erprobt am Beispiel von Werken Riberas, A. Rainers und Holbeins d. J.: 186–197). Die abschließenden Überlegungen L.s zum „Lokalkolorit von Verkündigungstheologie und Poetischer Dogmatik" (198–203) führen zu seiner Ausgangsfrage zurück.

L.s „Brückenschläge" zur Hermeneutik erstphilosophischer Glaubensverantwortung (Teil 4: 204–311) greifen die Ablehnung aller Systemkohärenz wegen ihrer zirkulären Denkform und Begrifflichkeit auf, in der sich Stock mit der „Protoästhetik" von Wolfgang Welsch berühre (204–212). Eine Ästhetisierung theologischer Begriffe und letztlich auch Gottes sei nur zu vermeiden, wenn sich Stocks Hermeneutik an die „anrainende Landschaft" erstphilosophischer Geltungsreflexion anschlösse, hier zunächst (nach einer Anregung H. Hopings und ausdrücklich gegen die Intention Stocks selbst) dem Freiheitsdenken Pröppers (212–252). Stock beanspruche in seinem „konstellativen Verfahren" der Anschauung des Individuellen durchaus denselben Bezugsrahmen wie Pröpper bzw. G. Essen in ihrer abstrakt-konstruktiven Hermeneutik (227–233). Deren experimentell erprobte, nicht aber definitiv bewährte „Denkform" sei Stocks betrachtender Suche nach Bildgestalten ähnlich (236), und auch die Evidenz und Vermittelbarkeit des Freiheitsdenkens bleibe an den aktuellen Vollzug dieser Freiheit gebunden und somit begrenzt; sie teile Stocks Sorge um den verlierbaren „katholischen Himmel" (242–252, hier 251). Aber eben der negative Befund, dem diese Sorge gilt, werde vom Homi-

letiker Klaus Müller als „unhintergehbare Bedingung gegenwärtiger Verkündigung thematisiert" (252–258, hier 252); daher schließe sich sein Ansatz beim selbstbewussten Ich in Auseinandersetzung mit Henrich (259–281) als Geltungsreflexion unter der positiv angenommen Bedingung solcher Zeitgenossenschaft an (259–294). Der christologische Leitbegriff der „autobasileia" und die sie verkörpernde Gestalt Jesu erlaube eine erstphilosophische *relecture* von Henrichs Denken und lasse dem „monistischen Tiefenstrom [des subjektphilosophischen Einheitsdenkens] eine theistische Gottesrede abringen" (289–294; Aspekte von Henrichs Ansatz und seiner Rezeption bei Müller in parallelen Katalogen 270–281 bzw. 290–294). Ein Exkurs rechtfertigt, warum L. sich hier nicht an Verweyens „ikonoklastische" Erstphilosophie als mögliche Form der Geltungsreflexion anschließt (295–302). Das Schlusskapitel bekräftigt Müllers Ansatz als „passgenaue" Form einer Erstphilosophie, die als „ancilla hermeneuticae" für die Poetische Dogmatik eintreten könne (302–311). Die Schlussreflexion „Philosophie der Frömmigkeit – Ein ‚hölzernes Eisen'?" (312–330) resümiert (312–317) und umreißt mit Blick auf Stock und J. Werbick eine solche Erstphilosophie „im Modus der Bitte" – „um letztgültige Würdigung" des Menschen durch Gott (328).

Schon das knappe Referat lässt ahnen, wie hier ein anspruchsvoll gestelltes Thema souverän bearbeitet wird. Gleichwohl drängen sich wenigstens zwei Rückfragen auf, die weniger das Oxymoron von Thema und Problemkonstellation als vielmehr bestimmte Vorgehensweisen betreffen. 1. Zeigt L.s legitimer Versuch, eine komplementäre Geltungsreflexion „erstphilosophisch" durchzuführen, nicht zu viel Münsteraner Lokalkolorit? Denn zum einen bietet Stocks frühe und teilweise nicht-explizite Hermeneutik ein Potenzial, das noch weiter hätte ausgeschöpft werden können. Zum anderen fragt sich, ob die transzendentalen Subjektphilosophien von Pröpper und Müller nicht doch eine modifizierte Neuaufnahme der rahnerschen Denkform und deswegen wenig geeignet sind, mit Stocks Dogmatik zusammengeschmiedet zu werden. Gerade gegenüber Müllers Verständnis der lateranensischen Analogieformel in Richtung auf eine negative Theologie, die letztlich jeden Namen und jedes Bild unterläuft, formuliert L. selbst begründete Bedenken (309). Außerdem ließe sich, da er von der Innsbrucker Verkündigungstheologie ausgeht, gerade das inhomogene Denken Rahners schon in sich als ein „hölzernes Eisen" rekonstruieren, das Exerzitienbetrachtung und Herz-Jesu-Verehrung (als „Antitoxin", wie Rahner formuliert!) mit dem transzendentalen Ausgriff des Subjekts koppelt. Geltungsreflexion lässt sich außerdem „weicher" betreiben, wie die (für Bild und Metapher „systematisch" offenen) Arbeiten Werbicks zeigen; auch eine analytische Rhetorik vernünftigen Argumentierens wäre als Korrelat gut denkbar. 2. Angesichts von Stocks Dogmatik und angesichts der Bildhermeneutik drängt sich nicht nur die Frage auf, zu welchem Typ von Geltungsreflexion Brücken zu schlagen wären, sondern ob, und wenn ja, wie das Verhältnis von Begriff und Anschauung bzw. Erfahrung und Reflexion, das mit dem „hölzernen Eisen" des *universale concretum* der Theologie ja schon vorgegeben ist, *überhaupt* bestimmt werden kann. Auch dazu fände sich einiges in der Ästhetik und Theologik von Balthasars, die zudem eine hochinteressante Kontrastfolie zur Dogmatik Stocks anbietet. Aber gerade diese Rückfragen machen nur noch deutlicher, wie anspruchsvoll das Thema ist, dem sich L. stellt, und wie vorzüglich ihm seine Arbeit gelungen ist.

P. Hofmann

4. Praktische Theologie

Quadt, Anno, *Wirksamer Heilswille Gottes.* Gott lässt keinen fallen. Würzburg: Echter 2008. 172 S., ISBN 978-3-429-03045-2.

Vieles von dem, was in diesem Buch dokumentiert wird, ist zwar in Fachkreisen bekannt oder sollte es zumindest sein. Die besondere Art und Weise der Darstellung macht das pastorale Anliegen des Themas jedoch auch interessierten Laien zugänglich. Der Verf. war 27 Jahre als Pfarrer in Köln tätig und zugleich Dozent für Fundamentaltheologie und Dogmatik. Seine neue Initiative dürfte in der Praxis willkommen sein.

Teil I. erinnert zunächst an das Geheimnis der Menschwerdung Gottes als „Zeichen" seines wirksamen Heilswirkens. Zwar steht der Mensch als eigenständiges Subjekt diesem Zeichen gegenüber, aber er erfährt auch seine Wirkung, da dieses Zeichen der existentiell wirkende Gott selbst ist. Es dürfe nicht der Eindruck entstehen, als seien von Seiten des Menschen Vorbedingungen oder Vorleistungen zu erfüllen (18). Auch die Mitwirkung des Menschen – ohne die letztlich nichts zustande kommt – ist ein Geschenk der Gnade Gottes. Mithilfe zahlreicher Schriftzitate wird gezeigt, dass Gott alle Menschen liebt. Das bedeutet nichts anderes und nicht weniger, als dass Gott dieses Heil dem Menschen auch schenkt, auf welchen Wegen und zu welchem Zeitpunkt er will (27). Freilich ist in der Heiligen Schrift immer wieder vom Gericht über den Unglauben die Rede. Aber dabei geht es eigentlich um Paränesen (Mahnreden). Die Leser und Hörer der Botschaft sollen zur Bekehrung hin bewegt werden. Eine Sünde, von der der Mensch nicht erlöst werden könne, gibt es nicht (34). Wer die Frage stellt, wie sicher dies alles sei, erhält die Antwort, dass sich diese Aussage im Offenbarungstext nachweisen lässt. Zur Glaubensgewissheit über die Wirksamkeit des allumfassenden Heilswillens Gottes kommt es allerdings erst, wenn der Mensch inhaltlich glaubt, was ihm da gesagt wird (36). Zwar dürfen unsere „schlechten Taten" nicht so stehen bleiben, wie sie sind. Eine echte Veränderung (Bekehrung, Läuterung) bleibt erforderlich. Die bildhaften biblischen Gerichtsaussagen müssen jedoch mithilfe von exegetisch-theologischen Erkenntnissen kritisch interpretiert werden. Es geht nicht um eine zukünftige Strafjustiz, sondern um ein gegenwärtiges „Gericht der Liebe", in dem die schmerzliche Aufarbeitung aller Schuld stattfindet (37–51). Man dürfe die Heilssituation der Menschheit optimistischer als üblich betrachten. Wenn Gott mit allen Menschen ist und sie „auf Wegen, die er weiß", auch ins Heil führt, wie die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils erklärt, müsse auch die Frage der Bedeutung von Mission und Taufe neu gestellt werden. Mission sei nicht heilsnotwendig in dem Sinne, dass ohne sie die Menschen nicht gerettet werden können, sondern sie bezeuge das Heil (54). Das sichtbare Zeichen der Wassertaufe sei einzuordnen in die umfassende Wirklichkeit des Heilshandelns Gottes (58). Bestimmte Vorstellungen der früheren Taufkasuistik (z.B. die Nottaufe und der Limbus für die ungetauften Kinder) wurden leider erst kürzlich korrigiert. Schon das Trienter Konzil habe auf höchstem lehramtlichem Niveau für eine Rechtfertigung, die alle Menschen umfasst, eine Tür geöffnet. Das Christusgeschehen übersteige die Wassertaufe (62).

In Teil II. wird der in Teil I. vorgestellte Paradigmenwechsel ausführlich und gründlich diskutiert. Zur Sprache kommen zunächst die berühmten Schriften von Hans Urs von Balthasar „Was dürfen wir hoffen?" und „Kleiner Diskurs über die Hölle", in welchen die Perspektive eines universalen Heils von katholischer Seite wieder geöffnet wurde (67). Es folgen Erinnerungen an die „Apokatastasis" (Wiederherstellung aller Dinge) des großen Origenes († 253/54) und ebenso anderer wichtiger Kirchenväter. Aber auch der evangelische Theologe Karl Barth wird erwähnt, der in seiner Interpretation der christlichen Offenbarung erklärt, dass diese „in ihrem ersten und letzten Wort Ja und nicht Nein" sagt. Von Balthasar bleibt vorsichtiger: „Eben dies dürfen wir nur hoffen." A. Quadt hingegen betont: Man kann und darf es nicht nur hoffen, man muss es hoffen, weil man es glauben muss! Glaubensgewissheit und Hoffnung schließen sich nicht aus. Sie schließen sich ein (73). Die folgenden Diskussionsbeiträge zur umstrittenen Übersetzung der Wandlungsworte, die seit der Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils üblich war, kommen zu dem Ergebnis: „Für alle" ist die sachlich richtige Wiedergabe des biblischen Textes (77). Von Heilsautomatismus könne überhaupt keine Rede sein! Aber von Gottes Liebe und der Priorität der Gnade müsse die Rede sein (81). Die Idee des Augustinus, dass praktisch doch nur einige zum Himmel „prädestiniert" seien, die auch von Balthasar eine „Jammergeschichte" nannte, wird mit Zitaten des Exegeten Heinrich Schlier energisch zurückgewiesen: „Dass die Sünde Adams und Evas Ursache der Sünden der Nachkommen ist, wird selbst implizit nicht gesagt." Das II. Vatikanische Konzil habe der so genannten Erbsündenlehre „Grund und Boden entzogen" (86). Anschließend werden die „Denkblockaden" diskutiert, welche die authentische Wahrnehmung der göttlichen Offenbarung behindern und zu negativen Folgen in ihrer Wirkungsgeschichte führten und immer noch führen. Alle Droh- und Gerichtsreden

seien zwar menschlich verständlich in Bezug auf das Defizitgeschehen, erwiesen sich jedoch in ihrer Ausdrucksweise als allzu menschliche Mahnversuche (87–95). Das Fehlverhalten der Menschen habe zweifellos Folgen, die so lange eine negative Realität seien, wie sie nicht „aufgearbeitet" würden, sei es im Diesseits oder im Jenseits. Das sei ein ebenso befreiender wie schmerzlicher Weg. Aber das ambivalente Gottesbild, wonach Gott ebenso zu lieben wie zu fürchten sei, habe Jesus nicht verkündet. Die biblischen Worte, die das Gericht betreffen, dürften nicht als Aussagen über die Art und Weise des Gerichts angesehen werden. Von „höllischen" Schmerzen könne man durchaus sprechen, aber nicht von einer „Hölle" als Zustand ohne Ende. Höllenvorstellungen und -forderungen seien menschliche Projektionen (95–106). Nicht weniger kritisch werden die immer noch anzutreffenden „Teufelsvorstellungen" hinterfragt. Der Glaube an die Existenz von Teufeln und Dämonen sei nie explizit Gegenstand einer verbindlichen Äußerung des außerordentlichen kirchlichen Lehramtes gewesen (116). Gerichtsdarstellungen in der Kunst – Dichtung, Malerei, Skulpturen, Musik – seien ein weiteres Problem, das nicht leicht gelöst werden könne. Vieles müsse man historisch-kritisch erklären. Das aber sei ebenso eine Mammut- wie eine Daueraufgabe (119). Zusammenfassend wendet sich Quadt mit eindrucksvollen Zitaten von E. Biser noch einmal gegen eine Pastoral der Angsterzeugung. Zwar sei die Höllenidee in den katholischen Medien und Zeitschriften fast verschwunden. Aber das neue Gottesbild des „bedingungslos liebenden Vaters" war für alle so überraschend, dass es nur schwer rezipiert wurde. Es gäbe immer noch falsche theologische Antworten, die in der kirchlichen Tradition trotz allem weitergeschleppt würden und welche die Liebe Gottes nicht angemessen berücksichtigten. Als Beispiel wird unter anderem die Auffassung im „Wörterbuch der Theologie" von 1988 genannt, welche „die höllische Situation als Matt der menschlichen Freiheit präsentiert" (124). Es müsste endlich Schluss sein mit der Mischung von Freuden- und Schreckensbotschaften. „Das Christentum sei im Grunde eine einzige Überredung zur Liebe" (130).

Der dritte und letzte Teil ist dem Thema „Theodizee" gewidmet, das eigenständig von der Frage der Heilsbestimmung des Menschen zu unterscheiden sei, aber doch dazu gehöre. Wenn Gott keinen fallen lässt, wie es die These des Buches behauptet –, warum gibt es dennoch so viel Leid und Übel in der Welt, das in keinem erkennbaren Zusammenhang zur möglichen Kultivierung moralischer Tugenden steht? Die Rechtfertigung Gottes vor dem Forum der menschlichen Vernunft stoße hier an ihre Grenzen (144). Mit vielen Beispielen und Argumenten wird illustriert, dass eine „Lösung" aus menschlicher Sicht im Diesseits nicht erkennbar sei und allein die göttliche Offenbarung eine Perspektive über das irdische Leben hinaus biete (150). Diese Jenseits-Perspektive dürfe jedoch nicht zu dem Missverständnis verleiten, als sei das Diesseits einfach zu überspringen oder zu vernachlässigen. Auch Jesus habe den Menschen in ihren konkreten Wünschen geholfen. Zugleich aber wollten diese Taten (Heilungen und Wunder) Hinweise und Zeichen für die endgültige Hilfe sein, welche die irdischen Nöte und Wünsche übersteigt. Also geht es sowohl um Leidminderung, wo dies möglich ist, als auch um Leidakzeptanz, wo Leidverhinderung nicht möglich ist (153). Diese Herausforderung könne letztlich nur im Gebet und in der Hinwendung zu diesem ganz anderen(!) Gott angenommen und bestanden werden (158). Dass diese christliche Sinndeutung des Leids einzigartig und unerreicht ist, wird deutlich, wenn man sie mit den Antworten anderer großer Religionen vergleicht. Im Islam finde eine tiefer greifende Auseinandersetzung mit der Leidfrage eigentlich nicht statt. Im Buddhismus liege die Ursache des Leidens in den menschlichen Begierden, Leidenschaften und Wünschen, aber die Gottesfrage wird nicht gestellt oder sie kommt, vielleicht besser gesagt, nicht in Sicht. Was den Hinduismus betrifft, so zeigen sich zwar zahlreiche Anknüpfungspunkte für einen christlich-hinduistischen Dialog. Im Christentum gehöre jedoch das Kreuz zum Weg der Erlösung, während es im Hinduismus vermieden werden soll. Dass letztlich alles etwas mit dem Mysterium der Liebe Gottes zu tun haben könnte, ja ohne dieses Geheimnis keinen Sinn hätte, dieser Gedanke sei im Hinduismus nicht zu finden (159–167). Deshalb erinnert auch das Schlusswort der Abhandlung noch einmal an das weniger gern gehörte Wort von der Kreuzesnachfolge. Sie bestehe zu einem wesentlichen und unverzichtbaren Teil darin, die (unvermeidbaren) eigenen Leiden im Sinne des Erlösungsgeschehens

zu akzeptieren. Alle leidvollen Erfahrungen der Menschheit werden zum Guten geführt, weil die Welt, wenn auch letztlich durch den Tod hindurch, zur Auferstehung geführt werde. Mehr – oder Größeres – könne zum Heilswillen Gottes wie zur Leiderfahrung des Menschen nicht gesagt werden (168–169).

Existentiell suchende Leser werden dieses anregende Alterswerk eines erfahrenen Seelsorgers dankbar aufnehmen. Er hat das wichtige Thema ohne Zweifel vielschichtig behandelt, auch wenn er auf nur 172 Seiten natürlich nicht alle Aspekte berücksichtigen konnte und die Autoren-Zitate einschränken musste. Hätte er den heilsgeschichtlichen Prozess der Auserwählung (Israel und die anderen Völker) nicht doch ausdrücklicher kommentieren sollen? (ergänzt etwa mit N. Baumert/M. I. Seewann, Eucharistie „für alle" oder „für viele"? in: Gregorianum 2008, 501–532). Genügt H. Haag als beinahe einziger Garant für die Interpretation der biblischen Berichte über Engel und Teufel? Schließlich wäre noch anzumerken, dass heute eine triviale Apokatastasis-Vorstellung um sich greift, die letztlich die religiöse Praxis lähmt. Insgesamt kann man den Ausführungen von A. Quadt jedoch keinen frivolen Heilsoptimismus vorwerfen. Nirgendwo wird behauptet, dass die Gerechtigkeit Gottes außer Kraft gesetzt wurde. Gesagt wird vielmehr, dass unsere schlechten Taten nicht dorthin führen, wohin sie ihrer Natur nach führen würden, nämlich ins endgültige Verderben. „Das erspart jedoch dem sündigen Täter nicht den Bekehrungsprozess ... den Prozess seiner eigenen Veränderung ... Die Läuterung ist auf Seiten des Menschen die notwendige Entsprechung zur Gerechtigkeit Gottes" (37). F. J. Steinmetz S. J.

Deister, Bernhard, *Anthropologie im Dialog.* Das Menschenbild bei Carl Rogers und Karl Rahner im interdisziplinären Dialog zwischen Psychologie und Theologie (Innsbrucker theologische Studien; Band 77). Innsbruck/Wien: Tyrolia 2007. 355 S., ISBN: 978-3-7022-2870-5.

Alle philosophischen Fragen und Disziplinen haben ihren Grund in den anthropologischen Fragen, was wir als Menschen sind bzw. wie wir uns als Menschen verstehen. Die philosophische Anthropologie ist ein selbstbezügliches Projekt – ist doch der Mensch immer zugleich das Subjekt und das Objekt seines Fragens. In den Fragen geht es letztlich ums Ganze, nämlich um die Frage, wie der Mensch sich selbst und seine Welt versteht. Die Analyse der expliziten bzw. impliziten anthropologischen Hintergrundannahmen ist immer auch eine zentrale Aufgabe einer jeden handlungsleitenden Disziplin, sofern diese sich nicht als Lieferanten ideologischer Praktiken verstehen will. Bernhard Deister (= D.) erforscht in seiner Dissertation nun die anthropologischen Kontexte, in denen der personzentrierte Ansatz des Psychologen Carl Roger bzw. der transzendentaltheologische Ansatz Karl Rahners steht. Der Anspruch ist hoch: Es geht D. nicht nur um eine Analyse der anthropologisch wichtigen Schriften seiner beiden Protagonisten und der dazugehörigen Sekundärliteratur, sondern auch um die Herstellung eines Gesprächszusammenhangs zwischen Psychologie und Theologie, ohne dabei die disziplinären Grenzen zu verwischen. „Es geht im Rahmen dieser Arbeit also nicht nur um die Explikation und kritische Würdigung des jeweiligen Menschenbildes der beiden herangezogenen Autoren, sondern um eine dialogische Zusammen- und Weiterführung der Menschenbilder mit dem Ziel, einen möglichst weitgehenden interdisziplinären Konsens zu konstituieren, aber auch bleibende Differenzen aufzuzeigen" (19). Die Wahl der beiden Protagonisten ist folgerichtig, stehen doch beide für die anthropologische Wende in ihrer Disziplin (vgl. 22 und 25), und das Ergebnis der Idee einer wechselseitigen Vergewisserung der jeweiligen disziplinären Anregungspotenziale ist eine dichte und materialreiche Studie. Ein 33-seitiges Literaturverzeichnis (323–355) beschließt formal die insgesamt 355 Seiten starke Arbeit, die D. mit 1.488 Fußnoten versehen hat (und die mitunter sehr mit Zitaten überfrachtet ist). Die konzeptionellen Überlegungen zur Untersuchung werden in der Einleitung (9–44) sehr sorgfältig dargelegt, und dem Leser wird ein Einblick in den Kontext, die Grundlagen und Rahmenbedingungen der Untersuchung gegeben. Als zentrale anthropologische Kategorien der Psychologie und Theologie für den angestrebten interdisziplinären Vergleich identifiziert D. „Bezogenheit, Entwicklung, Gefährdetheit und Heilung bzw. Zielbild des Menschseins" (43). Diese fünf

Kategorien werden in Kap. 3 (85–142) und 5 (179–237) unter der Bezugnahme der verschiedenen Schriften des jeweiligen Protagonisten systematisch ausbuchstabiert. Kap. 2 (47–83) und 4 (145–177) skizzieren den personzentrierten bzw. transzendentaltheologischen Theorieansatz in seinen Grundzügen und geben einen biografischen Einblick. Im sechsten Kap. (241–302) kommt es zu dem von D. angekündigten Dialog zwischen den beiden theoretischen Programmatiken, während Kap. 7 (303–317) die Implikationen für die jeweilige Forschungsdisziplin und ihren Praxiszusammenhang aufzeigt. Eine sehr knappe zweiseitige Zusammenfassung (319–320) – eher ein Abstract – schließt die Studie inhaltlich ab, die aufgrund einiger Redundanzen, der Rechtschreibfehler und der irritierenden Übernahme der neuen Rechtschreibung auf Zitate, die vor der Verabschiedung der Rechtschreibreform entstanden sind, eine sorgfältige orthographische Überarbeitung verdient gehabt hätte.

Aufgrund der Auswahl der fünf anthropologischen Kategorien tauchen einige anthropologische Fragestellungen bzw. Verhältnisbestimmungen nicht auf bzw. werden nur unzureichend thematisiert. Durch die schematische Abhandlung der fünf Kategorien nimmt sich D. selbst den Raum, bestimmte anthropologische Grundsatzfragen zu verhandeln. Inwiefern ist die Anthropologie angesichts der unterstellten Entwicklungsfähigkeit des Menschen unhistorisch und inwiefern nicht? Wie kann das spannungsreiche Verhältnis zwischen Individualität und Sozialität (bzw. Relationalität) zwischen Beziehungsbedürftigkeit und Beziehungsfähigkeit des Menschen präzise bestimmt werden? Sicherlich kann eine philosophisch abschließende Antwort auf solche Fragen nicht ernsthaft erwartet werden, wohl aber ihre Thematisierung. Im Referat über die Bezogenheit des Menschen bei Rogers klingt an, dass der Intersubjektivitätsbegriff ein interessanter Bezugspunkt sein könnte (vgl. 99). Allerdings folgt D. dieser Fährte nicht und deckt auch nicht auf, dass es aufgrund der begrifflichen Verwendung von „I" und „Me" bei Rogers (vgl. 101) einen nicht zu übersehenden Verweisungszusammenhang zur Sozialpsychologie bzw. Sozialphilosophie George Herbert Meads gibt.

Nach der Lektüre des Referats über das Menschenbild von Carl Rogers wird außerdem schnell deutlich, dass dessen Charakterisierung des Menschen als Freiheitswesen die letztlich nicht geklärte Frage aufwirft, wie ein solches nicht-deterministisches Menschenbild die anti-sozialen Impulse eines Menschen deutet bzw. integriert. Für Rogers gibt im Menschen einen unausrottbaren Kern, der ihn für therapeutische Maßnahmen prinzipiell ansprechbar sein lässt. Aufgrund dieser stets möglichen „Aktualisierungstendenz" (vgl. 111ff.) kann die Diagnose „austherapiert" niemals gestellt werden. Doch dann muss der Ursprung der anti-sozialen und destruktiven Impulse des Menschen geklärt werden – es sei denn, diese rühren tatsächlich ausschließlich aus „falschen" sozialen Beziehungsverhältnissen. Trotz der durchaus sympathischen Ablehnung eines mechanistischen Menschenbildes, ist die Verhältnisbestimmung von menschlicher Freiheit und Determinismus nicht geklärt (vgl. dazu auch Ds. eigene Anfragen auf 141). Dass der für Rogers so bedeutsame Begriff der Person von diesem nicht präzise erläutert wird, kann nicht gerechtfertigt werden. Wer den Menschen als Person verstehen will, muss sein Verständnis des Personbegriffs auch offenlegen und kann die anstrengende Arbeit am Begriff nicht mit der merkwürdigen Erklärung abwehren, dass der Mensch durch Definitionen nicht zum Objekt gemacht werden dürfe, sondern dass er Subjekt bleiben müsse. Wer einer solchen Argumentation folgt, muss dann wiederum präzise erläutern, was eigentlich unter dem Begriff des Subjekts zu verstehen ist. Genauso wie sich die Psychologie der Arbeit philosophischer Begriffsbestimmung nicht entziehen kann, so kann sie sich trotz aller Abwehr einer Defizit-Orientierung und Pathologisierung menschlicher Verhaltensweisen aus Gründen der Handlungsorientierung nicht davon suspendieren, einen Idealzustand auszuweisen. Trotz dieser Einwände ist D. zuzustimmen, dass sich die anthropologischen Kategorien in methodischer Perspektive dazu eignen, den personzentrierten Ansatz mit dem transzendentaltheologischen Ansatz in einen Gesprächszusammenhang zu bringen (vgl. 142).

Im Referat über den transzendentaltheologischen Ansatz Rahners und der damit einhergehenden anthropologischen Wende der Theologie unterläuft D. leider ein sprachlicher Fauxpas. Er will Rahner gegen den Vorwurf des Anthropozentrismus in Schutz nehmen (vgl. 167), unterstellt Rahner aber selbst, dass er eine „anthropozentrische

Wende" (166) eingeläutet habe. Damit setzt er den Leser auf eine falsche Spur, obwohl der Verweisungszusammenhang zwischen Theologie und Anthropologie bei Rahner von D. sehr kenntnisreich dargestellt wird. Für Rahner ist Theologie immer zugleich auch Anthropologie. „Theologie und Anthropologie bilden für Rahner die beiden Seiten einer Medaille" (182), und dieses Grundverständnis erarbeitet sich Rahner „von der Menschwerdung Gottes her" (181). Das Zueinander von Anthropologie und Theologie wird von D. wesentlich systematischer bedacht, als dies im Referat über die Position von Rogers der Fall ist. Deutlich wird auch, dass die theologische Perspektive für einen interdisziplinären Dialog Schwierigkeiten aufwirft. Schon vor dem Kap. 6 weist D. darauf hin, dass Rahners Rede von der Selbstmitteilung Gottes und sein Verständnis eines prinzipiellen menschlichen Zugangs zu dieser Selbstmitteilung die Frage aufwirft, inwieweit dieser Wirklichkeit auch von der psychologisch-empirischen Forschung eine Relevanz zugesprochen werden kann (vgl. 191). Zudem bleibt nach der Auseinandersetzung mit Rahners transzendentaltheologischem Ansatz das Verhältnis zwischen Freiheits- und Schuldbestimmtheit unklar. Wie schon bei Rogers befriedigt die Verhältnisbestimmung nicht – wobei einschränkend hinzugefügt werden muss, dass Rez. in der Folge des pelagianischen Streits keine überzeugende Bestimmung zwischen Freiheit und Gnade bekannt ist. Und so endet auch Rahners Auseinandersetzung mit der menschlichen Freiheit in der menschlichen Ungewissheit, „ob er im Letzten ein Ja oder Nein zu sich und zu Gott vollzogen hat, da er die kategorialen Akte seiner Freiheit nie bis ins Letzte entschlüsseln und erfassen kann. In seiner Freiheit und Verantwortung erfährt sich der Mensch als Verfügter. Er vollzieht seine Freiheit in einer Situation, die ihm vorgegeben ist, ohne dass er sie selbst bestimmen kann" (231).

Die „dialogische Zusammen- und Weiterführung der Menschenbilder" (Kap. 6) von Carl Rogers und Karl Rahner stellen die eigentliche Leistung der Studie dar, und die „aufgezeigten Analogien dienen der wechselseitigen Validierung der jeweiligen Konzepte und tragen zu einem differenzierteren und vertieften Verständnis im Rahmen einer disziplinenübergreifenden Anthropologie bei" (299). Nochmals muss betont werden, dass es D. um keine Verwischung der disziplinären Grenzen von Psychologie und Theologie geht, sondern um den Aufbau eines Gesprächs- und Lernzusammenhangs. Und so bleibt die Frage offen, ob ein transzendentaltheologischer Ansatz zur Unterstützung des personzentrierten Ansatzes taugen kann. D. arbeitet aber heraus, dass diese Ansätze sich nicht gegenseitig ausschließen (vgl. 264). Somit fällt auch die Kritik an den Ansätzen ähnlich aus: Es muss „konstatiert werden, dass die Eingebundenheit des Menschen in eine soziale, kulturelle und auch geschichtliche Situation und der Einfluss der konkreten biologisch-physikalischen Umwelt, in der ein Individuum lebt, in beiden Ansätzen zu wenig berücksichtigt werden" (271). Was nicht wirklich überzeugt, ist der von D. erhobene wesentliche Unterschied zwischen Rogers und Rahners Zielbild des Menschseins. Rogers Figur einer „fully functioning person" sei nur ein hypothetisches Konstrukt, in dessen Perspektive gebe es aber keine anthropologisch-psychologische Wirklichkeit. Dagegen operiere der transzendentaltheologische Ansatz Rahners mit der in Jesus Christus geschichtlich verwirklichten Möglichkeit der hypostatischen Union (vgl. 291). Hier stellt sich aber nun die Frage, ob diese hypostatische Union außer in Jesus Christus schon in anderen Menschen tatsächlich Wirklichkeit werden konnte. Ein Vergleich zwischen den beiden Figuren verwischt die Grenze zwischen empirisch fundierter Psychologie und Theologie, die D. doch sonst stets anerkennt.

Im Zusammenhang der Implikationen für die Praxis (Kap. 7) muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass Religion bzw. Religiosität auch eine unheilvolle bzw. destruktive Kraft entwickeln kann und somit immer auch von den Pathologien des Religiösen bzw. von pathologischen Verformungen des Religiösen gesprochen werden muss. Eine letzte Anmerkung: Die Ausdeutung der persönlichen Lebensführung Rogers für einige Leerstellen in dessen theoretischem Gebäude (vgl. 274ff.) ist wenig hilfreich. Im selben Sinne hätte im Übrigen auch die Biografie von Rahner zum Thema gemacht werden können. Das scheint mir im wissenschaftlichen Kontext aber nicht zielführend zu sein und wäre auch im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nicht notwendig gewesen. A. Bohmeyer

Rissing, Thilo, *Jenseits von Mythos und Melancholie*: Philosophisch-theologische Überlegungen im Anschluss an das Kino von Theo Angelopoulos. Marburg: Schüren 2008. 431 S., ISBN 978-3-89472-625-6.

Thilo Rissing (= R.) spricht über die Kunst; im Besonderen über die Kunst des griechischen Filmemachers Theo Angelopoulos, im Allgemeinen über die Kunst des Kinos und damit natürlich auch über die Kunst überhaupt. Gesagt wird, der Künstler erzähle eine Geschichte, die verstrickt sei in den Mythos seiner Herkunft. Aber er erzähle diese Geschichte nicht so, wie man Neuigkeiten, Anekdoten oder Erinnerungen zum Besten gibt, sondern wie Philosophen oder Theologen, nämlich „als Prozeß einer andauernden kritischen Rezeption wie Dekonstruktion seiner Inhalte" (67), also gegen sich selbst gerichtet, gegen die Macht seiner Herkunft, gegen den Mythos in seiner Erzählung.

R. begreift Mythos als „Sinnstiftung und Kontingenzkompensation". „... der Mythos fungiert als narrative Konstituierung einer sinnvollen Ordnung, indem er Erklärungsmodelle anbietet, die sowohl der Sinnstiftung dienen, als auch kompensatorische Funktionen haben" (67). Er beruft sich dabei auf Hans Blumenbergs funktionale Mythosdeutung in „Arbeit am Mythos" (1979). Hans Blumenberg schreibt dem Mythos die Funktion zu, „den Absolutismus der Wirklichkeit" abzubauen. Dieser „Grenzbegriff der Extrapolation faßbarer geschichtlicher Merkmale ins Archaische ... bedeutet: daß der Mensch die Bedingungen seiner Existenz annähernd nicht in der Hand hatte und, was wichtiger ist, schlechthin nicht in der Hand zu haben glaubte" (2. Auflage, Frankfurt am Main 1981, 9). Der Mythos, indem er dem Unverfügbaren Namen gibt, indem er das Unvertraute durch Vertrautes, das Unerklärbare durch Erklärungen, das Unnennbare durch Benennungen erzählend von sich weg auf die übermächtigen Götter schiebt, gewähre dem Menschen die zur nackten Existenz nötige Distanz zur Wirklichkeit. Der Mythos „rationalisiere" Angst, das blanke gegenstandslose Entsetzen vor dem „Absolutismus der Wirklichkeit", in die konkrete Furcht vor dem Spiel der allmächtigen Götter.

Negativ gewendet erscheint der Mythos als erzählend erzeugter Verblendungszusammenhang, in den sich der Mensch in seiner Angst vor der Sinnlosigkeit und Unverfügbarkeit des Wirklichen geflüchtet hat. Der in der Erzählgemeinschaft permanent bestätigte Mythos gewährt Orientierung in einer orientierungslosen Welt und integriert den Einzelnen in eine nicht unaufregende, aber doch vertraute „Lebenswelt". Aber dieser ist doch auch kritikwürdige Verblendung insofern, als er die Augen der Sehenden verschließt und ihnen zugleich mit den entsetzlichen Schrecken die Gewissheit ihrer Freiheit und Verantwortung vorenthält.

Die Dialektik von Entlastung und Verstellung – Entlastung von der Angst und Verstellung der eigenen Freiheit – motiviert Kritik und Dekonstruktion des Künstlers, die jedoch im Scheitern des Mythos selbst immer schon desillusionierend überboten sind. „Indem der Mythos an seinem Anspruch, dauerhaft Sinn, Orientierung und Ordnung zu stiften, scheitert, tritt das Bewußtsein von Kontingenz und Endlichkeit um so deutlicher hervor und mündet schließlich in Melancholie" (67) – in die Stimmung der Vergeblichkeit aller Arbeit am Mythos. Das erneute Aufscheinen der gesichtslosen Angst hinter den zwar fürchterlichen, aber doch verfügbaren Mythen der Menschenopfer, des Inzests, des Mutter-, Vater- und Gattenmordes, der Racheorgien und der endlosen Irrfahrten, nimmt stets schon vorweg, was die Kritik des Künstlers erreichen will, dem melancholisch gestimmt nur der Trost Nietzsches verbleibt: Was fällt, das muss man auch noch stoßen.

Melancholie zerstört die Sicherheit und Geborgenheit der erzählend geschaffenen „Lebenswelt" und verflüssigt die Festigkeit der Beziehungen: Die Welt wird absurd; das Ich verarmt. R. begreift dieserart Mythos und Melancholie als Gegenkräfte (sich widersprechende „Welterschließungsstrategien"), die sich gegenseitig bedingen: „Der Mythos eröffnet die Welt, indem er sinn- und orientierungsstiftende Erklärungsmuster anbietet, während die Melancholie einen ungeschönten Blick auf das Bestehende richtet" (68). Der „ungeschönte Blick" steht dabei weniger für Realismus als vielmehr für die Standhaftigkeit, in der der Künstler dem Medusenhaupt der alltäglichen Schrecken entgegenzublicken vermag.

Theo Angelopoulos präsentiert nach R. die Filmarbeit am Mythos in der durchgängig melancholischen Gestimmtheit seiner Filme. Er verzichte auf „pointenreichen Humor" und „ironisches Spiel". Die „Ernsthaftigkeit" seiner tätigen Melancholie bestehe jedoch auf dem Diskurs der „großen Sinnfragen menschlicher Existenz" (387), sodass R. ihn selbst mit dem Satz zitieren kann: „Meine Filme sind von einer Melancholie geprägt, die hoffen läßt" (13). Der Rückfall in die vom Mythos entsetzte Unverfügbarkeit des Daseins soll nicht durch eine neue Erzählung beruhigt werden, sondern Welt erschließen in der Freisetzung des Individuums und im Aushalten des „ungeschönten Blicks auf das Bestehende". R. übernimmt hier von Gilles Deleuze den erstaunlichen – und in allen Erläuterungen und Zitaten doch auch fremd bleibenden – Begriff einer „Katholizität des Kinos" (387–392). „Um gegen die Unmenschlichkeit und Sinnlosigkeit das Band zwischen Mensch und Welt neu zu stärken, kann das Kino in zwei Richtungen wirken ... Die eine Richtung wird durch das revolutionäre Kino bestimmt, das eine Transformation der Welt und Gesellschaft durch den Menschen intendiert. Die andere läßt sich als Tradition eines katholischen Kinos bezeichnen, welches primär das Individuum in den Blick nimmt und auf eine Selbsttranszendierung des Menschen hinwirkt" (391f.).

Die frühe Schaffensperiode des Griechen ist nach R. dem revolutionären Kino verpflichtet. Danach dominiert die „Katholizität". Die späteren Filme betrieben die „Aufdeckung einer inneren und höheren Welt, die nichts anderes als der Mensch ist". Die Filme wirkten der melancholischen Passivität entgegen, „denn durch die Hinwendung zur Welt in ihrer Eigenheit und Materialität" – in der Abwendung also von der mythischen Verstellung – suche Angelopoulos „die Bindung des Menschen an die Welt und seine Umwelt erneut zu stärken" (392). Er rücke „in melancholischer Akzentuierung die unstillbare Sehnsucht, den Heimatverlust und die Trauer über die Vergänglichkeit ins Zentrum." Er suche „nach dem ‚wahren Wort', das wider die Einsamkeit und Vergänglichkeit der menschlichen Existenz Beziehung stiftet" (405). Mythenkritisch konterkarierten die Filme des Griechen die Narrativität des Gewohnten im „Bildgedanken". Dieser durchbreche den vertrauten Gang der Ereignisse, indem er „nicht den gewohnten Wahrnehmungs- und Verstehensmechanismen folgt, sondern auf neue, irritierende Elemente setzt, die auf Bedeutsamkeiten jenseits des offensichtlich Wahrnehmbaren verweisen, die allein vom Zuschauer dechiffriert werden müssen" (305). Die Erwartungshaltung des Eingehausten wird in einem „Kino des Geistes" (Gilles Deleuze) bewusst enttäuscht. Gegen die Tyrannei mechanisch erzeugter und entsprechend wahrgenommener Bewegungsabfolgen werden „schockierende", optisch und akustisch autonome Einzelbilder („Kristallbilder") gesetzt, die das gewohnte Denken aus dem Gleis werfen. Diese im Medium des Films betriebene „Arbeit am Mythos", die R. mit der „Verfremdung" des epischen Theaters in Beziehung setzt, rufen den Zuschauer auf, sich im Dechiffrieren der Bilder und im Jenseits des Mythos erneut ihrer Freiheit, freilich auch der Unverfügbarkeit des Wirklichen, zu versichern.

Die „Katholizität des Kinos" beschreibt R. als Erweckung des Zuschauers. Der Automatismus des Schauens werde in eine Anspannung des Geistes überführt. „Ich glaube an die", sagt Angelopoulos, „die zweifeln, an die, die fragen, an die, die nicht Einordnung, aber Veränderung fordern" (389). Sein Regiekonzept baut (in Analogie zum Regietheater, in dem das Publikum auch nichts zu lachen hat) auf „die Interaktion von Regisseur, Film und Publikum". Statt zu antworten stelle er Fragen, besser: Er stelle die Zuschauer in das Fragen hinein und entlasse sie nicht mit einer schnellen Antwort, sondern fordere Beweise: „Ich bemühe mich, hybride Filme zu machen, Filme, die nicht aufhören anzufangen, Beweise zu verlangen" (390).

Dieses anspruchsvolle „attentive" Regiekonzept wird getragen von einem „Glauben an die Welt", der sich gegen das blanke Entsetzen im Angesicht der Wirklichkeit stemmt. „... durch die Hinwendung zur Welt in ihrer Eigenheit und Materialität sucht Angelopoulos die Bindung des Menschen an die Welt und seine Umwelt erneut zu stärken" (392). „Welt" steht hier nicht für die „Lebenswelt" in Gnaden des Mythos. Gemeint ist die Welt selbst in ihrer „Eigenheit und Materialität", „die Welt in ihrer Weltlichkeit". Im Banne der Bilder und Erzählungen ist das Vertrauen zu dieser Welt gestört. „Dieses verlorengegangene ‚Urvertrauen' (Alexander Kluge) oder ‚Kindschaftsgefühl'

(Peter Handke) soll durch ein Kino der Weltzuwendung restituiert werden" (394f.) Gilles Deleuze zitierend sagt Rissing: „Allein der Glaube vermag den Menschen an das zurückzubinden, was er sieht und hört. Von daher ist es nötig, daß das Kino nicht die Welt filmt, sondern den Glauben an die Welt, unser einziges Band" (394).

R. hat „das Anliegen der vorliegenden Arbeit" dahingehend bestimmt, „dem Geheimnis von Angelopoulos' Filmen auf die Spur zu kommen" (9). Unter formalen Gesichtspunkten ist dies vortrefflich gelungen. R. zeigt, welche Mittel und Wege Angelopoulos zur Kreation seiner Werke in Anspruch nimmt. Ein Geheimnis bleibt allerdings die Frage, welche Geschichten der Grieche in seinen Filmen mythenkritisch, in hoffnungsschenkender, tätiger Melancholie erzählt. R. hat es versäumt, diese Geschichten vorzustellen und zu deuten. Er hat uns gezeigt, dass Angelopoulos den Glauben an die Welt in Szene setzt, und er hat dies an vielen Situationen der Filme überzeugend verdeutlicht. Er hat uns aber nicht gezeigt, woran Angelopoulos glaubt, wenn er an die Welt glaubt, und was an die Stelle der Einsamkeit, Sinnlosigkeit und Schrecken zu treten vermag. R. beruft sich mehrmals auf Johann Baptist Metz' „Theologie der Welt". Aber die These lautet dort: „Die Weltlichkeit der Welt, wie sie im neuzeitlichen Verweltlichungsprozeß entstand und in global verschärfter Form uns heute anblickt, ist in ihrem Grunde, freilich nicht in ihren einzelnen geschichtlichen Ausprägungen, nicht gegen, sondern durch das Christentum entstanden; sie ist ursprünglich ein christliches Ereignis und bezeugt die innergeschichtlich waltende Macht der ‚Stunde Christi' in unserer Weltsituation" (Mainz/München 1968, 16f.). Von einer Stunde Christi ist bei Angelopoulos nicht die Rede. Aber wovon redet er dann? F. Zimbrich

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche; Band 42: Die Verfassungsordnung für Religion und Kirche in Anfechtung und Bewährung. Herausgeber: *Burkhard Kämper* und *Hans-Werner Thönnes*. Münster: Aschendorff 2008. 182 S., ISBN 978-3-402-10560-3.

Auch wenn sich die Ordnung von Kirche und Staat, welche das Grundgesetz in Art. 4 und in Art. 140 festlegt, im Grundsatz bewährt hat, befindet sich diese Ordnung seit ihrem Beginn auch immer wieder in der Diskussion. In diesem Kontext steht auch die fünfte Berliner Rede zur Religionspolitik, mit der die Bundesjustizministerin (Brigitte Zypries) am 12. Dez. 2006 an der Humboldt-Universität zu Berlin die Bedeutung von Religion im säkularen Verfassungsstaat zu relativieren versucht hat. Zypries führte aus: „Der Rückgriff auf die Religion ist eine Modeerscheinung von Autoren, denen alles zu unordentlich geworden ist in Deutschland. Er sagt viel über ihre Sehnsucht nach der Ordnung von gestern, aber er bietet keine Antworten auf die Fragen von heute. Was unsere Gesellschaft in ihrem Innersten zusammenhält – diese Frage stellt sich doch auch deshalb so eindringlich, weil heute eben kaum mehr als 60 Prozent der Bevölkerung den beiden großen christlichen Kirchen angehören – und sich noch weniger dort wirklich zu Hause fühlen" (17). Vor diesem Hintergrund hat am 12. und 13. März 2007 das 42. Essener Gespräch unter dem Titel „Die Verfassungsordnung für Religion und Kirche in Anfechtung und Bewährung" stattgefunden, das im vorliegenden Bd. dokumentiert ist. Das Buch enthält drei Referate. Das erste hielt *W. Huber* (Kirche und Verfassungsstaat, 7–30); es lässt sich in fünf Punkten zusammenfassen: 1. „Kernbegriff des Verhältnisses von Kirche und Verfassungsordnung ist die Freiheit. Freiheit ist ein Begriff sowohl der christlichen Heilsgewissheit als auch der staatlichen Rechtsordnung. Diese beiden Freiheitsbegriffe sind voneinander zu unterscheiden. Im Verhältnis von Kirche und Verfassungsordnung des Grundgesetzes werden sie aber zugleich aufeinander bezogen und korrespondieren miteinander" (27). 2. Der kirchliche Öffentlichkeitsauftrag ist nicht durch die staatliche Ordnung vorgegeben, sondern folgt aus dem Verkündigungsauftrag Jesu und der Kirche (vgl. Mt. 28, 18–20). Zwar findet die Verkündigung des Evangeliums in der weltlichen Ordnung statt, aber das gesellschaftliche Engagement der Kirche muss stets als *kirchliche* Lebensäußerung erkennbar bleiben. 3. Die wechselseitige Unabhängigkeit von Staat und Kirche bedeutet nicht, dass das Religiöse aus dem öffentlichen Bereich verbannt wird. Vielmehr erkennt der freiheitliche demokratische Staat die große Bedeutung der Religion (im Prozess der Werte- und Überzeugungsbildung) an. Der

Staat braucht ein ethisches Fundament. „Er lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht schaffen kann" (17). 4. Es entspricht dem Kern christlichen Glaubens, die Menschenwürde, die Menschenrechte (und damit die Religionsfreiheit) auch Menschen anderen Glaubens zuzuerkennen. Deshalb respektieren die christlichen Kirchen das Existenzrecht anderer Religionen. 5. Wenn es zu einem europäischen Verfassungsvertrag kommt, so hätte der ausdrückliche Verweis auf die Verantwortung vor Gott in dessen Präambel einen guten Platz. Unentbehrlich wäre in jedem Fall ein Hinweis auf die jüdisch-christliche Tradition Europas. „Es ist notwendig, dass die individuelle, die korporative und die institutionelle Religionsfreiheit mitsamt der religiösen Neutralität des Staates und der gemeinsamen Verantwortung von Staat und Religion für das Gemeinwesen auch im europäischen Kontext geachtet werden" (29f.)

Das zweite Referat der 42. EssGespr. stammt von *Ch. Waldhoff* (Die Zukunft des Staatskirchenrechts, 55–106). Es war (mit seinen 233 Anmerkungen) für die Zuhörer fast ein wenig zu kompakt und überladen. Es soll hier in fünf Thesen dargestellt werden: 1. Bei aller Stabilität hat unser Verhältnis von Kirche und Staat eine „Entwicklungsoffenheit"; es ist geprägt von einer „flexiblen Kontinuität". Dies dürfte vor allem für die Integration des Islam in unser System vom Kirche und Staat gelten. Waldhoff übernimmt hier einen Gedankengang von A. v. Campenhausen. „An dem Erfolg der muslimischen Gemeinden müssen die christlichen Kirchen ein elementares Interesse haben" (91). 2. Man sollte das arbeitsteilige Konzept zwischen Art. 4 GG (Glaubens- und Gewissensfreiheit) und Art. 140 GG (Weitergeltung von Artikeln der WRV betreffend Religionsgemeinschaften) wieder stärker betonen. „Das in der WRV entwickelte arbeitsteilige Konzept wurde in der Frühphase der Bundesrepublik vorschnell verabschiedet, ohne die damit verbundenen langfristigen Probleme zu erkennen" (105). 3. Auch im Staatskirchenrecht sollte das Prinzip der Subsidiarität seine Anwendung finden. Für Deutschland käme dann das „föderative System" zur Geltung. Die Verfassungen der Länder könnten eigene Bestimmungen erlassen. Beim sog. Kopftuchurteil hat das Bundesverfassungsgericht schon in diese Richtung gewiesen: „Dies schließt ein, dass die einzelnen Länder zu verschiedenen Regelungen kommen können" (105). 4. Die staatskirchenrechtlichen Bestimmungen haben den Charakter eines *Angebots* an die Religionsgemeinschaften. Das Staatskirchenrecht ist eine „ausfüllungsbedürftige Rahmenordnung". „Der Inhalt der Rechtsbestimmungen ergibt sich weithin nicht aus ihnen selbst, sondern erst durch Einbeziehung der religiösen und kirchlichen Wirklichkeit, die gerade einer Regelung unterworfen werden soll" (96). Das deutsche Staatskirchenrecht ist also ein Gefüge von offenen Sätzen. 5. Die sog. „Renaissance der Religionen" hat zu einer „Renaissance des Staatskirchenrechts" in Deutschland geführt. Das Staatskirchenrecht ist so von einer Spezialmaterie (Nischen- oder „Orchideen"fach) in den Kernbereich des Verfassungsrechts zurückgekehrt.

Das dritte Referat hielt der Bundesverfassungsrichter *Udo Di Fabio* (Staat und Kirche: Christentum und Rechtskultur als Grundlage des Staatskirchenrechts, 129–144). Di Fabio sieht die Wurzeln und Grundlagen des modernen Staates im 11. Jhdt. Für diese Sicht stützt er sich vor allem auf Harold J. Berman (Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition) und Paolo Prodi (Eine Geschichte der Gerechtigkeit. Vom Recht Gottes zum modernen Rechtsstaat). Ich möchte die Gedanken, welche Di Fabio vorgetragen hat, in einigen Punkten zusammenfassen: 1. Der moderne Staat wurde in Europa geboren. Die Staatsidee geht zwar auch auf antike Herrschaftstraditionen zurück, wird aber vor allem durch die römische Kirche (mit ihrer Ordnung und ihrem Recht) vorbereitet. „Der moderne Staat wurde, was er ist, im Ringen und im Bündnis mit Kirche und Religion, in der Einheit und der Trennung beider Sphären, in wechselseitigen Übergriffen, aber ebenso in der Kooperation des sich respektierenden Miteinanders" (129). 2. Der moderne Staat konnte erst dann unangefochten wachsen, als die Einheit und Harmonie der mittelalterlichen Welt der Christenheit faktisch und als Idee untergegangen war. Diese Einheit ging spätestens mit der Reformation und der Pluralisierung der Bekenntnisse zu Ende. 3. Auch nach dem Ende der Einheit der mittelalterlichen Welt war der Einfluss des Christentums auf die Rechtstraditionen der europäischen Staaten enorm. „Das moderne Zivilrecht entsteht in der von Rom geförderten, selbstbewusst systematisierenden Aneignung und Fortbildung der Digesten [Teil

des *Corpus Iuris Civilis*, welcher das Römische Recht zusammenfasste] zu einem kanonischen Vertragsrecht, das zusammen mit den familien- und körperschaftsrechtlichen Rechtsvorstellungen zur abendländischen Rechtskultur wächst, wenngleich in langer Konkurrenz zu Volksrechten" (136). 4. Schaut man sich die Entstehung der Weimarer Verfassung (und des Grundgesetzes) und ihrer Kirchenartikel an, so sieht man, dass die Väter der WRV und des GG ein politisches Interesse daran hatten, dem deutschen Volk das Christentum zu erhalten. Wer die WRV und das GG lediglich pragmatisch versteht, „übersieht womöglich die tiefe kulturelle Verknüpfung von Christentum und Rechtskultur des [deutschen] Verfassungsstaates" (141).

Zum Schluss noch eine kritische Bemerkung, die an den Diskussionsbeitrag von *H. Weber* (vgl. 37 f.) anknüpft. Wenn man den Islam in das deutsche System des Verhältnisses von Kirche und Staat integrieren möchte, so darf man nicht zu hohe Forderungen stellen. Man wird verlangen müssen, dass die Religionsgemeinschaften, die Körperschaften des öffentlichen Rechts werden wollen, zum Beispiel das Prinzip der Möglichkeit des Kirchen- bzw. Religionsaustritts als Institut des *staatlichen Rechts* akzeptieren. Sie müssen das aber nicht im Rahmen ihrer *inneren Verfasstheit* billigen und annehmen. Wenn wir in Europa zu unserem christlichen Glauben und unseren eigenen (geschichtlich gewachsenen) Werten stehen, müssen wir muslimische Einwanderer dabei unterstützen, ihre Ziele und Träume in Freiheit zu verwirklichen, ohne dabei den Machtansprüchen des Islam eine Chance einzuräumen. Vor einem edlen Wettstreit des Glaubens und der Ideen braucht sich das Christentum überhaupt nicht zu fürchten. R. Sebott S. J.

Kersting, Wolfgang, *Der liberale Liberalismus*. Notwendige Abgrenzungen (Beiträge zur Ordnungstheorie und Ordnungspolitik; 173). Tübingen: Mohr Siebeck 2006. 57 S., ISBN 3-16-149022-3.

Die vorliegende Studie stellt die überarbeitete und erweiterte Fassung der Freiburger Friedrich A. von Hayek-Vorlesung 2005 dar, die der Kieler Philosoph W. Kersting (= K.) auf Einladung des Walter Eucken Instituts und der Friedrich A. von Hayek-Gesellschaft am 18. November 2005 gehalten hat. Angesichts der zahllosen Spielarten des Liberalismus, die mittlerweile die sozialphilosophischen Theoriedebatten bevölkern, möchte K. seine hier angestellten Überlegungen als „Konzentrationsübung" verstanden wissen, „die sich der semantischen Dekonturierung liberaler Grundbegriffe entgegenstellen" (11). Konkret geht es ihm darum, einen „basalen Liberalismus" freizulegen, dessen charakteristisches Profil er durch zwei Tendenzen bedroht sieht: „durch einen pleonektischen Welfarismus einerseits und durch eine sich aller Zivilisationsnöte annehmende flächendeckende Ethisierung andererseits" (ebd.). Der Text gliedert sich in insgesamt sechs Abschnitte.

Im ersten Kap. geht es um die fundamentalen Grundsätze liberalen Ordnungsdenkens. Da der Markt nicht autark sei und man folglich im Gegensatz zu den *libertarians* ausdrücklich an der „Unhintergehbarkeit eines Systems staatlicher Herrschaft" (15) festzuhalten habe, komme es aus liberaler Perspektive darauf an, „die Freiheitsordnung so einzurichten, daß sich in der geordneten Freiheit die ordnende Freiheit spiegelt" (16).

Das zweite Kap. versucht, die „Grundzüge eines modernitätsadäquaten Rechtfertigungsarguments" zu skizzieren, das nach dem Kollaps eines vormodernen normativen Objektivismus das autonome Individuum in den Mittelpunkt stellt. Die Kombination aus menschenrechtlichem Egalitarismus und konsensgenerierenden Verfahren läuft dabei allerdings insofern auf eine schwache Form der Begründung hinaus, als die Menschenrechtsthese selbst K. zufolge „unbegründet bleiben" muss, da eine „Letztbegründung ... unter postmetaphysischen Bedingungen nicht mehr erreichbar" ist (19).

Die seit I. Berlin klassische Gegenüberstellung von positiver und negativer Freiheit steht im Zentrum des dritten Kap.s, wobei K. zeigen möchte, dass der Begriff der positiven Freiheit selbst in einer der Selbstbestimmungssemantik angenäherten Version allein schon deswegen „aus dem Grundvokabular des Liberalismus zu streichen" ist, weil sie keinerlei „normative Orientierung" zu bieten vermag und allein der „Legitimation ausufernder staatlicher Benevolenz" (24) Vorschub leistet. Von daher liegt auch K.s im

vierten Kap. vorgetragene Kritik am Begriff der ‚sozialen Gerechtigkeit' nahe. Zwar könne man einen „basalen Sozialstaat durchaus als Organisation politischer Solidarität verstehen" und auch eine „kollektiv finanzierte Grundversorgung ... mit Hilfe des Vertragsmodells begründen" (32), doch stellen alle über eine flache Deutung der Chancengleichheit hinausgehenden teleokratischen Orientierungen in der Politik s. E. letztlich das „Produkt einer planerischen Hybris" dar, „die sich über alle epistemologische Defizienz des Menschen hinwegsetzt und Effizienz und Moral gleichermaßen vernichtet" (29).

Im Mittelpunkt des umfangreichsten, fünften Kap.s steht eine Kritik der sogenannten ökonomistischen Moralbegründung. Obwohl es kein Gegenstandsgebiet gebe, das der ökonomischen Methode grundsätzlich entzogen sei, insistiert K. darauf, dass sich der ökonomistische Analytiker überall da eines „justifikatorischen Fehlschlusses" schuldig macht, wo er „die Beschreibungsperspektive mit der Begründungsperspektive verwechselt" (41). Da sich die moralische und die ökonomistische Perspektive in motivationaler, begründungstheoretischer und bedeutungstheoretischer Hinsicht wesentlich voneinander unterschieden, sei jeder ökonomistische Reduktionsversuch der Moral zum Scheitern verurteilt. Trotz der Unfähigkeit des Ökonomisten, mit seinem Theorie-Instrumentarium die Ebene moralischer Verbindlichkeit zu erreichen, sei jedoch eine „Kooperation von Begründungsmoral und Implementierungsökonomie" (40) insbesondere im Bereich der Ethik von Institutionen ebenso möglich wie alternativlos.

Das abschließende sechste Kap. plädiert für eine „tugendethische ... Neuvermessung des Liberalismus" (54). Angesichts des zwangsläufigen Scheiterns aller Versuche, soziale Kohärenz mit den vormodernen Mitteln von Religion und Metaphysik herzustellen, werde es für den Liberalismus zur Überlebensfrage, sich selbst als fragiles und voraussetzungsreiches Gut zu begreifen und „durch couragierte politische Erziehung" (55) – d. h. durch die Beförderung bestimmter modernitätsspezifischer Tugenden wie Komplexitätsfähigkeit und Toleranz etc. – für seinen eigenen Fortbestand Sorge zu tragen.

Überblickt man die Abhandlung als ganze, dann fällt zunächst auf, dass einem hier auf knappstem Raum all diejenigen Lieblingsideen des Verf.s begegnen, die dieser an anderer Stelle – etwa in seiner umfassenden Monographie zu den „Theorien sozialer Gerechtigkeit" aus dem Jahre 2000 – bereits ausführlicher vorgetragen hat. Neu ist lediglich seine durchgängig überzeugende Kritik an Versuchen einer ökonomistischen Moralbegründung. Seine größte Stärke erreicht der Text immer dort, wo die Schwächen gegnerischer Positionen aufgedeckt und analysiert werden. Dass K.s engagiert liberale Position vor dem Hintergrund des im Zuge der gegenwärtigen Finanzkrise erstarkten wirtschaftspolitischen Etatismus von höchster Aktualität ist, bedarf wohl keiner Begründung. Doch bleiben letztlich auch manche gewichtige Fragen offen: Ist das strenge Verdikt über die ‚positive Freiheit' mit seinem Engagement für eine (flache) Chancengleichheit wirklich verträglich? Hilft es weiter, den notorisch schillernden Begriff der ‚sozialen Gerechtigkeit' einfach pauschal zu verdammen und durch die keineswegs klarere Kategorie der ‚Solidarität' zu ersetzen? Wie lässt sich die auch im liberalen System zu gewährende Grundversorgung der Bürger näherhin bestimmen? Und schließlich: Wird der stereotype Verweis auf die vormoderne Signatur von Religion und Metaphysik diesen vielschichtigen Phänomenen wirklich gerecht? Zumindest bislang scheint K. auf diese Fragen noch keine überzeugende Antwort gefunden zu haben.

F.-J. Bormann

Kreis, Karl-Markus, *Schulen und Kirchen für die Sioux-Indianer.* Deutsche Dokumente aus den katholischen Missionen in South Dakota, 1884–1932. Bochum/Freiburg i. Br.: projekt verlag 2007. 588 S., ISBN 978-3-89733-163-1.

Diese Dokumentation schließt sich chronologisch an die vom selben Verf. herausgegebene frühere an, die die Jahre von 1886 (dem Beginn der Mission unter den Lakota-Sioux durch die deutschen Jesuiten) bis 1900 umspannte („Rothäute, Schwarzröcke und heilige Frauen", rez. in dieser Zs. 78 [2003], 286f.), jedoch ergänzt durch frühere Berichte aus neu erschlossenen Quellenbeständen, auch aus der Vorbereitungszeit. Während in der früheren Publikation die jesuitischen Quellen aus der Zeitschrift „Die Ka-

tholischen Missionen" (= KM) stammten, sind jetzt auch die Missionarsbriefe (meist von P. Florentin Digmann) an den Provinzial aus dem Münchner Jesuitenarchiv (37–83) und die einschlägigen Berichte in den seit 1899 erscheinenden gedruckten, jedoch ordensinternen „Mitteilungen aus der Deutschen Provinz" (84–273) hinzu genommen. Daran schließen sich an die Briefe und Hauschroniken in den Jahresberichten der Franziskanerinnen (273–373), die Briefe und Berichte in den KM seit 1904 (374–435), Artikel in verschiedenen deutschsprachigen Zeitschriften Europas und der USA (435–480), Briefe von P. Digmann an seinen Schüler und dann (seit 1897) Mitbruder Franz Denglmann von 1894 bis 1921 (481–543), schließlich Fotos aus dem Archiv der Franziskanerinnen von Nonnenwerth (545–566).

Die Dokumente drehen sich um die Probleme des Missionsalltags unter den Lakota-Sioux, aber auch um die kirchenpolitischen Auseinandersetzungen mit den protestantischen Regierungsvertretern und mit den konkurrierenden Regierungsschulen. In der Einführung (11–30) werden der Rahmen dargestellt und die grundlegenden Probleme skizziert. Man hat (so Enochs 1995) von einer späteren Phase und speziell vom Wirken des Jesuitenpaters Eugen Buechel aus sehr stark die „Inkulturation" der Jesuiten in dieser Mission hervorgehoben. Dies muss freilich für diese Phase erheblich eingeschränkt werden. Vor allem hebt der Herausgeber den Unterschied von Gemeinde und Schule hervor. In der pastoralen Gemeindearbeit wurde die Lakota-Sprache verwendet, geschah aus seelsorglich-pragmatischen Gründen eine gewisse Akkommodation; von Bejahung der Lakota-Kultur könne jedoch keine Rede sein bzw. erst in der zweiten Generation. Bei den Missionaren herrschte ein „wohlwollender Paternalismus"; die Anfänge einer „Inkulturation" liegen eher bei den einheimischen Katechisten (15f.). Noch mehr dem „Assimilationsmodell" verpflichtet waren die Missionsschulen. Sie unterlagen den staatlich vorgegebenen Bedingungen, und dazu gehörte die Verwendung der englischen Sprache (außer in Religionsunterricht und Gottesdienst), möglichst auch für die Kommunikation der Schüler untereinander, was sich freilich nicht durchsetzen ließ (18f.).

Die Formel des „wohlwollenden Paternalismus" ist sicher zutreffend. Und doch scheinen hier noch einige Differenzierungen angebracht. Es ist wohl zunächst nicht zu viel gesagt, wenn man hervorhebt, dass die Jesuiten mehr Verständnis und Einfühlungsfähigkeit bewiesen als alle anderen Weißen, und dass dies auch von den Indianern anerkannt wurde. P. Digmann schreibt 1891: „Die Indianer sind große Kinder ... und müssen als solche behandelt werden mit großer Geduld, gepaart mit großer Festigkeit. Kinder aber, heißt es, sind kleine *Menschen* (im Original gesperrt). Diese rothen Kinder haben ein sehr feines Gefühl für Gerechtigkeit und brüderliche Liebe. Sie müssen es einem abfühlen, daß man's ehrlich und gut mit ihnen meint, und sie haben Vertrauen und lassen sich leiten" (442). Und die Einstellung zur „Lakota-Kultur" war wohl mehr von der jeweiligen Einzelfrage als von generellen Einstellungen zu einer global verstandenen einheimischen „Kultur" bestimmt. So unterschieden die Jesuiten bei den Medizinmännern wirksame Arzneien und begleitende „abergläubische" Riten; die letzteren unterdrückten sie, die ersteren nicht (so P. Digmann am 3.3.1899: 125f.). Gegenüber dem Brauch, bei Festen Geschenke im Übermaß zu geben und sich so einen Namen zu machen, setzten die Jesuiten das „christliche" Prinzip, den wirklich Bedürftigen zu geben, aber im Verborgenen (123f., 132, 200).

Wie der Herausgeber hervorhebt (29f.), wurde die Bedeutung dieser Quellen bisher nicht genügend gewürdigt. Amerikanische Forscher dieser Missionen wie Enochs haben die deutschen Quellen nicht benutzt, während in der deutschen Missions- und Ordensgeschichtsschreibung die deutschen Indianermissionen selbst eher am Rande standen. So handelt es sich um eine wichtige Publikation, die gerade für die Jesuitengeschichte bedeutsam ist. Ob andere, bisher nicht bekannte interne Quellen für interne Probleme und Auseinandersetzungen mehr hergeben dürften, wie der Herausgeber (32f.) vermutet, mag bezweifelt werden. Denn unter den publizierten Quellen finden sich ja nicht nur die Briefe, die im Blick auf die Öffentlichkeit (zumindest des eigenen Ordens) geschrieben wurden, sondern auch Briefe an den Provinzial. Ergänzend könnten vielleicht noch die im Römischen Generalatsarchiv zu findenden (lateinischen) Briefe an den General hinzugezogen werden, die freilich, wie der Rez. aus eigener Einsicht weiß, kaum wesentlich neue Gesichtspunkte zutage fördern. Kl. Schatz S. J.

Knechten, Heinrich Michael, *Das Jesusgebet bei russischen Autoren* (Studien zur russischen Spiritualität; III). Waltrop: Hartmut Spenner 2006. 267 S., ISBN 3-89991-061-3.

Es gibt kaum etwas anderes aus dem orthodoxen Erbe, das in der Begegnung mit der Ostkirche ein solches Interesse gefunden hat wie das Jesusgebet bzw. die „Aufrichtigen Erzählungen eines russischen Pilgers", in denen die konkreten Erfahrungen mit dieser Gebetsform beschrieben sind, die gerne auch als „Herzensgebet" bezeichnet wird. Es handelt sich um eines der ältesten Gebete in der geistlichen Tradition des Ostens: „Herr Jesus Christus, Sohn (des lebendigen) Gottes, erbarme dich meiner!" Dieses Gebet führt zu den Anfängen des Christentums: In der Mitte der Apostelgeschichte steht die Aussage, dass „kein anderer Name den Menschen gegeben ist" als der Name Jesu (Apg 3,1–10; 4,12), in dem das ganze Leben zusammengefasst ist (Kol 3,17).

Heinrich Michael Knechten bringt in seinem Auswahlbd. zentrale Texte aus der russischen Spiritualität zum „Jesusgebet". Ein reicher Kommentar in den Fußnoten erweist sich bei der Lektüre als sehr hilfreich. Angesprochen werden geistliche Grundthemen wie der geistliche Kampf, der Gehorsam und die Buße, das Herzensgebet, der unbekannte Gott, und: Jesus Christus lieben. Entscheidend für den Weg des Jesusgebets ist der aufrichtige und entschlossene Beginn. Hierzu heißt es beim Erzpriester Valentin Svencickij (1879–1931): „Man sollte nicht leichtsinnig mit dem Gebet beginnen, vor allem, wenn es sich um das Jesusgebet handelt, in der Meinung, man könnte es ja einmal ausprobieren. Man sollte tiefer in sich selbst schauen und fragen: Bist du bereit, diesen Weg zu gehen? Wenn du ehrlich sagst: Ja, ich bin bereit, gehe ihn und verlasse ihn nicht mehr" (177). Hat sich der Mensch eifrig und entschieden auf den Weg des Jesusgebets begeben, muss er sich von den inneren Gestimmtheiten leiten lassen, vor allem von der Wärme und Liebe seines Herzens. Theophan der Klausner (1815–1894), der die griechische Philokalie ins Russische übersetzt hat, äußert sich über die Grundhaltung des Herzensgebets wie folgt: „Bleiben Sie mit Ihrer Aufmerksamkeit dort, wo es beim Gebet warm ist, ohne den Wunsch zu haben, von dort herauszugehen. Seien Sie dort nicht allein, sondern im Gedanken an den Herrn, der in Ihnen ist" (100). Entscheidend ist, dass durch die äußere Haltung eine innere Grundgestimmtheit zum Ausdruck kommt: „Gestatten Sie sich nie, sich zum Gebet hinzusetzen! Stehen Sie fromm da. Beim Jesusgebet zu sitzen, ist eine schlechte Angewohnheit" (103). Entscheidend ist allein, dass man mit der Aufmerksamkeit im Herzen dasteht, „alles andere ist Zusatz und führt nicht zum Wesentlichen. [...] Das Wesentliche ist, im Gedenken Gottes zu bleiben oder in der Gegenwart Gottes zu wandeln. Man kann jedem sagen: Tu dies, wie du willst. Übe das Jesusgebet, mache Verneigungen, gehe in die Kirche, nur halte dich daran, immer im Gedenken Gottes zu sein" (107). Der Beter soll vom Beten mit Worten weitergehen zum inneren Beten mit dem Herzen in der Gegenwart des Herrn. Doch er kann die Begegnung mit dem Herrn nicht machen und herstellen, sie bleibt Gnade, Geschenk des Heiligen Geistes, wie der Mönch Agapij von Valaam (1838–1905) aus Erfahrung zu berichten weiß: „Ich kenne drei Menschen: Einer erlangte es [das geistige Herzensgebet; M. S.] noch in der gleichen Stunde, als er von ihm erfuhr, ein anderer nach sechs Monaten, ein großer Starez erst nach zwei Jahren. Warum dies so ist, weiß nur Gott" (152).

Ein kurzes Nachwort rundet die Textauswahl ab (204–209). Hier finden sich weitere Abwandlungen und die unterschiedlichen, teils sogar widersprüchlichen Handhabungen und Ratschläge des Jesusgebets. Im Schlussteil der Arbeit erhält der Leser eine reiche Bibliographie wie auch ein ausführliches Register. M. Schneider S. J.

Der Koran für Kinder und Erwachsene. Übersetzt und erläutert von *Lamya Kaddor* und *Rabeya Müller*, mit Ornamenten von *Karl Schlamminger* sowie 21 farbigen Miniaturen. München: Beck 2008. 240 S., ISBN 978-3-406-57222-7.

Lamya Kaddor lehrt Islamische Religionspädagogik am Centrum für religiöse Studien der Universität Münster; Rabeya Müller ist Islamwissenschaftlerin und Pädagogin, Leiterin des Instituts für interreligiöse Pädagogik und Didaktik in Köln. Aufgrund der Tatsache, dass der Koran in vielen Fällen sprachlich sehr anspruchsvoll ist und einige der

gängigen Übersetzungen durch eine antiquierte Wortwahl schwer zugänglich wirken, entstand die Idee, einen Koran für Kinder und Erwachsene herauszubringen, welcher der auch bei muslimischen Kindern und Jugendlichen verbreiteten Unkenntnis in Bezug auf ihre eigene Religion entgegenwirken will und zugleich für Nichtmuslime ein Leitfaden zur Koranlektüre sein kann. Das Werk bietet eine Auswahl von zusammenhängenden Koranversen in systematischer Ordnung; im Original nicht zusammengehörende Texte sind voneinander durch einen Stern getrennt, so dass keine Mischzitate entstehen. Die Koranverse werden immer auf der jeweils linken Seite in arabischer Sprache in schön gestalteter Schrift wiedergegeben; auf der rechten Seite steht die eigene deutsche Übersetzung. Den Anfang bildet die *Basmala*, die sich mit den Worten „Im Namen Gottes, des Gnädigen und Barmherzigen" übersetzen lässt. „Diese Formel sprechen Muslime, wenn sie mit einer Handlung beginnen, etwa wenn sie essen, kochen, Auto fahren oder lesen. Aber auch Briefe oder andere Schriftstücke beginnen in Gottes Namen und mit der Bitte um Gottes Hilfe" (226f.). Dann folgen die in den traditionellen Koranausgaben üblicherweise besonders kunstvoll gestaltete Eröffnungssure, die *Fatiha*, und darauf „zwölf Kapitel zu zentralen Themen des Korans". Zur Orientierung seien hier die Überschriften dieser Kap. von Texten aus dem Koran sowie in Klammern die Überschriften der jeweils den Kap. folgenden Kommentare benannt: Gott (Hingabe an den einen Gott), Schöpfung (Der Ursprung allen Seins), Mitmenschen (Kein Mensch darf gezwungen werden), Propheten und Gesandte (Geschichten von Propheten und Gesandten), Muhammad (Das größte Vorbild), Ibrahim (Ein gemeinsamer Stammvater), Yusuf (Allein – mit Gott), Musa (Der mit Gott spricht), Isa, der Sohn Maryams (Ein Mensch, kein Gott), Vorbildliche Frauen (Mut zum Widerstand), Wie wir Gott dienen (Gott weiß um die Schwäche der Menschen), Paradies und Hölle (Ein Leben nach dem Tod). Diese Kap. sind jeweils noch untergegliedert, etwa das erste Kap.: Wer ist Gott? Wie ist Gott? Eigenschaften und Sinnbilder; Beweise. Auf ein Nachwort folgt der Nachweis der Kalligraphien, Ornamente und Abbildungen sowie ein Verzeichnis der Koranstellen. Gedacht ist das ganze Werk als Anregung und Hinführung zur Lektüre des Korans selbst. Die Herausgeberinnen haben sich in Hochachtung vor der künstlerischen Tradition des Islam dazu entschieden, auch Darstellungen von Menschen und Engeln mit ihren Gesichtszügen aufzunehmen, bitten aber, dass man Kinder und Jugendliche auf die verbreitete Annahme eines Bilderverbots hinweise (227). Es ist gelungen, in diesem Buch eine hilfreiche Einführung in den Koran und das Wesen des Islam zu bieten; das Werk ist in seiner äußeren Gestaltung selber zum Kunstwerk geworden. Der Rez. sieht die in ihrer entscheidenden Aussage zitierte Sure 93 als den hermeneutischen Schlüssel zum Koran an, der vielleicht eine noch stärkere Betonung verdient hätte: Weil Gott uns barmherzig ist, sollen wir untereinander barmherzig sein. Für einen jüdisch-christlich-islamischen Dialog lässt sich die Wichtigkeit dieser Sure kaum genug unterstreichen, weil es sich im Grunde um die islamische Fassung des Hauptgebots der Gottes- und Nächstenliebe handelt. Im Kommentar zu Isa (Jesus, dem Sohn Mariens) wird in diesem Buch auch die christliche Auffassung von ihm zutreffend und ehrfürchtig wiedergegeben (168). Aus einem der Kommentare sei noch dieser bezeichnende Satz zitiert: „Da kein Mensch die wirklichen Absichten und Gefühle eines anderen kennen kann und weil nur Gott unsere Herzen kennt, dürfen wir uns auch nicht gegenseitig als ungläubig bezeichnen" (50). Die gegenüberliegende Seite bietet eine Miniatur aus einem Liederbuch Alfonsos X., des Weisen, von Kastilien aus dem XIII. Jahrhundert: Ein Muslim und ein Christ spielen gemeinsam Laute. Mir scheint diese Hinführung zum Koran gerade für den interreligiösen Dialog in hohem Maße dienlich. P. Knauer S. J.

ThPh 84 (2009) 161–198

Augustinus-Rezeption in Konzilien von seinen Lebzeiten bis zum Zweiten Vatikanum

Von Hermann-Josef Sieben S. J.

Am 20. April 1930 veröffentlichte Pius XI. zum 1500. Todestag des hl. Augustinus am 28. August die Enzyklika *Ad salutem.*[1] Er weist dort zunächst auf seine Vorgänger Innozenz I., Caelestin I., Gelasius I., Leo I. usw. hin. Sie seien alle große Verehrer des Bischofs von Hippo gewesen. So hätte z. B. Gregor d. Gr. dem Präfekten Afrikas geschrieben: „Wenn du erlesene Speisen kosten willst, dann lies die Werke deines Landsmannes, des hl. Augustinus. Seine Schriften sind wie feinster Weizen. Verlange nicht nach unserer Kleie."[2] Die genannten Päpste, so Pius XI., kannten den afrikanischen Kirchenvater und stützten sich in entscheidenden Fragen auf seine Lehre. Dann fährt Pius XI. fort: „Weiter gereicht es zur Ehre des Bischofs von Hippo, dass die in den Konzilien rechtmäßig versammelten Väter seine höchst eigenen Worte verwendeten, um die katholische Wahrheit zu definieren. Als Beispiel hierfür genügt es, das zweite Konzil von Orange und das Konzil von Trient zu zitieren."[3]

Seit dieser Enzyklika des Papstes hat die Forschung Beachtliches geleistet, um die Augustinus-Rezeption im Laufe der Jahrhunderte zu beleuchten – sowohl, was einzelne Epochen als auch, was einzelne Theologen und sonstige Autoren betrifft.[4] In diesem Zusammenhang ist auch auf das große von Karla Pohlmann geleitete Projekt des ‚Oxford Guide to the Historical Reception of Augustin' hinzuweisen, auf dessen Erscheinen man mit Spannung wartet.

Was speziell Augustins Rezeption in Konzilien angeht, so wurden zwar schon einige Synoden genauer erforscht, z. B. das Konzil von Trient[5], aber es gibt, wenn wir recht sehen, bis jetzt noch keine umfassendere Behandlung dieses Themas. Das Folgende soll einen ersten Versuch in dieser Richtung darstellen. Angesichts des Mangels an entsprechenden Vorarbeiten, des hier zur Verfügung stehenden Raums und der großen Anzahl an Konzilien seit Augustins Lebzeiten versteht es sich von selbst, dass wir das Thema le-

[1] Vgl. AAS XXII (1930) 202–226.
[2] Ebd. 203 (Reg.ep. 10,37).
[3] Ebd. 204.
[4] Vgl. den Abschnitt „Aspekte der Wirkgeschichte" in: Augustinus-Handbuch, herausgegeben von *V. H. Drecoll*, Tübingen 2007, 558–645; Augustine through the Ages. An Encyclopedia, herausgegeben von *A. D. Fitzgerald*, Grand Rapids 1999; die Rubrik ‚Influence' im Literaturbericht der „Revue des Études Augustiniennes" (1955ff.).
[5] Vgl. *E. Stakemeier*, Der Kampf um Augustin. Augustinus und die Augustiner auf dem Tridentinum, Paderborn 1937; *V. Grossi*, Agostino d'Ippona e il concilio di Trento, in: Il concilio di Trento nella prospettiva del Terzo Millennio, herausgegeben von *G. Alberigo* und *I. Rogger*, Brescia 1997, 313–341.

diglich schwerpunktmäßig behandeln können. Was die ökumenischen Konzilien angeht, so bemühen wir uns um Vollständigkeit; was die sogenannten Partikularkonzilien betrifft, so konzentrieren wir uns auf die altkirchlichen, die mittelalterlichen vor der morgenländischen Kirchenspaltung und die neuzeitlichen aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Wir teilen die Synoden in unserem Überblick über die Augustinus-Rezeption nicht in sogenannte ökumenische und partikulare Synoden auf, sondern gehen chronologisch vor. Innerhalb der chronologischen Reihenfolge berücksichtigen wir jedoch den geographischen Faktor. Auf der Zeitlinie unterscheiden wir zwischen Synoden vor und nach der morgenländischen Kirchenspaltung. Damit ergeben sich vier Abschnitte: 1. altkirchliche Synoden, 2. mittelalterliche Synoden vor der Kirchenspaltung, 3. mittelalterliche Synoden nach der Kirchenspaltung und 4. neuzeitliche Synoden.

1. Altkirchliche Synoden

1.1 Synoden zu Lebzeiten Augustins

Die Rezeption augustinischer Theologie beginnt schon zu seinen Lebzeiten. Hierbei handelt es sich teils um Konzilien, an denen er selbst teilnahm, teils um solche, in denen in seiner Abwesenheit über Themen seiner Theologie verhandelt und entschieden wurde. Werfen wir zunächst einen Blick allgemeiner Art auf seine Teilnahme an Konzilien, um anschließend diejenigen Synoden zu nennen, in denen – ob in seiner Gegenwart oder seiner Abwesenheit – über seine Gnadenlehre verhandelt wurde.

Der erste Biograph Augustins, Possidius, berichtet, der Bischof von Hippo habe, wann immer er konnte, an den Konzilsversammlungen seiner Kollegen teilgenommen.[6] Schon vor seinem Episkopat trägt sich Augustinus mit dem Gedanken einer Kirchenreform mittels Synoden, und so ist es nicht zu verwundern, dass er – obwohl noch einfacher Priester – auf dem Konzil vom 8. Oktober 393 in Hippo,[7] der ersten der zahlreichen unter Aurelius von Karthago veranstalteten Synoden, zugegen ist und sogar vor den versammelten Bischöfen eine Predigt hält. Sie ist uns, wenn auch vielleicht nicht im ursprünglichen Wortlaut,[8] so doch zumindest in der Substanz überliefert. Inwieweit Augustinus bei der Abfassung der Canones dieses Konzils von Hippo, das man als Archetyp aller folgenden afrikanischen Konzilien betrachtet, initiativ war, lässt sich natürlich nicht mehr mit Sicherheit ausmachen. Eine direkte Beteiligung an der Diskussion scheint we-

[6] Vgl. Vita, 21, 1; *Augustinus*, Werke (2005) 66.

[7] Für die im Folgenden erwähnten Konzilien vgl. neben der von uns gelegentlich angegebenen Literatur allgemein *C. J. Hefele* und *H. Leclercq*, Histoire des conciles d'après les documents originaux, 9 Bände, Paris 1907ff.; *P. Palazzini*, Dizionario dei concili, 6 Bände, Rom 1963–1967.

[8] f. et symb, CSEL 41, 3–32. – Die Abkürzungen für die Werke Augustins entsprechen denen des von Cornelius Mayer herausgegebenen Augustinus-Lexikons.

nig wahrscheinlich, denn Augustinus ist als einfacher Priester kein eigentliches Mitglied der Synode. Ein Einfluss auf die Thematik des Konzils über Aurelius oder andere Bischöfe erscheint andererseits durchaus wahrscheinlich.

Von Bedeutung für die Zukunft der afrikanischen Kirche war vor allem Kanon V des Konzils von Hippo, schreibt er doch eine jährliche Konzilsveranstaltung vor. Wir haben an anderer Stelle über die Teilnahme Augustins an diesen jährlich vorgeschriebenen Konzilien berichtet[9] und können als Ergebnis festhalten: Fast überall, wo die Quellenlage ein Urteil erlaubte, ließ sich die Anwesenheit Augustins entweder positiv nachweisen oder wahrscheinlich machen und damit das erwähnte Urteil des Biographen als historisch zutreffend dartun.

Greifen wir nun aus der Serie der Konzilien, an denen Augustinus teilnahm, diejenigen heraus, bei denen seine Mitwirkung besonders augenscheinlich ist. Augustins Einfluss auf das Konzil von Karthago vom 13. September 401, auf dem die Ordnung in der Kirche von Hippo Diarrhytorum wiederhergestellt wird, ist besonders in Kanon 69 deutlich.[10] Das Argument, dessen sich die katholischen Delegierten bedienen sollen, ist das Lieblingsargument Augustins: die widersprüchliche Haltung der Donatisten ihren eigenen Schismatikern gegenüber.

Einen der Höhepunkte der afrikanischen Kirchengeschichte stellt das Konzil vom 25. August 403 dar. Die Bischöfe fassen den Beschluss zu einer groß angelegten Kampagne zur Wiedervereinigung mit den Donatisten ausschließlich auf friedlichem Weg mittels öffentlicher Diskussion. Die auf diesem Konzil abgefasste Aufforderung an die donatistischen Bischöfe, sich dem öffentlichen Glaubensgespräch zu stellen, ist ganz augenscheinlich von Augustinus inspiriert.[11]

Das Konzil von Cirta vom 14. Juni 412 bezieht in einem gemeinsamen Synodalbrief zum Vorwurf der Donatisten Stellung, der Schiedsrichter des Glaubensgesprächs in Karthago (411), Marcellinus, sei bestochen gewesen. Augustinus bekennt sich selbst als Verfasser dieses Briefs.[12] Er stellt die Kurzfassung der längeren Abhandlung *Post collationem contra Donatistas* dar.

Das Generalkonzil vom 25.–30. Mai 419 beschäftigt sich erneut mit dem Fall des Priesters Apiarius, der nach Rom appelliert hatte. Die afrikanische Kirche sah in dieser Appellation einen Verstoß gegen das bestehende Kirchenrecht. Der auf diesem Konzil vorgelegte Vermittlungsvorschlag,[13] man solle sich bis zur Klärung der Echtheitsfrage des einschlägigen Rechtstextes an die vom Papst vorgelegten Canones halten, stammt von Augustinus.

---

[9] Vgl. *H.-J. Sieben*, Die Konzilsidee der Alten Kirche, Paderborn 1979, 68–77.
[10] Vgl. cod.can.eccl.Afric.; CChr.SL 149, 200–201.
[11] Vgl. ebd. Kanon 90; CChr.SL. 149, 209.
[12] Vgl. ep. 141; CSEL 44, 235–246.
[13] Vgl. CChr.SL 149, 161.

In die Jahre 418–426 fällt die Leporius-Affäre. Der wegen seiner Irrlehre aus Gallien vertriebene Mönch wurde durch Augustinus für die Orthodoxie gewonnen. Der Synodalbrief an die gallischen Bischöfe[14] stammt aller Wahrscheinlichkeit nach aus der Feder Augustins. Der *Libellus emendationis sive satisfactionis*, den der Mönch dem Konzil präsentierte, trägt auch Augustins Unterschrift.[15]

Das letzte afrikanische Konzil schließlich, an dem Augustinus teilnimmt, ist das vom 24. September 427. Man befasst sich mit Disziplinarfragen. Augustins Einfluss auf die von diesem Konzil verabschiedeten Dekrete wird besonders deutlich, wenn man Kanon 4 und 5[16] mit den *sermones* 355 und 356[17] aus dem Jahre 424 vergleicht. Die Dekrete fassen in nüchterne juridische Bestimmungen den Geist der Strenge und der Zucht, von denen die genannten Predigten zeugen.

Für unsere Frage nach der Rezeption Augustins in Konzilien ist vor allem seine Gnadenlehre beziehungsweise seine Auseinandersetzung mit Pelagius von Bedeutung. Wir werfen deshalb im Folgenden einen speziellen Blick auf diejenigen Konzilien, die sich mit der genannten Materie befassen. Eine erste Verurteilung zwar nicht des Pelagius selbst, aber seines Gesinnungsgenossen Caelestius fand auf dem Konzil von Karthago (411) statt.[18] Hier ist es noch nicht der persönlich anwesende Augustinus – Hippo gehörte nicht zum Einzugsbereich der Bischöfe dieses Konzils –, von dem die Verurteilung ausging; es ist eher das von seiner Theologie geprägte theologische Milieu. Der Bischof von Hippo hat uns übrigens in seiner Schrift *De gratia Christi et peccato originali* ein Fragment des sonst verloren gegangenen Konzils überliefert.[19]

Auch auf dem für Pelagius noch einigermaßen glimpflich verlaufenen Konzil von Jerusalem (415) war Augustinus nicht persönlich zugegen. Seine theologische Position gegen Pelagius vertrat auf dieser Kirchenversammlung sein Schüler Orosius. Er informierte die Versammlung über Augustins gegen des Pelagius Gnadenlehre geschriebene Schrift *De natura et gratia liber unus*, über seinen Brief an Hilarius von Syrakus, welcher eine Zusammenfassung der Kritik des Bischofs von Hippo an der Gnadenlehre des Pelagius enthielt, und über die in Karthago ergangene Verurteilung des Caelestius. Auf die an Pelagius gestellte Frage, ob er das lehre, worauf ihm Augustinus geantwortet habe, erwiderte dieser übrigens: *Et quis est mihi Augustinus?*[20]

---

[14] Vgl. ep. 219; CSEL 57, 428–431.
[15] Vgl. *Mansi*, 4, 527.
[16] Vgl. CChr.SL 149, 251.
[17] De vita et moribus clericorum suorum, PL 39, 1568–1581.
[18] Zum Folgenden vgl. *E. Amann*, Pelagianisme, in: DThC 12,1 (1933) 675–715.
[19] gr. et pec. or. 2,2–4; PL 44, 386–387.
[20] ACED 1,1207C.

Das Konzil von Diospolis, ebenfalls 415, endete praktisch mit einem Freispruch für den der Häresie angeklagten Pelagius, nicht nur, weil dieser sich geschickt verteidigte, sondern auch, weil Augustins Gnadenlehre, vor allem seine Schrift *De gratia Christi et peccato originali*, von niemandem wirksam zur Geltung gebracht wurde. Erhalten sind uns die Akten dieses Konzils weitgehend durch Augustins Schrift *De gestis Pelagii.*

Die afrikanische Kirche reagierte auf den Freispruch des Pelagius in Diospolis durch zwei Synoden, die ihn zusammen mit Caelestius verurteilten. Auf der Synode in Karthago (416) war Augustinus nicht zugegen, wohl aber auf der in Mileve im selben Jahr. Seine Gegenwart auf dem letztgenannten Konzil ist durch die Unterschrift eines Schreibens des Konzils an Papst Innozenz belegt.[21] Seine führende Rolle bei der Abfassung des Briefs ist kaum auszuschließen.

Auf des Papstes Zosimus zögernde Haltung gegenüber Pelagius antwortet die afrikanische Kirche mit seiner entschiedenen Verurteilung durch das Konzil von Karthago im Jahre 418. Piet Fransen urteilt über die von diesem Konzil formulierten Canones über Ursünde und Gnade:[22] „Die neun Canones dieses Konzils, besonders ihre exegetische und theologische Motivierung, sind zweifellos von Augustinus inspiriert worden."[23] Papst Zosimus hat die Lehre dieser Canones 418 in seiner an alle Bischöfe des Ostens und Westens gerichteten, aber nur teilweise erhaltenen *Tractatoria*[24] approbiert.

1.2 Altkirchliche Synoden nach Augustins Tod

Die Teilnahme am ökumenischen Konzil von Ephesus (431) hätte eine ehrenvolle Krönung von Augustins Einsatz auf Kirchenkonzilien dargestellt. Die kaiserliche Einladung lag vor,[25] aber durch seinen Tod am 28. August 430 war ihm die Teilnahme nicht mehr vergönnt. Zwar fällt der Name Augustins in diesem Reichskonzil ausdrücklich nur im Zusammenhang mit der kaiserlichen Einladung[26] und der Erwähnung seines Todes im Brief des Capreolus an die Synode[27]; implizit ist er jedoch gegenwärtig in der ausdrücklichen Verurteilung des Caelestius und des Pelagius. Jakob Speigl hat treffend das Ergebnis des Konzils von Ephesus zusammengefasst,

---

[21] Vgl. ep. 176; CSEL 44, 633–668.

[22] Vgl. DH 222–230.

[23] *P. Fransen*, Karthago, Synode von 418, in: LThK 6 (1961) 3–4, hier 3. – Zu diesem Konzil vgl. auch *E. Amann*, Concile de Milève, in: DThC 10 (1929) 1752–1758; *V. Grossi*, L'auctoritas di Agostino nella dottrina del ‚peccatum originale' da Cartagine (418) a Trento, in: Aug. 31 (1991) 329–360, besonders 345–353.

[24] Vgl. DH 231.

[25] *Capreolus*, Ep. ad conc. Eph.; ACO I,3; 81,10–14.

[26] Vgl. *A. Crabbe*, The Invitation List to the Council of Ephesus and Metropolitan Hierárchy in the Fifth Century, in: JThS 32 (1981) 369–400, hier 371. Augustinus wird hier an dritter Stelle genannt, an erster Papst Caelestin.

[27] *Capreolus*, Ep. ad conc. Eph.; ACO I,3; 81,10–14.

wenn er schreibt: „Auf dem Konzil von Ephesus gab es zwei Sieger. Cyrill besiegte den Nestorius und der Papst besiegte noch einmal den Caelestius und Pelagius."[28] Der Sieg des Papstes über Caelestius und Pelagius ist jedoch auch ein Sieg Augustins über seine beiden Gegner. Insofern ist das Konzil von Ephesus ein Konzil, auf dem Augustins Gnadenlehre rezipiert wurde – wenn auch nicht explizit, so doch implizit.

Was enthalten die Akten der Synode von Ephesus an Details über die Verurteilung des Caelestius und Pelagius? Einige abgesetzte Pelagianerbischöfe hofften auf eine Rehabilitierung durch das überraschend angesetzte Konzil, aber die päpstlichen Legaten hatten strikte Anweisung, eine Wiederaufnahme des Verfahrens gegen Pelagius zu verhindern.[29] Konfrontiert mit dem Pelagianismus wurden die Väter schon in der ersten Sitzung durch die Verlesung des Briefs des Capreolus an die Synode, in dem dieser vor einer Wiederaufnahme des Verfahrens eindringlich warnt, freilich ohne die beiden Häretiker mit Namen zu nennen. Pelagius und die Seinen sind als Häretiker verurteilt. Der Fall darf nicht wieder aufgerollt werden.[30] Dass die Sache des Pelagius als entschieden zu gelten habe, besagt auch der in derselben ersten Sitzung zur Verlesung gekommene Brief von Papst Caelestin an Nestorius vom 10. August 430.[31] Nach der Ankunft der römischen Gesandten wurden die römischen Akten über die Pelagianer verlesen, und wir dürfen mit J. Speigl davon ausgehen, dass die Synode jetzt „ausdrücklich den in ihnen enthaltenen Entscheidungen zugestimmt hat"[32]. Erwähnt wird die Verurteilung des Pelagianismus durch das Konzil auch im Brief des Konzils an den Papst[33], im Vorwort der 7. Sitzung[34] und in den Canones derselben Sitzung[35].

Schon in der fünften Sitzung hatte Cyrill, der Konzilsvorsitzende, in aller Ausdrücklichkeit erklärt: „Wir verurteilen auch den Erfinder der neuen Lästerungen Nestorius und die mit ihm Gemeinschaft haben und gleicher Meinung sind, sowie die Anhänger des Caelestius und Pelagius."[36] Der zweite heimliche Sieger dieser konziliaren Verurteilung des Pelagius war, wie bereits erwähnt, Augustinus.

Wiederum, ohne dass sein Name ausdrücklich fällt, ist Augustinus auf dem für die orthodoxe Christologie entscheidenden ökumenischen Konzil von Chalcedon (451) ganz zentral gegenwärtig. Die grundlegende christologische Formel der Konzilsdefinition lautet:

---

[28] *J. Speigl*, Der Pelagianismus auf dem Konzil von Ephesus, in: AHC 1 (1969) 1–14, hier 12.
[29] Zu Einzelheiten vgl. neben *Speigl*, Pelagianismus, *M. Th. Didier*, Le pélagianisme au Concile d'Ephèse, in: EOr 34 (1931) 314–333.
[30] Vgl. ACO I,3; 81,28–82,12.
[31] Vgl. ACO I,2; 12,7–12.
[32] *Speigl*, Pelagianismus, 12.
[33] Vgl. *Mansi*, 4, 1338.
[34] Vgl. *Mansi*, 4, 1471.
[35] Vgl. *Mansi*, 4, 1472 und 1474.
[36] ACO I,1,3; 22,10–13.

... docemus ... unum eundemque Christum Filium dominum unigenitum, in duabis naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum, nusquam sublata differentia naturarum propter unitionem magisque *salva proprietate utriusque naturae et in unam personam atque subsistentiam concurrente,* non in duas personas partitum sive divisum, sed unum eundem Filium unigenitum Deum Verbum dominum Iesum Christum ...[37].

Im Hintergrund dieser Formulierung steht auch östliche Christologie, aber die entscheidende Prägung geht doch vom *Tomus Leonis*, dem Schreiben Papst Leos an Flavian von Konstantinopel, aus. Hier lautet der entsprechende Passus:

Salva igitur proprietate utriusque naturae et in unam coeunte personam, suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas.[38]

Auf die Frage nach dem Hintergrund dieser Formulierung von Papst Leo antwortete Adolf von Harnack seinerzeit: „Die Christologie in der berühmten epistola dogmatica Leos (ep. 28), die der chalcedonensischen Formel zugrunde liegt, geht direkt auf Tertullians Schrift *Adversus Praxean* zurück."[39] Harnacks Position wurde praktisch von der gesamten älteren Forschung und vor allem von den Handbüchern übernommen.[40] Die neuere Forschung sieht Papst Leo jedoch nicht mehr in direkter Abhängigkeit von Tertullian, sondern von Augustinus. In der Tat, Tertullian kannte noch keine christologische Formel *una persona;* erst Augustinus ist es nach mehreren Ansätzen gelungen, auf der Basis der von Tertullian übernommenen trinitarischen Formel *una persona* die christologische Formel *una persona* auszubilden.[41]

Auf diese Lösung der Frage nach den Quellen der christologischen Formel Papst Leos hätte man auch schon früher kommen können, wenn man im *Tomus Leonis* das lange Zitat aus Augustins *Contra sermonem Arrianorum*[42] aus dem Jahre 419 gebührend beachtet hätte. Es lautet:

Propter hanc ergo unitatem personae in utraque natura intelligendam et Filius hominis legitur descendisse de caelo, cum Filius Dei carnem de ea virgine de qua est natus, adsumpserit, et rursum Filius Dei crucifixus dicitur ac sepultus, cum haec non in divinitate ipsa, qua unigenitus consempiternus et consubstantialis est Patri, sed in naturae humanae sit infirmitate perpessus. Unde unigenitum Filium Dei crucifixum et sepul-

[37] COD (1962) 62.

[38] DH 293.

[39] *A. v. Harnack*, Tertullian in der Literatur der alten Kirche, SPAW.PH 1895,2; 374/5.

[40] Vgl. *R. Cantalamessa*, Tertullien et la formule christologique de Chalcédoine, in: TU 94 (1966) 139–150, hier 140, Anmerkung 3.

[41] Einzelheiten bei *Cantalamessa*, Tertullien 144. Vgl. auch *B. Studer*, Una persona in Christo. Ein augustinisches Thema bei Leo d. Gr., in: Aug. 25 (1985) 453–487, hier 475: „Aus der vorausgegangenen Übersicht über die patristischen Quellen der Christologie Leos ergibt sich mit aller Deutlichkeit, dass sich für dessen Auffassung von der *una persona in Christo* außer den Schriften Augustins und von ihm abhängigen Texten keine unmittelbaren Quellen, auch keine östlichen, nachweisen lassen."

[42] *Augustinus*, c. s. Arrian. 8; deutsche Übersetzung in: *Augustinus*, Opera [Werke]; Band 48: Antiarrianische Schriften, eingeleitet, kommentiert und herausgegeben von *H.-J. Sieben*, Paderborn 2008, 81.

tum omnes etiam in symbolo confitemur, secundum illud Apostoli: ‚Si enim cognovissent, numquam dominum gloriae crucifixissent' (1 Kor 2,8)[43].

In dem genannten Werk Augustins, das Leo bei der Ausarbeitung seines *Tomus* offensichtlich vor Augen hatte, kommt die Formel *una persona in duabis naturis* beziehungsweise kommen Äquivalente insgesamt neunmal vor.[44]

Der Traktat *Contra sermonem Arrianorum* enthält Augustins voll entfaltete Christologie. Sie verdankt ihre Entstehung der erneuten Auseinandersetzung des Bischofs von Hippo mit dem Arianismus, genauer mit dem Homöertum dieser Jahre. Klarer als je zuvor affirmiert Augustinus hier auch die Lehre von den zwei Willen in Christus. Auch eine vertiefte Lehre der *communicatio idiomatum* mit den konkreten existentiellen Implikationen zweier Naturen oder Substanzen in einer Person verdankt er der genannten Auseinandersetzung mit den Arianern.[45]

Steht also nach dem Gesagten hinter der christologischen Formel des Konzils von Chalcedon über die Vermittlung von Papst Leo letztlich nicht Tertullian, sondern Augustinus, so kann man doch andererseits nicht sagen, dass die voll entfaltete Christologie des Bischofs von Hippo in die genannte Formel eingegangen ist. Denn Leo erreicht aus verschiedenen Gründen nicht „die Höhe der Christologie des Augustins ... Im Gegenteil, er bleibt eher hinter ihr zurück"[46]. Weil sich Leo nicht für den Unterschied „zwischen der Inkarnation und den anderen Theophanien interessierte, gelangte er nicht im gleichen Maße wie Augustinus dazu, die Identität des Gottes- mit dem Menschensohn und damit die Grundlage für die Lehre vom einzigen Gerechten herauszuarbeiten"[47].

Das Konzil von Karthago aus dem Jahre 525 verdient nur einen kurzen Hinweis. Es geht auf ihm um die Zuständigkeit von Bischöfen für Klöster in ihrem Sprengel, deren Mönche aus verschiedenen Diözesen stammen. Die Akten[48] zitieren zwei einschlägige Passagen aus einer Predigt des Bischofs von Hippo[49].

War Augustinus auf dem Konzil von Chalcedon nur mittelbar durch den *Tomus Leonis* zugegen bis dahin, dass seine Präsenz in der zentralen Definition der Kirchenversammlung bis in jüngste Zeit verborgen bleiben konnte, so ist das Konzil von Orange aus dem Jahre 529 die erste Synode, die sich in aller Ausdrücklichkeit auf Augustinus beruft und die ganz im Zeichen des genannten Theologen steht. Ziel des unter der Leitung des

[43] *Leo*, ep. 28,5; PL 54, 771.
[44] Vgl. *Cantalamessa*, Tertullien, 148.
[45] Vgl. *B. Daley*, The Giant's Twin Substances: Ambrose and the Christology of Augustine's *Contra sermonem Arianorum*, in: Collectanea Augustiniana. Augustine, Presbyter factus sum, herausgegeben von *J. T. Lienhard* [u.a.], New York 1993, 477–495, hier 487f.
[46] Vgl. *Studer*, Una persona, 486.
[47] Ebd. 486.
[48] Vgl. CChr.SL 149, 280–281.
[49] Vgl. s.356,10 und 15, in: Stromata patristica et medievalia 1,138 und 143.

Caesarius von Arles stehenden Konzils ist die Ausmerzung des Semipelagianismus.[50] Von den 25 Canones des Konzils stellen die ersten acht Anathematismen dar, die den Semipelagianismus verurteilen. Die übrigen 17 sind Glaubensdefinitionen in Form von Sentenzen.[51] Diese Canones gehen auf ein von Caesarius schon vor dem Konzil an den Heiligen Stuhl eingesandtes, von ihm überprüftes und ergänztes Dossier zurück. Das Konzil von Orange rezipiert Augustins Lehre über die Gnade und den freien Willen in den wesentlichen Grundsätzen, wie er sie gegen die Pelagianer und gegen die Semipelagianer verteidigt hatte. Das Konzil lehrt die „Erbsünde, die Notwendigkeit und Gratuität der Gnade, die absolute Abhängigkeit von Gott bei jeder heilswirksamen Tat. Es verwirft aber die Prädestination zum Bösen durch den allmächtigen Gott"[52]. Das Konzil stellt, wie E. Portalié treffend festgestellt hat, den „Triumph des gemäßigten Augustinismus" dar.[53]

Während die Canones selber keine Zitate aus Augustins Schriften bringen, enthält das den Akten beigefügte Väterflorilegium, die *Sententiae sanctorum Patrum*, nach dem ausdrücklichen Hinweis auf Augustins Bedeutung für die Gnadenlehre[54], nur zwei Augustinuszitate, und zwar aus seiner Schrift *Contra duas epistulas Pelagianorum*[55]. Die übrigen Zitate sind Ambrosius und Hieronymus entnommen. Man solle nicht meinen, heißt es zum Abschluss, nur Augustinus habe die Gnade gelehrt, auch die beiden anderen wichtigen westlichen Kirchenväter, Ambrosius und Hieronymus, haben dies getan.[56]

Beim 6. Ökumenischen und zweiten Konzil von Konstantinopel (553) geht es im Zusammenhang mit den sogenannten Drei Kapiteln der Nestorianer um die Frage, ob es kirchlicher Tradition entspricht, längst verstorbene Häretiker, im vorliegenden Fall Origenes, Didymus den Blinden und Theodor von Mopsuestia, posthum zu verurteilen. Sextilianus, der Stellvertreter des Bischofs von Karthago Primosus, legt fünf Testimonien aus Werken Augustins vor, um diese Praxis der Verurteilung toter Christen zu rechtfertigen. Es handelt sich um einen Passus aus Brief 175[57], aus dem berühmten Religionsgespräch zwischen Katholiken und Donatisten im Jahre 411[58], aus der Schrift *Ad catholicos fratres liber unus*[59] und zwei Stellen aus

---

[50] Zu Einzelheiten vgl. *O. Pontal*, Die Synoden im Merowingerreich, Paderborn 1986, 67–71; vgl. auch *R. W. Mathisen*, Council of Orange, in: Augustine through the Ages 250f. (Literatur!).

[51] Vgl. CChr.SL 148A, 55–62.

[52] *Pontal*, Synoden, 70–71.

[53] Augustinisme, in: DThC 1,2 (1923) 2501–2565, hier 2526.

[54] CChr.SL 148 148A, 69: ... a nullo alio tam deliberate et tam frequenter quomodo a sancto Augustino episcopo (gratia) commendata est ...

[55] c. ep.Pel. II,4,6 und IV,11,30.

[56] Vgl. CChr.SL 148A, 75, 209–210.

[57] Vgl. ACO IV,1; 102,27–103,6: ep. 175,1–4 (= correct.: CSEL 57, 1–4).

[58] Vgl. ACO IV,1; 103,13–17: Gesta collationis Carth. III, 187; *Mansi*, 4, 220C-D.

[59] Vgl. ACO IV,1; 103,19–21: cath.fr.; CSEL 52, 236, 20–24.

Ad Cresconium grammaticum partis Donati[60]. Im Anschluss an die feierliche Rezitation der genannten Stellen stellt Benignus, Bischof von Herakleia in Pelagonien, Stellvertreter des Bischofs von Thessaloniki, fest:

> Die eben zitierten Zeugnisse des Augustinus heiligen Angedenkens entsprechen dem von Anfang an in der Kirche herrschenden Stand. Ein gottloses Dogma ist bereits als fehlerhaft bezichtigt und verurteilt, und die Tradition der Kirche will, daß diejenigen, die einem solchen Dogma anhängen, mit dem Bann belegt werden, auch wenn sie schon gestorben sind. Und deswegen erklärte Augustinus heiligen Angedenkens, ich belege Caecilianus, wenn er jetzt überführt würde in dem, was ihm vorgeworfen wird, mit dem Bann.[61]

2. Mittelalterliche Synoden vor der Kirchenspaltung

2.1 Mittelalterliche westliche Partikularsynoden

Die Christianisierung der verschiedenen Germanenstämme brachte eine Reihe von Territorialkirchen im damaligen Europa hervor, die jeweils auch ihre eigenen Konzilstraditionen haben. Wir entsprechen diesem Tatbestand, indem wir in unserer grundsätzlich chronologische Reihenfolge der Konzilien den geographischen Faktor berücksichtigen. Wir beginnen mit den römischen Konzilien, es folgen die spanischen und fränkischen, der Abschnitt schließt mit den von der Ost- und Westkirche gemeinsam gefeierten ökumenischen Konzilien.

2.1.1 Römische Synoden

Die römische Synode von 649 ist mit der Frage des Monotheletismus, der einen oder zwei Willen in Christus, befasst. Zusammen mit anderen Konzilien dieser Jahrhunderte besteht sie in ihrem formalen Ablauf wesentlich im Zitieren von Belegtexten aus der kirchlichen Tradition, und so verwundert es nicht, dass wir unter den zugunsten der zwei Willen in Christus vorgelegten Florilegien auch mehreren Texten aus dem Werk Augustins begegnen. So bringt die von Papst Martin zitierte Zeugenkette für die zwei Willen in Christus an fünfter und sechster Stelle zwei lange Auszüge einerseits aus Augustins *Contra sermonem Arianorum*[62], andererseits aus seinem Brief *De gratia novi testamenti ad Honoratum*[63]. In der fünften Sitzung wird dieser Text leicht verändert nochmals zitiert.[64] Das Väterflorilegium der fünften Sitzung enthält unter der Überschrift *De naturalibus operationibus* ein kurzes Zitat aus Augustins Predigten zum Johannesevangelium[65] und unter dem Titel *De naturalibus Christi Dei nostri voluntatibus* etwas längere Texte

[60] Vgl. ACO IV,1; 103,24–29: Cresc. 3,35,59; CSEL 52, 446, 23–447,2 und ACO IV,1; 103,31–33: Cresc. 3,39,43; CSEL 52, 450, 20–23.
[61] Vgl. ACO IV,1; 104,2–7.
[62] Vgl. ACO II,1; 89,20–91,5: c.s.Arrian. 16.
[63] Vgl. ACO II,1; 91,9–23: ep. 140 (4) 11–12.
[64] Vgl. ACO II,1; 281,25,283,5.
[65] Vgl. ACO II,1; 261,31–32: Io.eu.tr. 22,15.

aus seinen Psalterhomilien[66] sowie seinem *De civitate Dei*[67]. Unter derselben Überschrift erscheinen dann nochmals ein Auszug aus seinen Psalterhomilien[68] und der oben bereits erwähnte Text aus Brief 140. Die Rede des Maximus von Aquileia enthält schließlich noch zwei Zitate aus Augustins Werk *Contra Iulianum libri sex.*[69] Unter den Briefen, die Papst Martin zur Förderung der Rezeption des Lateranense von 649 verschickte, befindet sich auch einer an den Erzbischof von Karthago. Hier beruft er sich ausdrücklich auf Augustinus als Lehrer der karthagischen Kirche. Durch ihn habe der Heilige Geist auch das Bekenntnis der römischen Kirche geprägt.[70]

Erwähnen wir noch kurz die römische Synode von 731, deren Akten zwar verloren gegangen sind, die aber im Bilderstreit eine wichtige Rolle für die Position des Römischen Stuhls gespielt hat. Alexander Alexakis hat die Liste der auf dieser Synode zugunsten der Bilder genannten Testimonien zusammengestellt.[71] Von den insgesamt 25 Zeugnissen für die Bilderverehrung stammt eines von Augustinus. In der vorgelegten Form[72] ist es zwar nicht in seinem Werk nachweisbar. Möglicherweise geht das Zeugnis auf einen ähnlich lautenden Passus aus seinen Psalterhomilien zurück.[73]

2.1.2 Spanische Synoden

Die frühmittelalterlichen spanischen Konzilien[74] zeichnen sich durch ein besonderes theologisches Interesse aus. So ist es nicht verwunderlich, dass sie immer wieder auf den großen theologischen Lehrer aus Hippo zurückgreifen. Dies ist schon beim zweiten Konzil von Sevilla (619) der Fall. Als letzter Punkt steht auf seiner Agenda die Christologie, näherhin die eine Person Christi in zwei Naturen. Nach ausführlicher Beweisführung aus der Heiligen Schrift kommen die Kirchenvätertestimonien. Auf Hilarius, Ambrosius, Athanasius, Gregor von Nazianz, Basilius d. Gr. und Cyrill folgen Belege aus den Werken des Augustinus, und zwar aus *De trinitate*[75],

---

[66] Vgl. ACO II,1,277,30–279,9: en.Ps 93,19,64–71.

[67] Vgl. ACO II,1,279,14–27: ciu. XIV,5,41–6,15 und ACO II,1,279,31–281,10: ciu. XIV,9, 61–76.

[68] Vgl. ACO II,1; 181,15–21: en.Ps 100,6,22–32.

[69] Vgl. ACO II,1,349,34–36: c.Iul. 5 und ACO II,351,2–4: c.Iul. 5; vgl. *Mansi*, 11, 254A.

[70] Siehe PL 87, 147 A-B: *Vos merito de sincero corde amplectimur, cum maxime tamquam perennes lucernas confessionis vestrae characteres nobis expresseritis sive huic apostolicae sedi per synodales litteras vestras, quos in nobis Spiritus sanctus informavit per ecclesiae catholicae oratorem, gloriosum nempe Augustinum; quibus cum vos patrissare comperimus, et universum in vobis doctoris decus in vestris piissimis dogmatibus efferre atque exprimere.* – Vgl. *V. Grossi*, L'autorità magisteriale di Agostino e la chiesa Romana (secolo V-IX), in: Memoriam sanctorum venerantes, Miscellania in onore di Monsignor Victor Saxer, Città del Vaticano 1992, 491–502, hier 498–499.

[71] Vgl. *A. Alexakis*, Codex Parisinus Graecus 1115 and Its Archetype, Washington 1996, 39–40.

[72] *Quid est imago dei nisi vultus dei, in quo signatus est populus dei?* Vgl. *Mansi*, 12, 1065C.

[73] en.Ps 66,4; CChr.SL 39, 861: *Gestamus vultum eius; quomodo dicuntur imperatorum, vere quidem sacer vultus dei est in imagine ipsius.* Vgl. auch s. Dolbeau 16, 12; Dolbeau 128, 207.

[74] Für die folgenden Synoden vgl. *J. Orlandis/D. Ramos-Lisson*, Die Synoden auf der iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711), Paderborn 1981.

[75] Concilios visigoticos e hispano-romanos, herausgegeben von *J. Vives*, Barcelona/Madrid 1963, 182: trin. 1,14.

Contra Maximinum[76], einer Predigt[77] und den Homilien zum Johannesevangelium[78].

Das vierte Toledanum (633) kritisiert in seinem Kanon 10 die Nichtrezitation des Vaterunsers in den Werktagsmessen. Damit verstößt man, so der Kanon, gegen Kirchenväter wie Augustinus, der in seinem *Enchiridion* die tägliche Rezitation des Vaterunsers empfohlen hat, um die Vergebung der Sünden zu erlangen.[79]

Das 11. Konzil von Toledo (675) ist vor allem berühmt wegen der theologischen Perfektion seines Glaubensbekenntnisses.[80] Joseph Madoz hat sich mit der Frage seiner Quellen gründlich befasst und dabei auch die Benutzung Augustins herausgearbeitet.[81] Der spanische Patrologe nennt folgende Werke Augustins: Die *Collatio cum Maximino, Contra Maximinum, Contra sermonem Arianorum* (zweimal), *De civitate Dei, De fide et symbolo, De praedestinatione sanctorum, De trinitate* (sechsmal), die Briefe 137, 170, 238, die Homilien zum Johannesevangelium (sechsmal), die *sermones* 129, 179, 190 und 202. Hinzu kommt noch der pseudo-augustinische *sermo* 242.[82] Fast die Hälfte, genau 32 der insgesamt 68 ‚Artikel' des genannten Glaubensbekenntnisses, haben als Quelle Werke des Bischofs von Hippo. Isidor, der Großmeister der spanischen Theologie, folgt erst an zweiter Stelle mit nur 28 von ihm inspirierten ‚Artikeln', das sechste Konzil von Toledo und der Augustinusschüler Fulgentius mit nur 20.[83] Madoz fasst das Ergebnis seiner Quellenanalyse des Glaubensbekenntnisses des 11. Konzils von Toledo treffend zusammen, wenn er im Hinblick auf die Quellenbenutzung schreibt: „Saint Augustin figure de loin en première ligne."[84]

Beim 15. Konzil von Toledo (688) geht es um Fragen der Christologie. Auch hier berufen sich die spanischen Theologen zur Verteidigung ihrer Position vornehmlich auf den großen Afrikaner[85], näherhin auf sein *De diversis quaestionibus octoginta tribus*[86], auf sein *Enchiridion*[87], auf sein *De trinitate*[88], auf sein *De fide et symbolo*[89] und auf die pseudo-augustinische

---

[76] Vgl. ebd. 182: c.Max. 2,20,3.

[77] Vgl. ebd. 182–183: s. Morin 17,3.

[78] Vgl. ebd. 188: Io.eu.tr. 78,3. – Zu Einzelheiten der Zitation vgl. *J. Madoz*, El florilegio Patristico del II Concilio de Sevilla (a. 619), in: Miscellanea Isidoriana, homenaje a S. Isidoro de Sevilla en el xiii centenario de su muerte, Rom 1936, 177–220, hier 209–213.

[79] Siehe ebd. 195: ench. 71.

[80] Concilios visigoticos 344–346; und *Madoz*, 16–26, in der in der folgenden Anmerkung genannten Studie.

[81] Vgl. Le symbole du XIe concile de Tolède. Ses sources, sa date, sa valeur, Löwen 1938. Vgl. auch *P. Aquirre*, San Agostín y el concilio XI de Toledo, in: Augustinus 25 (1980) 117–121.

[82] Zu Einzelheiten vgl. *Madoz*, Le symbole, 110–112.

[83] Vgl. *Madoz*, Le symbole, 115.

[84] Ebd. 137.

[85] Vgl. ebd. 458–461.

[86] Vgl. ebd. 458–459: div.qu. 80,2.

[87] Vgl. ebd. 459: ench. 34.

[88] Vgl. ebd. 460: trin. 13,22.

[89] Vgl. ebd. 461: f. et symb. 8.

Schrift *De fide ad Petrum*, die in Wirklichkeit Fulgentius von Ruspe zugehört.

Verweisen wir schließlich noch auf das 16. Konzil von Toledo (693), das im Zusammenhang mit seiner Darlegungen über die Trinität ohne genauere Stellenangabe auf den Bischof von Hippo rekurriert.[90]

2.1.3 Fränkische Synoden

Die fränkischen Synoden[91] rekurrieren in verschiedenen dogmatischen Fragen auf den Bischof von Hippo; auch in Fragen der kirchlichen Disziplin und Lebensführung greifen sie auf ihn als Autorität zurück.

Das berühmte Konzil von Frankfurt 794 weist nicht nur die Bilderlehre des Zweiten Nicaenum (757) zurück, sondern befasst sich auch mit dem spanischen Adoptianismus, also einer christologischen Irrlehre. Die an das Konzil gerichteten Briefe der spanischen und fränkischen Bischöfe und der Brief des Papstes in dieser Angelegenheit führen wiederholt Augustinus als ihren Gewährsmann an, so die *Epistula episcoporum Hispaniae ad episcopos Franciae* das *Enchiridion*[92], *De trinitate*[93], *Contra Faustum Manichaeum*[94], die *Epistula Hadriani ad episcopos Hispaniae* Augustins Homilien zum Johannesevangelium[95], die *Epistula episcoporum Franciae* eine bisher nicht identifizierte Weihnachtspredigt[96], seine Homilien zum Johannesevangelium[97], seinen „Brief an eine italische Jungfrau"[98], das *Enchiridion*[99] und eine nicht identifizierte Predigt[100]. Betrachtet man auch die *Libri Carolini* als Teil des Frankfurter Konzils von 794, dann erhöht sich die Anzahl der Bezugnahmen auf den Bischof von Hippo natürlich noch beträchtlich.[101]

Der von Karl d. Gr. nach Aachen einberufenen Synode von 809 war die Aufgabe gestellt, die zwischen Ost- und Westkirche umstrittene Frage des Filioque grundsätzlich zu klären.[102] Da die westliche Position im Wesentlichen auf Augustinus zurückging, wundert es nicht, dass der Bischof von Hippo einen hervorragenden Platz unter den beigebrachten Testimonien einnimmt. Das gilt sowohl für das Konzilsdekret an sich als auch für die im

---

[90] Vgl. ebd. 493. Tatsächlich handelt es sich bei dem Zitat um ep. 137,8 .

[91] Für die folgenden Synoden vgl. *W. Hartmann*, Die Syoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien, Paderborn 1989.

[92] Vgl. MGH.Conc. 2,113,1 und 117,18: ench. 35,10.

[93] Vgl. ebd. 214,40: trin. 1,13,28.

[94] Vgl. ebd. 118,27: c.Faust. 14,2.

[95] Vgl. ebd. 125,7 und 125,20: Io.eu.tr. 2,13 und 2,14 *(venerabilis vero pater Augustinus et admirabilis doctor!)*.

[96] Vgl. ebd. 143,32: vgl. jedoch s.196.

[97] Vgl. ebd. 145,4; 149,5; 150,6: Io.eu.tr. 28,8; 3,15; 78,3.

[98] Ebd. 147,28: ep. 92,3.

[99] Vgl. ebd. 149,37; 150,12; 151,14.27.37: ench. 11,12,10. 11.

[100] Vgl. ebd. 152,9.

[101] Vgl. Opus Caroli regis contra synodum (libri Carolini), MGH.Conc. II, Suppl. 1, 599 -600 (Liste der Augustinus-Zitate).

[102] Vgl. die sehr positive Würdigung des Aachener Konzils von 809 bei *H. Willjung*, Einleitung, in: MGH.Conc. 2, Suppl. 2, 1–232, hier 231–232.

Zusammenhang mit dem Konzil erstellten Gutachten. Das erste Zitat des Konzilsdekretes wird mit der Bemerkung eingeleitet, Augustins Lehre sei vom ökumenischen Konzil von Konstantinopel (553) zur Annahme durch die gesamte Kirche bestimmt.[103] Es folgen mehrere Belegtexte aus *De trinitate*[104].

Von besonderer Bedeutung für die Position des Konzils ist das Gutachten des Salzburger Erzbischofs Arno. Er legt nach den *auctores* Lukas, Johannes, Papst Leo, Gregor von Nazianz und Hieronymus insgesamt sechs z.T. längere Belegtexte aus dem Werke des Bischofs von Hippo vor, und zwar aus seinen Homilien zum Johannesevangelium[105] und aus *De trinitate*[106].

Weitere Gutachten mit Testinomien aus den Werken Augustins wurden erstellt von Smaragd von Saint-Mihiel, von Theodulf von Orléans und von Adalwin von Regensburg. Das erste von Smaragd beigebrachte Zitat[107] geht tatsächlich jedoch nicht auf Augustinus, sondern auf Fulgentius von Ruspe zurück, und zwar aus dessen Schrift *De fide ad Petrum;* das zweite[108] soll aus Augustins Schrift *Contra Maximum* stammen. Gemeint ist hier natürlich seine Schrift *Contra Maximinum.* Das dritte Zitat ist *De trinitate* entnommen.[109]

Die Augustinus-Testimoniensammlung zugunsten des Filioque aus der Feder des Theodulf von Orléans umfasst insgesamt 19 Zeugnisse. Davon ist jedoch eine ganze Reihe pseudo-augustinische Texte, so die Belege 3 bis 9. Hier handelt sich u.a. um Testimonien aus Fulgentius, aus der *Altercatio cum Pascentio* und aus Quodvultdeus. Nach zwei echten Belegen am Anfang aus *Contra Maximinum*[110] geht die Reihe der echten Augustinustexte weiter mit *De trinitate*[111] und schließlich mit *De civitate Dei.*[112]

Lag der Schwerpunkt der Augustinus-Testimonien bei Theodulf von Orléans auf *De trinitate*, so bei Adalwin von Regensburg auf Augustins Schrift *Contra Maximinum.* Nach einem pseudoaugustinischen Text, nämlich aus Quodvultdeus, folgen insgesamt neun Belege aus der genannten Schrift.[113] Auf ein pseudo-augustinisches Testimonium, nämlich die oben schon ge-

---

[103] Vgl. MGH.Conc. 2, Supl. 2, 244, 14–15.

[104] Vgl. ebd. 244, 17–249, 15: trin. 4,20,29; 15,26,45; 15,26,47; 15,27,48; 4,20,29; 2,3.

[105] Vgl. ebd. 259,7 und 278,6: Io.eu.tr. 121,4 und 99,6–8.

[106] Vgl. ebd. 259,17; 260,11; 270,13; 271,8; 273,21; 277,15 (tatsächlich Ambrosiaster!); 281,19: trin. 4,20,29; 15,26,45; 15,26,67; 15,27,48; 15,27,48; 4,20,29. Weitere Details zu den Augustinus-Exzerpten des Arno von Salzburg ebd. 125–127.

[107] Vgl. ebd. 310,13: De fide ad Petrum 6.

[108] Vgl. ebd. 311,3 und 311,8: c.Max. 2,14,1.

[109] Vgl. ebd. 311,9: trin. 15,27,48. – Weitere Einzelheiten über die Augustinus-Belege des Smaragdus vgl. ebd. 156–157.

[110] Vgl. ebd. 350,1 und 12: c.Max. 2,17,4; 2,14,1.

[111] Vgl. ebd. 355,9; 355,20; 356,5; 356,14; 357,12; 357,20; 558,9; 559,7: trin. 1,4,7; 1,8,7; 3,3: 4,20,28; 6,10; 15,17,28; 15,16,45; 15,26,47 (Das Zitat umfasst fast drei Seiten!).

[112] Vgl. ebd. 363,17: ciu. 13,24. – Weitere Einzelheiten zu den Augustinus-Exzerpten des Theodulf von Orléans ebd. 201–205.

[113] Vgl. ebd. 399–402.

nannten *Altercatio cum Pascentio*[114], folgen fünf echte Belege aus Augustins Predigten zum Johannesevangelium[115], dann wieder drei Pseudo-Augustiniana, nämlich wiederum aus Fulgentius von Ruspe, *De fide ad Petrum*. Den Abschluss stellt dann ein Zitat aus *De civitate Dei* dar.[116]

Die folgenden drei fränkischen Synoden haben die Hebung der kirchlichen Disziplin zum Gegenstand. Auch hier kommt Augustinus in z.T. sehr langen Zitaten zur Geltung. Es sind die Konzilien von Chalon-sur-Saône (813)[117], Mainz (813)[118] und Aachen (816). Letzteres bringt unter der Überschrift *Excerptum ex libro Augustini de pastoribus* zunächst eine sechsseitige[119], dann unter dem Titel *Augustini de vita et moribus clericorum* eine neunseitige Predigt[120], schließlich einen Abschnitt aus der Augustinusvita des Possidius[121].

Auf dem Pariser Konzil von 825, das mit der zwischen Ost und West umstrittenen Bilderfrage beschäftigt ist und eine mittlere Position zwischen Bilderstürmern und Bilderverehrern einnimmt, ist wiederum der ‚Dogmatiker' Augustinus gefragt. Der an die beiden Kaiser geschickte *Libellus synodalis* enthält neben nicht wenigen pseudo-augustinischen Testimonien auch eine große Anzahl echter Exzerpte. Die Augustinus-Zitate beginnen mit einer Passage aus *De civitate Dei*[122], es folgt ein *falsum*[123], dann wieder meist echte Texte: aus *De civitate Dei, De trinitate,* den Psalterhomilien, *De vera religione, De doctrina christiana, De adulterinis coniugiis, De quantitate animae* usw.[124]. Ein Teil dieser Augustinus-Exzerpte geht dann auch in die *Epitome* des umfangreichen *Libellus synodalis* ein.[125]

---

[114] Vgl. ebd. 402,16.

[115] Vgl. ebd. 402,22; 403,9; 403,32; 405,23; 405,29: Io.eu.tr. 9,7; 94,4; 99,6–9; 121,20,4; 122,8.

[116] Vgl. ebd. 407,23: ciu. 13,24. – Weitere Einzelheiten zu den Augustinus-Zitaten des Adalwin von Regensburg ebd. 227–228.

[117] Vgl. MGH.Conc. 2,281,24: cura mort.

[118] Vgl. ebd. 261,9 und 265,10: s.350,2 und agon. 6.

[119] Vgl. ebd. 330,5–336,23: s.46.

[120] Vgl. ebd. 385,5–394,19: s.355 und 356.

[121] Vgl. ebd. 405,15: *Possidius*, Vita Augustini, 22, *Augustinus*, Werke (2005) 68–70.

[122] Vgl. ebd. 487,1: ciu. 16,8,1.

[123] Vgl. ebd. 487,9: De decem chordis.

[124] Vgl. ebd. 489,22; 489,33; 490,6; 490,12; 490,15; 492,5; 492,23; 492,36; 493,3; 493,16. 493,30; 493,36; 494,4; 494,9; 494,17; 494,23,494,30; 495,3;495,9; 495,20; 495,28;495,35; 496,32; 496,36; 497,3; 497,15; 497,33; 497,35; 498,34; 499,3; 499,9; 499,26; 500,20; 500,32; 501,38; 502,15; 505,3; 513,9; 514,39; 515,2; 515,6; 515,15; 515,19; 515,23; 515,37; 516,15; 516,25; 516,32; 519,7; 519,21; 520,14: haer. 1 und 7; ep. 118,27.28.29; ciu.8,23,1; ep. 138,16; ciu. 7,27,2; nicht identifizierter Text; en.Ps 113,2,1; ep. 17,5; an.quant. 2; ciu. 8,23,2; vera rel. 1,3 und 54,108; ciu. 10,4; diu.qu.78; ciu.10,19; ciu. 10,3; en.Ps. 96,12; ciu. 10,26; ciu. 22,10; nicht identifizierter Text; an.quant. 34,78; vera rel. 55,109; ciu. 8,27,1; ep. 102,20; ciu. 19,23,4; nicht identifizierter Text; en.Ps 113,2,4; ciu. 4,30; ciu. 10,8; adult.coniug. 16; adult. coniug. 17; adult.coniug. 15,18; adult.coniug. 22; qu.1,162; en.Ps. 113,2,5; doct.chr. 3,5,9 (über eine Seite!); ciu. 10,1,2; qu.1,84; ciu. 22,8,4; en.Ps. 93,4; s.5,7; Io.eu.tr. 12,11; trin. 3,10,20; nicht identifizierter Text; en.Ps. 73,6; nicht identifizierter Text; Dulc.qu. 6,3; doct.chr. 2,1,1 und 2,7,9; doct.chr. 2,7,9; doctr.chr. 2,19,29; doct.chr. 2,25,38; doct.chr. 3,9,13; trin. 1,6,13; an.quant. 2; mag. 12,39.

[125] Vgl. ebd. 535–551.

Auch die folgenden fränkischen Synoden berufen sich immer wieder auf den Kirchenvater von Hippo, so das Pariser Konzil von 829 im Zusammenhang mit der Taufe[126] und des Zinsnehmens[127], das Konzil von Aachen (836) im Hinblick auf das göttliche Gericht[128] und den Kirchenraub[129], das Konzil von Quierzy (838) im Zusammenhang mit der Eucharistie[130].

Am Streit über die Prädestination zwischen Gottschalk von Orbais mit seinem ehemaligen Abt Rhabanus Maurus[131] und mit anderen zeitgenössischen Theologen ist eine ganze Reihe fränkischer Synoden beteiligt. Auf ihnen ist Augustinus jeweils, wenn nicht direkt, so indirekt zugegen; denn Gottschalk beruft sich für seine Position natürlich auf den afrikanischen Kirchenlehrer. Verurteilt wurde Gottschalk zunächst auf den Synoden von Mainz (848), Quierzy (849) und Quierzy (853).[132] Das Konzil von Valence (855) widersprach in der Frage der Prädestination der Entscheidung von Quierzy (853).[133] Nach einer Vorversammlung in Langres (859), auf der man dem Konzil von Valence vorsichtig beipflichtete, brachte auch die Synode von Savonnières (859) keine Entscheidung des Streits.[134] Das Konzil von Toucy (860) erwähnt mit keiner Silbe mehr die umstrittene *praedestinatio ad mortem*[135], die die Gemüter so sehr erregt hatte. Portalié spricht im Hinblick auf das letztgenannte Konzil vom „Triumph des gemäßigten Augustinismus“[136]. Augustinus wird auf diesem Konzil zwar zitiert, aber nicht im Zusammenhang mit der Praedestinationsproblematik.[137]

Das Aachener Konzil von 862 war mit der Ehescheidung von Kaiser Lothar und seiner Gattin Teutberga befasst. Neben drei Zitaten aus *De adulterinis coniugiis*[138] bringt das Konzil zwei Zitate aus *De bono coniugali*[139] und je eines aus *De sermone Domini in monte*[140] und den *Quaestionum libri septem*[141].

---

[126] Vgl. ebd. 615,5: s.168,3 (unecht).

[127] Vgl. ebd. 648,10: ep.Io.tr. 12.

[128] Vgl. ebd. 730,30: nicht identifizierter Text.

[129] Vgl. ebd. 760,20: Io.eu.tr. 50,10, und 775,30: ciu. 10,6. – Zu diesem Konzil vgl. auch *J. Madoz*, Notas patristicas al margen de algunos concilios medievales, in: EE 56 (1981) 475–482 (Zitation des s.Mai 129 im Eingangsgebet des Konzils).

[130] Vgl. ebd. 773,38: nicht identifizierter Text.

[131] Zum Folgenden vgl. *B. Lavaud*, IV. La controverse sur la prédestination au IX. siècle, in: DThC 12 (1935) 2901–2935.

[132] Die vier Canones über den freien Willen des Menschen und die Vorherbestimmung in: MGH.Conc. 3,297 (= DH 621–624). Vgl. auch *A. Freystedt*, Der synodale Kampf im Prädestinationsstreit des 9. Jahrhunderts in den Jahren 853 bis 860, in: ZWTh 36 (1893) 449ff.

[133] Das Konzil beruft sich in seinem dritten Kapitel, MGH.Conc. 3,354,9, ausdrücklich auf ciu. 19,2 5. Vgl. auch DH 625–634.

[134] Kanon 11, MGH.Conc. 3,461,8, nimmt auf die Synode von Langres 859 Bezug.

[135] Vgl. den Abschnitt über die *praedestinatio* im Synodalbrief des Konzils von Toucy, MGH.Conc. 4,27,21–26.

[136] *Portalié*, Augustinisme, 2530.

[137] Vgl. MGH.Conc. 4,30,2: Io.eu.tr. 50, 10.

[138] Vgl. ebd. 82,5: adult.coniug. 1,12,13; vgl. ebd. 82,39: adult.coniug. 2,87; vgl. ebd. 84,21: 2,8,5.

[139] Vgl. ebd. 86,1: b.coniug. 44; vgl. ebd. 86,6: b.coniug.5.

[140] Vgl. ebd. 80,3: s.dom.m. 1,14,39.

[141] Vgl. ebd. 89,13: qu. 5,23.

Die Akten des Wormser Konzils von 868 enthalten eine *Responsio contra Graecorum haeresim* überschriebene, auf Anregung von Papst Nikolaus I. entstandene, für das Konzil erstellte theologische Abhandlung, die die von den Griechen gegen die lateinische Kirche erhobenen Vorwürfe zu widerlegen sucht. Näherhin geht es wieder um die Frage des *Filioque*. Die Verfasser des Textes nehmen wiederholt auf Augustinus Bezug. So wird gleich zu Beginn ein längerer Passus aus Predigt 71 des Bischofs von Hippo zitiert[142], es folgen wiederum z.T. lange Auszüge aus Predigten[143], aus *De trinitate*[144], aus *De civitate Dei*[145], aus *De Genesi ad litteram*[146] und aus Brief 36[147]. Weitere Exzerpte aus *De doctrina christiana* kommen im Folgenden als Binnenzitate vor[148].

Einziger Verhandlungsgegenstand des Konzils von Douzy (871) ist das Verfahren gegen Hinkmar von Laon, dem Hinkmar von Reims die Verletzung der Rechte des Metropoliten vorwarf. Zunächst enthält der *Libellus expostulationis* des Hinkmar von Reims eine Reihe von Berufungen auf Augustinus, und zwar aus Predigt 351[149], aus zwei echten Briefen[150], einem unechten Brief[151], aus *De fide et operibus*[152], aus *De baptismo*[153], aus seinen Homilien zum Johannesevangelium[154]. Auch in den Antworten der Bischöfe beruft man sich auf den Bischof von Hippo, und zwar auf seine Homilien zum Johannesevangelium[155] und auf sein *De vera religione*[156]. Auch das Synodalschreiben der Synode stützt sich auf den afrikanischen Kirchenvater durch ein Zitat aus einer Predigt.[157] Die weitere Korrespondenz des Konzils bezieht sich ebenfalls mehrmals auf den Kirchenvater aus Hippo.[158] Nennen wir in diesem Zusammenhang auch noch die Synode von Douzy aus dem Jahr 874: Auch sie enthält zwei Belegtexte aus Augustinus.[159]

---

[142] Vgl. ebd. 293,17: s.71,33.
[143] Vgl. ebd. 294, 2: s.52,2 und 3; vgl. ebd. 295,7: s.117,7.
[144] Vgl. ebd. 296,11: trin. 1,6; vgl. ebd. 297,15: trin.15,31; vgl. ebd. 297,27: trin. 15,18.
[145] Vgl. ebd. 297,1: ciu. 4,9.
[146] Vgl. ebd. 298,2: Gn.litt. 8,19.
[147] Vgl. ebd. 298,17: ep. 36,1,2.
[148] Vgl. ebd. 302,17 und 303,6.
[149] Vgl. ebd. 426,17: s.351,4.
[150] Vgl. ebd. 426,33 und 438,5: ep. 78,4 und 228,10.
[151] Vgl. ebd. 432,10: PL 33,271–272.
[152] Vgl. ebd. 455,14: f.et op. 3.
[153] Vgl. ebd. 468,15 und ebd. 472,17: bapt. 4,31 und bapt. 2,9.
[154] Vgl. ebd. 468,31: Io.eu.tr. 7,11.
[155] Vgl. ebd. 499,14: Io.eu.tr. 6,26.
[156] Vgl. ebd. 502,15: vera rel. 31.
[157] Vgl. ebd. 527,22: s.88.
[158] Vgl. ebd. 528,32: s.351; ebd. 530,11: Io.eu.tr. 6,26; ebd. 530,31: bapt. 1,17; ebd. 535,32: s.351,4; ebd. 537,25: Io.eu.tr. 6,26; ebd. 538,33: ep. 55,19; ebd. 542,18: vera rel. 31; ebd. 546,2: Io.eu.tr. 50,10; ebd. 550,27: Io.eu.tr. 37,3; ebd. 550,31: en.Ps 40,1; ebd. 551,18: vera regl. 31.
[159] Vgl. ebd. 583,28: ciu.15,16 und ebd. 586,7: s.88,19.

2.2 Mittelalterliche ökumenische Synoden

Vor der morgenländischen Kirchenspaltung gab es noch drei mittelalterliche ökumenische Konzilien. Nur auf dem dritten Constantinopolitanum und dem zweiten Nicaenum fand eine nennenswerte Augustinus-Rezeption statt.

2.2.1 Das dritte Constantinopolitanum (680/1)

Gegenstand des Konzils ist wie auch schon bei der Lateransynode von 649 die Verurteilung des Monotheletismus. Schon in seinem in der vierten Sitzung zur Verlesung gekommenen Schreiben an Kaiser Konstantin Pogonatus beruft sich Papst Agatho im Zusammenhang mit Erörterungen über den Willen auf den *prudentissimus praedicator beatus Augustinus.* Er definiere in seiner Diskussion mit dem Pelagianer Julian das Wesen des Willens folgendermaßen: *Motus animi quid est nisi motus naturae? animus enim sine dubitatione natura est; proinde voluntas motus est naturae, quoniam motus est animi*[160]. Diese Definition wird vom Konzil in der achten[161] und zehnten Sitzung[162] wiederaufgenommen. Es folgen in Agathos Brief weitere fünf Zitate aus derselben Quelle.[163] Zuvor hatte der Papst schon einen langen Passus des *praestantissimus doctor* aus seinem Werk *Contra Maximinum* zitiert[164], um die zwei Willen in Christus zu beweisen.

In der achten Sitzung zitiert der *venerabilis archiepiscopus Macharius* unmittelbar im Anschluss an die zentrale Glaubensformel von Chalcedon ein leider nicht zu identifizierendes Testimonium aus Augustinus.[165]

2.2.2 Das zweite Nicaenum (787)

Die umfangreiche Testinomiensammlung des ökumenischen Konzils zugunsten der Bilderverehrung enthält kein Zeugnis aus Augustinus.[166] Der in den unmittelbaren Kontext des genannten Konzils gehörende, aus dem Jahr 790 stammende Brief Papst Hadrians I. an Karl d. Gr.,[167] in dem die Verehrung der Bilder entschieden aus den Zeugnissen der christlichen Tradition gerechtfertigt wird, bringt jedoch 54 Testimonien aus Werken des Bischofs von Hippo. Das ist im Blick auf die Gesamtzahl der Testimonien zugunsten der Bilderverehrung, nämlich 185, ein sehr hoher Anteil. Gregor d. Gr. erreicht im Vergleich mit Augustinus nur 24.[168]

---

[160] ACO II,2,2; 79,2–4: c.Jul. 5,40.
[161] Vgl. ebd. 249,1–2.
[162] Vgl. ebd. 337,14–15.
[163] Vgl. ebd. 79,6: c. Jul. 5,53; ebd. 79,7: c.Jul. 5,42; ebd. 79.13: c. Jul. 5,56; ebd. 79, 15: c.Jul. 5,60; ebd. 79,17: c.Jul. 5,56.
[164] Vgl. ebd. 71,26–73,12: c.Max. 2,20,2.
[165] Vgl. ebd. 217,18.
[166] *P. van den Ven*, La patristique et l'hagiographie au concile de Nicée de 787, in: Byz. 25–27 (1955–1957) 325–362, hier 346–359.
[167] Vgl. MGH.Ep. 5,6–57.
[168] Vgl. *Alexakis*, Codex Parisinus Graecus, 38.

Welche Texte werden im Einzelnen zitiert? Der Reigen beginnt mit Zitaten aus zwei Predigten Augustins[169], es folgen Exzerpte aus *De trinitate*[170], den Psalterhomilien[171], den Homilien zum Johannesevangelium[172], *De Genesi ad litteram*[173], den *Quaestiones evangeliorum*[174], weiteren Predigten[175] und nicht identifizierten Schriften des Bischofs von Hippo[176]. Mit 21 Zitaten sind die Homilien zu den Psalmen das meistzitierte Werk der *Epistula Hadriana*. Der hohe Anteil Augustins an den Testimonien zugunsten der Bilderverehrung fällt vor allem dann auf, wenn man davon ausgeht, dass neben den 56 Zeugnissen aus der griechischen Überlieferung insgesamt nur 129 Exzerpte aus der lateinischen Tradition vorgelegt werden. Das entspricht einem prozentualen Anteil von 43 %.

3. Mittelalterliche Synoden nach der Kirchenspaltung

3.1 Vorbemerkung

Das mit Gregor VII. sich durchsetzende neue Kirchenverständnis bringt auch einen neuen Typus der römischen Synode mit sich. Es sind die päpstlichen Lateransynoden, aus denen sich dann mit den Lateranensia I, II, III und IV die Generalsynoden der westlichen Kirche entwickelt haben. Als erste dieser Synoden neuen Typs, die freilich nicht auf die spätere Liste der ökumenischen Konzilien gesetzt wurde, gilt die römische Fastensynode von 1074, die die Reformvorschläge Gregors VII. sanktionierte. Die Canones selber enthalten keinerlei Verweis auf Augustinus, aber der zu ihrer Verteidigung verfasste *Libellus apologeticus*[177] aus der Feder des Bernhold von Konstanz[178] enthält im Zusammenhang mit Darlegungen über die Autorität des Papstes und der Konzilien Hinweise auf Augustinus. Der eifrige Parteigänger Gregors VII. handelt zunächst vom Primat der vier ersten Konzilien, dann von der vergleichsweise noch höheren Autorität des Papstes, kraft

[169] Vgl. MGH.Ep. 5,9,15: s.265,5,9 und ebd. 15,20: s.290,3,3.

[170] Vgl. ebd. 9,25: trin. 4,20,29; ebd. 9,33: trin. 15,26,45; ebd. 13,1: trin.6,2,3; ebd. 13,29: trin. 7,6,11; ebd. 13,34: trin. 8, prooemium; ebd. 28,14: trin. 3,10,20; ebd. 54,8: trin. 2,17,30.

[171] Ebd. 21,10: en.Ps. 31,2,4; ebd. 21,20: en.Ps. 73,6; ebd. 26,1: en.Ps. 46,1; ebd. 29,3: en.Ps. 29,12,13; ebd. 29,16: en.Ps. 11,3,5; ebd. 29,36: en.Ps. 84,12; ebd. 30,9: en.Ps. 98,9; ebd. 30,23: en.Ps. 98,14; ebd. 31,1: en.Ps. 124,10; ebd. 32,13: en.Ps. 93,4; ebd. 34,16: en.Ps. 11,4; ebd. 34,24: en.Ps. 9,7; ebd. 35,9: en.Ps. 72,26; ebd. 35,22: en.Ps. 124,8; ebd. 39,3: en.Ps. 84,7; ebd. 40,9: en.Ps. 76,15; ebd. 48,24: en.Ps. 86,3; ebd. 49,13: en.Ps. 98,4; ebd. 53,37: en.Ps. 86,6; ebd. 54,28: en.Ps. 84,4.

[172] Vgl. ebd. 12,31: Io.eu.tr. 8,39,1; ebd. 15,12: Io.eu.tr. 44,23; ebd. 28,8: Io.eu.tr. 12,3,11.

[173] VGl. ebd. 12,26: Gn.litt. 1; ebd. 25,13: nicht identifizierter Text; ebd. 39,37: nicht identifizierter Text.

[174] Vgl. ebd. 48,35: qu.eu. 2,41; ebd. 54,32: qu.eu. 2,41.

[175] Vgl. ebd. 15,8: s.204 (unecht!); ebd. 28,3: s.6,7; ebd. 37,10: s.6,8; ebd. 41,8: s.37,6; ebd. 41,18: s.4,8; ebd. 42,20: s.47,18.19; ebd. 43,14: s.37,31.27; ebd. 43,23: nicht identifizierte Stelle; ebd. 45,33: s.5,7; ebd. 48,1: s.37,31,28.

[176] Vgl. ebd. 26,5; ebd. 36,37.

[177] Vgl. MGH.LL. 2,59–88.

[178] Vgl. *J. Laudage*, B. v. K., in: LThK 2 (1994) 285–286.

dessen Autorität ja auch diese Konzilien zustande gekommen sein sollen, um dann schließlich auch auf weitere Konzilien hinzuweisen, auf deren Autorität nicht zuletzt auch deswegen zu hören sei, weil an ihnen *plures catholici et eximii doctores* teilgenommen haben, unter anderen der *vir omnium virtutum Augustinus.*[179] Bernold weist in diesem Zusammenhang auf den bekannten Brief Papst Caelestins an die gallischen Bischöfe hin, in dem er Augustins enge Verbindung mit dem Römischen Stuhl betont.[180] Nach diesem allgemeinen Hinweis auf die Autorität Augustins, die nicht zuletzt auch darin gründet, dass sie von Papst Caelestin herausgestellt wird, beruft sich Bernold noch einmal auf den Bischof von Hippo, nämlich zur Begründung des Satzes, dass keines einzelnen Meinung ‚rezipiert' werden darf, wenn ihr die Autorität eines Konzils entgegensteht.[181] Leider gibt Bernold keine genauere Quellenangabe, die es ermöglichte, diesen Hinweis auf Augustinus zu identifizieren.

Durchsucht man nun die Konzilien nach der abendländischen Kirchenspaltung auf Augustinus-Rezeption, so ist das Ergebnis sehr mager. Bernholds Hinweis auf die Bedeutung Augustins scheint auf den mittelalterlichen Synoden nach 1054 nicht gefruchtet zu haben. Das gilt sowohl für Synoden, die als bloß partikulare eingestuft wurden, als auch für solche, die später den Rang ökumenischer Konzilien erhalten sollten. Als Beispiel für ein Partikularkonzil, das sich wenigsten auf einen pseudo-augustinischen Text beruft, sei die Synode von Lavaur (1368) genannt.[182]

3.2 Mittelalterliche ökumenische Synoden

3.2.1 Die Laterankonzilien I–IV

Bekanntlich ist die Quellenlage für alle vier Lateransynoden sehr schlecht. Während es in den überlieferten Quellen von Lateran I und IV[183] keinerlei Berufung auf Augustinus gibt, wird der Kirchenvater im zweiten und dritten Laterankonzil jeweils einmal erwähnt. In seiner Ansprache vor dem zweiten Laterankonzil von 1139 beruft sich nach dem Bericht des *Chronicon Mauriniacense* Innozenz' II. auf ein *Dictum* Augustins, nach dem vom Heil ausgeschlossen ist, wer nicht zur katholischen Kirche gehört.[184] In der

[179] Vgl. ebd. MGH.LL. 64,13.

[180] Siehe ebd. 64,16: *Augustinum sanctae recordationis, virum pro vita sua atque meritis in nostra communione semper habuimus. Nec umquam hunc sinistrae suspitionis saltem rumor aspersit, quem tantae scientiae olim fuisse meminimus, ut inter magistros etiam a meis praedeccesoribus haberetur. Bene ergo de eo omnes in commune senserunt, utpote qui ubique cunctis et amori fuerit et honori* (Ep. ad ep.Gall, 2; *Mansi*, 4, 455).

[181] Siehe ebd. 64,34: *Nam iuxta beati Augustini iudicium pro nullius persona reverentia est recipiendum, si quid canonicae veritati in aliquo concilio vel alicubi reperitus adversum.*

[182] Vgl. ACED 7,1804: De fide ad Petrum.

[183] Vgl. *A. Garcia y Garcia*, Constitutiones concilii quarti Lateranensis una cum commentariis glossatorum, Città del Vaticano 1981, 501.

[184] Siehe ACED 6,2; 1214C: ep. 141,4: *quisquis ergo ab hac catholica ecclesia fuerit separatus,*

Eröffnungsansprache des dritten Lateranense (1179) beruft sich Bischof Rufinus von Assisi auf ein Wort Augustins, nach dem die einzigartige Stellung der römischen Kirche auf der Autorität des Rechts beruht.[185] Leider konnte die entsprechende Stelle bisher nicht im Werk Augustins identifiziert werden.

3.2.2 Das Konzil von Konstanz

Die Präsenz Augustins auf dem Konzil von Konstanz ergibt sich deutlich aus folgender Einschätzung des Hus-Spezialisten Paul de Vooght:

> Huss se crut de bonne foi un disciple de saint Augustin, que son maître n'eût pas renié. S'il périt sur le bûcher, c'est en partie parce que, persuadé de suivre la plus authentique doctrine du grand théologien de l'Occident, il se tint par là même pour assuré de servir la foi catholique. Le *De ecclesia* en fournit la preuve éloquente. Huss y cite saint Augustin une bonne centaine de fois.[186]

Am Vorabend vor seiner Hinrichtung überreicht man Jan Hus die Liste derjenigen seiner Sätze, die vom Konzil definitiv verurteilt werden.[187] Man gibt ihm Gelegenheit, kurz dazu Stellung zu nehmen. Er kommentiert die ihn diskriminierenden Sätze mit Exzerpten aus den Werken Augustins.[188]

Wir haben es bei der Verurteilung von Hus[189] natürlich nicht mit einer Verurteilung der Ekklesiologie des Bischofs von Hippo zu tun, sondern mit der Verurteilung einer Interpretation derselben, eben derjenigen des im Übrigen stark von Wicleff abhängenden[190] böhmischen Theologen[191]. Insofern kann man von einer bestimmten Rezeption Augustins durch die damalige Kirche sprechen, einer solchen, die bestimmte in Augustins Ekklesiologie liegende Potenzialitäten deutlich ausschließt.

Man kann noch auf einen zweiten Aspekt der Gegenwart Augustins auf dem Konzil von Konstanz hinweisen. Im Zusammenhang mit dem Konzil von Konstanz wurden zahlreiche Predigten gehalten. In ihnen wird Augus-

---

quantum libet laudabiliter se uiuere existimet, hoc solo scelere, quod a Christi unitate disiunctus est, non habebit uitam, sed ira dei manet super eum.

[185] Text in: *G. Morin*, Le discours d'ouverture du concile général de Latran (1179) et l'œuvre littéraire de maître Rufin, évêque d'Assise, in: APARA2 (1928) 113–133, hier 117. Deutsche Übersetzung der Rede in: *R. Foreville*, Lateran I-IV, Mainz 1970, 236–240, hier 239.

[186] *P. de Vooght*, La part de saint Augustin dans le „De ecclesia" de Huss, in: *Ders.*, Hussiana, Löwen 1960, 66–92, hier 66.

[187] Vgl. Responsum ultimum ad articulos excerptos e libro De ecclesia, in: *Fr. Palacky*, Documenta magistri Johannis Hus vitam, doctrinam, causam illustrantia, Prag 1869, 225ff.

[188] Vgl. *de Vooght*, La part, 67; vgl. ebd. 73–81 die Analyse dieser Exzerpte (bapt. 1,16–17; ench. 1,56,15; en.Ps. 36,35,25; en.Ps. 79,1,1; doctr.chr. 3,32,44; corrept. 9,20–22; Io.eu.tr. 45,10,8; Io.eu.tr. 50,12,8; en.Ps. 108,1; Io.eu.tr. 46,10,11–13).

[189] Vgl. DH 1201–1230: Irrtümer des Jan Hus.

[190] Über die Abhängigkeit Wyclifs von Augustinus vgl. *Th. Renna*, Augustine's „City of God" in John Wyclif and Thomas More, in: Augustine: „Second Founder of the Faith", New York 1990, 261–267. Vgl. auch *M. Schmidt*, John Wyclifs Kirchenbegriff. Der Christus humilis Augustins bei Wyclif. Zugleich ein Beitrag zur Frage: Wyclif und Luther, in: *F. Hübner* (Hg.), Gedenkschrift für W. Elert, Berlin 1955, 72–108.

[191] *De Vooght*, La part, 82–92, arbeitet den Unterschied zwischen der Ekklesiologie des Kirchenvaters und des böhmischen Theologen deutlich heraus.

tinus nicht nur *divus, os veritatis, vir magnae auctoritatis* genannt, sondern auch immer wieder zitiert, und zwar aus Werken wie *De civitate Dei, Confessiones, Contra Faustum Manichaeum, De gratia et libero arbitrio,* verschiedene Schriften gegen die Donatisten und natürlich seine Predigten.[192] Unter diesen Predigten des Konstanzer Konzils gibt es auch eigentliche Festpredigten zu Ehren des Kirchenvaters. So hielt am 28. August 1415 der Bischof Jacobus von Lodi einen Panegyricus auf Augustinus mit dem Titel *Quasi sol refulgens*[193], Johannes de Vericulo OSB am 28. August 1416 eine Predigt zu Ehren des hl. Augustinus mit der Überschrift *Doctor legis surrexit*[194].

3.2.3 Das Konzil von Basel

Von keinem mittelalterlichen Konzil ist eine solche Menge von Quellen überliefert wie vom Konzil von Basel. Eine umfassende Durchsicht dieser Texte auf Augustinus-Rezeption überschreitet bei Weitem den Rahmen der vorliegenden Arbeit. Wir beschränken uns deswegen auf einige exemplarische Fälle von Bezugnahmen auf den Bischof von Hippo, nachdem wir uns zunächst mit einer Form von Augustinus-Rezeption befasst haben, die derjenigen des Konzils von Konstanz sehr ähnlich ist.

In der Tat, auch auf dem Konzil von Basel gab es die Verurteilung eines zu einem extremen Augustinismus neigenden Theologen, nämlich des Augustinereremiten Augustinus Favaroni von Rom (1360–1443).[195] Das Basiliense verurteilte am 15. Oktober 1435 in seiner 22. Sitzung fünf christologische und zwei ekklesiologische Sätze aus seinem Werk über die Apokalypse[196] und entzog dem ehemaligen Ordensgeneral die Lehrerlaubnis. Die Verurteilung fiel verhältnismäßig milde aus. Die verurteilten Sätze wurden nicht ausdrücklich als häretisch, sondern lediglich als *non sana et erronea in fide doctrina* gekennzeichnet.[197] Außerdem wurde Favaroni nicht persönlich verurteilt; es wurde vielmehr auf seine Bereitschaft hingewiesen, seine Lehre dem Urteil der Kirche zu unterwerfen.[198] Favaroni blieb jedoch von der Richtigkeit seiner Augustinus-Interpretation überzeugt und appellierte vom Konzil an den Papst und bat um eine Revision seiner Verurteilung durch das Konzil.[199] Vorbereitet wurde die Verurteilung durch Gutachten

[192] Vgl. *H. Finke*, in: ACCon 2,377 (1923).
[193] Handschriften vgl. ACCon 2,416.
[194] Handschriften ebd. 461. – Vgl. auch *P. Arendt*, Die Predigten des Konstanzer Konzils. Ein Beitrag zur Predigt- und Kirchengeschichte des ausgehenden Mittelalters, Freiburg i.Br. 1933, 103.
[195] Vgl. *A. Zumkeller*, Augustinus Favaroni von Rom, in: LThK 1 (1993) 1249. Zum Forschungsstand vgl. *J. Helmrath*, Das Basler Konzil 1431–1449. Forschungsstand und Probleme, Köln 1987, 398–403.
[196] Vgl. COD (1962) 468–470. Näheres zu den verurteilten Sätzen bei *Helmrath*, Basel, 402f.
[197] Vgl. COD, 469.
[198] Vgl. ebd. 470.
[199] Vgl. *W. Eckermann*, Augustinus Favaroni von Rom und Johannes Wyclif. Der Ansatz ihrer Lehre über die Kirche, in: Scientia Augustiniana. Studien über Augustinus, den Augustinismus und den Augustinerorden. Festschrift Adolar Zumkeller, herausgegeben von *C. Mayer* und

zweier Dominikanertheologen, nämlich des Johannes von Torquemada[200] und des Heinrich Kalteisen[201].

Was für unseren Zusammenhang besonders wichtig ist: Das Dekret *Cum inter cetera* betont ausdrücklich, mit dieser Verurteilung der Lehre Favaronis in keiner Weise die „heiligen Lehrer" in Misskredit bringen zu wollen, auf die sich der Verurteilte berief.[202] Im Gegenteil, das Konzil ‚rezipiere' deren Lehre in ihrem richtigen Verständnis, so wie sie von anderen Theologen normalerweise vorgelegt wird. Augustinus wird hier nicht namentlich genannt; es kann aber kein Zweifel darüber bestehen, dass er hier gemeint ist. Das Konzil von Basel erklärt hier in aller wünschenswerten Deutlichkeit, dass es selbstverständlich die traditionell in der Kirche überlieferten Lehren Augustins ‚rezipiert'. Wir haben es hier mit einem Fall ausdrücklicher Augustinus-Rezeption durch ein Ökumenisches Konzil zu tun.[203]

Nun zu einigen exemplarischen Fällen von ausdrücklicher Berufung von Konzilstheologen auf den Kirchenvater von Hippo: In der großen antihussitischen Rede des Johannes von Ragusa über die Kommunion in beiden Gestalten[204] kommt Augustinus in langen Auszügen ausführlich zu Wort, und zwar aus seinen Homilien 26 und 27 zum Johannesevangelium[205]. Wie

---

W. Eckermann, Würzburg 1975, 323–248, hier 347. Vgl. auch ebd.: „Überblickt man aus heutiger Sicht die Kontroverse um die Schrift Favaronis, so muss man sie als Teil des Ringens um eine genuine Augustinusinterpretation sehen, in das auch die übrigen genannten Theologen verwickelt waren." Vgl. auch *A. Zumkeller*, Die Augustinereremiten in der Auseinandersetzung mit Wyclif und Huss, ihre Beteiligung an den Konzilien von Konstanz und Basel, in: AAug 28 (1965) 5–56.

[200] *Repetitiones quaedam cardinalis ... super quibusdam propositionibus Augustini de Roma, Mansi* 30, 979A-1034C. *Helmrath*, Basel 400, Anmerkung 173, weist darauf hin, dass wichtige Passagen dieses Gutachtens in den großen Traktat *De ecclesia* des genannten Dominikaners eingegangen sind.

[201] Herausgegeben von *W. Eckermann*, Opera inedita historiam XXII sessiones concilii Basiliensis respicientia, Rom 1978, 84–182. Näheres zu beiden Gutachten bei *Helmrath*, Basel, 400–401.

[202] COD 470: *In nullo autem per haec derogare intendit dictis aut scriptis sanctorum doctorum in praenominatis materiis loquentium, quinimmo ea recipit et amplectitur iuxta eorum veram intelligentiam per eos aut alios catholicos doctores in theologica schola communiter expositam et declaratam.*

[203] *Helmrath*, Basel, 398/9, stellt im Zusammenhang seines Forschungsberichts über den Fall Favaroni die Frage, „wie gut sich ... die Basler Konzilsväter im Augustinus" auskannten und teilt in diesem Zusammenhang, ebd. 399, Anmerkung 170, einige interessante Details mit: „Die vom Bericht der deputatio fidei am 10. Juni 1435 ... offenbar überforderte Generalkongregation verlangte auf Vorschlag Giovannis de Montenigro O. P. immerhin, daß man selbst noch Einsicht in die Werke Augustins, unter anderem in die ‚Enarrationes in Psalmos' nehmen müsse – doch es gab zu wenige Texte in Basel ... Entweder war der ‚Büchermarkt' ... Basel nicht groß genug, zumal wenn man unterstellte, jedes einzelne Mitglied habe ein Exemplar für sich beansprucht – oder gehörte Augustinus dort zu den nicht so weit verbreiteten Autoren? Immerhin erscheint er unter den ... Handschriften, davon zweimal ‚De civitate dei' ... Interessanter ist die Mitteilung, daß das Konzil selbst am 26. Nov. 1434 von der Abtei Cluny zwei Bände mit Werken Augustins ... erhielt. Wurden sie für den Favaroni-Prozess gebraucht? – In der Bibliothek des Basler Dominikanerklosters befanden sich 6 Kodices, die Augustin-Handschriften enthielten, davon nur eine Sammelhandschrift ... mit zentralen theologischen Traktaten. Gegenüber der Masse von Gerson-Handschriften und immerhin drei Handschriften von Ockham ... ist das verschwindend wenig."

[204] Vgl. ACED 8, 1655–1760.

[205] Vgl. ebd. 1724–1730: Io.eu.tr. 26–27.

nicht anders zu erwarten, werden auch Pseudo-Augustiana in die Debatte geworfen.[206] Nicht eigens zitiert, aber zurückgewiesen werden mehrere von Ragusas Gegner angeführte *auctoritates* aus Augustinus zugunsten der Forderung nach dem Laienkelch.[207]

Auch der päpstliche Legat Andreas de Petra beruft sich in einer Rede im Rahmen der 23. Generalkongregation des Konzils von Basel auf den Bischof von Hippo. Im Zusammenhang geht es um die Definition der Häresie.[208]

3.2.4 Das Konzil von Florenz

Die auf dem Unionskonzil von Florenz behandelten Gegenstände brachten es naturgemäß mit sich, dass man, vor allem natürlich von westlicher Seite, immer wieder auf den afrikanischen Kirchenvater rekurrierte. Es ist im Rahmen dieser Untersuchung nicht möglich, auf alle diese Rekurse einzugehen. Beschränken wir uns also auf zwei Hauptfragenkomplexe, die Filioque-Problematik und die Frage des Fegefeuers. Im Übrigen weist die lateinische Seite ausdrücklich auf die Empfehlung Augustins durch das dritte ökumenische Konzil von Konstantinopel (553) hin.[209] Auch für den *modus procedendi* in den Diskussionen des Konzils beruft man sich auf den Bischof von Hippo.[210]

Durch die Filioque-Problematik ist zunächst das grundsätzliche Problem der ‚Dogmenentwicklung' gestellt. Die lateinische Seite berief sich für die Erlaubtheit des Zusatzes im Credo auf die allgemeine Tatsache, dass der identisch bleibende Glaube sich über die Zeit hin in verschiedenen Formeln ausdrückt. Der ausdrücklichere Glaube ist schon im weniger ausdrücklichen enthalten, was man im Vergleich von Altem zu Neuem Testament erkennen kann. Das gleiche Gesetz gilt für die weitere Geschichte des Glaubens. Bürge für dieses Glaubensverständnis ist Augustinus mit Formeln wie den folgenden: *In veteri testamento est occultatio novi, in novo testamento est manifestatio veteris*[211], *Tempora variata sunt, non fides*[212].

Vor allem ist es natürlich die Filioque-Problematik an sich, die die westliche Seite auf den Bischof von Hippo rekurrieren lässt. Er ist hier ihr Kronzeuge. Man zitiert aus *De trinitate*[213], *Contra Maximinum*[214], den Homilien

---

[206] Vgl. ebd. 1737C: *De ecclesiasticis dogmatibus* von Gennadius von Marseille.
[207] Vgl. ebd. 1737D.
[208] Vgl. ebd. 1520CD: ciu. 18,51.
[209] Vgl. CFl 5,1; 95 und 125; vgl. w. o. S. 169–170.
[210] Vgl. CFl 7,1; 136,7: ciu. 2,3.
[211] CFl 5,1,164: cat.rud. 4 (= CFl. 7,6; 57,29).
[212] CFl 5,1; 165 (= CF 7,6; 58,5, ebd. 71,11) l: en.Ps. 50,17. – Ein weiteres Augustinuszitat in diesem Kontext: ebd. 164: c.Faust. 17,6 (= CFl 7,6; 57); weitere Einzelheiten zu diesem Problemkomplex bei *H. J. Marx*, Filioque und Verbot eines anderen Glaubens auf dem Florentinum, Steyl 1977, 247–251.
[213] Vgl. CFl. 5,1,250: trin. 1,1; ebd. 252: trin. 2,1 (zum Modus der Disputation!); ebd. 385: trin. 15,26; vgl. auch ebd. 314,396,412; CFl. 7,6; 205,30: trin. 4,20; ebd. 218,28: trin. 1,3; ebd. 211,1: trin. 2,3; ebd. 199,3: trin. 4,20; ebd. 206,2: trin. 5,14; ebd. 206,7: trin. 15,25; ebd. 193,12: trin. 15,47.

zum Johannesevangelium[215], Pseudo-Augustinus (Fulgentius)[216] und einer nicht identifizierten Schrift[217].

Zweiter Hauptgegenstand, in dem sich die westliche Seite auf Augustinus beruft, ist die Frage des Fegefeuers. Der lateinische Standpunkt in der Fegefeuerfrage wurde von Kardinal Cesarini dargelegt. Das erste Testimonium, das er beibringt, ist ein *falsum.*[218] Es folgen vier echte, zwei aus *De civitate Dei*[219] und zwei aus *De cura pro mortuis gerenda*[220]. Dem Zitat aus einer echten Predigt[221] gehen noch zwei Pseudo-Augustiniana voraus[222]. Die griechische Seite bestreitet die Stringenz der vorgelegten *testimonia:* Augustinus sei in einem gewissen Dilemma gefangen und deswegen sein Zeugnis nicht wirklich überzeugend.[223] Diese Antwort lässt die lateinische Seite wiederum nicht gelten. Der Autor von *De mendacio,* so Johannes von Torquemada, macht keine zweideutigen Aussagen.[224] Der genannte Dominikaner erweist sich auch in anderen Werken im Kontext des Konzils von Florenz als exzellenter Augustinuskenner.[225]

In den Kontext des Konzils von Florenz gehört auch das *De spiritu sancti processione ad Alexium Lascarin* aus der Feder des Kardinals Bessarion, dessen griechische Fassung auf vor 1445, dessen lateinische Fassung auf vor 1450 datiert wird.[226] Hier finden wir eine ausdrückliche Würdigung des Zeugnisses Augustins zugunsten des Filioque. Was zunächst die persönliche Qualität des Zeugen angeht, so sei Augustinus jemand, *qui profunditate scientiae omnes antecellit, sanctitate et fervore caritatis in deum nulli cedit*[227]. Hinsichtlich des Zeitpunktes dieses Zeugnisses sei zu beachten, dass Augustinus völlig unverdächtig ist, denn er sprach sich lange vor dem „unglückseligen Schisma" zugunsten des Filioque aus.[228] Und Bessarion zitiert

---

[214] Vgl. ebd. 204,37 und 205,6: c.Max. 2,14.

[215] Vgl. ebd. 205,9: Io.eu.tr. 16,99.

[216] Vgl. CFl 6; 204,18: De fide ad Petrum 1.

[217] Vgl. ebd. 204,33: Augustinus ad Orosium.

[218] Vgl. CFl 8,2; 5,3 (CFl 7,6, 227,4): De verbis apostoli, PL 39, 1946.

[219] Vgl. ebd. 5,14 (CFl 7,6,227,13): ciu. 21,13 und ebd. 5,25: ciu. 21,24.

[220] Vgl. ebd. 5,31 (CFl 7,6,227, 20): cura mort. 1 und ebd. 6,8 (227,24): cura mort. 4.

[221] Vgl. ebd. 7,11 (CFl 7,6,228,6): s.172,1.

[222] Vgl. ebd. 6,21 (CFl 7,6, 227,30: De vera et falsa paenitentia 17, PL 40, 1127 und ebd. 6,28 (CFl 7,6,227,33): de vera et falsa paenitentia 17–18; ebd. 1128.

[223] Vgl. ebd. 26.

[224] Vgl. ebd. 43,19. Vgl. auch ebd. 46,7: f. et op. und ebd. 46,20: ciu. 21,26. Vgl. auch ebd. 43,20.

[225] Vgl. den *Apparatus super decretum Florentinum unionis Graecorum,* CFl 2,1, und die *Oratio synodalis de primato* mit zahlreichen Exzerpten aus den Werken Augustins.

[226] Vgl. CFl 7,2,XVIII und XX.

[227] Ebd. 76,18.

[228] Siehe ebd. 76,8: *Praesertim cum nullus eorum, qui nunc vivunt Latini, nec qui post divisionem et infaustum infelixque illud schisma fuerint, hoc primo dixerit, sed illi prisci sancti, illi antiqui doctores, illa luminaria magna, quorum ‚sonus in omnem terran exivit et verba in fines orbis terrae' (Ps. 18,5), quique a nobis et nostris ut praecipui doctores et sancti merito celebrantur, haec exempla et invenerint et dixerunt.* Und Bessarion nennt hier als Beispiel an erster Stelle Augustinus (ebd. 76,18).

an dieser Stelle einen Satz aus *De trinitate.*[229] Etwas weiter unten im Text zieht der Kardinal Augustinus nochmals als Zeugen heran[230] und erklärt ihn zum trefflichen Interpreten des Areopagiten[231].

3.2.5 Das Fünfte Laterankonzil

Mit dem Fünften Lateranense brauchen wir uns nicht länger aufzuhalten, denn auf ihm kommt dem Kirchenvater von Hippo nur eine sehr marginale Rolle zu. In der Bulle über die Abschaffung der Pragmatischen Sanktion wird Augustinus mit dem Satz zitiert *Sola oboedientia est mater custosque omnium virtutum*[232]; sonst wird er gelegentlich in Konzilsreden erwähnt[233].

4. Neuzeitliche Synoden

Um die Serie der ökumenischen Synoden ohne Unterbrechung fortsetzen zu können, kehren wir in diesem Abschnitt die Reihenfolge von partikularen und ökumenischen Synoden um und beginnen mit den letzteren.

4.1 Neuzeitliche ökumenische Synoden

4.1.1 Das Konzil von Trient

Das Konzil von Trient ist die erste neuzeitliche ökumenische Synode. Es ist auch das erste Konzil, mit dessen Augustinus-Rezeption sich die Forschung schon eingehender befasst hat. Hier ist vor allem die Studie von Eduard Stakemeier aus dem Jahr 1937 „Der Kampf um Augustin. Augustinus und die Augustiner auf dem Tridentinum" zu nennen. Aber auch aus den nachfolgenden Jahren liegt eine Reihe weiterführender Untersuchungen vor.[234] Mit Vittorino Grossi lässt sich das Hauptergebnis des Dekretes *De peccato originali* gerade im Blick auf Augustins Einfluss folgendermaßen zusammenfassen:

---

[229] Vgl. ebd. 76,21: trin. 5,16,15.

[230] Vgl. ebd. 85,11: trin. 4,29.

[231] Siehe ebd. 85,21: *Hoc beatissimo doctore quem digniorem quaeremus mentis Dionysii expositorem? Quis hoc melius eum intellexit, in quo, ut in illo, eadem theologica gratia dignato et deum fervente spiritus sanctus locutus est?* Vgl. auch die Erwähnung Augustins zusammen mit anderen westlichen Vätern in der *Oratio dogmatica de unione* des *Bessarion*, CFl 7,1; 14,19 und 65,8.

[232] Vgl. COD (1962) 616,11: ciu. 14,12.

[233] Vgl. *Mansi*, 32, 701E und 702A; 703E; 722E; 778D; 780C.

[234] Vgl. *E. Stakemeier*, Die theologischen Schulen auf dem Trienter Konzil während der Rechtfertigungsverhandlungen, in: ThQ 117 (1936) 188–207, 322–350; *L. Penagos*, La dottrina del peccato original en el Concilio di Trento, Comillas 1945; *A. Vanneste*, Le Decret du concile de Trente sur le péché originel. Les trois premiers canons, in: NRTh 87 (1965) 698–726; *ders.*, Le Decret du concile de Trente sur le péché originel, in: NRTh 88 (1966) 581–602, *V. Grossi*, L'auctoritas di Agostino nella dottrina del ‚peccatum originis', in: Aug. 31 (1991) 329–360; *ders.*, Agostino d'Ippona e il concilio di Trento, in: Il concilio di Trento nella prospettiva del Terzo Millennio, herausgegeben von *G. Alberigo* und *I. Rogger*, Brescia 1997, 313–341; M. *M. López García*, El de spiritu et littera en el concilio de Trente, in: Aug. 43 (2003) 201–229.

> 1. Das Konzil von Trient bewegt sich im traditionellen Rahmen, besonders dem des zweiten Konzils von Orange, das im Westen hinsichtlich der Ursünde Termini und Inhalte Augustins autoritativ tradiert hatte. 2. Im Anschluss an den Bischof von Hippo schlossen die Väter des Tridentinums die Jungfrau Maria in Betracht der Ursünde aus. 3. Ebenfalls im Anschluss an Augustinus begriffen sie bezüglich der Ursünde der Abkömmlinge Adams die *concupiscentia* als ihr Ursprung und bezüglich der aktuellen Sünde als ihre *fomes*, schlossen jedoch eine Identifizierung zwischen *concupiscentia* und Sünde aus, wie sie vom Gesamt der lutherischen Thesen vorausgesetzt wurde … Die Präzisierung der Väter von Trient über die Beziehung zwischen *concupiscentia* und Ursünde stellt eine wertvolle Orientierung für eine mögliche Lesart Augustins dar, in diesem Fall verstanden als ein anthropologisches Vorverständnis des Menschen als *totaliter peccatum* in einem ethisch-ontologischen Sinn.[235]

Werfen wir jetzt einen Blick auf konkrete Formulierungen der betreffenden Dekrete, in denen bestimmte Texte des Bischofs von Hippo entweder zitiert werden oder in denen auf sie angespielt wird. Deutlich angespielt wird z.B. im Dekret über die Ursünde auf Augustins Schrift *Contra duas epistulas Pelagianorum*, wenn die These unter Bann gestellt wird, nach der durch die Taufe die Sünde lediglich ‚abgekratzt' oder nicht angerechnet wird.[236] Im Dekret über die Rechtfertigung wird die Taufe als *sacramentum fidei* bezeichnet. Hinter dieser Formulierung steht außer Ambrosius auch eine Stelle aus einem Brief Augustins.[237] Einige Zeilen weiter ist davon die Rede, dass die Formalursache unserer Rechtfertigung nicht jene Gerechtigkeit ist, durch die Gott selbst gerecht ist, sondern die, durch die er uns gerecht macht, von der in *De trinitate* die Rede ist.[238] An einer späteren Stelle des Dekrets über die Rechtfertigung wird der Glaube als Anfang des menschlichen Heils bezeichnet *(fides est humanae salutis initium)*. Es handelt sich hier um ein Zitat aus *De fide ad Petrum*, einem Text, den man zur Zeit des Konzils von Trient noch Augustinus selbst zuschrieb.[239] Im selben Dekret kommt es im Zusammenhang mit Ausführungen über die Möglichkeit und Notwendigkeit der Beobachtung der Gebote dann zu einem wörtlichen Zitat aus Augustins Schrift *De natura et gratia*.[240] Einige Zeilen weiter steht hinter der Formulierung des Dekrets ein Augustinus-Text aus derselben Schrift.[241] Wenn im Dekret über die Rechtfertigung davor gewarnt wird, sich selbst leichtfertig unter die Vorherbestimmten zu rechnen, so steht Augustins Schrift *De correptione et gratia*[242] Pate. Im Kapitel über die Frucht der guten Werke werden dieselben als ‚Lohn' bezeichnet; damit wird auf Augustins *De gratia et libero arbitrio* angespielt.[243]

---

[235] *Grossi*, L'auctoritas, 351–352.
[236] Vgl. DH 1515: c.ep.Pel. 1,13,26.
[237] Vgl. DH 1529: ep. 98,9.
[238] Vgl. DH 1529: trin. 14,12,15.
[239] Vgl. DH 1532: De fide ad Petrum, prologus 1.
[240] Vgl. DH 1536: nat. et gr. 43,50.
[241] Vgl. DH 1537: nat.et gr. 26,29.
[242] Vgl. DH 1540: correpт. 15,46.
[243] Vgl. DH 1545: gr. et lib. arb. 8,20.

Das Konzil beruft sich auch im Dekret über das Sakrament der Eucharistie auf Augustinus, wenn es die Sakramente allgemein definiert als *symbolum rei sacrae et invisibilis gratiae forma visibilis.*[244] In den Canones über das Messopfer zitiert das Konzil im Zusammenhang mit der Frage, wem das Messopfer dargebracht wird – Gott oder den Heiligen –, einen Passus aus Augustins *Contra Faustum Manichaeum.*[245]

4.1.2 Das Erste Vatikanum

Das Erste Vatikanische Konzil hat zwei dogmatische Konstitutionen, *Dei Filius* über den katholischen Glauben, und *Pastor aeternus* über die Kirche Christi definiert. In beiden Texten sind Einflüsse des Kirchenvaters von Hippo festzustellen.[246]

Was zunächst die Konstitution *Dei Filius* angeht, so steht hinter der Formulierung des dritten Kapitels, dass „das von ihm (Gott) Geoffenbarte wahr ist nicht wegen der vom natürlichen Licht der Vernunft durchschauten inneren Wahrheit der Dinge, sondern wegen der Autorität des offenbarenden Gottes selbst, der weder sich täuschen noch täuschen kann"[247], augustinische Theologie. So jedenfalls sieht es Hermann-Josef Pottmeyer:

> Die Verwendung der Ausdrücke *auctoritas* und *nec falli nec fallere potest* bei der Beschreibung des Glaubens geht wohl auf den späten Augustinus zurück, bei dem in den Stichworten *auctoritas* und *infallibilitas* noch das alttestamentliche Verständnis der Wahrheit als Zuverlässigkeit des geschichtlich verheißenden und handelnden Gottes wirksam ist. Die Theologie des Glaubens bei Augustinus bleibt bis ins Hochmittelalter bestimmend.[248]

Wenn in derselben Konstitution die Kirche als Hort und Zeichen der Offenbarung bezeichnet wird[249], so steht auch hinter dieser Vorstellung die Ekklesiologie des Bischofs von Hippo. Dies ergibt sich aus den Untersuchungen über die Genese dieses Textes.[250] Pate steht Augustinus auch bei den Ausführungen der Konstitution über den Anteil der Vernunft an der Ausbildung der übernatürlichen Wahrheit.[251] Auch dies zeigen die Untersuchungen über die Entstehung des betreffenden Kapitels. Konkret geht es um einen Abschnitt aus dem berühmten Brief Augustins an Consentius.[252]

---

[244] DH 1639: qu. 3,84 bzw. ciu. 10,5.

[245] Vgl. DH 1744: c.Faust. 20.21.

[246] Auch in dem zur Definition vorbereiteten und von Joseph Kleutgen S. J. ausgearbeiteten Schema *Tametsi deus*, das jedoch wegen des Kriegsausbruches nicht mehr behandelt werden konnte, rekurriert man auf Augustinus, vor allem im Zusammenhang mit dem Begriff der Kirche als *societas perfecta*. Vgl. *Mansi*, 53,318: ciu.12,1 und 19,17.

[247] DH 3008.

[248] *H.-J. Pottmeyer*, Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben „Dei Filius" des Ersten Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission, Freiburg i.Br. 1968, 248.

[249] Vgl. DH 3013.

[250] Einzelheiten hierzu bei *Pottmeyer*, Glaube, 319–320.

[251] Vgl. DH 3016.

[252] Vgl. ep. 120,2–4. Einzelheiten über die Textgeschichte bei *Pottmeyer*, Glaube, 375ff.

In der Diskussion um *Pastor aeternus* wurde im Wesentlichen zweimal auf Augustinus rekurriert. Das eine Mal ist der bekannte Satz *Roma locuta causa finita*[253], auf den sich die Majorität stützte und den die Minorität zu relativieren suchte. Klaus Schatz hat den Verlauf der Diskussion nachgezeichnet.[254] Im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen stand natürlich der Satz selber. Aber im Zusammenhang mit der Diskussion dieser Stelle aus Predigt 131 kommt doch noch eine ganze Reihe weiterer Stellen aus dem Werk des Bischofs von Hippo zum Zuge.[255] Übrigens ist nach neueren Forschungsergebnissen die Berufung der Majorität auf Augustinus in der Frage der Autorität des Römischen Stuhls nicht mehr so völlig abwegig, wie das in Teilen der älteren Forschung behauptet wurde.[256]

Auch das zweite Augustinus-Zitat stammt aus dem Kontext der Auseinandersetzung Augustins mit den Pelagianern. Es lautet sinngemäß, die römische Kirche könne denen, die die Wahrheit des Glaubens suchten, nichts anderes erwidern, als was von alters her der Apostolische Stuhl und die römische Kirche beharrlich mit den übrigen (apostolischen Kirchen) festhielte.[257] Klaus Schatz hat die Diskussion auch um diesen Satz referiert,[258] der schließlich gestrichen wurde; denn er war im Grunde eher eine Stütze für die Gegner der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit als für ihre Befürworter, stellte er doch einen deutlichen Hinweis auf die Eingebundenheit der päpstlichen Autorität in den Verbund der übrigen apostolischen Sitze dar.

Auch in den Quellen und Dokumenten rund um die genannten Konstitutionen selber beruft man sich immer wieder auf den Bischof von Hippo, so auf das *tritum S. Augustini effatum*: *Quod universa tenet ecclesia, nec a conciliis institutum, sed semper retentum est, nonnisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur*[259] und auf zahlreiche weitere Stellen[260].

---

[253] s. 131,10.

[254] Vgl. *Kl. Schatz*, Päpstliche Unfehlbarkeit und Geschichte in den Diskussionen des Ersten Vatikanums, in: *W. Löser, K. Lehrmann, M.-L. Bachmann* (Hgg.), Dogmengeschichte und katholische Theologie, Würzburg 1988, 187–250, hier 215–220.

[255] Vgl. c.ep.Pel. 4,34; ep. 43,19; c.Jul. 4,13; ep. 175–177; c.ep.Pel. 1,1,3 und c.ep.Pel. 2,3,5.

[256] Vgl. *Schatz*, Päpstliche Unfehlbarkeit, 219: „Gewiß ist die penetrante Zuspitzung der Fragestellung auf einen Begriff formaler Unfehlbarkeit bestimmter Einzelentscheidungen eine Kategorie, die Augustinus fremd ist. In der Tendenz und Stoßrichtung jedoch konnte und kann sich die Majoritäts-Deutung ebenso auf gute Gründe berufen wie die der Minorität. Stützte sich die Minorität vor allem auf Texte gegen den Donatismus, in denen Augustinus aus der eigenen afrikanischen Tradition argumentierte und schon deshalb römische Autorität keine Hilfe bot, so die Majorität auf Texte gegen den Pelagianismus, der schon deshalb nicht ohne Rom niedergerungen werden konnte, weil er ebenfalls in Italien und Rom seine Vertreter hatte. Außer der Situationsbedingtheit der jeweiligen Äußerungen ist es das Schwankende und Schillernde des Denkens Augustins, das beide Deutungen möglich macht."

[257] Siehe c.Iul. 1,13: *cui ecclesiae praesidentem beatum Innocentium si audire uoluisses, iam tunc periculosam iuuentutem tuam Pelagianis laqueis exuisses. quid enim potuit ille uir sanctus Africanis respondere conciliis, nisi quod antiquitus apostolica sedes et Romana cum ceteris tenet perseueranter ecclesia?*

[258] Vgl. *Kl. Schatz*, Vaticanum I, 1869–1870, I, Paderborn 1992, 137, 151, 153, 154, 155, 159.

[259] ADSCR 7,289: bapt. 4,31.

4.1.3 Das Zweite Vatikanum

Beim Zweiten Vatikanischen Konzil ist der Rekurs auf den Kirchenvater von Hippo je nach Charakter und Natur der promulgierten Texte verschieden groß. Werfen wir im Folgenden einen Blick auf die Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Konzils in der Reihenfolge der Häufigkeit, mit der sie sich auf den Kirchenvater berufen. An der Spitze steht, wie nicht anders zu erwarten ist, die dogmatische Konstitution über die Kirche *(Lumen gentium)* mit insgesamt 19 Berufungen auf Augustinus. Bei fünf von ihnen handelt es sich um wörtliche Zitate im Text der Konstitution selber, bei den restlichen um Verweise in den Fußnoten des Textes. Die wörtlichen Zitate stammen aus *De civitate Dei*[261], *De praedestinatione sanctorum*[262], *De baptismo*[263] und zwei Predigten[264]. Auf folgende Werke Augustins wird in den Anmerkungen von *Lumen gentium* verwiesen: auf sechs Predigten[265], *De perseverantia sanctorum*[266], zweimal die Psalterhomilien[267], *Contra Faustum*[268], die *Retractationes*[269], das *Enchiridion*[270], *De sancta virginitate*[271] und die Homilien zum Johannesevangelium[272].

Was die Häufigkeit des Rekurses auf den Kirchenvater von Hippo angeht, folgt das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *(Ad gentes)*. Es beginnt gleich in seinem ersten Kapitel mit einem wörtlichen Zitat aus den Psalterhomilien.[273] Es folgen zwölf Verweise in den Anmerkungen auf folgende Werke Augustins: zwei auf die Johanneshomilien[274], sechs auf Predigten[275],

---

[260] Vgl. ebd. 388a: c.Jul. 1,13; ebd. 392d: ep. 53,2; ebd. 397b: c.Jul. 2,103; ebd. 464a: Io.eu.tr. 113,2; ebd. 473b-474b: c.Jul. 1,4,13; ebd. 512a: util.cred. 17; ebd. 512a: praed.sanct. 7; ebd. 518a: grat.lib.arb. 33; ebd. 518b: spirit.litt. 48; ebd. 532b: nat.grat. 43; ebd. 568d: en.Ps.18,2,6; ebd. 568d: Cresc. 2,36,45; ebd. 568d: c.lit.Pet. 2,32,74; ebd. 568d: c.lit.Pet. 2,104,239; ebd. 573a: ep. 138,15; ebd. 590a: fid.symb. 1; ebd. 934c: bapt. 1,7; ebd. 1268b: bapt. 4,7; ebd. 1636a: spirit.lit. 28; ebd. 1694b: c.Jul. 1,13.

[261] Siehe Lumen gentium, 8: ciu.18,51,2: *Inter persecutiones mundi et consolationes dei peregrinando procurrit* (ecclesia).

[262] Vgl. ebd. 12: praed.sanct. 14,27: *ab episcopis usque ad extremos laicos fideles.*

[263] Vgl. ebd. 14: bapt. 5,28,39: (in ecclesiae sinu) *corpere* (quidem sed non) *corde.*

[264] Vgl. ebd. 32: s.340,1: *Ubi me terret quod vobiscum sum, ibi me consolatur quod vobiscum sum. Vobis enim sum episcopus, vobiscum sum christianus. Illud est nomen officii, hoc gratiae; illud periculi est, hoc salutis.* – Vgl. ebd. 53: virg. 6: ... *plane mater membrorum* (Christi) ... *quia cooperata est caritate, ut fideles in ecclesia nascerentur, quae illius capitis membra sunt.*

[265] Vgl. ebd. 2: s.341,9,11; ebd. 3: s.71,20,33; ebd.7: s.268,2; ebd.56: s.51,2,3; ebd. 56: s.232,2; ebd. 64: s.191,2,3.

[266] Vgl. ebd. 11: persev. 14,37.

[267] Vgl. ebd. 19: en.Ps. 86,4 und ebd. 49: en.Ps. 85,24.

[268] Vgl. ebd. 26: c.Faust. 12,20.

[269] Vgl. ebd. 40: retr. 2,18.

[270] Vgl. ebd. 42: ench. 121,32.

[271] Vgl. ebd. 42: virg. 15,15.

[272] Vgl. ebd. 64: Io.eu.tr. 13,12.

[273] Vgl. Ad gentes 1: en.Ps. 44,23: (apostoli) *praedicaverunt verbum veritatis et genuerunt ecclesias.*

[274] Vgl. ebd. 3: Io.eu.tr. 23,6; ebd. 14: Io.eu.tr. 11,4.

[275] Vgl. ebd. 4: s.271; ebd. 4: s.266,267,268,269; ebd. 4: s.267,4.

einer auf *De agone christiano*[276], einer auf *De civitate Dei*[277], einer auf den *Sermo Domini in monte*[278].

Die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *(Dei Verbum)* enthält – erstaunlicherweise – nur ein einziges Augustinus-Zitat und sechs Verweise in den Anmerkungen des Dokuments. Das Zitat lautet: *Verbi dei inanis forinsecus praedicator, qui non est intus auditor*[279]. Die Verweise sind folgenden Werken entnommen: *De catechizandis rudibus*[280], *De Genesi ad litteram*[281], *De civitate Dei*[282], *De doctrina christiana*[283], den *Quaestionum libri septem*[284] und einem Brief[285].

In der Erklärung über die Religionsfreiheit *(Dignitatis humanae personae)* befinden sich vier Rekurse auf den Bischof von Hippo, und zwar einer aus der Schrift *Contra litteras Petiliani*[286] und weitere drei aus Briefen Augustins[287]. Je drei Verweise auf Augustinus enthalten die Konstitution über die heilige Liturgie *(Sacrosanctum concilium)*[288], das Dekret über Dienst und Leben der Priester *(Presbyterorum ordinis)*[289] und die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *(Gaudium et spes)*[290], ein Zitat enthält das Dekret über die Ausbildung der Priester[291] und einen Verweis das Dekret über den Ökumenismus *(Unitatis redintegratio)*[292]. Nicht berücksichtigt werden konnten in unserer Untersuchung die zahlreichen Verweise auf Augustinus in den das Konzil vorbereitenden und begleitenden Akten. Der betreffende Index-Band führt sie auf.[293]

Angesichts der großen Zahl der vom Zweiten Vatikanum promulgierten Texte[294] und der vor und während des Konzils blühenden Augustinus-Studien sind 54 Zitate und Verweise aus dem Kirchenvater eher bescheiden.

---

[276] Vgl. ebd. 3: agon. 22,24.
[277] Vgl. ebd. 9: ciu. 19,17.
[278] Vgl. ebd. 7: s.Dom.m. 1,41.
[279] Verbum dei 25: s. 179,1.
[280] Vgl. ebd. cat.rud. 4,8.
[281] Vgl. ebd. 11: Gen.litt. 2,9,20.
[282] Vgl. ebd. 12: ciu. 17,6,2.
[283] Vgl. ebd. 12: doct.chr. 3,18,26.
[284] Vgl. ebd. 16: qu. 2,73.
[285] Vgl. ebd. 11: ep. 82,3.
[286] Vgl. Dignitatis humanae personae 10: c.litt.Pet. 2,83.
[287] Vgl. ebd. 10: ep. 23; ep. 34; ep. 35,
[288] Vgl. Sacrosanctum concilium 5: en.Ps. 138,2; ebd. 7: Io.eu.tr. 6,1,7; ebd. 47: Io.eu.tr. 26,6,13.
[289] Vgl. Presbyterorum ordinis 2: ciu.10,6; ebd. 4: en.Ps. 44,23; ebd. 14: Io.eu.tr. 123,5. Die erste Stelle ist ein Zitat. Es lautet folgendermaßen: *Tota ipsa redempta civitas, hoc est congregatio societasque sanctorum, universale sacrificium offeratur deo per sacerdotem magnum, qui etiam se ipsum obtulit in passione pro nobis, ut tanti capitis corpus essemus.*
[290] Vgl. Gaudium et spes 21: conf. 1,1; ebd. 48: b.coniug. (ohne Stellenangabe); ebd. 69: Io.eu.tr. 50,6.
[291] Vgl. Optatam totius 9: Io.eu.tr. 32,8: *Quantum quisque amat ecclesiam Christi, tantum habet spiritum sanctum.*
[292] Vgl. Unitatis redintegratio 3: en.Ps. 32,2,29.
[293] Siehe Acta synodalia sacrosancti concilii Vaticani II, Indices, Vatikan 1980, 302–303.
[294] In der von J. Wohlmuth besorgten Ausgabe der ‚Dekrete der Ökumenischen Konzilien' handelt es sich immerhin um 315 Seiten!

Andererseits ist natürlich die Anzahl der Zitate kein ausreichendes Kriterium für den augustinischen Geist des Konzils. Im unmittelbaren zeitlichen Kontext des Konzils gab es deswegen auch eine Reihe von Autoren, die das Zweite Vatikanum durchaus vom Geiste Augustins geprägt sahen.[295]

4.2 Neuzeitliche Partikularsynoden

Mit den neuzeitlichen Partikularsynoden kommen wir zur letzten Gruppe von Synoden, für deren Augustinus-Rezeption wir uns interessieren. Unsere Vorgehensweise ist wieder, wie schon bei den mittelalterlichen Synoden vor der Kirchentrennung, geographisch. Wir beschränken uns dabei auf die Partikularsynoden, die vor dem Ersten Vatikanum ab der Mitte des 19. Jahrhunderts abgehalten wurden.

4.2.1 Französische Partikularsynoden

In der Zeit von 1849 bis 1867 fanden nach dem Wegfall der staatskirchlichen Fesseln insgesamt 58 von Rom geförderte Partikularkonzilien nicht nur in Europa, sondern auch in der Neuen Welt statt.

> Sie dienten sowohl der Straffung der kirchlichen Disziplin wie auch der Lehrfeststellung gegen die Abweichungen sowohl des neunzehnten wie der vergangenen Jahrhunderte; teilweise lieferten sie im Sinne der neuscholastischen Theologie recht umfangreiche Kompendien der Dogmatik.[296]

Auf ihnen beruft man sich immer wieder auch auf den Bischof von Hippo, so auf dem Konzil von Paris (1849) im Zusammenhang mit einem Aufruf zu Abgaben für die Kirche[297]. Das Konzil von Avignon des gleichen Jahres empfiehlt in einem Text über die theologischen Studien ganz allgemein die

---

[295] Vgl. *J. Morán*, La presenza di San Agostino nel concilio Vaticano II, in: Aug. 6 (1966) 460–488, hier 488: „La Chiesa del servicio, la Chiesa de la carità, la Chiesa del unità, la Chiesa della verità, la Chiesa della testimonianza, la Chiesa viva: ecco il pensiero fondamentale di Agostino ed il pensiero fondamentale della Chiesa d'oggi. Studiati da vicino i principii dei diversi documenti li troviamo in armonia con Agostino, e più ancora ci rendiamo conto che il concilio à stato consapevole anche di questo fatto." Der gesamte Artikel ist von der Überzeugung getragen, dass das Zweite Vatikanische Konzil unter dem starken Einfluss des Bischofs von Hippo stand. – Vgl. *ders.*, Selladas para la Santidad (Commentario teologico-agostino al Decreto ‚Perfectae caritatis' del Concilio Vaticano II), in: EstAg 7 (1967) 1–252. Vgl. auch *H. Holstein*, Le peuple de Dieu d'après la Cité de Dieu, in: Augustinus 12 (1967) 193–208; *J. S. Arrieta*, Die heilsgeschichtliche Schau der Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie. Oskar Cullmann zum 65. Geburtstag, Hamburg 1967, 322–341; *E. Lio*, Morale e beni terreni. La destinazione dei bene terreni nella ‚Gaudium et spes' e in alcuni fonti. Studi di teologia morale, Rom 1976; *R. Bélanger*, Les références patristiques du chapitre IV de ‚Lumen gentium' (Les laïques), in: EeT(O) 5 (1974) 325–334; *L. Janssens*, Chasteté conjugale selon l'encyclique *Casti connubii* et suivant la constitution pastorale *Gaudium et spes*, in: EThL 42 (1966) 513–554; *D. Fernández*, Fundamentos patristicos del capitulo viii de la Constitution *Lumen gentium*, in: EphMar 16 (1966) 33–77 (40–46 über virg. 1–6); J. Morán, Sacerdocio y vida común en la perspectiva conciliar y en la agostiniana, in: Aug. 7 (1967) 5–25; *A. Eramo*, La Mariologia del Vaticano II vista en S. Agostino, Thesis laur. Lateran (1969).

[296] *Schatz*, Vaticanum I, 26.

[297] Vgl. ADSCR 4, 26b: en.Ps. 147,17 und s. 46,34,5.

Kirchenväter. An erster Stelle wird jedoch Augustinus genannt.[298] Der Synodalbrief dieses Konzils enthält einen langen Auszug aus Augustins *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*[299] – folgendermaßen eingeleitet:

> Nous mettrons sous vos yeux les paroles admirables que Saint Augustin adressait aux fidèles de son temps, pour peindre l'heureuse influence que la doctrine catholique, sincèrement crue et fidèlement pratiquée, exerce sur le bonheur des individus et des sociétés.

Das ebenfalls im Jahr 1849 ausgerichtete Konzil von Tours zitiert in einer Warnung vor dem Zeitgeist einen Text aus Benedikt XIV., in dem als Binnenzitat Augustins Worte aus den *Confessiones*: *sententiam suam amantes non quia vera est, sed quia sua est* vorkommen.[300]

Das Konzil von Bourges (1850) empfiehlt für die Seminarien das Studium der Religionsgeschichte *iuxta S. Augustini methodum de catechizandis rudibus.*[301] Die Stadtpfarrer sollen sich an Augustinus ein Beispiel nehmen und Katechismusunterricht erteilen, mahnt das Konzil von Toulouse (1850).[302] Zuvor schon hatte es im Zusammenhang mit einer Warnung vor den Irrtümern des Zeitgeistes auf entsprechende Klagen Augustins hingewiesen[303] und den Kirchenvater als Autorität gegen den Kommunismus und Sozialismus genannt[304]. Das Konzil von Auch (1551) warnt die katholischen Schriftsteller unter Berufung auf einen Text Augustins vor Kritik an der Kirche.[305] In einem ähnlichen Kontext beruft sich das Konzil von Reims (1853) auf den Kirchenvater von Hippo.[306]

Besonders eifrig in der Berufung auf Augustinus sind die Synoden von Bordeaux zwischen1850 und 1868. Das Konzil von 1850 beruft sich schon für die Vorgehensweise auf der Synode auf einen Passus im Brief des Kirchenvaters an Pascentius[307], für die Form der Predigt der Pfarrer auf *De doctrina christiana*[308], für den Primat des Papstes und seine Unfehlbarkeit auf die bekannte Stelle aus Brief 105[309], für die richtige Vorgehensweise der Pfarrer auf Brief 22[310], für die Wichtigkeit theologischer Studien auf Augustins Brief an Volusianus[311], zur Schilderung der bisher vergeblichen

[298] Vgl. ebd. 359c.
[299] Ebd. 385a-c.
[300] Ebd. 282d: conf. 12,25.
[301] Ebd. 1107b.
[302] Vgl. ebd. 1066b.
[303] Vgl. ebd. 1045a: en.Ps. 31,18.
[304] Vgl. ebd. 1049b: ep. 153,20 und s. 148,2.
[305] Vgl. ebd. 1072d: ep. 55,35.
[306] Vgl. ebd. 179c: ench. 59 und ebd. 179d: conf. 12,25,34.
[307] Vgl. ebd. 547d: ep. 238,16.
[308] Vgl. ebd. 556d: doct.chr. 4,10.
[309] Vgl. ebd. 576c: ep. 105,16: *Deus quippe in cathedra unitatis doctrinam posuit veritatis.*
[310] Vgl. ebd. 586b: ep. 22,5.
[311] Vgl. ebd. 597d: ep. 137,3.

Verkündigung des Wortes Gottes auf eine Predigt des Kirchenvaters[312]. Das sechs Jahre später stattfindende Konzil (1856) zitiert in einer Stellungnahme gegen den modernen Rationalismus einen hoch interessanten Passus aus den Psalterhomilien *summi illius Hipponensium magistri et philosophi* über das grundsätzliche Verhältnis zwischen Philosophie und christlichem Glauben.[313] Über den richtigen Sinn des Satzes, dass der Vernunftgebrauch dem Glauben vorausgeht, bemüht dasselbe Konzil eine Stelle aus dem einschlägigen Brief des Bischofs an Consentius.[314] Auch in Fragen der Eschatologie gilt der Bischof von Hippo für dieses Konzil als zuständig.[315] Das Konzil von Bordeaux (1859) zitiert gleich sechsmal den Kirchenvater von Hippo vor allem im Zusammenhang mit der Gotteslehre.[316] Das Konzil von Bordeaux (1868) weist auf die Wichtigkeit philosophischer Studien in den Seminarien hin. Die zu lehrende Philosophie sei die neuscholastische, die ihrerseits auf die Kirchenväter und ganz besonders auf Augustinus zurückgehe.[317] Schon in seinem einleitenden Kapitel hatte das Konzil zweimal den Bischof von Hippo aus seinem Werk *De trinitate* zitiert.[318]

4.2.2 Partikularsynoden in deutschsprachigen Ländern

Zu den Partikularsynoden, die zu den Irrtümern der Zeit deutlich Stellung nahmen, gehören auch mehrere Synoden im deutschsprachigen Raum. Auf ihnen geht es z.T. um Grundfragen des christlichen Glaubens. Kein Wunder, dass diese Konzilien sich auch immer wieder auf Augustinus berufen. Das ist z.B. auf dem Wiener Konzil von 1858 der Fall, wo es u.a. um den richtigen Gebrauch der Vernunft in der Gotteserkenntnis geht und man sich auf die Maxime *Credere non possemus, nisi rationales animas haberemus* aus dem berühmten Brief Augustins an Consentius bezieht.[319] In dem Kapitel *De intellectu fidei quaerendo* beruft man sich gleich zu Beginn auf Augustins Schrift *De Academicis*[320] und später auf Brief 120[321], in dem Kapitel *De philosophia theologiae usibus inservienti* auf *De magistro*[322], in einem Kapitel über die Unbefleckte Empfängnis Mariens auf *De natura et gratia*[323], *Contra Julianum opus imperfectum*[324] und eine sehr verkürzt

[312] Vgl. ebd. 617a: s. 87, 14.
[313] Vgl. ebd. 694bc: en.Ps. 8, 6.
[314] Vgl. ebd. 697b: ep. 120.
[315] Vgl. ebd. 699c: ciu. 22, letztes Kapitel; ebd. 700d: f. et op. 25.
[316] Vgl. ebd. 741d: doct. chr. 1, 5; ebd. 744,a: Simpl. 2, 2; ebd. 744c: ep. 54 und trin. 8, 3. – Vgl. auch ebd. 745b: ciu. 22, 8 und ebd. 746b: mor. 1.
[317] Vgl. ebd. 842c.
[318] Vgl. ebd. 801a und b: trin. 7, 4 und trin. 8, 2.
[319] Vgl. ADSCR 5, 130c: ep. 120, 3.
[320] Vgl. ebd. 131d: Acad. 3, 20.
[321] Vgl. ebd. 132b: ep. 120, 14: Ora fortiter et fideliter, ut det tibi deus intellectum.
[322] Vgl. ebd. 132d: mag. 11.
[323] Vgl. ebd. 142c: nat. et gr. 36, 42.
[324] Vgl. ebd. 142d: c.Jul.imp. 6, 122.

zitierte Stelle aus Brief 54[325], in einem Kapitel über die Bischöfe auf die Psalterhomilien[326], in einem Kapitel über die Sakramentalien auf das *Enchiridion*[327], in einem Kapitel über die Heiligung der Feiertage auf die Homilien zum Johannesevangelium[328], in einem Kapitel über das Stundengebet auf die Homilien zum Johannesevangelium[329] und schließlich in einem Kapitel über den schulischen Religionsunterricht auf *De catechizandis rudibus*[330].

Das Kölner Provinzialkonzil von 1860 ist in der Reihe der das Erste Vatikanum vor allem lehrmäßig vorbereitenden und dasselbe antizipierenden Synoden das bedeutendste.[331] Es steht auch an der Spitze, was den Rekurs auf den Kirchenvater von Hippo angeht. Gleich das erste Kapitel über die Existenz Gottes und das Fundament der Religion zitiert Augustins Schrift *De vera religione* und die *Confessiones.*[332] Das Kapitel über Glauben und Wissen bemüht zunächst noch einmal die erstgenannte Schrift[333] und zitiert dann die Psalterhomilien[334]. Wenn es im Folgenden um die Vermeidung der Gefahren für den Glauben geht, steht eine Stelle aus *De civitate Dei* bereit.[335] In den Kapiteln über die Trinität wird selbstverständlich *De trinitate* zitiert.[336] In den Ausführungen über das Ziel der Weltschöpfung bemüht das Konzil gleich drei Stellen aus Augustinus, zunächst aus *De diversis quaestionibus*[337], dann zwei Stellen aus *De doctrina christiana*[338], in dem über den ursprünglichen Zustand des Menschen zunächst *De libero arbitrio*[339], dann *De Genesi ad litteram*[340]. Wie nicht anders zu erwarten, rekurriert auch das Kapitel über den Sündenfall auf den Lehrer der Gnade und Erbsünde.[341] Zitiert wird der Bischof von Hippo auch in dem Kapitel über die Christologie.[342] Das Kapitel über die Bischöfe erinnert an Augustins Ausspruch, der Terminus ‚Bischof' sei kein Ehren-, sondern ein Pflichten-

---

[325] Siehe ebd. 132c: ep. 54,6: *Si quid horum tota per orbem frequentat ecclesia; nam et hinc, quin ita faciendum sit, dubitare insolentissimae insaniae est.* So der richtige Wortlaut der Stelle.

[326] Vgl. ebd. 149a: en.Ps. 44,32.

[327] Vgl. ebd. 147b: ench. 7.

[328] Vgl. ebd. 180b: Io.eu.tr. 49,26.

[329] Vgl. ebd. 196b: en.Ps. 30,4,1.

[330] Vgl. ebd. 211a: cat.rud. 17.

[331] Vgl. *S. M. M. Cüppers*, Das Kölner Provinzialkonzil von 1860. Kanonistische Struktur und Kirchenbild einer Provinzialsynode im 19. Jahrhundert, Köln 1992.

[332] Siehe ADSCR 5, 271a-b: vera rel. 1 und ebd. 271c: conf. 1,1: *Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.*

[333] Vgl. ebd. 277b: vera rel. 24,45.

[334] Vgl. ebd. 279a: en.Ps. 118,18,3.

[335] Vgl. ebd. 283c: ciu. 10,23.

[336] Vgl. ebd. 285b: trin. 15,10,20; ebd. 286b: trin. 15,7,12; ebd. 286b: trin. 7,1,2; ebd. 286b: trin. 15,14,23.

[337] Vgl. ebd. 291a: div.qu. 28.

[338] Vgl. ebd. 291b: doct.chr. 1,32.

[339] Vgl. ebd. 295a: lib.arb. 3,20,56.

[340] Vgl. ebd. 295b: Gen.litt. 6,25,36.

[341] Vgl. ebd. 296b: nupt.et conc. 2,5,15, s.165,7, en.Ps. 103,4,6; ebd. 299, a und c: spir. et litt. 28,48; ebd. 299c: s.349,1.

[342] Vgl. ebd. 300b: nat. et gr. 4 und 5; ebd. 304a: ench. 34: ebd. 304a: nat. et gr. 36,42.

titel[343], und das Kapitel über das richtige Predigen zitiert schließlich *De doctrina christiana*[344].

4.2.3 Sonstige Partikularsynoden in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts

Keine der sonstigen Synoden vor dem Ersten Vatikanum erreicht eine solche Frequenz von Augustinus-Zitaten wie das Kölner Provinzialkonzil von 1860. Das gilt für die beiden italienischen Synoden von Ascoli (1850) und Ravenna (1855), das gilt für die Synode von Quebec (1854). Das Konzil von Ascoli (1850) beruft sich noch vergleichsweise häufig auf den Kirchenvater von Hippo, insgesamt achtmal, zunächst, um auf der Freiheit der Kirche vor staatlichen Eingriffen zu insistieren[345], dann, um den päpstlichen Primat zu affirmieren[346], moderne Irrtümer wie den Rationalismus zu verurteilen[347], die Schriftsteller zu echter Kirchenliebe zu ermuntern[348] und das Duellieren zu untersagen[349]. Die Synode von Ravenna (1855) beruft sich dagegen nur noch einmal auf den Kirchenvater, und zwar im Zusammenhang mit Ausführungen über die Bestattung[350], das Konzil von Quebec (1854) ebenfalls nur einmal, um zu Vorsicht und Rücksichtnahme bei Abschaffung von Missbräuchen in der Kirche zu ermahnen[351].

Nun von Kanada nach Ungarn! Das Konzil von Esztergom (1858) beruft sich viermal auf den Kirchenvater, das erste Mal bei Ausführungen über Gott den Schöpfer Himmels und der Erden[352], das zweite und dritte Mal bei solchen über die Kirche[353], das vierte Mal bei solchen über die Bedeutung des Glaubens[354]. Jeweils einmal rekurrieren die Synoden von Urbino (1859)[355], Prag (1860)[356] und Rom 1862[357] auf den Bischof von Hippo.

Auf zwei weiteren vorvatikanischen Synoden fällt der Name des Bischofs von Hippo noch einmal häufiger, auf dem Konzil von Utrecht (1865) und auf dem von Baltimore (1866). Beide Konzilien zählen zu den Kirchenversammlungen, die ein umfassendes Kompendium der katholischen Glaubenslehre erarbeiten. In dem Kapitel *De scripturis et de traditione* rekurriert die Synode von Utrecht auf das bekannte *Dictum* des Kirchenvaters von

[343] Vgl. ebd. 329d: ciu. 19,19.
[344] Vgl. ebd. 361d: doct.chr. 4,16 und 17.
[345] Vgl. ADSCR 4, 964a: c.adv.leg. 1,36.
[346] Vgl. ebd. 966a: ep. 43,7 und ebd. 967a: en.Ps. 44,32.
[347] Vgl. ebd. 971b: ep. 105,10.
[348] Vgl. ebd. 977a: c.litt.Pet. 1,29 und mor. 1,2 und ebd. 977c: ciu. 1,20.
[349] Vgl. ebd. 978a: ciu. 1,22.
[350] Vgl. ADSCR 6,181a: cura mort. 18.
[351] Vgl. ADSCR 3, 656a: ep. 22,5.
[352] Vgl. ADSCR 5,10b: Io.eu.tr. 24.
[353] Vgl. ebd. 14d: c.ep.Man. 4 und ebd. 15.a: ps.c.Don. 237s.
[354] Vgl. ebd. 15c: en.Ps. 101,1,1.
[355] Vgl. ADSCR 6,64c: bapt. 4,24 (Einhaltung der Fastenzeiten).
[356] Vgl. ADSCR 5,447c: doct.chr. 2,42 (die Prediger sollen die Schrift im Sinne der Kirche auslegen).
[357] Vgl. ADSCR 6,875a: ciu.18,51. Es handelt sich eigentlich um kein Konzil, sondern um ein erweitertes päpstliches Konsistorium.

Hippo *Evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas.*[358] Im Kapitel über die Heilsnotwendigkeit der katholischen Kirche zitiert das Konzil zunächst *verba illa gravissima* Augustins:

> Quisquis ab hac catholica ecclesia fuerit separatus, quantumlibet laudabiliter se vivere existimet, hoc solo scelere, quod a Christi unitate disjunctus est, non habebit vitam, sed ira Dei manet super eum[359],

um dann mit dem folgenden Zitat, ebenfalls aus dem Kirchenvater von Hippo, den Satz wieder abzumildern durch einen sehr engen Begriff von Häresie[360]. Im Kapitel über die Heilsmittlerschaft Christi kommen dann die Psalterhomilien, die *Confessiones*, eine nicht identifizierbare und eine identifizierbare Predigt zum Zuge.[361] Im Kapitel über die Verkündigung der ‚gesunden Lehre' rekurriert das Konzil auf den *Psalmus contra partem Donati* und *De civitate Dei.*[362] Im Kapitel über den Verkehr mit Ungläubigen beruft sich das Konzil auf entsprechende Anweisungen Augustins in einer Predigt an seine Zuhörer in Hippo[363], im Kapitel über die Sakramente gleich dreimal auf die Homilien zum Johannesevangelium und auf *De civitate Dei*[364], im Kapitel über den Empfang der Osterkommunion auf die *norma Augustini* in seinem *De sermone Domini in monte*[365], im Kapitel über die christliche Bestattung auf *De civitate Dei*[366] und in dem über die Feiertage auf eine Predigt[367].

Was nun das Plenarkonzil von Baltimore (1866) angeht, so zitiert es im Zusammenhang mit der Glaubenslehre von der Unbefleckten Empfängnis Augustins Satz *Cum deus coronat merita, nihil aliud coronat quam munera sua*[368], bei seinen Ausführungen gegen den Spiritismus *De civitate Dei, De agone christiano* und eine unechte Predigt[369], in seinen Darlegungen über den römischen Primat Brief 43[370], in seinen Anweisungen über die Vorgehensweise der Kirche einen langen Passus aus *De moribus ecclesiae catholicae*[371], im Zusammenhang mit einem Passus über die Verkündigung des Wortes Gottes *De doctrina christiana*[372], mit einem Kapitel über die Sakramentalien das *Enchiridion* und den Brief an Hilarius[373] und schließlich mit

---

[358] ADSCR 5,750cd: c.ep.Man. 5.
[359] Ebd. 760b: ep. 141,5.
[360] Vgl. ebd. 760c: 43,1.
[361] Vgl. ebd. 772a: en.Ps. 95,5; ebd. 772c: conf. 10,42; ebd. 773c; ebd. 774d: s.344,4.
[362] Vgl. ebd. 798c: ps.c.Don. 237s; ebd. 800a: ciu. 10,23.
[363] Vgl. ebd. 801d: s.88,20.
[364] Vgl. ebd. 811a: ciu. 10,5 und Io.eu.tr. 120,3.
[365] Vgl. ebd. 823a: s.dom.m. 28.
[366] Vgl. ebd. 866d: ciu. 1,13.
[367] Vgl. ebd. 879a: s.251.
[368] Vgl. ebd. 399b: ep. 194,19.
[369] Vgl. ebd. 407b-c: ciu. 20,7; 7,35; 2,23; 10,22; agon. 1; und die pseudo-augustinische Predigt s.37.
[370] Vgl. ebd. 409b: ep. 43,7.
[371] Vgl. ebd. 415c-416a: mor. 1,63.
[372] Vgl. ebd. 437c: doctr.chr. 4,15.
[373] Vgl. ebd. 490c-d: ench. 71 und ep. 157,2.

einem weiteren über die Jugenderziehung nochmals *De moribus ecclesiae catholicae* und *De doctrina christiana*[374].

Für die letzten Konzilien, deren Augustinus-Rezeption wir erheben, bleiben wir in der Neuen Welt, näherhin bei zwei weiteren Konzilien in Baltimore. Das dortige Provinzialkonzil von 1846 hält dafür, dass nach drei Jahrhunderten des Unglaubens die Zeit gekommen sei, sich wieder auf die Bedeutung der *auctoritas* für die Erkenntnis der Wahrheit zu besinnen. Leuchtendes Beispiel für diese Rückbesinnung ist Augustinus in seinen Worten und in seinen Leben.[375] Der Pastoralbrief des Pastoralkonzils von Baltimore (1855) zitiert im Zusammenhang mit der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis den bekannten Augustinus-Text aus *De natura et gratia*.[376]

Erlauben wir uns zum Schluss noch einen Verstoß gegen das oben gesetzte Zeitlimit unserer Untersuchung und werfen wir einen Blick auf die berühmte Würzburger Synode aus den Jahren 1971–1975. Wir stellen fest, dass sie den Bischof von Hippo, der, wie wir gezeigt haben dürften, den Kirchenversammlungen über die Jahrhunderte hinweg als authentischer Zeuge christlicher Lehre und christlichen Lebens diente, in keinem ihrer Texte zitiert oder erwähnt.

[374] Vgl. ebd. 517c: mor. 1,30 und doctr.chr. 4,9,23.24.

[375] Siehe ADSCR 3, 1128d-1129a: *Magnus ille Augustinus, cuius praecellens ingenium, summam doctrinam ardentemque pietatem admiratur christianus orbis, auctoritatem tamquam compendiosum et facilem veri inveniendi viam commendavit (an.quant. 7,12), Ipse, postquam fallaci spe ductus reperiendae rationis et perspicuae veritatis omnium rerum, erroris ambulaverat vias difficiles, necessario faciendum sibi intellexit, ut fidem, qua crederet revelatae doctrinae, in ecclesiae catholicae auctoritatem constitueret.*

[376] Vgl. ebd. 1158d: nat. et gr. 36,42.

ThPh 84 (2009) 199–218

Das normative Urteil bei Thomas von Aquin in handlungstheoretischer Perspektive

Von Christian Schröer

Mit dem folgenden Beitrag wird keine philologisch-historische, sondern eine systematische Absicht verfolgt. Es soll daher nicht *über*, sondern *mit* Thomas von Aquin und anderen maßgeblichen Autoren der klassischen Ethik über den Begriff der menschlichen Handlung und über die Prinzipien des normativen Urteils diskutiert werden. Als leitender Gedanke gilt, dass ein unzureichender Handlungsbegriff der Hauptgrund für ein unzureichendes Verständnis des moralischen Urteils ist und dass sich bei Thomas von Aquin der Schlüssel für eine umfassende Orientierung in dieser Frage auffinden lässt.

1. Der empiristische Handlungsbegriff

In klassischer Weise hat der Oxforder Philosoph John Livingston Austin in seinem 1957 erschienenen Aufsatz „Ein Plädoyer für Entschuldigungen“[1] darauf hingewiesen, dass jede normative Ethik eine allgemeine Handlungstheorie voraussetzt:

> In der Ethik untersuchen wir, wie ich annehme, das Gute und das Schlechte, das Richtige und das Falsche, und dies muss zum größten Teil in einigem Zusammenhang mit dem Verhalten oder der Ausführung von Handlungen stehen. Doch ehe wir überlegen, welche Handlungen gut oder schlecht, richtig oder falsch sind, ist es wohl angebracht, zuerst zu überlegen, was mit dem Ausdruck ‚eine Handlung ausführen‘ bzw. ‚etwas tun‘ gemeint ist und was darunter eingeschlossen und was nicht eingeschlossen ist.[2]

Die führenden Autoren der empiristischen Ethik seit Thomas Hobbes, David Hume und John Stuart Mill, aber auch die modernen Human-, Gesellschafts- und Wirtschaftswissenschaften orientieren sich weithin an einem sehr einfachen Modell des motivierten Verhaltens, das sich in drei Thesen zusammenfassen lässt: (1) Was Menschen zu ihren Handlungen bewegt, sind Bedürfnisse (needs), Wünsche (desires) und Interessen (interests). (2) Die Erfüllung oder Nichterfüllung der Bedürfnisse, Wünsche und Interes-

[1] *J. L. Austin*, A Plea for Excuses, in: *J. L. Austin*, Philosophical Papers, 2nd ed., edited by *J. O. Urmson* and *G. J. Warnock*, Oxford [1961] 1970, 175–204; Reprint from: PAS 57 (1956/57), 1–30 (Ein Plädoyer für Entschuldigungen, in: *J. L. Austin*, Gesammelte philosophische Aufsätze, herausgegeben von *J. Schulte*, Stuttgart 1986, 229–268).

[2] „In ethics we study, I suppose, the good and the bad, the right and the wrong, and this must be for the most part in some connexion with conduct or the doing of actions. Yet before we consider what actions are good or bad, right or wrong, it is proper to consider first what is meant by, and what not, and what is included under, and what not, the expression ‚doing an action‘ or ‚doing something‘.“: *Austin* 1970, 178 (*Austin* 1986, 232f.).

sen wird jeweils als Lust (pleasure) oder Leid (pain) empfunden. (3) Es gibt keine anderen Ziele für das menschliche Handeln als die Bezugnahme auf die Gegenstände der Bedürfnisse, Wünsche und Interessen und keine andere Motivation als das Erstreben von Lust und das Vermeiden von Leid.

Diese handlungstheoretische Konzeption schließt ausdrücklich drei gravierende Konsequenzen ein: (1) Es folgt,

> dass Lust und das Freisein von Leid die einzigen Dinge sind, die als Endzwecke wünschenswert sind, und dass alle anderen wünschenswerten Dinge [...] entweder deshalb wünschenswert sind, weil sie selbst lustvoll sind oder weil sie Mittel sind zur Beförderung von Lust und zur Vermeidung von Leid.[3]

In diesem Sinne sind Lust und Leid denn auch die einzig denkbaren Quellen eines glücklichen oder unglücklichen Lebens.[4]

(2) Es scheint zu folgen, dass sich kein wesentlicher Unterschied mehr zwischen dem Verhalten von Tieren und dem Handeln von Menschen erkennen lässt. Diesen Einwand beantwortet Mill bekanntlich mit dem Hinweis, dass Menschen zu erheblich höheren Interessen fähig sind als Tiere. Die Rangordnung von Interessen kann nach Mill allerdings nicht anders festgestellt werden als durch das Argument der informierten Präferenz: Von zwei Freuden ist diejenige als die höherwertige anzusehen, die alle oder die meisten, die beide erfahren haben, der anderen entschieden vorziehen würden.[5]

(3) Es folgt schließlich, dass sich die praktische Rationalität des Menschen in einer dreifachen Leistung erschöpft: Sie erfasst die möglichen Handlungsoptionen, sie stellt die günstigsten Mittel für die Verwirklichung der erstrebten Ziele fest, und sie erwägt die unmittelbar auftretenden Motive im Lichte höherstufiger Bedürfnisse, Wünsche und Interessen.

Der Begriff des Willens scheint in der Handlungstheorie des ethischen Empirismus keinen sinnvollen Ort mehr zu finden. Nach David Hume bezeichnet er daher nichts anderes

---

[3] „[...] that pleasure, and freedom from pain, are the only things desirable as ends; and that all desirable things [...] are desirable either for the pleasure inherent in themselves, or as means to the promotion of pleasure and the prevention of pain.": *J. St. Mill,* Utilitarianism, cap. 2 (2), in: *J. St. Mill*, Utilitarism and On Liberty, edited by *M. Warnock*, Malden/USA; Oxford/UK [u.a.] 2003, 181–235, 186 (Der Utilitarismus, übersetzt und herausgegeben von *D. Birnbacher*, Stuttgart 1976, 13).

[4] „By happiness is intended pleasure, and the absence of pain; by unhappiness, pain, and the privation of pleasure": ebd.

[5] „If I am asked, what I mean by difference of quality in pleasures, or what makes one pleasure more valuable than another, merely as a pleasure, except its being greater in amount, there is but one possible answer. Of two pleasures, if there be one to which all or almost all who have experience of both give a decided preference, irrespective of any feeling of moral obligation to prefer it, that is the more desirable pleasure. If one of the two is, by those who are competently acquainted with both, placed so far above the other that they prefer it, even though knowing it to be attended with a greater amount of discontent, and would not resign it for any quantity of the other pleasure which their nature is capable of, we are justified in ascribing to the preferred enjoyment a superiority in quality, so far outweighing quantity as to render it, in comparison, of small account.": *Mill*, Utilitarianism, cap. 2 (5) (*Mill* 2003, 187). – Das Argument greift offenbar das aristotelische Motiv der Maßgeblichkeit des edlen Menschen auf: „Ho spoudaios gar hekasta krinei orthos": EN III 6, 1113a29–30; auch bei *Thomas von Aquin*, S.th. I-II 2,1 ad 1.

> [...] als den innerlichen Eindruck, den wir fühlen und dessen wir uns bewusst werden, wenn wir mit Bewusstsein eine Bewegung unseres Körpers oder eine Perzeption des Geistes ins Dasein rufen.[6]

Der Begriff des Willens steht demnach für nichts anderes als für den subjektiven Eindruck des Handelnden, Ursache einer eigenen Vorstellung oder einer eigenen Körperbewegung zu sein, wobei dieser Eindruck aber trügerisch sein kann und für den Zuschauer ohne Bedeutung ist.[7]

2. Technische, pragmatische und moralische Normativität

Wie bereits Kant kritisch bemerkt hat, bleibt in diesem engen handlungstheoretischen Rahmen kein Raum für eine Theorie der Moralität. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* unterscheidet Kant drei Klassen normativer Motivationen: Der Wille wird zu seinen Entscheidungen genötigt entweder durch Regeln der Geschicklichkeit oder durch Ratschläge der Klugheit oder durch Gebote der Sittlichkeit. Wie Kant hinzufügt, könne man die ersteren Imperative auch technische, die zweiten pragmatische und die dritten moralische Imperative nennen. Denn technische Imperative gehören zur Kunst *(techne)*, pragmatische Imperative zur Wohlfahrt, die moralischen Imperative aber „zum freien Verhalten überhaupt, d.i. zu den Sitten" *(ad mores)*.[8]

Die drei genannten Formen der Normativität unterscheiden sich wesentlich in der Modalität der Nötigung, die sie auf den Willen ausüben. Eine technische Regel gibt an, welche Handlungen zur Herbeiführung eines bestimmten *möglichen* Ziels notwendig oder dienlich sind. Pragmatische Ratschläge der Klugheit geben an, welche Handlungen zur Herbeiführung eines *wirklich* erstrebten Ziels notwendig oder dienlich sind.[9] In beiden Fällen handelt es sich um eine *bedingte*, *partikuläre* und *theoretisch* begründete Nötigung:

---

[6] *D. Hume*, A Treatise of Human Nature [THN] II, 3,1 (Ein Traktat über die menschliche Natur, Bd.II/III, übersetzt von *Th. Lipps*, herausgegeben von *R. Brandt*, Hamburg 1978, 136).

[7] Vgl. *Hume*, THN II 3,2 (*Hume* 1978, 145f.).

[8] „Das Wollen nach diesen dreierlei Prinzipien wird auch durch die Ungleichheit der Nötigung des Willens deutlich unterschieden. Um diese nun auch merklich zu machen, glaube ich, daß man sie in ihrer Ordnung am angemessensten so benennen würde, wenn man sagte: sie wären entweder Regeln der Geschicklichkeit, oder Ratschläge der Klugheit, oder Gebote (Gesetze) der Sittlichkeit. Denn nur das Gesetz führt den Begriff einer unbedingten und zwar objektiven und mithin allgemein gültigen Notwendigkeit bei sich, und Gebote sind Gesetze, denen gehorcht, d.i. auch wider Neigung Folge geleistet werden muß. Die Ratgebung enthält zwar Notwendigkeit, die aber bloß unter subjektiver gefälliger Bedingung, ob dieser oder jener Mensch dieses oder jenes zu seiner Glückseligkeit zähle, gelten kann; dagegen der kategorische Imperativ durch keine Bedingung eingeschränkt wird, und als absolut- obgleich praktisch-notwendig ganz eigentlich ein Gebot heißen kann. Man könnte die ersteren Imperative auch technisch (zur Kunst gehörig), die zweiten pragmatisch (zur Wohlfahrt), die dritten moralisch (zum freien Verhalten überhaupt, d.i. zu den Sitten gehörig) nennen.": *I. Kant*, GMS, BA 43f.

[9] „Der hypothetische Imperativ sagt also nur, daß die Handlung zu irgend einer möglichen oder wirklichen Absicht gut sei. Im erstern Falle ist er ein problematisches, im zweiten ein assertorisch-praktisches Prinzip": *Kant*, GMS, BA 40.

(1) Die Nötigung des Willens ist genau dann *bedingt*, wenn sich der Wert der Gegenstände ausschließlich nach den subjektiven Bedürfnissen, Wünschen oder Interessen bemisst, die sich auf diese Gegenstände richten: Wer keinen Durst hat, der braucht auch nicht zu trinken.[10] (2) Die Nötigung des Willens ist genau dann *partikulär*, wenn die Nötigung, etwas Bestimmtes tun zu müssen, allein daraus erwächst, dass man den Erwerb bestimmter materieller Gegenstände verfolgt. Nun sind aber nicht nur die Bedürfnisse, Wünsche und Interessen der Menschen, sondern auch die Umstände, unter denen die Menschen handeln, weithin verschieden. Also gelten die Regeln der Kunst und die Ratschläge zur Wohlfahrt nur im Hinblick auf partikuläre Ziele, aber nicht allgemein für das menschliche Handeln überhaupt.[11] (3) Alle technischen und pragmatischen Nötigungen beruhen auf einer Leistung der *theoretischen* Vernunft, was bereits David Hume klar herausstellt.[12] Denn ob jemand ein Bedürfnis hat oder nicht hat, und was man tun muss, um den Gegenstand seines Begehrens zu erreichen, sind empirische Fragen und bedürfen lediglich einer theoretischen Überlegung: Wenn es *wahr* ist, dass ich Durst habe, und wenn es *wahr* ist, dass man seinen Durst dadurch löschen kann, dass man etwas trinkt, dann ist es auch *wahr*, dass ich, wenn ich Durst habe, etwas trinken sollte. Die Nötigung wird allein dadurch erzeugt, dass technische und pragmatische Regeln ein Bedingungsgefüge beschreiben: Um B zu bewirken, *muss* ich A tun. Wer aber B nicht will, braucht auch A nicht zu tun.

Demnach meint *praktische Rationalität* im Rahmen einer empiristischen Ethik nichts anderes als eine theoretische Rationalität in Bezug auf ein bedingt motiviertes und partikulär bestimmtes Handeln. Eine moralische Nötigung dagegen zeichnet sich nach Kant durch die drei gegenteiligen Merkmale aus: Sie ist Ausdruck einer spezifisch praktischen Richtigkeit, sie begründet eine unbedingte Geltung, und sie führt den Begriff einer allgemeinen, d. h. für das menschliche Handeln überhaupt geltenden Notwendigkeit bei sich.[13] Verbleibt man im handlungstheoretischen Rahmen der

[10] „Alle Gegenstände der Neigungen haben nur einen bedingten Wert; denn, wenn die Neigungen und darauf gegründete Bedürfnisse nicht wären, so würde ihr Gegenstand ohne Wert sein": *Kant*, GMS, BA 65.

[11] „Die Zwecke, die sich ein vernünftiges Wesen als Wirkungen seiner Handlung nach Belieben vorsetzt (materiale Zwecke), sind insgesamt nur relativ; denn nur bloß ihr Verhältnis auf ein besonders geartetes Begehrungsvermögen des Subjekts gibt ihnen den Wert, der daher keine allgemeine für alle vernünftigen Wesen, und auch nicht für jedes Wollen[!] gültige und notwendige Prinzipien, d.i. praktische Gesetze, an die Hand geben kann. Daher sind alle diese relativen Zwecke nur der Grund von hypothetischen Imperativen": *Kant*, GMS, BA 64.

[12] Vgl. *Hume*, THN III 3, 3 (*Hume* 1978, 150–156).

[13] Das sittliche Gesetz „[…] führt den Begriff einer unbedingten und zwar objektiven und mithin allgemein gültigen Notwendigkeit bei sich": *Kant*, GMS, BA 43. „Findet sich nun, dass diese Regel *praktisch richtig* sei, so ist sie ein Gesetz, weil sie ein kategorischer Imperativ ist": *I. Kant*, KpV, A 38. „Hier aber sagt die Regel: man solle schlechthin auf gewisse Weise verfahren. Die praktische Regel ist also *unbedingt*, mithin, als kategorischer Satz, a priori vorgestellt, wodurch der Wille schlechterdings und unmittelbar *objektiv* bestimmt wird.": KpV, A 55; „[…] objektiv, d.i. *für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig* erkannt": KpV, A 35.

empiristischen Ethik, ist nicht zu sehen, wie sich eine solch starke Form der Normativität begründen lassen sollte.[14] Also liegt eben darin, „wie der Imperativ der Sittlichkeit möglich sei, ohne Zweifel die einzige einer Auflösung bedürftige Frage".[15]

Kant benennt sehr klar den Punkt, der in einer empiristischen Konzeption des menschlichen Handelns offenbleibt: Technische und pragmatische Imperative besagten nur, was man tun müsse, um einen möglichen oder wirklich gewünschten Zweck zu erreichen. Ob aber der wirklich verfolgte Zweck „vernünftig und gut" sei, „davon ist hier gar nicht die Frage"[16]. Es könne daher durchaus sein, dass eben diese wirklich verfolgten Zwecke „den objektiven Prinzipien einer praktischen Vernunft zuwider sein könnten"[17].

3. Das praktische Urteil

Derselbe kritische Vorbehalt ergibt sich aus der klassischen Handlungstheorie, die ihren Ausgang bei Platon und Aristoteles nimmt, in der stoischen und neuplatonischen Philosophie weiter entfaltet wird und im Werk des Thomas ihre reifste Form erreicht.

Aristoteles führt den Begriff der menschlichen Handlung über eine Reihe von Unterscheidungen ein, die von der Selbstbewegung natürlicher Körper

---

[14] David Hume sieht daher keine andere Möglichkeit, als das sittliche Gute ausschließlich als pragmatische Nötigung zu verstehen: „Die unterscheidenden Eindrücke, durch die wir das sittlich Gute und das sittlich Schlechte erkennen, sind also nichts anderes als besondere Lust- und Leidgefühle; daraus folgt, daß es bei allen Untersuchungen über diese sittlichen Unterscheidungen genügt, wenn wir die Gründe aufweisen, die uns bei der Betrachtung eines Charakters Befriedigung oder Unbehagen empfinden lassen. Hierdurch wird uns dann auch klar, warum ein Charakter Lob oder Tadel verdient": *Hume*, THN III 1,2 (*Hume* 1978, 213). Hume sieht darin jedoch keinen Mangel, sondern einen willkommenen methodischen Vorteil: „So kommen wir wieder auf unsere erste Behauptung zurück, dass Tugend durch das Lustgefühl und Laster durch das Leidgefühl, welches wir bei der bloßen Wahrnehmung und Betrachtung einer Handlung, eines Gefühls oder eines Charakters erleben, bestimmt wird. Diese Entscheidung ist sehr bequem. Ihr zufolge können wir uns, um den Ursprung der sittlichen Richtigkeit oder der sittlichen Verwerflichkeit einer Handlung zu zeigen, auf die einfache Frage beschränken: Warum erweckt eine Handlung oder ein Gefühl, wenn wir sie für sich betrachten und prüfen, eine bestimmte Art der Befriedigung oder ein bestimmtes Unbehagen? Wir brauchen nicht mehr nach unbegreiflichen Beziehungen und Eigenschaften zu fragen, die es in Wirklichkeit nicht gibt, und die auch in unserer Einbildungskraft nicht als klare und bestimmte Begriffe existieren. Ich bin der Meinung, daß ich einen großen Teil der Arbeit, die ich hier leisten will, durch diese Fragestellung, die mir so frei von Unbestimmtheit und Unklarheit zu sein scheint, geleistet habe": THN III 1,2 (*Hume* 1978, 217).

[15] „Dagegen, wie der Imperativ der Sittlichkeit möglich sei, ist ohne Zweifel die einzige einer Auflösung bedürftige Frage, da er gar nicht hypothetisch ist und also die objektiv vorgestellte Notwendigkeit sich auf keine Voraussetzung stützen kann, wie bei den hypothetischen Imperativen.": *Kant*, GMS, BA 48f.

[16] *Kant*, GMS, BA 41.

[17] „Der Imperativ sagt also, welche durch mich mögliche Handlung gut wäre, und stellt die praktische Regel in Verhältnis auf einen Willen vor, der darum nicht sofort eine Handlung tut, weil sie gut ist, teils weil das Subjekt nicht immer weiß, daß sie gut sei, teils weil, wenn es dieses auch wüßte, die Maximen desselben doch den objektiven Prinzipien einer praktischen Vernunft zuwider sein könnten": *Kant*, GMS, BA 40; Kant erläutert dies an einem drastischen Beispiel: „Die Vorschriften für den Arzt, um seinen Mann auf gründliche Art gesund zu machen, und für einen Giftmischer, um ihn sicher zu töten, sind in so fern von gleichem Wert, als eine jede dazu dient, ihre Absicht vollkommen zu bewirken": GMS, BA 41.

ausgeht: Alle natürlichen Körper bewegen sich insofern, als sie „den Ursprung ihrer Bewegung und Ruhe in sich selbst haben“[18]. Lebende Naturkörper[19] zeichnen sich zudem durch eine besondere Gattung von Selbstbewegungen aus. Denn Lebewesen bewegen sich nicht nur aufgrund ihrer materiellen Eigenschaften, sondern sie bewegen sich darüber hinaus wesentlich *durch sich (di' hautou)*[20], d. h. aufgrund eines spezifischen Lebensaktes, dem sie bereits ihre eigene Entstehung, ihr Wachstum und ihr Vermögen zu allen weiteren arttypischen Formen der Bewegung und Ruhe verdanken.

Im Bereich des Lebendigen lassen sich wiederum drei Stufen der Selbstbewegung unterscheiden: Pflanzen bewegen sich aufgrund ihres spezifischen Lebensaktes ‚durch sich', indem sie Nahrung aufnehmen, wachsen und sich fortpflanzen. Höhere Lebewesen wie die Tiere bewegen sich ‚durch sich' aufgrund von Vorstellungen *(phantasiai)*, indem sie ihre Umwelt wahrnehmen, die partikulären Gegenstände ihres Strebens wie Nahrung usw. erfassen und dabei Zuträgliches anstreben oder Unzuträgliches meiden.[21] Menschen schließlich bewegen sich ‚durch sich' aufgrund von Vorstellungen, die zudem einer „Rede“, d. h. einer gedanklichen Beurteilung unterliegen.[22] Damit ist ein erster allgemeiner Handlungsbegriff gewonnen: Menschliches Handeln als solches ist eine durch überdachte Vorstellungen geleitete eigenständige Bewegung oder Ruhe vernunftbegabter Lebewesen.[23]

---

[18] Die aristotelische Physik beginnt mit einer klaren Bestimmung des Gegenstandsbereichs: „Man kann die Gesamtheit des Seienden einteilen in Hervorbringungen der Natur und in Hervorbringungen andersgearteter Ursachen. Hervorbringungen der Natur sind die Tiere und Menschen *(zoa)* und ihre Bestandteile, die Pflanzen und die Elementarkörper wie Erde, Feuer, Luft und Wasser […], und diese alle zeigen einen Unterschied gegen das, was nicht eine Hervorbringung der Natur ist: hat doch eine jede Hervorbringung der Natur ein Prinzip seiner Bewegung und Ruhe in ihm selbst, ein Prinzip teils seiner Ortsbewegung, teils seines Wachsens und Abnehmens, teils seiner qualitativen Veränderung“: *Aristoteles*, Physik II 1, 192b8–15.

[19] „Von den natürlichen [Körpern; P. S.] haben die einen Leben *(echei zoen)*, die andern nicht“: *Aristoteles*, De anima [DA] II 1, 412a13.

[20] „*Leben* nennen wir Sichernähren *(trophe)* sowie Wachsen *(auxesis)* und Schwinden *(phthisis)* *durch sich (di' hautou)*“: *Aristoteles*, DA II 1, 412a14–15.

[21] Vgl. *Aristoteles*, DA II 3, 414a29-b6; III 10, 433b27–30; III 12, 434a30-b2..

[22] Eine Bewegung ‚durch sich' erfolgt somit entweder (a) ohne eine leitende subjektive Vorstellung des Lebewesens, wie bei den Pflanzen, oder (b) aufgrund einer Vorstellung, die wiederum entweder allein schon durch die Verknüpfung mit sinnlichen Wahrnehmungen handlungswirksam wird, oder (c) zudem auch einer abwägenden Überlegung unterliegt: „Im Ganzen nun gilt, wie bemerkt: insofern ein Lebewesen ein Strebevermögen hat, bewegt es sich selbst. Ein Strebevermögen aber hat es nicht ohne Vorstellung; jede Vorstellung aber ist entweder mit schlußfolgerndem Denken oder sinnlicher Wahrnehmung verbunden; an der zweiten haben auch die andern Lebewesen [die Tiere] teil“: DA III 10, 433b27–30. – „Die mit sinnlicher Wahrnehmung verbundene Vorstellung findet sich, wie bemerkt, auch bei den andern Lebewesen, während die mit Überlegung verbundene den mit schlußfolgerndem Denken begabten zukommt“: DA III 11, 434a5–7; denn „die andern Lebewesen [die Tiere] besitzen weder Vernunfttätigkeit noch Schlußfolgerung, sondern nur Vorstellung“: DA III 10, 433a11–12.

[23] Für Aristoteles beruht menschliches Handeln somit wesentlich auf demjenigen seelischen Vermögen, das „Rede hat“ *(logon echon)* und das zugleich auf diejenigen seelischen Vermögen Einfluss nehmen kann, die auf diese Rede zu ‚hören' imstande sind: vgl. EN I 13, 1102a26–1103a3;

Das handlungsleitende Urteil zeichnet sich nach Aristoteles durch drei Merkmale aus: (1) Es hat einen arbiträren Charakter und muss insofern durch eine subjektive Leistung des Überlegens *(bouleusis)*[24] zur Entscheidung *(diairesis)*[25] gebracht werden: „Denn ob sie [die mit Überlegung begabten Lebewesen; C. S.] dies oder jenes tun sollen, ist schon eine Leistung ihres Schlussfolgerns [...]."[26] (2) Der Gegenstand der Überlegung ist das konkrete Tun, wobei die Überlegung wesentlich zwischen dem erstrebten Ziel und den möglichen Handlungsweisen vermittelt. Denn „das, worauf das Streben geht, ist der Ausgangspunkt der praktischen Vernunft; der Endpunkt ist der Anfang des Handelns."[27] (3) Ein Ziel bewegt uns jedoch nur dann zum wirklichen Handeln, wenn es zum Gegenstand eines Wollens *(boulesis)*[28] wird, und ein mögliches Ziel wird nur dann wirklich gewollt, wenn es uns auch *gut* zu sein scheint:

> Deshalb ist das gemeinsame Prinzip das Erstrebte, aber dieses ist entweder das Gute oder das scheinbar Gute, doch nicht jedes Gute, sondern nur das sich im Handeln verwirklichende.[29]

Zu einem vollständigen Begriff des vernunftbestimmten Handelns gehört demnach auch der Aufweis, dass die Ziele selbst vernünftig und gut sind. Solange aber dieser Aufweis aussteht, sagt das faktische Streben allein noch nichts darüber aus, ob das Tun auch „richtig" ist: Denn „alle Vernunft ist richtig, Streben aber und Vorstellung richtig und unrichtig."[30] Somit würde erst eine spezifisch praktische Überlegung zeigen können, welche Ziele als solche vernünftig und „in Wahrheit gut"[31] sind. Dieser Ansatz wird jedoch von Aristoteles nicht zu Ende geführt.[32]

---

vgl. II 1. Für einen Menschen scheint daher dasjenige am meisten selbst und freiwillig getan zu sein, was *mit logos* getan wird: „kai pepragenai dokousin autoi kai hekousios ta meta logou malista": EN IX 8, 1168b35–69a1.

[24] *Aristoteles*, EN III 4.

[25] *Aristoteles*, EN III 5.

[26] *Aristoteles*, DA III 11, 434a7–8. Vernunftbegabte Akteure können ihre Aktionsmöglichkeiten erfassen, die Alternativen vergleichen und durch Überlegungen zu einer eindeutigen Handlungsoption gelangen. Insofern können sie aufgrund einer schlussfolgernden Rede „[...] aus mehreren Vorstellungen eine einheitliche machen": DA III 11, 434a9–10.

[27] *Aristoteles*, DA III 10, 433a15–17.

[28] *Aristoteles*, EN III 6.

[29] *Aristoteles*, DA III 10, 433a27–29.

[30] *Aristoteles*, DA III 10, 433a26–27. Damit wird auch deutlich, in welchem Sinne Aristoteles im ersten Satz der Nikomachischen Ethik den Gegenstand der Ethik bestimmt: Sie behandelt (1) das menschliche Handeln in der vierfachen Gestalt von Kunst *(techne)*, Wissenschaft *(methodos)*, Handeln *(praxis)* und Entscheidung *(prohairesis)*, und zwar (2) im Hinblick auf die Ziele, die jeweils erstrebt werden, und (3) nach Maßgabe der Gründe, aus denen wir diese Ziele für gut und vernünftig halten: EN I 1, 1094a1–3. Insofern ist die vielzitierte Bestimmung des Guten als „das Ziel, nach dem (jeweils) alles strebt" nicht als bloße Gleichsetzung von „Ziel" und „Gut" aufzufassen, sondern als eine Bestimmung unter Angabe einer Differenz: Ein Gut ist ein Ziel, insofern es *wirklich erstrebt* wird, und es wird genau dann wirklich erstrebt, wenn es *als gut* (beziehungsweise als vergleichsweise *besser*) angesehen wird, so wie man den Gegenstand einer Erkenntnis auch nur dann wirklich erkennt, wenn und solange man ihn *als wahr* auffasst.

[31] „to kat' aletheian agathon": *Aristoteles*, EN III 7, 1114b7–8.

[32] Hierzu findet sich bei Aristoteles bekanntlich nur der problematische Hinweis, dass man solche Ziele wählen sollte, wie sie der Edle *(spoudaios)* wählen würde (siehe Anmerkung 5):

Der Unterschied zwischen motivierenden Vorstellungen und bewertenden Handlungsurteilen wird am deutlichsten in der stoischen Ethik herausgearbeitet: Ein Gegenstand unserer natürlichen Bedürfnisse, Wünsche und Interessen hat für uns einen Wert *(axian echei)* und erscheint uns eben aufgrund unserer Wertschätzung als erstrebenswert *(aestimabile)*[33]: Wer Durst hat, für den ist ein Getränk von Wert, und er möchte etwas trinken. Jedoch gut *(honestum)* oder gut getan *(honeste factum)* ist eine Handlung erst dann und nur dann, wenn sie *um des Guten willen gewollt* wird.[34] Damit erst treten die Begriffe eines bloß gegenstandsmotivierten Tuns und eines insgesamt urteilsgeleiteten Handelns auseinander: Wer Durst hat und trinkt, folgt lediglich einem Bedürfnis. Wer sich dagegen sagt: „Ich trinke, weil es gut ist, wenn man Durst hat, etwas zu trinken", der trinkt um des Guten willen; denn er trinkt, weil er es eigens als gut beurteilt hat, wegen seines Durstes etwas zu trinken. In diesem zweiten Fall folgt der Handelnde nicht einfach einem Bedürfnis, sondern seinem Urteil über das Bedürfnis.[35] Die Gegenstände unserer Bedürfnisse, Wünsche und Interessen sind zwar die Motive, die uns zu unseren Handlungen anregen, aber es liegt bei uns, ob wir uns von diesen Motiven bewegen oder nicht bewegen lassen, indem wir sie noch einmal dem wertenden Urteil der praktischen Vernunft unterwerfen können: Ist es gut, jetzt etwas zu trinken, nur weil ich gerade Durst habe, oder ist es schlecht, jetzt etwas zu trinken, obwohl ich Durst habe, z. B. weil ich gerade einen Vortrag höre und es störend wäre, während des Vortrags etwas zu trinken? In einer solchen kritischen Überlegung erwägen wir die Handlungsoption nicht im Hinblick auf die bestmögliche Ausführung, sondern wir bewerten sie, indem wir sie unter bestimmten Gesichtspunkten auf die *Differenz von gut und schlecht* beziehen: Unter dem Gesichtspunkt, dass ich Durst habe, erscheint mir die Handlung, jetzt etwas zu trinken, als gut; unter dem Gesichtspunkt aber, dass ich damit den Vortrag störe, erscheint mir diese Handlung als schlecht.[36]

„A.[ristoteles] hätte diese Aporie vermeiden können, wenn er in seiner ethischen Theorie eine Theorie der autonomen praktischen Vernunft entwickelt hätte": *K. Ph. Seif*, Das Problem der Willensfreiheit in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles, in: ThPh 54 (1979), 542–581, 581.

[33] „Für schätzenswert *[aestimabile]* – so wollen wir, denke ich, den [griechischen] Fachausdruck wiedergeben – halten die Stoiker das, was entweder naturgemäß ist *[secundum naturam]* oder etwas derart hervorbringt, daß es deshalb einer Auswahl wert *[dignum]* ist, weil es ein beachtliches Gewicht hat; *es hat durch die Einschätzung einen Wert [dignum aestimatione]*, was sie *axian echein* [= einen Wert haben] nennen": *Cicero*, De finibus III 20.

[34] Vgl. *Cicero*, De finibus III 21 f.; 59.

[35] Wie Cicero berichtet, erläutern die Stoiker diesen Übergang vom motivierten Tun zum beurteilten Handeln durch das Bild vom Tänzer und Schauspieler: Es sind unsere eigenen Anlagen und Neigungen, die wir in unsere Handlungsurteile aufnehmen. An sich anerkennenswert *(honestum)* und richtig getan *(recte factum)* ist etwas erst dann, wenn es den ganzen Menschen sowohl als ein natürlich strebendes wie auch als ein urteilendes Wesen umfasst, so wie auch der Tänzer und der Schauspieler den ganzen Menschen in ihre Rolle hinein mit aufnehmen: De finibus III 24.

[36] „quod honestum sit, id solum *bonum* iudicemus": *Cicero*, De finibus III 26. Damit ergibt sich die Formulierung des formalen Moralprinzips: „honesta expetenda per se et eodem modo turpia per se esse fugienda": De finibus III 38.

Die Begriffe *gut* und *schlecht* bezeichnen daher, wie bereits Aristoteles herausstellt, weder eine kategoriale Eigenschaft der erstrebten Dinge noch eine an sich bestehende Entität.[37] Sie gehören vielmehr, wie er an anderer Stelle andeutet, derselben semantischen Klasse wie die Begriffe *wahr* und *falsch* an[38]: Ein theoretisches Urteil besteht darin, dass ein gedachter Sachverhalt unter der Differenz von wahr und falsch beurteilt wird, ein bewertendes praktisches Urteil dagegen darin, dass eine erstrebte Handlungsoption unter der Differenz von gut und schlecht beurteilt wird, wobei das theoretische Urteil einen wirksamen Erkenntnisakt, das praktische Urteil dagegen einen wirksamen Wollensakt erweckt. Die Gesichtspunkte, unter denen bei theoretischen Überlegungen die Wahrheit eines Sachverhalts erwogen wird, entsprechen bei praktischen Überlegungen den Rücksichten, unter denen die Gutheit einer Handlungsoption erwogen wird.[39]

Genau dieses Vermögen, eine erstrebte Handlungsoption unter bestimmten Rücksichten hinsichtlich der Differenz von gut und schlecht beurteilen zu können, ist nach Thomas gemeint, wenn vom Willen des Menschen die Rede ist. Denn man will jeweils das, was man unter bestimmten Gesichtspunkten für gut hält.[40] Das so verstandene praktische Urteil umfasst somit nicht nur die handwerkliche Seite des subjektiv motivierten technischen und pragmatischen Tuns, sondern bewertet das Handeln nochmals insgesamt als solches. Insofern aber ist es gegenüber allen partikulären Gegenständen unserer subjektiven Bedürfnisse, Wünsche und Interessen noch einmal prinzipiell frei, da wir jedes Handlungsziel noch einmal der Frage unterwerfen können, ob es (unter welchen Rücksichten auch immer) vernünftig und gut ist, dieses Ziel zu verwirklichen.[41] Und so stellt sich auch erst hier im Blick auf diese Freiheit des praktischen Urteils die Frage nach derjenigen Form der Normativität, die „zum freien Verhalten überhaupt,

[37] *Aristoteles*, EN I 4.

[38] Aristoteles verweist ausdrücklich auf die Analogie von theoretischem und praktischem Urteil: „Sie [eine Meinung; C. S.] wird ferner durch *wahr* und *falsch* unterschieden und nicht durch *gut* und *schlecht*, die Entscheidung *(prohairesis)* dagegen eher durch diese": EN III 4, 1111b33–34.

[39] So erscheint der mathematische Satz „1+1=10" falsch, wenn man ihn unter der (gewöhnlichen) Rücksicht liest, dass die Regeln des numerischen Dezimalsystems gelten, dagegen wahr, wenn man die Regeln des Dualsystems voraussetzt.

[40] „Wenn dem Willen aber ein Gegenstand vorgestellt wird, der nicht jeder beliebigen Überlegung nach gut ist, dann wird sich der Wille nicht aus Notwendigkeit darauf richten. Und weil das Fehlen irgendeines Guten den Begriff des Nichtguten erfüllt, darum ist allein dasjenige Gute, das vollkommen ist und dem nichts fehlt, ein solches Gut, das der Wille nicht nicht wollen kann, und das ist das Glück. Andere gleich welche partikulären Güter, soweit es ihnen an irgendetwas Gutem mangelt, können als Nichtgutes aufgefasst werden, und gemäß dieser Auffassung können sie vom Willen, der sich nach verschiedenen Überlegungen auf ein und dasselbe richten kann, zurückgewiesen oder gebilligt werden": *Thomas von Aquin*, S.th. I-II 10,2c.

[41] Damit erklärt sich auch die Möglichkeit, jeden Gegenstand des Wollens stets noch einmal der Frage zu unterwerfen, ob x auch gut sei, wie dies G. E. Moore zu Recht herausgestellt hat: *G. E. Moore*, Principia Ethica, I 13 (übersetzt und herausgegeben von *B. Wisser*, Stuttgart 1970, 46–48). – Die Frage, wie jeweils die Gegenstände der übrigen menschlichen Vermögen das Wollen motivieren, wird von Thomas in der Quaestio *De motivo voluntatis* eigens ausführlich erörtert: S.th. I-II 9.

d.i. zu den Sitten" *(ad mores)*[42] gehört und darum als eigentlich moralische Normativität zu verstehen ist. Die Frage nach der Möglichkeit eines moralischen Imperativs bedeutet demnach nichts anderes als die Frage, unter welchen Bedingungen es zu einer Nötigung im bewertenden praktischen Urteil überhaupt kommen kann.

4. Prinzipien des theoretischen und praktischen Urteils

Genau diese Frage steht denn auch im Zentrum der Analyse des moralischen Urteils bei Thomas. Tragender Grundgedanke ist die konsequente Anwendung der aristotelischen Urteilstheorie auf den Bereich des Handelns.[43] Die Konzeption des Thomas orientiert sich am Leitfaden einer dreifachen Annahme: (1) Wenn es eine Begründung theoretischer Urteile gibt, dann gibt es auch eine Begründung spezifisch praktischer Urteile. (2) Wenn sich allgemeingültige Grundprinzipien der theoretischen Vernunft aufweisen lassen, dann lassen sich auch allgemeingültige Grundprinzipien der praktischen Vernunft aufweisen. (3) Wenn sich anhand der Prinzipien der Erkenntnis zeigen lässt, unter welchen Bedingungen es möglich, unmöglich oder notwendig ist, bestimmte Aussagen vernünftigerweise *als wahr zu denken*, dann lässt sich auch anhand der Prinzipien des Wollens zeigen, unter welchen Bedingungen es möglich, unmöglich oder notwendig ist, bestimmte Handlungen und Ziele vernünftigerweise *als gut zu wollen*.

Thomas folgt zunächst dem aristotelischen Begriff des Wissens: Theoretische Urteile lassen sich begründen oder bestreiten, indem man sie auf andere Urteile zurückführt. Denn eine ernsthafte Zustimmung zu einem Urteil ist genau in dem Maße möglich, unmöglich oder notwendig, wie auch die ernsthafte Zustimmung zu den Prämissen möglich, unmöglich oder notwendig erscheint. Insofern hängt die Nötigung, ein theoretisches Urteil zu akzeptieren, von den Gründen ab. Die stärkste Form der theoretischen Nötigung ist der Beweis. Aristoteles definiert ihn als einen Syllogismus, der Wissen erzeugt.[44] Ein Beweis kommt jedoch nur dann zustande, wenn die fragliche Aussage hinreichend auf erste Gründe zurückgeführt werden kann, die ihrerseits nicht mehr begründungsbedürftig sind. Wissen kann es daher nur dann geben, wenn es auch erste Prinzipien der Erkenntnis gibt. Wenn es aber erste Prinzipien der Erkenntnis gibt, dann formulieren diese Prinzipien zugleich auch die obersten einschränkenden Bedingungen jeder möglichen theoretischen Erkenntnis, und sie erzeugen eine *theoretische Nötigung*, die *unbedingt* und *objektiv* für jedes erkennende Denken gilt.[45]

Nichts hindert, dieselbe Struktur auch für das spezifisch praktische Urteil anzunehmen. Denn auch praktische Urteile lassen sich dadurch begründen

[42] *Kant*, GMS, BA 44 (siehe Anmerkung 8).
[43] Vgl. *C. Schröer*, Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin, Stuttgart 1995, 32–76, u.ö.
[44] Vgl. *Aristoteles*, Anal. post. I 2, 71b16–18; *Thomas von Aquin*, De veritate 11, 1c, u.ö.
[45] Vgl. *Thomas von Aquin*, Kommentar zu: Boëthius' De Trinitate, 6, 4c, u.ö.

oder bestreiten, dass man sie auf andere praktische Urteile zurückführt. Denn auch eine ernsthafte Zustimmung zu einem spezifisch praktischen Urteil ist genau in dem Maße möglich, unmöglich oder notwendig, wie auch die ernsthafte Zustimmung zu den entsprechenden Gründen möglich, unmöglich oder notwendig erscheint. Insofern hängt auch die Nötigung, ein spezifisch praktisches Urteil zu akzeptieren, von Gründen ab. Die stärkste Form einer praktischen Nötigung wäre ein objektiv verbindliches praktisches Urteil. Ein solches Urteil kann es jedoch nur dann geben, wenn es auch erste Prinzipien des spezifisch praktischen Urteils gibt. Wenn es aber erste Prinzipien des praktischen Urteils gibt, dann formulieren sie zugleich auch die obersten einschränkenden Bedingungen eines jeden praktischen Urteils, und sie erzeugen eine *praktische Nötigung*, die *unbedingt* und *objektiv* für jedes vernunftbestimmte Handeln gilt.[46] Für den Aufweis einer unbedingten Nötigung in theoretischen wie in praktischen Urteilen kommt also alles darauf an, ob es erste Prinzipien des Wissens beziehungsweise erste Prinzipien des Wollens gibt.

Die grundlegende Struktur des theoretischen Urteils wird bereits von Platon in seinem Spätdialog *Sophistes* herausgearbeitet. Im Schlussteil des Dialogs werden drei notwendige und zusammen hinreichende Momente des theoretischen Urteils überhaupt aufgewiesen: (1) Gedanken *(dianoiai)*, Meinungen *(doxai)* und Vorstellungen *(phantasiai)* können nur in dem Sinne wahr oder falsch sein, als sie „mit der Rede verwandt" sind.[47] Wahr und falsch gibt es daher nur, wo es auch einen Akt des Denkens, Meinens oder Vorstellens nach Art einer Rede gibt. (2) Eine Rede entsteht nicht dadurch, dass man einzelne Wörter aneinanderreiht (‚Theaitet'; ‚sitzt'), sondern erst dadurch, dass man einen Nominalausdruck *(onoma)* und ein Verbum *(rhema)* zu einer vollständigen Aussage verknüpft (‚Theaitet sitzt.').[48] (3) Erst durch eine solche Verknüpfung gewinnt die Rede die Beschaffenheit *(poion)*, dass sie entweder wahr oder falsch ist.[49] Zu einem theoretischen Urteil gehören also drei Momente: ein subjektiver Akt des Redens, eine Aussage, die einen partikulären Sachverhalt zum Ausdruck bringt, und ein allgemeiner Wahrheitswert. Ein theoretisches Urteil lässt sich daher auf die einfache Formel bringen: *Ich sage/glaube/stelle mir vor, dass | (S) P | und halte dies (aus bestimmten Gründen) für wahr oder falsch.*[50]

Dass es sich um drei notwendige Bedingungen handelt, wird deutlich, wenn man die Gegenprobe macht: Ein theoretisches Urteil käme gar nicht zustande, wenn entweder nichts gesagt oder gedacht würde, oder wenn

[46] Vgl. *Thomas von Aquin*, De veritate 16,1c, u.ö.
[47] *Platon*, Sophistes 264a8-b3.
[48] Siehe *Platon*, Sophistes 262b5-e2; 262e13–263a2.
[49] Vgl. *Platon*, Sophistes 262e9; 263a11-b2.
[50] Dieser Urteilsbegriff entspricht weithin auch der Analyse des Urteils bei Gottlob Frege: Funktion und Begriff [1891], in: *G. Frege*, Kleine Schriften, herausgegeben von *I. Angelelli*, Darmstadt 1967, 125–142.

kein möglicher Sachverhalt ausgesagt würde, oder wenn es zu keiner Bezugnahme auf die Differenz von wahr und falsch kommen würde.[51] Was immer aber die notwendigen Bedingungen eines vernunftbestimmten Denkens wesentlich aufhebt, kann selbst nicht mehr ernsthaft, d. h. als etwas vernünftig Gedachtes, in einem theoretischen Urteil vertreten werden. Also wird niemand ernsthaft ein theoretisches Urteil vertreten können, welches ausdrücklich oder einschlussweise eine dieser drei Bedingungen leugnet.

Aus diesem Befund ergeben sich daher genau drei Klassen erster Prinzipien der Erkenntnis: (1) Man kann sich nicht selbst in einem Urteil generell als Subjekt der Sagens und Denkens leugnen; auf diesem Prinzip beruhen das kartesische *cogito*-Argument[52] und alle transzendentalen Argumente der Selbstvergewisserung.[53] (2) Man kann nicht etwas behaupten, das aufgrund einer sachlichen Widersprüchlichkeit undenkbar ist; auf diesem Prinzip beruhen alle analytisch wahren und falschen Sätze.[54] (3) Man kann nicht generell behaupten, es gäbe keine Wahrheit, ohne sich dabei selbst auf die Differenz von wahr und falsch zu beziehen.[55] Jedes theoretische Urteil, das ausdrücklich oder einschlussweise auch nur eines dieser drei Prinzipien verletzt, zerstört notwendigerweise die Möglichkeit eines theoretischen Urteils überhaupt und kann daher auch selbst nicht mehr als ein wahres Urteil vertreten werden.

Die gleichen drei Strukturmomente zeigen sich analog auch im praktischen Urteil: Denn jemand handelt, indem er etwas Bestimmtes *will* oder *nicht will*; sein Willensakt bezieht sich auf einen *Gegenstand* des Wollens, d. h. auf ein bestimmtes Tun oder Lassen; und er entscheidet sich für dieses Tun oder Lassen, indem er es unter bestimmten Rücksichten als *gut oder schlecht* beurteilt. Zu einem Handlungsurteil gehören demnach drei notwendige und zusammen hinreichende Komponenten: (1) *eine willentliche Einstellung*, die stärker oder schwächer ausfallen kann und die sich gewöhnlich in Formulierungen äußert wie: *„ich will/möchte/bin unschlüssig/möchte eher nicht/will nicht …“*; (2) eine *Handlungsoption*, die man gewöhnlich durch die Formulierung „(ich will) *das und das tun/erreichen/bewahren*“ zum Ausdruck bringt; (3) eine Bezugnahme auf die allgemeine Differenz von *gut und schlecht*. Zu einem praktischen Urteil gehören also ein subjektiver Akt des Wollens, eine partikuläre Handlungsoption und ein allgemei-

[51] Augustinus umschreibt mit der Formulierung *consulimus veritatem* den entscheidenden Schritt des Schülers, der vom bloßen Denken *(cogitare)*, zu dem er durch den Lehrer angeregt wird, zum eigenen Fragen nach der Wahrheit des Gesagten und damit erst zum eigenen Einsehen *(intelligere)* fortschreitet: *Augustinus*, De magistro, XI (38).

[52] Vgl. *R. Descartes*, Meditationes de prima philosophia II 9.

[53] Vgl.: „Wer möchte jedoch zweifeln, dass er lebe, sich erinnere, einsehe, denke, wisse und urteile?“: *Augustinus*, De Trinitate X 10; bei *Thomas*: De veritate X 8; S.th. I 87.

[54] Bei *Thomas*: „Das Ganze ist größer als je eines seiner Teile.“: S.th. I 2,1 obi. 2.

[55] Bei *Thomas*: „Daß es Wahrheit gibt, ist durch sich bekannt. Denn wer verneint, dass es Wahrheit gibt, gesteht zu, dass es Wahrheit gibt“: S.th. I 2,1 obi. 3.

ner Gutheitswert. Ein praktisches Urteil lässt sich daher auf die einfache Formel bringen: *Ich will/möchte/will nicht etc.* | *(dasunddas) tun/erreichen/bewahren* | *und halte dies (unter bestimmten Rücksichten) für gut oder schlecht.*

Dass es sich auch hier um drei notwendige Bedingungen handelt, zeigt wiederum die Gegenprobe: Ein Tun oder Lassen, das *nicht gewollt* würde, wäre auch keine persönliche Handlung im Sinne eines selbstbestimmten Tuns oder Lassens. Ohne eine mögliche und realistische *Handlungsoption* wäre das Wollen buchstäblich gegenstandslos. Und ohne dass man sein Tun oder Lassen unter mindestens einer bestimmten Rücksicht *als gut oder schlecht* auffassen würde, läge kein Grund vor, die Handlungsoption wirklich zu wollen.

Wie es genau drei Klassen von ersten Prinzipien der Erkenntnis gibt, so gibt es demnach auch genau drei Klassen von ersten Prinzipien des Wollens. Denn kein praktisches Urteil kann ernsthaft vertreten werden, wenn es ausdrücklich oder einschlussweise *den subjektiven Akt* des Wollens verneinen würde, oder wenn es den *Gegenstand* des Wollens aufhöbe, oder wenn das Tun oder Lassen in keinerlei Weise als *gut oder schlecht* aufgefasst werden könnte.

Damit wird aber auch deutlich, in welchem Sinne es eine Nötigung für das praktische Urteil überhaupt geben kann: Denn wie die ersten Prinzipien des theoretischen Urteils eine theoretische Nötigung erzeugen, die unbedingt und objektiv für jede menschliche Erkenntnis gilt, so erzeugen die ersten Prinzipien des praktischen Urteils eine spezifisch praktische Nötigung, die unbedingt und objektiv für jedes menschliche Wollen gilt. Damit aber zeichnet sich nun auch ab, wie „der Imperativ der Sittlichkeit möglich sei“ [56].

5. Die drei Prinzipien der Moralität: Würde, Sinn, Rechtfertigbarkeit

Jede der drei genannten notwendigen Bedingungen des praktischen Urteils wurde von Thomas wie auch von anderen klassischen Vertretern der normativen Ethik eingehend diskutiert. Der Streit der Schulen beruht weithin darauf, dass man die drei Prinzipien als konkurrierende Prinzipien der Moralbegründung aufgefasst hat. Bezieht man die einschlägigen Lehrstücke jedoch auf die genannte Grundstruktur des praktischen Urteils, wird deutlich, dass die wichtigsten klassischen Ansätze der ethischen Tradition zusammengehören und einander wesentlich ergänzen. Die praktische Nötigung ergibt sich jedes Mal genau daraus, dass ein bestimmtes Handeln, das den genannten Bedingungen nicht genügt, nicht mehr vernünftigerweise vertreten werden kann. Dass es sich um drei *spezifisch praktische* Prinzipien handelt, beruht wesentlich darauf, dass es um drei notwendige Bedingungen

[56] *Kant*, GMS, BA 48 (siehe Anmerkung 15).

eines *spezifisch praktischen* Urteils geht, welches nicht zustande kommt, wenn auch nur eine der drei Bedingungen aufgehoben erscheint.[57]

(1) Auf der unabweisbaren Bejahung des eigenen Wollenkönnens (*ich will* |...|...) beruht das Prinzip der unveräußerlichen Würde der menschlichen Person. Wie schon Aristoteles betont, zeichnen sich alle Stufen des Lebens durch eine spezifische Form der Selbstbejahung insofern aus, als „das Sein *(to einai)* für alle wählens- und liebenswert ist"[58]. Der Grund dafür liege wesentlich darin, dass niemand etwas wirklich tue, das er nicht (zumindest latent) bejahe. Nun gilt aber,

> [...] dass wir sind, indem wir tätig sind, d. h. indem wir leben und handeln. So ist der, der etwas hervorbringt, indem er tätig ist, gewissermaßen sein Werk, und er liebt sein Werk, weil er auch sein Sein liebt. Dies ist natürlich; denn was dem Vermögen nach ist, zeigt das Werk der Wirklichkeit nach.[59]

In ähnlicher Weise begreift auch die stoische *Oikeiosis*-Lehre die Selbsterhaltung aller Pflanzen und Tiere wesentlich als Ausdruck einer Liebe der Lebewesen zu sich selbst.[60] Spätestens Augustinus zeigt zudem ausdrücklich auf, dass ein vernunftbestimmtes Wesen als solches sich selbst als Vernunft- und Freiheitswesen nicht ernsthaft verneinen kann. Mehrfach arbeitet er gegenüber den akademischen Skeptikern heraus, dass wir unbestreitbar nicht nur *sind* und *wissen, dass wir sind*, sondern dass wir auch notwendig unser eigenes Sein und Erkennen *lieben*.[61] In diesem Sinne zitiert denn auch Thomas von Aquin mehrfach die Aussage des Dionysios, dass selbst Dämonen, auch wenn sie als reine Geistwesen nicht der Notwendigkeit einer biologischen Selbsterhaltung unterliegen, dennoch unausweichlich ihr eigenes Sein, Leben und Erkennen wollen.[62]

Seine klassische Gestalt findet dieses erste Prinzip des praktischen Urteils bekanntlich bei Kant: Jeder Mensch betrachtet notwendigerweise sein eigenes Dasein als einen ersten Zweck, der allen übrigen Zwecken bereits zugrunde liegt und daher keinem anderen Zweck nachgesetzt werden kann. Dieser erste Zweck besteht darin, sich selbst als ein zu Vernunft und Freiheit fähiges Wesen zu bejahen. Alles andere kommt später. In diesem Sinne weiß sich jeder Mensch im Hinblick auf die „Menschheit" in ihm selbst, d. h. im Blick auf das, was seine Lebensform als Mensch ausmacht, als einen „Zweck an sich selbst". Dieser unbedingte Vorrang äußert sich in einem besonderen Bewusstsein vom unbedingten Wert der eigenen Person. Da dieser Wert bereits auf dem subjektiven Akt des praktischen Urteils beruht und

---

[57] In diesem Sinne stellen die drei Prinzipien der praktischen Nötigung weder einen Verstoß gegen das Humesche Gesetz dar, noch unterliegen sie einem naturalistischen Fehlschluss im Sinne von G. E. Moore.

[58] *Aristoteles*, EN IX 7, 1168a5–6.

[59] *Aristoteles*, EN IX 7, 1168a6–9.

[60] Vgl. *Cicero*, De finibus III 16; vgl. *Boëthius*, De philosophiae consolatione, III, prosa 11; *Diogenes Laërtios*, Vitae philosophorum VII, 85; u.a. m.

[61] Vgl. *Augustinus*, De civitate Dei XI 26; De Trinitate X 14, u.ö.

[62] Vgl. *Thomas von Aquin*, De veritate 22,2 ad 3; S.th. I-II, 10,2 ad 3; I-II 85,1c und ad 1, u.ö.

nicht erst durch die Bezugnahme auf bestimmte zuträgliche Gegenstände des Wollens generiert wird, hängt der Wert der eigenen Person auch nicht von den Bedürfnissen, Wünschen und Interessen des Menschen ab. Von daher hat die eigene Person, wie Kant treffend formuliert, „nicht bloß einen relativen Wert, d.i. einen Preis, sondern einen inneren Wert, d.i. *Würde*“ [63].

Damit ist eine erste generelle Bedingung gewonnen, ohne die kein Handelnder sein eigenes Handeln ernsthaft bejahen könnte. Diese Bedingung wird am klarsten von Adam Smith in seiner *Theorie der moralischen Gefühle* so formuliert:

> Keine Handlung kann schicklicherweise tugendhaft genannt werden, die nicht vom Gefühl der Selbstbilligung begleitet ist. [64]

(2) Die Frage nach dem zweiten Moment des praktischen Urteils betrifft die Frage nach den Handlungsoptionen, die ernsthaft gewollt werden können (...| *(dasunddas) tun* |...). Hierbei ist zunächst, worauf bereits Platon hinweist, zu unterscheiden zwischen dem, was die Menschen im Einzelnen tun *(prattosin hekastote)*, und dem, was sie wollen *(boulontai)*: Die Menschen, die bittere Medizin schlucken, wollen eigentlich keine bittere Medizin schlucken, sondern gesund werden, und die Leute, die zur See fahren, wollen eigentlich nicht zur See fahren, sondern Handel treiben und dadurch Reichtum erwerben. [65] Beides ist nicht dasselbe, denn jemand kann ein bestimmtes Tun wählen, ohne zu erreichen, was er will. [66] Zugleich hängt jedoch beides auch wesentlich zusammen. Denn die Menschen stellen ihre Gesundheit wieder her, *indem* sie die Medizin schlucken, und sie treiben Handel, *indem* sie zur See fahren. [67] Dabei unterscheiden sich dasjenige, *worin* die Handlung besteht, und das, *was* gewollt wird, in dreifacher Weise:

(a) Dasjenige, worin die Handlung besteht, ist das, was man an einer Handlung empirisch beobachten kann, während das, was gewollt wird, nur in dem praktischen Handlungsurteil zum Ausdruck kommt, welches das Tun leitet. So sieht man zwar, dass der Kaufmann zur See fährt, aber man versteht das, was der Kaufmann da tut, eigentlich erst, wenn man begreift, dass er damit einer Erwerbstätigkeit nachgeht. Insofern liegt der *Sinn* einer Handlung nicht in dem, was man tut, sondern in dem, was man will.

---

[63] *Kant*, GMS, BA 77.

[64] *A. Smith*, Theory of Moral Sentiments, III 3, letzter Satz (Theorie der ethischen Gefühle, übersetzt und herausgegeben von *W. Eckstein*, Hamburg 1994, 272).

[65] „So auch bei denen, die zur See fahren und die anderes Gewerbe betreiben, ist das, was sie wollen, nicht dasjenige, was sie im Einzelnen tun“: *Platon*, Gorgias 467d1–3.

[66] „Polos: Hast du eben nicht zugegeben, daß sie dasjenige bewirken, von dem sie meinen, daß es das jeweils Beste sei? – Sokrates: Das gebe ich auch noch zu. – P.: So bewirken sie ja, was sie wollen? – S.: Das leugne ich. – P.: Ungeachtet sie dasjenige bewirken, von dem sie meinen, daß es das jeweils Beste sei? – S.: Ja.“: *Platon*, Gorgias 467b3–9.

[67] Konkretes Tun wie „sitzen, gehen, laufen, zur See fahren“ verhält sich daher zur Handlung wie „Stein und Holz und anderes dergleichen“ zu den konkreten Dingen (vgl. *Platon*, Gorgias 468a1–3) und stellt damit gewissermaßen die „Materie“ des Handelns dar.

(b) Dasjenige, worin eine Handlung besteht, wird nicht um seiner selbst willen getan, sondern es *dient* dem, was gewollt wird[68]; es wird nicht selbst gewollt, sondern hat nur Anteil am Gewollten *(metechei)*[69]; es ist daher eigentlich nicht selbst das Ziel *(telos)*, sondern nur etwas, das zielgerichtet ist *(ta pros to telos)*[70]: Die Kaufleute fahren nicht zur See, um zur See zu fahren, sondern *um* Handel zu treiben und *um* dadurch reich zu werden.[71] Insofern liegt auch der *Grund* für das eigene Handeln nicht in dem, was man tut, sondern in dem, was man will.

Wie jedoch Aristoteles hinzufügt, stehen auch die Ziele, die man im gewöhnlichen Alltagsleben verfolgt, weithin im Dienst übergeordneter Ziele. So dienen die Ziele des Sattlerhandwerks der Reitkunst, die Reitkunst der Kriegskunst und die Kriegskunst der Verteidigung der Polis.[72] Dabei richtet sich zwar jede Kunst auf den Gegenstand ihres eigenen Tuns; in diesem Sinne ist das Ziel der Sattlerkunst das Sattelzeug, Ziel der strategischen Reiterei der Kampf, und Ziel der Strategik ist der Sieg. Zugleich aber versteht man den Sinn des Sattlerhandwerks erst, wenn man begreift, dass es der Reiterei dient, und man versteht den Sinn der Reiterei erst, wenn man begreift, dass die Reiterei der Strategik dient. Auch werden diese Tätigkeiten nicht um ihrer selbst willen gewollt; denn der Sattler stellt kein Sattelzeug her, um Sattelzeug herzustellen, und der Reiter reitet nicht, um zu reiten.

Damit aber wird deutlich, dass sich die Ziele der Tätigkeiten nochmals zueinander verhalten wie das, was man tut, sich zu dem verhält, was man will: Der Reiter verteidigt den Staat, *indem* er für den Sieg kämpft; er kämpft für den Sieg, *indem* er reitet, und er reitet, *indem* er das Sattelzeug gebraucht; und umgekehrt: Er gebraucht das Sattelzeug, *um* zu reiten; er reitet, *um* für den Sieg zu kämpfen; er kämpft für den Sieg, *um* die Polis zu verteidigen. Die Ziele der einzelnen Tätigkeiten tragen ihren Sinn nicht in sich selbst, sondern haben nur Anteil am Sinn der übergeordneten Ziele, und sie werden nicht um ihrer selbst willen gewollt, sondern dieses Wollen hat nur Anteil am Wollen der übergeordneten Ziele. Wenn es daher nicht mehr sinnvoll erschiene, die Polis zu verteidigen, verlöre sogleich auch das Tun des Sattlers und des Reiters seinen jeweiligen Sinn, und wenn es keinen Grund mehr gäbe, die Polis zu verteidigen, gäbe es auch keinen Grund mehr, die Reitkunst zu üben und dafür zweckdienliches Sattelzeug herzustellen.

Dieser Befund aber gilt für das menschliche Handeln insgesamt: Ohne die Annahme eines Ziels, das um seiner selbst willen gewollt würde und dadurch

---

[68] Man erwirbt Reichtum, *indem* man zur See fährt; zur See fahren *dient* somit dem Erwerb von Reichtum: „S.: Macht [zu handeln; C. S.] ist nur da, wo einer, *indem* er tut *(prattonti)*, was er meint, auch annimmt, daß er es nützlicher Weise *(ophelimos)* tut […].“: *Platon*, Gorgias 470a9–10.

[69] „S.: […] Denn wer will wohl zur See fahren und in Gefahr schweben und Geschäftssorgen haben? Sondern jenes, denke ich, um dessentwillen *(ou heneka)* sie zur See fahren, das Reichwerden; denn um des Reichtums willen fahren sie zur See“: *Platon*, Gorgias 467d3–5.

[70] Vgl. *Aristoteles*, EN III 4, 1111b26–27.

[71] *ou heneka*: *Platon*, Gorgias 467c6; c10; d4–5; d9, u.ö.

[72] Vgl. *Aristoteles*, EN I 1, 1094a8–16.

erst allen übrigen Zielen Sinn und Grund verleihen könnte, erschiene letztlich alles Tun „sinnlos und leer“ [73]. Vor allem Camus hat nachdrücklich auf den Prinzipiencharakter dieses Befunds hingewiesen: Wo Menschen das Fehlen eines tieferen Grundes zum Leben erfahren, erscheint denn auch alles Tun und Leiden nutzlos und das menschliche Leben banal. So bleibe die Frage, ob das Leben die Mühe wert sei, gelebt zu werden, „die fundamentale Frage der Philosophie. […] Alles andere kommt später“ [74].

(c) Dasjenige, worin die Handlung besteht, ist gleichwohl notwendig, um dasjenige zu erreichen, was man will: Denn jede Ausführung einer Handlung setzt die dafür notwendigen Mittel voraus. Man kann sich daher nicht ernsthaft für eine Handlung entscheiden, wenn die Durchführung entweder ganz unmöglich erscheint oder wenn einem die dafür nötigen Mittel fehlen. [75] Dies gilt für spezielle Handlungen, aber auch in einem grundsätzlichen Sinne für das menschliche Handeln überhaupt. Denn wer überhaupt handeln will, muss in den Lauf der Welt eingreifen können. Das erfordert jedoch ein Mindestmaß an Gesundheit, an geeigneten Hilfsmitteln und an nötigen Befugnissen. Menschliches Handeln verliert somit auch dann seinen Sinn, wenn das verfolgte Ziel aufgrund von Krankheit, Armut oder Ohnmacht in unerreichbare Ferne rückt. [76]

Damit ist eine zweite generelle Bedingung benannt, ohne die ein ernsthaft bejahbares Handlungsurteil nicht zustande kommt: Die Handlungsoption muss dem Handelnden *sinnvoll* und die Ausführung *möglich* erscheinen.

---

[73] *Aristoteles*, EN I 1, 1094a20–21. Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. I-II 1,4c.

[74] *A. Camus*, Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde, Reinbek bei Hamburg (1950) 1997, 10.

[75] Vgl. *Aristoteles*, EN I 9, 1099a31-b8; Thomas von Aquin, S.th. I-II 10,2 ad 3; *Kant*, GMS, BA 44 f.

[76] In der *Politik* diskutiert Aristoteles die Frage, ob die Erwerbskunst Teil der Haushaltskunst sei, da sie ihr ja die notwendigen Mittel bereitstellt. Hierzu unterscheidet er zunächst zwei Arten von Dienlichkeiten: Zwei Künste können sich zueinander verhalten wie die Herstellung von Weberschiffchen zur Webekunst oder wie die Erzgießerei zur Plastik: „Denn diese dienen nicht in derselben Weise, sondern die eine bereitet die Werkzeuge zu, die andere die Materie“: *Aristoteles*, Politik I 8, 1256a7–8. Im ersten Fall liegt offenbar eine instrumentelle Dienlichkeit vor, bei der sich das Instrument zum Werk der Kunst verhält wie eine Ursache zur Wirkung. Im zweiten Fall dagegen liegt eine materiale Dienlichkeit vor, bei der die übergeordnete Kunst selbst wesentlich im Gebrauch der dienenden Kunst besteht, so wie eine Plastik aus Erz besteht. Das Ziel der Haushaltskunst aber ist das Leben *(zen)* beziehungsweise das gute Leben *(eu zen)*. Also ist die Erwerbskunst genau dann ein natürlicher Teil der Haushaltskunst, wenn die instrumentell verfolgten Erwerbsziele zugleich material dem Leben beziehungsweise dem guten Leben dienen. Eine Erwerbskunst dagegen, die allein der Vermehrung von Geld dient, „als ob dies das Ziel wäre, auf das hin alles gerichtet werden müsste“, ist kein natürlicher Teil der Haushaltskunst, da die Vermehrung des Geldes ihr Maß nicht mehr am übergeordneten Ziel des guten Lebens findet: Politik I 9, 1258a13–14. Da nun die Vermehrung von Geld prinzipiell unbegrenzt ist, tritt in diesem Fall die prinzipiell unbegrenzte Maximierung des Nutzens an sich (als Ziel des Tuns) an die Stelle der Optimierung des Nutzens im Dienste eines guten Lebens (als Ziel des Wollens). Letzteres aber ist zugleich das zentrale Ziel der *phronesis*, die Aristoteles als „tätige Einstellung mit wahrer Rede über die menschlichen Güter *(hexin […] meta logou alethe peri ta anthropina agatha praktiken)*“, und zwar ausdrücklich nicht im Hinblick auf einzelne Güter, sondern „im Hinblick auf das gute Leben im Ganzen *(pros to eu zen holos)*“, definiert: *Aristoteles*, EN VI, 1140b20–21; 1140a28; vgl. 1140b5–11.

Denn man kann sich nicht ernsthaft für eine Handlungsoption entscheiden, die sinnlos oder utopisch ist.

(3) Erst die Bezugnahme auf die allgemeine Differenz von gut und schlecht begründet den universalen Anspruch des praktischen Urteils *(...|...| und halte dies für gut)*. Auch hier können wir uns wiederum am theoretischen Urteil orientieren: Solange ich einfach nur etwas denke, bleibt mein Akt des Denkens subjektiv und der Gegenstand meines Denkens partikulär. Sobald ich aber mein Denken eines bestimmten Sachverhalts auf die allgemeine Differenz von wahr und falsch beziehe, erhebe ich meinen subjektiven Akt des Denkens zu einem Akt der Zeugenschaft, und ich ordne den partikulären Sachverhalt, den ich denke, dem universalen Bereich des Wahren zu.[77] Diese Zuordnung schließt jedoch die Überzeugung ein, dass meine subjektive Bezeugung des partikulären Sachverhalts verträglich ist mit allen sonstigen Bezeugungen von Sachverhalten, die ebenfalls dem Bereich des Wahren zugeordnet werden. Die Bezugnahme auf das Wahre im Allgemeinen[78] begründet zugleich auch den kommunikativen Charakter der theoretischen Vernunft. Denn etwas ernsthaft als wahr zu behaupten bedeutet immer, es ernsthaft vor sich und anderen allgemein als wahr vertreten zu können, und zwar in Rücksicht auf alle theoretischen Urteile, die in einem universalen Diskurs ebenfalls als wahr vertreten und nicht ernsthaft bestritten werden können.[79]

Dasselbe gilt nun ebenso für den spezifisch praktischen Urteilsakt. Solange ich einfach nur etwas erstrebe, bleibt mein Bestreben subjektiv und der Gegenstand meines Bestrebens partikulär. Sobald ich aber urteile, dass das, was ich will, *gut* ist, melde ich für mein bestimmtes Wollen eine allgemeine Anwaltschaft an, indem ich mein subjektives Bestreben und meine partikulären Handlungsoptionen dem universalen Bereich des Guten zuordne. Dies wiederum schließt die Überzeugung ein, dass mein subjektiver Anspruch auf meine partikuläre Handlung hinsichtlich ihres allgemeinen Gutseins verträglich ist mit allen sonstigen subjektiven Ansprüchen auf partikuläre Handlungen, deren allgemeines Gutsein ich nicht ernsthaft bestreiten kann. Die Bezugnahme auf das Gute im Allgemeinen[80] begründet damit zugleich den überpersönlichen und sozialen Charakter der praktischen Vernunft: Etwas ernsthaft als gut zu behaupten bedeutet immer, es ernsthaft vor sich und anderen vertreten zu können, und zwar grundsätzlich im Hinblick auf alle spezifisch praktischen Urteile, die im universalen Raum des menschlichen Handelns ebenfalls als gut vertreten und nicht ernsthaft bestritten werden können.

---

[77] Vgl. *Frege*, 133–137 (siehe Anmerkung 50).

[78] „Das Objekt des Willens aber, mithin des menschlichen Strebens, ist das allgemeine Gute, wie das Objekt des Verstandes das allgemeine Wahre ist.": *Thomas von Aquin*, S.th. I-II 2, 8c, u.ö.

[79] Vgl. die Analysen zur sogenannten „kommunikativen Vernunft" von *K.-O. Apel*, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik, Frankfurt am Main 1973, Band 2, 359–435; und *J. Habermas*, Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bände, Frankfurt am Main 1981.

[80] Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. I-II 1, 2 ad 3; 9, 1c; 10, 1c; 13, 5 ad 1, u.ö.

Alle subjektiven und partikulären Handlungsurteile sind jedoch nur dann allgemein miteinander verträglich, wenn sie in einem grundsätzlichen Sinne auch von jedermann ernsthaft als gut gebilligt werden können. Nun gelten die drei genannten Prinzipien auch für den Akt der wechselseitigen Billigung. Also ergeben sich nochmals genau drei generelle *Kriterien der wechselseitigen Vertretbarkeit*: (1') Niemand kann ernsthaft der Verneinung seiner eigenen subjektiven Würde als Mensch zustimmen. Niemand wird daher ernsthaft die Handlung eines anderen als gut billigen können, wenn er sich selbst dadurch zugleich genötigt sehen müsste, die eigene subjektive Würde als Mensch zu verneinen.[81] In einem universalen Raum der rationalen Vertretbarkeit menschlichen Handelns kann daher keinerlei Handlungsoption als gut gebilligt werden, die überhaupt den Selbstwert einer menschlichen Person nachhaltig verletzt oder zerstört. (2') Niemand kann ernsthaft der Sinnlosigkeit oder Unausführbarkeit seines eigenen Tuns und Wollens zustimmen. Also können allgemein nur solche Handlungsoptionen als gut gebilligt werden, die prinzipiell die Ausrichtung aller Menschen auf ein sinnerfülltes Leben achten und ihnen die dafür notwendigen materiellen Voraussetzungen nicht streitig machen. (3') Niemand wird ernsthaft eine Lebens- und Handlungsweise gutheißen können, die ihm das eigene bewertende praktische Urteilen und die darauf beruhende authentische Gutheißung der jeweils eigenen Lebensweise unmöglich machen würde. Also können allgemein nur solche Handlungsoptionen als gut gebilligt werden, die das generelle Recht aller Menschen auf ein eigenes praktisches Urteil und damit auf ein selbstbejahtes Leben und Handeln achten, soweit auch dieses Urteil wiederum denselben Kriterien genügt.

Damit ist zugleich die grundlegende Bedingung einer jeden politischen Ethik benannt: Keine menschliche Vereinbarung ist ernsthaft zustimmungsfähig, die nicht in einem grundsätzlichen Sinne von allen Betroffenen ernsthaft als gut gebilligt werden könnte. Dieses Prinzip der wechselseitigen Vertretbarkeit bezeichnet Cicero als „Versöhnung des Geistes der Menschen"[82]; Rousseau konzipiert es handlungstheoretisch konsequent als *volonté générale*, mithin als ein vernunftbestimmtes Wollen in der ersten Person Plural[83]; Kant bestimmt es als ein „Reich der Zwecke"[84], und John Rawls umschreibt

[81] Genau dies begründet nach Rousseau die rationale Unmöglichkeit der Einwilligung des Sklaven in einen Sklavenvertrag: „Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme, et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté": *J.-J. Rousseau*, Du contrat social I 4.

[82] „... proprium hoc statuo esse virtutis, conciliare animos hominum et ad usus suos adiungere": *Cicero*, De officiis II 17. – Cicero bestimmt damit zugleich das Prinzip der Gerechtigkeit, die er wiederum als „Herrin und Regentin aller Tugend" *(domina et regina virtutum)* begreift: De officiis III 28.

[83] *Rousseau*, I 6–8; II 1–4 (siehe Anmerkung 81).

[84] Alle generell bejahbaren Maximen sollen „zu einem möglichen Reich der Zwecke [...] zusammenstimmen" können: *Kant*, GMS, BA 83–86.

es als das Recht eines jeden auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist[85].

Kant nennt ein solches Reich der Zwecke „freilich nur ein Ideal".[86] Es beschreibt noch kein Modell der konkreten Sittlichkeit. Denn wie Kant selbst betont, kann das Prinzip der Moralität selbst niemals hinreichend im Bereich der empirischen Erfahrung adäquat abgebildet werden.[87] Dennoch bleiben jede konkrete Sittlichkeit und jede Rechtsordnung den unabweisbaren Prinzipien der moralischen Billigung und damit den Kriterien der Würde, des Sinns und der wechselseitigen Vertretbarkeit ausgesetzt. Insofern gewinnen alle konkreten Lebensformen und Rechtsordnungen ihre moralische Qualität durch das Maß, in dem sie diesen Bedingungen genügen.

Die drei Prinzipien der moralischen Nötigung des Wollens lauten daher: Würde, Sinn und allgemeine Rechtfertigbarkeit. Jedes praktische Urteil, das diesen drei Kriterien genügt, ist in einem spezifisch praktischen, unbedingten und universalen Sinne sittlich möglich; wenn es diesen Kriterien nicht genügt, ist es sittlich unmöglich; und jedes praktische Urteil, dessen Leugnung diesen Kriterien nicht genügt, ist sittlich notwendig.[88]

***

Die vorgetragenen Ausführungen sind in gewisser Weise banal. Denn sie explizieren nur die Grundform unserer alltäglichen Handlungsurteile. Sie erweisen sich jedoch sowohl gegenüber der klassischen Tradition als auch gegenüber der modernen analytischen Philosophie als anschlussfähig. Sie scheinen daher auch geeignet, die eingangs skizzierten Reduktionen der empiristischen Ethik zu überwinden. Es konnte hier zwar nur ein erster Grundriss skizziert werden. Aber wie schon Aristoteles sagt,

> [...] kann wohl jeder leicht das voranbringen und schärfer gliedern, was in der Grundform richtig dasteht. [...] denn das kann jeder: hinzufügen, was noch fehlt[89].

---

[85] Vgl. *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Kap. 2, 11, Frankfurt am Main [10]1998, 81.

[86] *Kant*, GMS, BA 75.

[87] „Hingegen ist das sittlich-Gute etwas dem Objekte nach Übersinnliches, für das also in keiner sinnlichen Anschauung etwas Korrespondierendes gefunden werden kann [...]": *Kant*, KpV, A 120.

[88] Nichts hindert, diese normative Axiomatik auch mit dem aristotelischen Begriff des Glücks zu verknüpfen, wenn man die neuzeitliche Neigung vermeidet, das Verhältnis von Ziel und Zieldienlichem ausschließlich empiristisch als ein äußeres Ursachenverhältnis aufzufassen und den Begriff des Glücks auf das partikuläre Moment des Handlungsgegenstands zu beschränken: Das Glück erscheint nur dann als das *vollständige* Prinzip menschlichen Handelns, wenn es alle drei Momente des praktischen Urteils umfasst: Niemand wird sagen können, er sei glücklich, wenn er sich dabei nicht zugleich auch sagen könnte, (a) „es ist gut, dass es mich gibt", (b) „mein Leben ist letztlich sinnvoll", und (c) „ich kann den Sinn meines Lebens in einem wesentlichen Sinne als etwas Gutes begreifen". Vgl. *C. Schröer*, Artikel „Glück", in: Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe, neu herausgegeben von *P. Kolmer/A. G. Wildfeuer*, Freiburg i.Br. (im Druck).

[89] *Aristoteles*, EN I 7, 1098a17–26.

ThPh 84 (2009) 219–236

Autonomie und Transzendenz

Zwei Kernthemen der Enzyklika *Fides et Ratio* im Fokus von Augustins und Kants Denken

Von Norbert Fischer

1. Einführung

Die Enzyklika *Fides et Ratio* öffnet sich betont einem Verständnis von Philosophie, das deren neuzeitliche Ansätze nicht grundsätzlich diskreditiert; sie richtet aber klare Forderungen an die Philosophierenden und weist sie aus philosophischen Motiven auf ihre genuinen Aufgaben hin.[1]

Ein Motiv, das die früher bestehenden Vorbehalte gegenüber der neuzeitlichen Philosophie zur Folge hatte, war der ihr allgemein unterstellte Subjektivismus, von dem man annahm, dass er notgedrungen zum Relativismus, zum Agnostizismus und schließlich gar zum Atheismus führe. Obwohl auch Augustinus in seinem philosophischen Fragen als suchendes Subjekt auftritt, wird ihm aber kaum je Subjektivismus angelastet – vielleicht deshalb, weil er auf dem Weg seines kritischen Fragens am Ende zu einem maßgebenden Theologen geworden ist, ja sogar zum Kirchenvater.[2] Dennoch hat sich auch Kant anfangs große Zustimmung im katholischen Deutschland erworben. Der Benediktiner und Philosophie-Professor Matern Reuß, der seit 1788 über Kant gelesen und ihn 1792 im Auftrag des Würzburger Bischofs besucht hat, schreibt im Brief vom 21.04.1797 an Kant (AA 12,159): „Es kan Ihnen nicht gleichgültig seyn, zu erfahren, daß ihre Grundsätze auf dem Boden des kathol. Teutschlandes immer festeren Fuß setzen." Und der Freiburger Professor Leonhard Hug konnte 1796 schreiben: „Am unerwartetsten war ihm [Kant] vielleicht die beynahe einmüthige Bewunderung, die ihm das katholische Deutschland schenkte."[3]

---

[1] Verfasst wurden die folgenden Überlegungen für eine Konferenz in Rom an der Pontificia Universitas Lateranense zum 10. Jahrestag von *Fides et Ratio*, initiiert von deren Rektor, Erzbischof Rino Fisichella (16.–18. Oktober 2008); am 9. Dezember 2008 wurden sie in der Akademie des Bistums Mainz erneut vorgetragen. Hier sind sie ein wenig überarbeitet. Die Konferenz in Rom stand unter dem programmatischen Titel *Fiducia nella ragione (Trust in Reason)*. Papst Benedikt XVI. hat den Verfasser gelegentlich brieflich in seinen Bemühungen ermuntert und dabei der Hoffnung Ausdruck verliehen, „daß ein neuer fruchtbarer Kontakt zu Immanuel Kant zustande kommt".

[2] Im Hintergrund stehen einige vom Autor verfasste und herausgegebene Arbeiten; besonders: *N. Fischer*, Augustins Philosophie der Endlichkeit. Zur systematischen Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Chorismos-Problematik, Bonn 1987; *N. Fischer* (Hg.), Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens. 2 Bände (ausgewählte Beispiele von den Anfängen der Wirkungsgeschichte bis in die Gegenwart), Hamburg 2009. Weiterhin *ders.*, Die philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen, Paderborn 1995; *N. Fischer* (Hg.), Kants Metaphysik und Religionsphilosophie (= KMR), Hamburg 2004; außerdem: Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte (= KuK), Freiburg i.Br. 2005. Siglen im Folgenden nach *C. Mayer* (Hg.), Augustinus-Lexikon, Basel 1987ff.; *N. Fischer* (Hg.): KMR.

[3] Vgl. *L. Hug*, Vom Ursprunge der menschlichen Erkenntniß in Hinsicht auf die Grundsätze der kantischen Philosophie, Basel 1796, 7. Zur erstaunlichen Geschichte des Verhältnisses der Phi-

Die Beziehung der katholischen Welt zu Kant hat sich seit der seltsamen Indizierung der *Critica della ragione pura* dramatisch verschlechtert.[4] Auf dem unrühmlichen Gipfel der Denunziation Kants hat zum Beispiel der Jesuit Viktor Kolb Kant als den Wegbereiter Schopenhauers, Feuerbachs, Nietzsches und Eduard von Hartmanns bezeichnet und ihn als Vater des Nihilismus denunziert.[5] Dabei hätten die blindwütigen katholischen Kant-Gegner bedenken sollen, was Friedrich Nietzsche einmal zu Kant gesagt hat:

> Woher das Frohlocken, das beim Auftreten Kants durch die deutsche Gelehrtenwelt gieng, die zu drei Viertel aus Pfarrer- und Lehrer-Söhnen besteht –, woher die deutsche Überzeugung, die auch heute noch ihr Echo findet, dass mit Kant eine Wendung zum Besseren beginne? Der Theologen-Instinkt im deutschen Gelehrten errieth, was nunmehr wieder möglich war ....[6]

Nietzsche wusste besser als mancher unverständige Leser, dass Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* zwar jede Art ‚dogmatischer Metaphysik' bekämpft, jedoch in der Absicht, „zum Glauben Platz zu bekommen", um dem „Materialism, Fatalism, Atheism, dem freigeisterischen Unglauben, der Schwärmerei und Aberglauben [...] selbst die Wurzel" abzuschneiden.[7] Um mit Vernunft zum Glauben an einen „lebendigen Gott" zu führen und diesen vernünftigen Glauben zu befestigen, bekämpft er den Deismus, den er in die Nähe des Atheismus rückt.[8]

---

losophie Kants zum Katholizismus vgl. im Überblick *N. Fischer* (Hg.), KuK; weiterhin *ders.*, Müssen Katholiken weiterhin Furcht vor Kant haben? Kants Philosophie als ‚ancilla theologiae' (Eichstätter Universitätsreden; Band 114), Wolnzach 2005.

[4] So der Titel der von dem italienischen Militärarzt Vincenzo Mantovani hergestellten Übersetzung der *Kritik der reinen Vernunft*, deren Text dann Albertino Bellenghi, ein vor allem als Agrarwissenschaftler hervorgetretener Kamaldulenser, seinem Gutachten für die Indexkongregation zugrunde gelegt hat; vgl. dazu *C. Göbel*, Kants Gift. Wie die *Kritik der reinen Vernunft* auf den Index Librorum Prohibitorum kam (in: KuK, 91–137). Die Indizierung hat jedoch nicht sofort Wirkung gezeigt, am wenigsten vielleicht in Rom; vgl. dazu *E. Naab*, Vorlesungen über Kant an der Gregoriana um 1830 (in: KuK, 351–363).

[5] Vgl. *V. Kolb*, Immanuel Kant, der Bahnbrecher der modernen Zeit. Vorträge für die gebildete Männerwelt zum tieferen Verständnis der Gegenwart, Wien 1919; *F. X. Kiefl*, Kant und der Katholizismus. In: Korrespondenz- und Offertenblatt für die gesamte katholische Geistlichkeit Deutschlands 34 (1924), 25f.; 36, (1926), 1–5; 45–48; 97–101. Dazu: *N. Fischer*, Kants Rechtfertigung von Metaphysik und Religion. Die kritische Philosophie als ‚ancilla theologiae'? (KuK, 25); *R. Theis*, Peter Wust und die ‚Autorität Kants' (KuK, 391).

[6] *F. Nietzsche*, Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum, 10. In: *Ders.*, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (= KSA), herausgegeben von *G. Colli* und *M. Montinari*, Berlin/München 1980, hier Band 6,176; vgl. auch: Der Antichrist 11 (KSA 6,177f.).

[7] Vgl. *I. Kant*, Kritik der reinen Vernunft (= KrV) B XXX, XXXIV.

[8] Siehe KrV B 660f.: „Da man unter dem Begriffe von Gott nicht etwa bloß eine blindwirkende ewige Natur als die Wurzel der Dinge, sondern ein höchstes Wesen, das durch Verstand und Freiheit der Urheber der Dinge sein soll, zu verstehen gewohnt ist, und auch dieser Begriff allein uns interessirt, so könnte man nach der Strenge dem Deisten allen Glauben an Gott absprechen und ihm lediglich die Behauptung eines Urwesens oder obersten Ursache übrig lassen. Indessen da niemand darum, weil er etwas sich nicht zu behaupten getrauet, beschuldigt werden darf, er wolle es gar leugnen, so ist es gelinder und billiger, zu sagen: der Deist glaube einen Gott, der Theist aber einen lebendigen Gott." Angesichts dieser Diagnose kämpft Kant um die Rechtfertigung des Glaubens an einen lebendigen Gott. Im Überschlag der bloß theoretischen Untersuchungen hält er es für möglich zu sagen (KrV B 854), „daß ich festiglich einen Gott glaube"; zu Kants Metaphy-

Implizit geht die Enzyklika *Fides et Ratio* auf ein echtes Verständnis der Philosophie Kants zu, was auch schon ein Buch des Jahres 2000 bezeugt, das nach der Wahl Kardinal Ratzingers zum Papst neu aufgelegt wurde. Dort antwortet Kardinal Ratzinger auf eine Frage von Peter Seewald:

> Den Ausdruck ‚um seiner selbst willen geschaffen' hat gerade der Heilige Vater [scil. Johannes Paul II.] in den Enzykliken verschiedentlich aufgegriffen. Er hat ihn dabei von Immanuel Kant entlehnt und in einer neuen Weise weitergeführt. Kant hatte gesagt, der Mensch ist das einzige Wesen, das ein Zweck in sich selber ist, und nicht Zweck für etwas anderes. Der Papst sagt nun: In der Tat, der Mensch ist ein Ende in sich selbst und ist nicht seinerseits noch einmal ein Zweck für etwas anderes.[9]

Nachdem die Tür für ein förderliches Verhältnis katholischer Denker zur kritischen Philosophie Kants nach lang anhaltenden Störungen erneut geöffnet zu sein scheint, werden im Folgenden zwei Kernbegriffe der Enzyklika ins Auge gefasst, die im Denken Augustins wie in der Philosophie Kants eine große Rolle spielen.

Die Enzyklika spricht von der Autonomie des Geschöpfes und seiner Freiheit (15), von der Autonomie der Vernunft (16), von der Autonomie der Philosophie und der Wissenschaften (45; unter Bezugnahme auf Albertus Magnus und Thomas von Aquin); vom Ursprung der Autonomie in der Wahrheitssuche und von der wechselseitig zu achtenden Autonomie von Glaube und Philosophie (48f.; 67). Theologische Argumentation habe im Gebrauch philosophischer Begriffe und Argumente die Notwendigkeit der Autonomie des Denkens *(cogitationis rectae autonomiae necessitas)* zu wahren (75). Im Geist des Thomas von Aquin erklärt die Enzyklika, die Glaubenszustimmung, die Verstand und Willen verpflichte, zerstöre nicht die Willensfreiheit des Glaubenden, der das Geoffenbarte in sich aufnimmt, sondern vervollkommne sie.[10]

Die Forderung der Autonomie wird für die Theologie wie für die Philosophie anerkannt; vor der gegenseitigen Zerstörung der Grundprinzipien der Autonomie wird gewarnt (77), allerdings auch vor der ‚Illusion von Autonomie', die wohl eher als Versuchung der Philosophie gilt (80). Philosophie solle die Bedeutung des metaphysischen Anspruchs *(metaphysici operis pondus)* anerkennen und nicht bei ihren Forschungen innehalten (84). Philosophen, die in Anerkennung des Gotteswortes und in Kontinuität mit der großen Tradition denken, werden es – wie der Papst jedoch in einer Weise

---

sik der Probleme, zur Möglichkeit subjektiver Gewissheit und zum theoretisch-doktrinalen Glauben vgl. *N. Fischer*, Die Transzendenz in der Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur speziellen Metaphysik an Kants ‚Kritik der reinen Vernunft', Bonn 1979, 144–171.

[9] *Benedictus <Papa, XVI.>*, Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald (2000). Neuausgabe Stuttgart 2005, 119f. Im Hintergrund könnte vor allem Kants ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten' (= GMS) stehen, z.B. GMS BA 66f. (= AA 4,428f.).

[10] Nach Thomas hebt das Wirken Gottes die Freiheit der Willensbestimmung nicht auf (S.th. I 23, 3 ad 3: „non tollit libertatem arbitrii"); vgl. auch S.th. I 1,8 ad 2: „Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei". Weiterhin I 2, 2 ad 1: „sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et perfectio perfectibile."

sagt, die weiterer Klärung zu bedürfen scheint –, nicht versäumen, sich als getreue Anhänger des Autonomieanspruchs des philosophischen Denkens zu erweisen (85).[11] Ebenso klärungsbedürftig ist ein weiterer Gedanke, der sich mit Recht kritisch zu dem (usurpierten) Vorrecht des Einzelnen äußert, die Kriterien für Gut und Böse ‚autonom' festzulegen und dementsprechend zu handeln: Die Enzyklika beklagt, dass das ‚Gewissen' nicht mehr in seiner ursprünglichen Wirklichkeit gesehen werde, nicht als ein Akt der Einsicht der Person, der es obliege, die allgemeine Erkenntnis des Guten auf eine bestimmte Situation anzuwenden und so ein Urteil über das richtige zu wählende Verhalten zu fällen (98). Da der Sprachgebrauch der Enzyklika hier am umgangssprachlichen Gebrauch des Ausdrucks ‚autonom' orientiert ist, wird man dieser Kritik zustimmen können. In einem fachphilosophischen Sinn, der sich sachgemäß auf den Sprachgebrauch Kants zu beziehen hätte, wäre diese Redeweise aber verfehlt, zumal die mit Recht von der Enzyklika angemahnte ‚Heiligkeit' bei Kant ausdrücklich eine grundlegende Rolle spielt. Ähnliches gilt für die kritischen Bemerkungen, die sich mit Recht gegen den Allmachtswahn von Ideologien richten, die dem Menschen suggerieren, er könne sein absolut eigener Herr sein, der ‚autonom' über sein Schicksal und seine Zukunft entscheiden könne, wenn er nur auf sich selbst und seine Kräfte vertraue (107). Im Kontext der Philosophie Kants ist dem Ausdruck ‚autonom' aber alles Willkürhafte, das ihm die Sprache der Enzyklika anlastet, völlig fremd. Dies in Grundzügen zu zeigen, wird eine der Aufgaben der folgenden Überlegungen sein.

Einleuchtend ist der Nachdruck, mit dem die Enzyklika von der Philosophie die Offenheit für Transzendenz fordert, für die Anerkennung Gottes in seiner Gottheit, Transzendenz und höchsten Freiheit. Dieser Forderung können sich Philosophierende jedoch nicht als einer Maßgabe unterwerfen, die von außen an sie herangetragen wird. Es muss schon der eigene Blick auf die Wirklichkeit sein, der sie allerdings im Sinne der Enzyklika belehren kann, gerade wenn sich dieser Blick auch von Denkern wie Augustinus und Kant inspirieren und zu deren Einsichten führen lässt.

2. Zur geschichtlichen und systematischen Einordnung des Themas

Grundsätzlich erkennt die Enzyklika also die Autonomie der Philosophie an, fordert von ihr aber Offenheit für Transzendenz.[12] Damit markiert sie

[11] Die Rede von einem ‚Anspruch auf Autonomie' ist nicht nur von Kant her schwierig, so als möchte ein Subjekt gerne etwas haben, in diesem Falle Autonomie. Die ‚Autonomie der Vernunft' ist nicht etwas, das wir der Vernunft zusprechen oder ihr etwa entziehen könnten, ebenso wenig wie die Tatsache, dass die Vernunft als Richter auftritt; siehe *Augustinus*, Confessiones 10,10: „nuntiantibus sensibus iudex ratio"; vgl. dazu *Kant*, KrV, B XIII.

[12] Damit verzichtet die Enzyklika auf verfehlte Berührungsängste, hält aber an den berechtigten Anliegen fest, die vordem zu einer starren Fixierung auf bewährte Formen gelungener Beziehungen von Glaube und Vernunft geführt hatten, z.B. im Werk des Thomas von Aquin, das gewiss weiter als wichtiger Bezugspunkt beachtet werden sollte.

den höchst nötigen Einstieg in einen echten Dialog mit neueren philosophischen Entwürfen, die zunächst argwöhnisch beäugt worden waren, unterdrückt aber mit gutem Recht nicht kritische Anfragen, denen sich die Philosophie entsprechend ihrem Selbstverständnis auch nicht verschließen kann. Dass sich im Verhältnis der kirchlichen Amtsträger zur Philosophie schon oft Umbrüche und Neuanfänge ereignet haben, ist sattsam bekannt und braucht hier nur kurz angedeutet zu werden: Schon Augustinus hat seine tiefe und weit reichende Bedeutung in der Kirche erst erlangt, nachdem er sich die (neu)platonische Philosophie mit ursprünglicher denkerischer Kraft angeeignet und sie überdies – nicht ohne kritische Distanz – mit der Botschaft des biblischen Glaubens verbunden hatte.[13]

Besonders deutlich zeigt sich ein solcher Umbruch und modifizierter Neubeginn im Anschluss an die Intervention von Papst Gregor IX., der im Schreiben vom 19. März 1227 an die Pariser Theologen das Eindringen des Aristotelismus beklagte, da er fürchtete, dass dessen Verfechter sich von der Tradition der ‚heiligen Väter lösten' und zu einer ‚philosophischen Lehre von den natürlichen Dingen' übergingen, die er nicht nur für ‚leichtfertig, sondern für gottlos' hielt.[14] Thomas von Aquin hat wenig später die aristotelische Philosophie für die christliche Theologie und die (katholische) Kirche für viele Jahrhunderte hoffähig und verbindlich gemacht – allerdings in einer Auslegung, die nicht den Spuren der arabischen Aristoteles-Interpreten folgte, welche Interpretation als der durchaus einleuchtende Grund der Sorgen des Papstes verstanden werden kann.[15]

‚Transzendenz' ist ein notwendiges Kernthema der Enzyklika, da die christliche Glaubensbotschaft zwischen Schöpfer und Schöpfung klar unterscheidet und dennoch die beidseitige, von Liebe getragene Beziehung zwischen dem Schöpfer und den geschaffenen Wesen zum Thema hat. Augustinus denkt den Sinn der Transzendenz differenziert: in seiner Deutung der Schöpfung als *creatio de nihilo* und in seiner Reflexion der menschlichen Gottsuche, die er zunächst als Weg des Transzendierens vollzieht, die er zuletzt aber im Sinne eine Inversion unserer Aktivität, nicht als unsere Leistung auslegt, für die wir Menschen also allenfalls empfänglich sein können.

---

[13] Vgl. *E. von Ivánka*, Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter (1964), Einsiedeln 1990; ebenso die Grundthese von *N. Fischer*, Augustins Philosophie der Endlichkeit. Zur systematischen Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Chorismos-Problematik, Bonn 1987.

[14] DH 824: „caelestis paginae intellectum sanctorum Patrum studiis certis expositionum terminis limitatae, quos transgredi non solum est temerarium, sed profanum, ad doctrinam philosophicam naturalium inclinando, ad ostentationem scientiae, non profectum aliquem auditorum"; dazu *N. Fischer*, Einleitung, in: *ders.*, KuK, 1.

[15] Vgl. *K. Flasch*, Meister Eckhart. Die Geburt der ‚Deutschen Mystik' aus dem Geist der arabischen Philosophie, München 2006. Flasch konterkariert den Sieg des Thomas über Averroes. Er übergeht, dass Thomas gegen die arabischen Aristoteles-Interpreten für die unvertretbare Personalität des Einzelnen stritt, die für die christliche Glaubensbotschaft unverzichtbar ist. Er übersieht zudem, dass Meister Eckhart jesuanischer Moralist war. Moral im strengen Sinn setzt die ewige Bedeutung der Person voraus, auch wenn sie endlich ist und sich Gott verdankt.

Augustins Transzendenzverständnis führt zur Einsicht in die Vernünftigkeit der menschlichen Gottsuche und des festen Glaubens an Gott, aber auch zur Einsicht in seine Unbegreiflichkeit.

Solche Einsichten sind auch bei Kant zu finden, dessen Missachtung in katholischen Kreisen seit der befremdlichen Indizierung der *Critica della ragione pura* (formaljuristisch ist die *Kritik der reinen Vernunft* nicht indiziert!) großen Schaden angerichtet hat.[16] Nach dem Abschluss seiner kritischen Hauptwerke benennt er es als sein Motiv, das er bei deren Ausarbeitung verfolgt habe, „zu beweisen, daß es für die Vernunft unvermeidlich sei, ein Daseyn Gottes anzunehmen".[17] Um dieses ‚Beweises' willen hatte er sich gezwungen gesehen, „zu beweisen, daß die speculative Vernunft weder seinen Begrif mit sich selbst einstimmig geben noch ein solches Daseyn [beweisen] oder auch nur die Realität dieses Begrifs darthun könne" (Reflexion 6317=AA 18,623). Da Kant explizit den „lebendigen Gott" sucht, bekämpft er den deistischen Gottesbegriff der Kosmotheologie und der Ontotheologie.[18] Wie Augustinus hat er um Einsicht in die Vernünftigkeit des Glaubens an Gott gerungen und sich dabei zum Bekenntnis der Unbegreiflichkeit Gottes genötigt gesehen.[19]

Dass die Enzyklika ‚Autonomie' als positiv besetztes Kernthema enthält, ist eine überraschende Neuerung, deren Sinn zwar intendiert ist, die aber nicht in ihrer vollen Tragweite entfaltet wird. Die Enzyklika lässt die Herkunft des philosophischen Gebrauchs dieses Terminus beiseite, der vor Kant auf seine politische, für die Enzyklika vernachlässigbare Bedeutung restringiert war.[20] Indem die Enzyklika den philosophischen Begriff der

---

[16] Vgl. *N. Fischer*, KuK; nachdem Kant auf katholischer Seite in ein schiefes Licht gekommen war, wurde der Weg zur sachlichen Begegnung schwierig. Einen wichtigen Schritt vollzog *J. B. Lotz* (Hg.): Kant und die Scholastik heute, Pullach bei München 1955. Als neuere Arbeit, die von katholischer Seite positiv auf Kant zugeht, vgl. *D. Keller*, Der Begriff des höchsten Guts bei Immanuel Kant. Theologische Deutungen, Paderborn 2008.

[17] Die ‚Reflexion' 6317 stammt aus den Jahren 1790/91 (vgl. AA 18,623–632). Schon in der KrV findet sich diese Einsicht. Trotz des negativen Ergebnisses des Versuchs, mithilfe der spekulativen Vernunft Erkenntnis des Übersinnlichen zu erlangen, beantwortet Kant die Frage, ob wir doch „einen einigen, weisen und allgewaltigen Welturheber annehmen" können, schon in der KrV mit voller Überzeugung (B 725): „Ohne allen Zweifel; und nicht allein dies, sondern wir müssen einen solchen voraussetzen."

[18] Vgl. KrV B 660f. (im Abschnitt: Kritik aller Theologie aus speculativen Principien der Vernunft).

[19] Diese Einsicht trägt Thomas von Aquin in größter Selbstverständlichkeit (S.th. I 3, Introductio: „de deo scire non possumus, quid sit, sed potius quomodo non sit: non possumus considerare de deo, quomodo sit, sed potius quomodo non sit"), aber auch mit Schärfe vor (de pot. 7,5 ad 14: „illud est ultimum cognitionis humanae de deo quod sciat se nescire"). Thomas von Aquin lebte denkerisch zwar im Gespräch mit der Tradition, war aber „aus den Quellen der Vernunft selbst zu schöpfen bemüht", so wie Kant in der hier zitierten Stelle von sich sagt (Prolegomena A 3=AA 4,255); keinesfalls war Thomas ein Thomist, zu dem ihn verbohrte Kantgegner bis heute stilisieren.

[20] *R. Pohlmann*, Artikel: Autonomie, in: HWP 1 (1971), 701–719, 701: „Für die Griechen war der Begriff der autonomía eine zentrale *politische* Kategorie." Weiterhin 702: „Das Mittelalter kennt den Begriff der A. nicht. Erst zu Beginn der *Neuzeit* – im Laufe des 17. und 18. Jh. – gewinnt der Begriff vornehmlich innerhalb der Rechtswissenschaften erneut an Bedeutung. Mit

Autonomie positiv aufgreift,[21] eröffnet sie eine positive Beziehung zur Philosophie Kants, die aber der Präzisierung fähig und bedürftig ist. Was Kant im Begriff der Autonomie denkt, entspricht zudem wichtigen Intentionen Augustins.[22] Denn auch Augustinus sah sich genötigt, nach einem rationalen Moralprinzip zu suchen, das er nicht in der Goldenen Regel, sondern in einer formalen Bestimmung der Gerechtigkeit fand, die nicht auf eine Klugheitsregel im Dienste glücksuchender Subjekte reduziert werden kann.[23]

Die folgenden Überlegungen beginnen mit dem Thema der Autonomie und führen von dort zur Transzendenz als zweitem Thema. Dies geschieht in der Meinung, dass ohne die sachgemäß verstandene Autonomie der menschlichen Vernunft wahre Transzendenz gar nicht denkbar ist.[24] Das erste Thema wird im Ausgang von Kant entfaltet und dann an Augustinus untersucht; das zweite Thema wird von Augustinus her ins Spiel gebracht und anschließend an Kant verfolgt. Im Folgenden werden also Hinweise gegeben, wie die positive Beziehung der Enzyklika zu Kant zu explizieren wäre und wie diese Explikation im Einklang mit Augustins Denken steht.[25]

3. Autonomie und göttliches Gebot

Im Terminus Autonomie, den Kant in den philosophischen Sprachgebrauch eingeführt hat, ist ein Merkmal der menschlichen Vernunft gedacht, das in der Philosophie immer eine implizite und unvermeidliche Rolle spielte – und deutlich auch im philosophischen Denken Augustins. Bei beiden ändert

---

Kants Theorie der A. bekommt der Begriff eine umfassende philosophische Relevanz und wird im Anschluß daran von den verschiedenen Wissenschaften rezipiert, wobei ihm unterschiedliche, aus den jeweiligen fachwissenschaftlichen Zusammenhängen erwachsende Bedeutungsvarianten zukommen."

[21] Vgl. ‚Fides et Ratio' 16: Der Glaube „greift nicht ein, um die Autonomie der Vernunft zu beschneiden oder ihren Handlungsraum einzuschränken, sondern nur dazu, um dem Menschen begreiflich zu machen, daß der Gott Israels in diesen Geschehnissen sichtbar wird und handelt". Dazu ‚Fides et Ratio' 15; 45; 48; 67; 75; 77; 79; 84; 98; 107.

[22] Diese Intention ist schon bei Augustinus zu finden: er nannte eine schlechte Handlung nicht deshalb schlecht, weil ein Gesetz sie verbiete, sondern beharrte darauf, dass sie vom Gesetz verboten werde, weil sie schlecht sei; vgl. lib. arb. 1,6; dort sagt Evodius: „non sane ideo malum est quia vetatur lege, sed ideo vetatur lege, quia malum est." Vgl. auch 1,11 (hier spricht Augustinus): „nam lex mihi esse non videtur, quae iusta non fuerit."

[23] Vgl. lib. arb. 1,15: „iustum est, ut omnia sint ordinatissima"; Ziel ist der ‚homo ordinatissimus' (vgl. 1,18); ebenso die ‚bona voluntas' (1,27), die der Wille allein durch sich selbst erreichen könne (1,26: „per se ipsam").

[24] Zur Doppelfrage Augustins vgl. z.B. sol. 1,7; bei *Kant* z. B. KrV, B 723: Zu den „zwei Fragen, wobei die reine Vernunft ihr größtes Interesse hat"; laut KrV, B 831, haben wir „in einem Kanon der reinen Vernunft [...] nur mit zwei Fragen zu thun: ist ein Gott? ist ein künftiges Leben?" dazu *N. Fischer*, Deum et animam scire cupio. Zum bipolaren Grundzug von Augustins metaphysischem Fragen. In: Agostino e la tradizione agostiniana / Augustinus und die Augustinische Tradition. Herausgegeben von *C. Esposito* und *P. Porro*. Quaestio / Annuario di storia della metafisica; Band 6 (2006), Turnhout-Bari 2007, 81–101.

[25] Im Hintergrund steht *N. Fischer*, Motivi agostiniani nella filosofia di Immanuel Kant, in: GM 30 (2008), 333–360; jetzt auch auf Deutsch: Augustinische Motive in der Philosophie Kants. In: *N. Fischer* (Hg.), Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens; Band 2: Von Descartes bis in die Gegenwart, Hamburg 2009, 89–110.

der Autonomie-Gedanke nichts daran, dass die Vernunft des Menschen als geschaffene, endliche Vernunft gedacht wird, dass die auf Autonomie der Vernunft gründenden moralischen Gesetze zugleich als Gebote Gottes gedacht werden und dass der Wille im Streben nach seinem höchsten Ziel nicht autark ist, sondern auf die Art von Hilfe angewiesen bleibt, die theologisch als Gnade zu bezeichnen ist. Da diese drei Thesen nicht im Blick auf Augustinus, sondern im Blick auf Kant umstritten sind, sollen hier nur knappe Belege zu Kant genannt werden.

Kant denkt die menschliche Vernunft erstens – grundlegend für den Ansatz der kritischen Philosophie insgesamt – in platonischer Tradition als *intellectus ectypus* – im wesentlichen Unterschied zur Vernunft Gottes, die er als *intellectus archetypus* bezeichnet (KU B 350f.). Zweitens erklärt er, dass die moralischen Gesetze zugleich „als Gebote des höchsten Wesens angesehen werden müssen" (KpV A 233). Sofern allen endlichen Vernunftwesen das Streben nach Heiligkeit aufgegeben ist, zeigt sich die Religion als ein echtes und unvermeidliches Anliegen der reinen Vernunft (und hat nichts mit ‚Bedürfnissen' besonderer Subjekte zu tun). Da die Heiligkeit im strengsten Sinn verstanden wird, hält Kant ihre Verwirklichung für unlösbar, solange wir nur auf unsere eigenen Kräfte angewiesen sind. Deshalb sagt er zur dritten These (KpV A 229f., Fn):

> Wenn ich nun die christliche Moral von ihrer philosophischen Seite betrachte, so würde sie, mit den Ideen der griechischen Schulen verglichen, so erscheinen: Die Ideen der Cyniker, der Epikureer, der Stoiker und der Christen sind: die Natureinfalt, die Klugheit, die Weisheit und die Heiligkeit. In Ansehung des Weges, dazu zu gelangen, unterschieden sich die griechischen Philosophen so von einander, daß die Cyniker dazu den gemeinen Menschenverstand, die andern nur den Weg der Wissenschaft, beide also doch bloßen Gebrauch der natürlichen Kräfte dazu hinreichend fanden. Die christliche Moral, weil sie ihre Vorschrift (wie es auch sein muß) so rein und unnachsichtlich einrichtet, benimmt dem Menschen das Zutrauen, wenigstens hier im Leben, ihr völlig adäquat zu sein, richtet es aber doch auch dadurch wiederum auf, daß, wenn wir so gut handeln, als in unserem Vermögen ist, wir hoffen können, daß, was nicht in unserm Vermögen ist, uns anderweitig werde zustatten kommen.[26]

Schon Kants theoretische Philosophie enthält einen Gedanken, der mit der Autonomie zu tun hat, nämlich in der These, dass die endliche Vernunft des Menschen „in der Qualität [...] eines bestallten Richters" fungiere, gerade so, wie Augustinus von der *ratio* als *iudex* gesprochen hatte.[27] Besonders auffällige Bedeutung erlangt die Autonomie aber erst in der praktischen Philosophie. Dort geht es um eine „Autonomie des Willens", die sich da-

[26] Vgl. dazu Aus dem Nachlaß = AA 23,395: Laut Kant „muß man sich eine Gesetzgebung denken, deren Idee analogisch mit der menschlichen immer noch ein in praktischer Rücksicht für uns gültiges Erkentnis ist: mithin alle unsere Pflichten zugleich als Göttliche Gebothe deren Inbegrif Religion heißt".

[27] Vgl. KrV, B XIII und conf. 10,10. Vgl. dazu *N. Fischer*, Zu Ursprung und Sinn menschlichen Fragens und Suchens (conf. 10,10): „Homines autem possunt interrogare". In: Selbsterkenntnis und Gottsuche. Augustinus: ‚Confessiones' 10. Herausgegeben *von N. Fischer* und *D. Hattrup*, Paderborn 2007, 57–77. Im Hintergrund steht der Gedanke des Aristoteles (mit Bezug auf Anaxagoras), die Seele müsse herrschen, um erkennen zu können (De anima 429a19f.).

durch auszeichnet, „daß die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seien" (GMS BA 87 = AA 4,440). Unmittelbar zuvor hatte Kant das wirksame Ideal genannt und erklärt: „Der Wille, dessen Maximen nothwendig mit den Gesetzen der Autonomie zusammenstimmen, ist ein heiliger, schlechterdings guter Wille" (GMS BA 86 = AA 4,439).

Entgegen verfälschenden Insinuationen, es gehe Kant in der ‚Autonomie des Willens'[28] oder der ‚Autonomie der Vernunft' um willkürliche Selbstbestimmung endlicher Subjekte,[29] setzt Kant den Begriff nur der Autonomie der Heteronomie entgegen, nicht aber den der göttlichen Gesetzgebung.[30] Die von Kant gedachte Autonomie dient nicht der gottlosen Selbstermächtigung des Menschen, sondern fordert Unterwerfung unter ein Gesetz, das zugleich Gebot Gottes ist (KpV, A 237):

> Denn dieses moralische Gesetz gründet sich auf die Autonomie seines Willens, als eines freien Willens, der nach seinen allgemeinen Gesetzen nothwendig zu demjenigen zugleich muß einstimmen können, welchem er sich unterwerfen soll.

Obwohl Kant Heiligkeit des Willens nur in Gott sieht, erklärt er:

> Diese Heiligkeit des Willens ist gleichwohl eine praktische Idee, welche nothwendig zum Urbilde dienen muß, welchem sich ins Unendliche zu nähern das einzige ist, was allen endlichen vernünftigen Wesen zusteht.[31]

Weil das hehre Ziel der Heiligkeit, das allen Menschen als einzige, allen gestellte Aufgabe vor Augen steht, unsere Kraft überfordere, und weil uns auch das Zutrauen fehle, dieser Vorschrift gerecht zu werden, weist Kant auf die Möglichkeit der Hilfe durch Gnade, die er zwar nicht zum Thema der Philosophie macht, für die er sich aber prinzipiell und explizit empfänglich zeigt. Kants Gedanke der Autonomie stützt weder die Willkür der Subjekte noch ein pelagianisches Autarkiestreben. Allerdings dient er als Gegenbegriff und Gegengift für die von ihm bekämpfte protestantische Prädestinati-

---

[28] Von ‚Autonomie des Willens' oder der ‚Vernunft' spricht Kant z.B. in GMS (vgl. BA 74 = AA 4,433; BA 87 = AA 4,440; BA 97f. = 446f.; BA 103 = AA 4,449; BA 105 = AA4,450; BA 109–111 = AA 452ff.) und in KpV A (z.B. 58 f.; 72–74; 226). Stets ist deutlich erkennbar, dass es nicht um die Rechtfertigung menschlicher Willkür geht.

[29] Vgl. dagegen *G. B. Sala*, Das Reich Gottes auf Erden. Kants Lehre von der Kirche als „ethischem gemeinen Wesen" (KMR, 225–264, besonders 235).

[30] Vgl. GMS BA, 88f. = AA 4,441. Von der „*Autonomie* des Willens" spricht Kant immer im Gegensatz zur „*Heteronomie* der Willkür" (z.B. KpV, A 58), unter Betonung der Gesetzlichkeit der Maximen und dem Nichtgebundensein an Neigungen. Zwar erklärt Kant (KpV, A 45): „Glücklich zu sein, ist nothwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens." Natürliche Neigungen und Klugheitsregeln werden nicht geschmäht, taugen aber nicht zur Grundlegung der Moral.

[31] KpV, A 237; vgl. dazu auch conf. 10,67–70. Weiterhin *Kant*, Opus postumum (AA 21,150; verfasst zwischen Dezember 1800 und Februar 1803): „Was ist heilig und wer ist der einzige Heilige. Das Urbild desselben ist das höchste Gut in Person." Weiterhin Vorlesungen über Moralphilosophie = AA 27,14: „Ethik durch eine Tugendlehre erklärt, ist so fern gut, in sofern Tugend blos vor den innern Richterstuhl gehört; da aber die Tugend nicht blos moralisch gute Handlungen anzeigt: sondern zugleich eine große Möglichkeit des Gegenteils, und also einen innern Kampf einschließt, so ist dies ein zu enger begriff, da wir Ethik, nicht aber Tugend (eigentlich) auch Engeln und Gott zuschreiben können: da bei diesen wohl heiligkeit nicht aber Tugend ist."

onstheorie,[32] weil diese das Weltgeschehen zu einem kosmischen Marionettentheater degradierte und somit die rationalen Grundlagen aller Theologie zerstörte.[33] Kant dagegen verteidigt die These von der Freiheit des menschlichen Willens und bezeichnet die Freiheit sogar als „Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der speculativen Vernunft" (KpV A 4).[34] Diese endliche Freiheit des Menschen sieht er keineswegs im Widerstreit mit der Annahme der Allmacht Gottes. Im Streit der Fakultäten heißt es zu dieser Frage (SF A 55=AA 7,41):

> So ist es mit St. Paulus' Lehre von der Gnadenwahl gegangen, aus welcher aufs deutlichste erhellt, daß seine Privatmeinung die Prädestination im strengsten Sinne des Worts gewesen sein muß, welche darum auch von einer großen protestantischen Kirche in ihren Glauben aufgenommen worden, in der Folge aber von einem großen Theil derselben wieder verlassen, oder, so gut wie man konnte, anders gedeutet worden ist, weil die Vernunft sie mit der Lehre von der Freiheit, der Zurechnung der Handlungen und so mit der ganzen Moral unvereinbar findet.

Ob Kant die Lehre des Apostels Paulus richtig deutet, mag eine ebenso offene Frage sein wie die Frage, ob Augustins Thesen zur Prädestination seine Lehre von der Freiheit der Willensentscheidung aufheben kann. Immerhin hebt Augustinus in einer Bemerkung zur Intention des Apostels, die auch zum Verständnis seiner eigenen Absicht wichtig ist, den Leitgedanken hervor, dass sich niemand der Verdienste seiner Werke rühmen solle (Simpl. 1,2,2): „et primo intentionem apostoli quae per totam epistulam viget tenebo quam consulam. haec est autem, ut de operum meritis nemo glorietur." Dieser Intention stimmt Kant zu, wenn er sagt (KrV, B 579 Fn):

> Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) bleibt uns daher, selbst die unseres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wie viel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wie viel der bloßen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments oder dessen glücklicher Beschaffenheit *(merito fortunae)* zuzuschreiben sei, kann niemand ergründen und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten.

Autonomie gehört zu Kants Deutung der Person als Zweck an sich, zum Glauben, dass wir als endliche Vernunftwesen auf Gott hin geschaffen sind

---

[32] Vgl. *A. Winter*, Kant zwischen den Konfessionen, in: *Ders.*, Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants, Hildesheim 2000, 1–47; *ders.*, Kann man Kants Philosophie ‚christlich' nennen? (KuK, 33–57); *N. Fischer*, Zur Gnadenlehre in Augustins ‚Confessiones'. Philosophische Überlegungen zu ihrer Problematik. In: Gnade – Freiheit – Rechtfertigung. Augustinische Topoi und ihre Wirkungsgeschichte, herausgegeben von *C. Mayer, A. E. J. Grote* und *C. Müller*, Mainz 2006, 123–145.

[33] Zu Nicolai Hartmanns Antinomie von Ethik und Religion vgl. *ders.*, Ethik (1925), Berlin ^{4}1962, 199, 204, und 810; dazu *N. Fischer, Epigenesis des Sinnes.* Nicolai Hartmanns Destruktion einer allgemeinen Weltteleologie und das Problem einer philosophischen Theologie. In: KanSt 78 (1987), 64–86. Hartmann bekämpft die Prädestinationslehre, aber implizit auch die Destruktion der Moralität und ihres Sinnes durch Friedrich Nietzsche.

[34] Vgl. *N. Fischer*, Einleitung (KMR, XV-XXXV); *W. Ertl*, Schöpfung und Freiheit: ein kosmologischer Schlüssel zum Verständnis von Kants Kompatibilismus (KMR, 43–76); *M. Forschner*, Freiheit als Schlußstein eines Systems der reinen Vernunft. Transzendentale und praktische Freiheit (KMR 131–159).

und nicht fremdbestimmt leben können.[35] Kants Glaube lebt vom Anstoß, den Kant als das „einzige Factum der reinen Vernunft" erfährt,[36] als ‚Bewußtsein des moralischen Gesetzes', das uns die Freiheit „offenbart", und in der Folge die anderen Begriffe der spekulativen Vernunft, nämlich Gott und Unsterblichkeit (KpV, A 4f.). Insofern kann gesagt werden, dass die Philosophie Kants auch von einer *excitatio* lebt.[37]

Dass wir von Gott auf Gott hin geschaffen sind, ist der von Hoffnung und Einsicht getragene Glaube Augustins, der ihm auf dem langen Weg seines Suchens zuteil wurde und der schon die Confessiones von Anfang bis zu ihrem Ende begleitet, durchformt und ihnen Einheit verleiht. Dieses Thema verbildlicht sich ebenso in der Kompositionsstruktur des Gesamtwerks wie in der Kompositionsstruktur der einzelnen Bücher.[38] Gott und Seele sind die Themen, die Augustins Fragen antreiben und ausfüllen, so wie Kant das Interesse der reinen Vernunft auf die Fragen reduzierte: „ist ein Gott? ist ein künftiges Leben?"[39]

---

[35] Vgl. conf. 1,1: „fecisti nos ad te"; in dieser Deutung von Genesis 1,26ff. steckt eine implizite Christologie, die auch Kant anerkennt, da Kant auf das „Ideal der von Gott geliebten Menschheit" zielt; vgl. die Hinweise in: *N. Fischer,* Der Rationalitätsanspruch der Augustinischen Christologie. Philosophische Bemerkungen zu Augustins ‚Confessiones'. In: Mythen Europas. Schlüsselfiguren der Imagination. Herausgegeben von *A. Hartmann und M. Neumann,* Regensburg 2004, 207–227. Vgl. Kants Rede vom ‚Heiligen des Evangelii' (GMS BA 29=AA 4,408).

[36] Weil das moralische Gesetz kein willkürliches Produkt ist, sagt Kant (KpV, A 56): „Doch muß man, um dieses Gesetz ohne Mißdeutung als gegeben anzusehen, wohl bemerken: daß es kein empirisches, sondern das einzige Factum der reinen Vernunft sei, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (*sic volo, sic jubeo*) ankündigt." Vgl. KpV, A 255f.: „Ein Bedürfniß der reinen Vernunft in ihrem speculativen Gebrauche führt nur auf Hypothesen, das der reinen praktischen Vernunft aber zu Postulaten; denn im ersteren Falle steige ich vom Abgeleiteten so hoch hinauf in der Reihe der Gründe, wie ich will, und bedarf eines Urgrundes, nicht um jenem Abgeleiteten (z.B. der Causalverbindung der Dinge und Veränderungen in der Welt) objective Realität zu geben, sondern nur um meine forschende Vernunft in Ansehung desselben vollständig zu befriedigen." Weiter KpV, A 256f.: „Dagegen ist ein Bedürfniß der reinen praktischen Vernunft auf einer Pflicht gegründet, etwas (das höchste Gut) zum Gegenstande meines Willens zu machen, um es nach allen meinen Kräften zu befördern; wobei ich aber die Möglichkeit desselben, mithin auch die Bedingungen dazu, nämlich Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, voraussetzen muß, weil ich diese durch meine speculative Vernunft nicht beweisen, obgleich auch nicht widerlegen kann."

[37] Der ‚Anstoß' kann als ‚excitatio' ausgelegt werden; vgl. das „tu excitas" in conf. 1,1; ebenso als ‚Anruf' Gottes, der zu einem „ins *Unendliche* gehenden *Progressus*" (KpV, A 220) führt; dazu vgl. conf. 10,38: „vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam, fragrasti, et duxi spiritum et anhelo tibi, gustavi et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam." Zur vorgelegten Kant-Interpretation vgl. auch *N. Fischer/D. Hattrup*, Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen. Kant und Levinas. Paderborn 1999.

[38] Schemata zum Aufbau der Confessiones in: *N. Fischer,* Einleitung, in: *Aurelius Augustinus,* Was ist Zeit? Confessiones XI/Bekenntnisse 11. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von *N. Fischer.* Lat.-dt. Hamburg 2000, XI-LXIV, hier XXXII-XLI; das zehnte Buch verdichtet das Gesamtprojekt; dazu das Schema in: *N. Fischer:* Einleitung, in: *Aurelius Augustinus,* Suche nach dem wahren Leben. Confessiones X/Bekenntnisse 10. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von *N. Fischer.* Lat.-dt. Hamburg 2006=SwL, XIII-XCI, hier XIX-XXX.

[39] Vgl. sol. 1,7; KrV, B 831; vgl. auch KrV, B 723f.: „Frägt man denn also (in Absicht auf eine transscendentale Theologie) erstlich: ob es etwas von der Welt Unterschiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhanges nach allgemeinen Gesetzen enthalte, so ist die Antwort: ohne Zweifel."

Selbstsein und Gottsuche sind, wie das siebente Buch der Confessiones ausdrücklich zeigt, die entscheidenden Fragen, deren Beantwortung Augustins Bekehrung erst ermöglicht hat. Um das Selbstsein des jeweils einzelnen, des endlichen, von der Flüchtigkeit des Zeitlichen und von Fremdbestimmung bedrohten Menschen denken zu können, lehnt Augustinus (ähnlich wie Kant) naturkausale Erklärungen für die Willensbestimmung im äußeren Sinne ab (lib. arb. 2,7; 3,2; 3,15). Für die eigentliche Moralität schließt er auch hypothetische Imperative der Klugheit aus, die zwar auf inneren und geistig verfeinerten, im Prinzip jedoch ebenso naturkausalen Grundlagen beruhen (lib. arb. 1,6–8).[40]

Die Prädestinationslehre kann, wo Augustinus sie vorträgt, nicht als dogmatische These gemeint sein. Denn er hält ebenso am Vorauswissen Gottes wie an der menschlichen Freiheit fest und bestreitet die Annahme, Gottes Vorauswissen nehme unsere Entscheidungen vorweg.[41] Wer ihn anders auslegt, vergewaltigt sein Denken oder attestiert ihm (oder sich) geistige Verwirrung.[42] Die sachlichen Gründe, die Augustinus gelegentlich in die Nähe der Prädestinationslehre geführt haben, sind Überlegungen zur Paulus-Exegese, teils im Kontext des Verbots, sich selbst zu rühmen, teils im Kontext des Verbots, mit Gott zu rechten. Augustinus hat eine extrem formulierte Gnadenlehre im Übrigen nicht erst seit 397 vertreten (wie Flasch erklärt), sondern auch schon in *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* (vgl. dort 1,22). Dennoch hat er auch an der Freiheitslehre bis zu seinem Ende festgehalten – wenngleich mit Einschränkungen. Es lässt sich zudem systematisch zeigen, dass Freiheitslehre und Gnadenlehre trotz ihrer Polarität zusammengehören. Erstens lässt sich aufweisen, dass die „Freiheit" endlicher Wesen ohne Gnade gar nicht denkbar ist, sofern zu deren Sein notwendig Unwissenheit und Schwäche gehören, weil sie sonst das Gute nicht aus Güte, sondern nur aus Klugheit tun könnten (auch Augustinus erwägt, dass *ignorantia* und *difficultas* zu den *hominis primordia naturalia* gehören; vgl. retr. 1,9,6). Zweitens lässt sich zeigen, dass von „Gnade" überhaupt nur sinnvoll gesprochen werden kann, wenn sie Wesen gewährt wird, denen „Selbstsein" zukommt, mit dem wenigstens in eingeschränkter Weise Freiheit mitgedacht ist (vgl. conf. 7,7; 8,16). Beide

[40] Wie die ‚Goldene Regel', die nicht an Güte und Sittlichkeit, sondern am je eigenen Glücksstreben orientiert ist. Vgl. lib. arb. 1,6: „quisquis autem alteri facit, quod sibi fieri non velit, male utique facit." Bei wechselseitig gewolltem Partnertausch erscheint Ehebruch laut dieser Regel nicht als ‚malum', eben weil sie egoistisch motiviert ist: Keiner der Betroffenen fügt einem anderen etwas zu, von dem er nicht möchte, dass es auch ihm zugefügt würde.

[41] Das ergibt sich sehr deutlich aus civ. 5,10: „illud, ut bene credamus; hoc, ut bene vivamus."

[42] Wie Luther und Calvin, die Begründer der protestantischen Theologie; heute (mit entgegengesetzten Intentionen) *K. Flasch*, Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo: De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2, Mainz 1995; *V. H. Drecoll*, Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins, Tübingen 1999; vgl. dagegen zur Kritik *N. Fischer*, Einleitung (SwL), XV, LVI, LVIII f., LXIV. Vgl. dazu *N. Fischer*, Zum heutigen Streit um Augustinus. Sein Werk als Schatz, als Bürde und als Herausforderung des Denkens. In: Augustinus – ein Lehrer des Abendlandes. Herausgegeben von *C. Dittrich, N. Fischer und E. Naab*. Wiesbaden 2009, 15–31.

Motive vertritt auch Kant, ohne dass sie ihn zur Preisgabe der Freiheitsthese führten.[43] Auch Augustinus konnte diese These, die ein Gericht Gottes erst möglich macht, aus eigenen Motiven nicht preisgeben, selbst nachdem er sich die faktische Schwäche und Unwissenheit des Menschen eingestanden hatte.

4. Transzendenz und das Selbstsein endlicher Wesen

Der hohe Rang des Themas Transzendenz im Denken Augustins ist unumstritten; die Schärfe und Besonderheit seiner Bearbeitung wird aber oft nicht klar gesehen und genügend beachtet.

Ein Indiz für die Defizite in der Wahrnehmung von Augustins eigenem Transzendenzgedanken ist schon die meist unvollständige Zitation einer einschlägigen Passage aus *De vera religione*. Die Stelle lautet vollständig: „noli foras ire, in te ipsum redi. in interiore homine habitat veritas. et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum."[44] Gewöhnlich zitiert man nur die beiden ersten Sätze, die auf Plotin zurückweisen, der dritte bleibt fast immer unbeachtet.[45] Sobald der dritte Satz mitbedacht wird, der wesentlich von Plotins Thesen abweicht, zeigt sich als genuine These Augustins, dass im Inneren des Menschen zwar schon ‚Wahrheit' im weiteren Sinne gefunden werden kann, nicht jedoch ‚die Wahrheit' selbst, die als Gott zu denken wäre.[46] Denn im Inneren tritt nicht die Göttlichkeit des Menschen hervor, sondern die Ruhelosigkeit des Herzens, die allerdings von einer Qualität ist, dass sie nur in Gott selbst Ruhe finden kann.

Schon die Dreistufigkeit des von Augustinus gedachten Weges zur Wahrheit wird also oft übersehen. Der Weg der Suche nach Wahrheit und wahrem, lebendigem Leben beginnt mit der Wendung nach außen, führt danach zur Wendung nach innen, findet seine mögliche Erfüllung aber erst in der Einsicht, dass die gesuchte Wahrheit dem Suchenden innerlicher ist als sein

---

[43] Zu Augustinus z.B. s. dom. m. 2,1.9: „conscientiae solus inspector"; en. Ps. 85,3: „interior inspector est deus"; *mend.* 36: „homo non est cordis inspector"; zu Kant vgl. die schon zitierte Stelle KrV, B 579, Fn; sodann z.B. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (= RGV) B 139 = AA 6,99: dort spricht Kant von Gott als dem ‚obersten Gesetzgeber eines ethischen gemeinen Wesens', „in Ansehung dessen alle *wahren Pflichten* [...] *zugleich* als seine Gebote vorgestellt werden müssen; welcher daher auch ein Herzenskündiger sein muß, um auch das Innerste der Gesinnungen eines jeden zu durchschauen"; dazu RGV B 85=AA 6,67; Opus Postumum; AA 22,64.

[44] Vgl. vera rel. 72; dazu *Plotin*, Enneade I 6, 8, 3f.: ἴτω [...] εἰς τὸ εἴσω. Vgl. *N. Fischer*, Sein und Sinn der Zeitlichkeit im philosophischen Denken Augustins. In: ReAug 33 (1987), bes. 206f.

[45] Ein Beispiel verkürzter Zitation bietet *E. Husserl*, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, in: Husserliana 1, The Hague 1973, 39; 183. Die Verkürzung legt ein Missverständnis nahe: „im inneren Menschen wohnt ‚die' Wahrheit". Da der Suchende in sich faktisch die Wandelbarkeit seiner Natur findet, müsste er sich selbst übersteigen (was aber unmöglich ist, weil er dann seine eigene Wandelbarkeit nur auf eine höhere Stufe transponierte). Der Imperativ: „transcende et te ipsum" fordert also vernünftigerweise: ‚öffne dich für eine höhere Wahrheit'. In der Tat ist dies die Weise, wie Augustinus diesen Imperativ befolgt: er betreibt seine eigene Öffnung (und die seiner Leser) für eine Inversion der Aktivität, wie sie z.B. in conf. 8,29 oder 10,38 entfaltet wird.

[46] Die höchste Wahrheit wäre zugleich ‚fons veritatis'; vgl. z.B. conf. 12,41; civ. 8,10.

eigenes Innerstes und höher als sein eigenes Höchstes (conf. 3,11): „tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo". Nach seinem tieferen Eindringen hat Augustinus die plotinsche Maxime, den Weg nach innen zu gehen, noch stärker modifiziert, indem er – der Weisung Christi folgend – den positiven Sinn des Abstiegs erfasste, der nach dem ‚Aufstieg nach innen' erneut die Wendung nach außen fordert und ihm zuletzt zu einem notwendigen Bestandteil des menschlichen Weges zu Gott wurde (conf. 4,19): „descendite, ut ascendatis, et ascendatis ad deum."[47]

Aufgrund der Einsicht, dass Gott nicht im Inneren zu finden ist, die Augustinus in seiner Suche zuteil wurde, vertritt er die Unbegreiflichkeit Gottes mit so großer Schärfe, dass er in der Prätention, begriffen zu haben, schon ein klares Zeichen sieht, dass das Ziel, sofern Gott das Ziel des Begriffs war, verfehlt worden ist (s. 117,5):

> de deo loquimur, quid mirum si non comprehendis? si enim comprehendis, non est deus. sit pia confessio ignorantiae magis, quam temeraria professio scientiae. attingere aliquantum mente deum; magna beatitudo est: comprehendere autem, omnino impossibile.

Augustinus denkt Gott als den Unbegreiflichen in der Überzeugung, dass er als solcher nicht gewusst werden kann. In der Konsequenz dieser Einsicht spricht er dem frommen Bekenntnis des Nichtwissens höheren Rang in der Gotteserkenntnis zu als der unbesonnenen Behauptung des Wissens, sieht aber schon große Seligkeit in der zaghaften Berührung Gottes durch den Geist.[48] Insofern entspricht sein Ansatz wurzelhaft Kants philosophischem Umgang mit der Gottesfrage: „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen."[49] Dieser Satz bezieht sich zwar auf die sogenannten ‚Gegenstände der Metaphysik', nämlich „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit" (KrV, B XXX), nimmt sie aber gerade nicht als ‚Objekte', sondern als Wirklichkeiten von höchster Lebendigkeit.

Das Ziel der Suche Augustins ist nicht der eine Ursprung von allem, der zugleich das Ganze ist; Augustinus sucht nicht die Rückkehr aus dem Vielen zum Einen, um als endliches Wesen in das Unendliche einzugehen und sein endliches Selbstsein in ihm preiszugeben. Sofern die Welt aus nichts geschaffen ist, kann es ursprüngliche Kausalität endlicher Wesen geben, die deren Selbstsein denkbar macht. Nur Wesen, denen Selbstsein zukommt, kann Gott in seiner Transzendenz begegnen. Dementsprechend ist das er-

[47] Vgl. dazu *N. Fischer*, Einleitung (SwL), XXVIII, XXX; LXXXVIII; 108 (Anm. 11), 143 (Anm. 202).

[48] Zum Berühren der ewigen Weisheit vgl. conf. 9,24: „et dum loquimur et inhiamus illi, attingimus eam modice toto ictu cordis"; zum Berühren Gottes im Aufstieg nach innen, soweit es möglich ist vgl. conf. 10,26: „ecce ego ascendens per animum meum ad te, qui desuper mihi manes, transibo et istam vim meam, quae memoria vocatur, volens te attingere, unde attingi potes, et inhaerere tibi, unde inhaereri tibi potest."

[49] Zu Kants Denken der Transzendenz in der theoretischen Philosophie vgl. *N. Fischer*, Die Transzendenz in der Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur speziellen Metaphysik an Kants ‚Kritik der reinen Vernunft'.

hoffte Ziel des suchenden Menschen nicht die plotinsche Rückkehr ins Eine, sondern das „regnum tecum perpetuum sanctae civitatis tuae", also eine fortdauernde Gemeinschaft freier Bürger im Mitdasein Gottes als König (conf. 11,3), in der das endliche Sein der Menschen von Flüchtigkeit und Übeln befreit und in ihrem Guten bewahrt ist (conf. 11,40): „et stabo et solidabor in te, in forma mea, veritate tua".[50] Von einem solchen ‚Reich Gottes' spricht Kant mehrfach in einer Weise, dass es sich als Ziel der menschlichen Hoffnung kundtut.[51]

Damit die Transzendenz Gottes und die Beziehung zwischen Gott und endlichen Wesen denkbar wird, muss zweierlei vorausgesetzt werden: zunächst die Trennung zwischen Gott und Schöpfung, die nicht *creatio de se* sein darf, sodann die Autonomie der endlichen Vernunftwesen. Dies bedeutet, dass der wahre Gott nicht als mögliches Produkt menschlicher Erkenntnisbemühungen zu denken ist, sondern sich von sich selbst her in seiner Göttlichkeit zeigen muss, wenn er von den suchenden Menschen mit Vernunft als der wahre Gott gedacht werden können soll. Das Transzendente muss in Beziehung zum Immanenten stehen, aber auch in klarer Trennung, durch die es das Bewusstsein übersteigt und insofern nicht als es selbst erkennbar ist.

Augustinus vertritt mit guten Gründen an entscheidenden Stellen eine zuweilen kompromisslose negative Theologie, deren Negativität erst durch eine Inversion menschlicher Aktivität überwunden wird, die eine von Gott selbst bewirkte Beziehung zu ihm ermöglichte, wobei er weiter transzendent bliebe. Ein „Transzendieren" hin zu Gott, wie es im modernen Sprachgebrauch zuweilen für möglich gehalten wird, kann es nach Augustinus nicht geben, obwohl auch sein Sprachgebrauch dies an einigen Stellen insinuiert (vgl. vera rel. 72: *transcende et te ipsum*). Wahre Transzendenz ist nach Augustinus prinzipiell aber nur denkbar im Ausgang vom Bewusstsein der Unerreichbarkeit des Transzendenten (vgl. conf. 10, 37: *ubi ergo te inveni, ut discerem te? neque enim iam eras in memoria mea, priusquam te discerem*). Nur aus dieser Situation heraus ist eine Begegnung mit dem transzendent bleibenden Gott möglich, sofern dieser sich in einer Inversion der menschlichen Aktivität dem suchenden Menschen zuwendet (vgl. conf. 10,38; vgl. dazu auch SwL, LIII–LXIV; zusätzlich das Schema SwL, XXX). Die Negativität des Sprechens ist ein wesentlicher Ausdruck der Transzendenz Gottes und gewährt den endlichen Wesen, die Gott suchen, zugleich die Möglichkeit endlichen Selbstseins angesichts des Unendlichen. Obwohl

[50] Vgl. vera rel. 77; gegen Plotins Wort vom ‚Schlamm der Körper' (Enneade VI 7, 31,25 f.) bejaht Augustinus die Schönheit des Sinnlichen, z.B. civ. 14,19: erst die willentliche Zustimmung zur Versklavung durch die Begierde habe Verderben in die Sinnlichkeit gebracht; vgl. civ. 22,15–17.

[51] Kant erklärt (RGV B 227=AA 6,352), es sei „ein widersinnischer Ausdruck, daß Menschen ein Reich Gottes stiften sollten [...] Gott muß selbst der Urheber seines Reichs sein". Kants Hoffnung geht also darauf, dass Gott wirklich Gott sei, entgegen Insinuationen, die dem Menschen den Willen zusprechen, selbst Gott sein zu wollen.

Augustinus auch Gedankengänge vorträgt, die im Rückblick von Interpreten als Gottesbeweise bezeichnet wurden, haben diese doch niemals den Anspruch mathematischer Demonstrationen.[52]

Die Annahme: „Es ist ein Gott", hat Kant schon früh „die wichtigste aller unserer Erkenntnisse" genannt – und er hat an dieser These während der Arbeit an der kritischen Philosophie durchweg festgehalten. Er war aus theologischen Motiven aber von Anfang an nicht der Meinung, dass diese Annahme „ohne Beihilfe tiefer metaphysischer Untersuchungen wanke und in Gefahr sei", weil nämlich die „Vorsehung [...] nicht gewollt" habe, „daß unsre zur Glückseligkeit höchstnötige Einsichten auf der Spitzfindigkeit feiner Schlüsse beruhen sollten" (BDG A3f.=AA 2,65).

Nachdem er um die Möglichkeit eines spekulativen Beweises für das Dasein Gottes gerungen hatte, ist er auf dem Weg zur kritischen Philosophie nicht nur zur Einsicht gelangt, dass solche Beweise scheitern, sondern dass dieses Scheitern sogar dem Anliegen dient, die Vernünftigkeit des Gottesglaubens zu erweisen. Denn „der eigentümliche Grundsatz der Vernunft" stellt die Aufgabe, „zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird" (KrV, B 364). Eine Vernunft, die aus ureigenem Antrieb das Unbedingte zu finden trachtet, aber das wirkliche Unbedingte nicht als ihr Produkt denken kann, begreift sich selbst als *cor inquietum*, das – mit Kants Worten – „von einer rastlosen Bestrebung heimgesucht" ist (KrV, B XV). Sie sieht sich auf Grund der Endlichkeit ihrer Spontaneität auf ein Empfangen angewiesen, das sie nicht anthropomorphistisch präfigurieren kann.

Aus der Analytik des faktischen Vermögens der endlichen Vernunft, die sich zunächst ohne metaphysische Interessen an den Phänomenen orientiert, folgt eine Auslegung der Vernunft, die zugleich die Aufgabe stellt, auf Transzendentes hinzudenken, aber auch das Transzendente transzendent lässt, so dass es als solches nicht in den Bereich des objektiv Erkennbaren gelangt. Nur eine solche Vernunft ist empfänglich für eine Gabe, die durch eine Inversion der Aktivität das Tor zum Transzendenten öffnen kann. Die Gabe, durch die Kant das Tor zu Gott, Freiheit und Unsterblichkeit aufgestoßen sieht, ist das Bewusstsein des moralischen Gesetzes. Aus der in der *Kritik der reinen Vernunft* dargelegten Situation der spekulativen Vernunft folgt die Lösung des Rätsels, dass Kant der Kritik der spekulativen Beweise für das Dasein Gottes im Rückblick keine destruktive Tendenz zusprach, sondern in ihr den Versuch sah, „zu beweisen, daß es für die Vernunft unvermeidlich sei, ein Daseyn Gottes anzunehmen" (Reflexion 6317 = AA 18,623). Kant will mit seiner Grundlegung der kritischen Metaphysik, die in

[52] Vgl. lib. arb. 2,4–46; conf. 10,6; Zur Entscheidung des Vaticanum I ist der Kommentar von H.-U. von Balthasar zu beachten: *H.-U. von Balthasar*, Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes. In: Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik; Band 2, herausgegeben von *J. Feiner* und *M. Löhrer*, Einsiedeln 1967, 15–45, besonders 30f.

der Tradition der großen vorneuzeitlichen Metaphysik steht, als Magd der christlichen Theologie einen Dienst leisten.

5. Autonomie und Transzendenz als Aufgaben der Philosophie

Die Enzyklika *Fides et Ratio* greift mit der Betonung der Transzendenz und der Autonomie zwei Gedanken auf, die im Zentrum des philosophischen Denkens Augustins und Kants stehen. Hier war zumindest in einer knappen Skizze zu zeigen, dass Kant zwar als scharfer Kritiker einer ‚dogmatischen Metaphysik' auftritt – einer Metaphysik, deren Vertreter meinen, ihre Einsichten *more geometrico* vortragen zu können. Das Motiv dieser Kritik ist, wie nicht nur die späte Reflexion 6317 kundtut, inhaltlich gesehen selbst ein dezidiert theologisches, das auf die Unvermeidlichkeit der Annahme des Daseins Gottes zuläuft, obwohl Kant Augustins These seine Zustimmung gewiss nicht entzöge, dass wir keines eigentlichen Gottesbegriffs fähig sind. Auch auf dem Gebiet der theoretischen Philosophie versucht er, die zwei „Cardinalsätze unserer reinen Vernunft: es ist ein Gott, es ist ein künftiges Leben" als vernünftige Annahme zu sichern, obwohl er sich zum Verzicht auf „evidente Demonstrationen" gedrängt sieht (KrV, B 769f.).[53] Und er behauptet, zum Ziel gekommen zu sein, indem er sagt, es könne „selbst in diesem theoretischen Verhältnisse gesagt werden, daß ich festiglich einen Gott glaube" (KrV, B 854).

Die Sicherung des Hauptinhalts der Metaphysik mit ihren zwei Kardinalsätzen ist eine zentrale Aufgabe der *Kritik der reinen Vernunft*, deren Ausarbeitung ihn als den Begründer einer kritischen Metaphysik erweist, die zugleich wesentliche Intentionen der vorneuzeitlichen Philosophie und insbesondere Augustins weiterführt. Dabei kann Kants Auslegung der Metaphysik als ‚Naturanlage' der menschlichen Vernunft mit Augustins Interpretation des Menschen als *cor inquietum* in Beziehung gesetzt werden, Kants Frage nach Sein und Sinn der Zeit mit Augustins Zeitbetrachtung im elften Buch der Confessiones. Vergleichbar sind Kants Grundlegung der praktischen Philosophie und Augustins Entfaltung eines formalen Moralprinzips. Sogar der Ort der Gnade in der Philosophie Kants und seine Bestimmung des Verhältnisses zwischen Vernunftreligion und Offenbarungsglauben sind nicht ohne Beziehung zu Augustins Überlegungen.

Angesichts der Schwierigkeiten, die einst der aristotelischen Philosophie angelastet wurden und die sich durch deren Auslegung bei Thomas von Aquin aufgelöst haben, ist die Annahme nicht abwegig, dass die christliche Theologie, die sich auf ein gründliches Gespräch mit Kant einließe, Impulse von ihm empfangen könnte, die ihr ebenso zustatten kämen wie die, die sie von Aristoteles zu Zeiten des Thomas von Aquin erhalten hat.

---

[53] Zu den Fragen, „wobei die reine Vernunft ihr größtes Interesse hat", vgl. auch KrV, B 723f.; 831; 836f.; 854f.

Nach dem Schreibverbot durch den preußischen König in Fragen der Religion, dem Kant im Zuge der Veröffentlichung seiner Religionsschrift ausgesetzt war, das er aber nach dem Tod des Königs nicht mehr befolgte, äußerte er sich zum Verhältnis von Philosophie und Theologie in gereizterer Stimmung, als er es vorher getan hatte. In dieser Stimmung veröffentlichte er 1798 die Schrift *Der Streit der Fakultäten*, deren Grundgehalt er vor der Drucklegung der Religionsschrift (1793/94) verfasst und von der er in einem Brief 1794 gesagt hatte, sie sei „eigentlich bloß publicistisch und nicht theologisch".[54] Dort erklärt er zum Verhältnis von Philosophie und Theologie, gewiss polemisch im Blick auf die Funktion der Regierung (SF A 26=AA 7,28):

> Auch kann man allenfalls der theologischen Facultät den stolzen Anspruch, daß die philosophische ihre Magd sei, einräumen (wobei doch noch immer die Frage bleibt: ob diese ihrer gnädigen Frau die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt), wenn man sie nur nicht verjagt, oder ihr den Mund zubindet; denn eben diese Anspruchlosigkeit, blos frei zu sein, aber auch frei zu lassen, blos die Wahrheit zum Vortheil jeder Wissenschaft auszumitteln und sie zum beliebigen Gebrauch der oberen Facultäten hinzustellen, muß sie der Regierung selbst als unverdächtig, ja als unentbehrlich empfehlen.

Die in diesem Zitat anklingenden Fragen greifen aber weit über das hier behandelte Thema hinaus. Immerhin unterstellt sich die Enzyklika selbst dem Anspruch der Wahrheit in einer Weise, dass sie dem philosophischen Fragen und Suchen ihre eigenen Methoden und Zugangsweisen lässt. Wer Vernunft und Glauben in einen wechselseitig bereichernden Einklang bringen will, kann die Themen ‚Autonomie' und ‚Transzendenz' nicht übergehen. In einer weiter gefassten Untersuchung ließe sich zeigen, dass beide Themen, die Aufgaben philosophischen Denkens sind, auch in die gedankliche Nachbarschaft der biblischen Schöpfungslehre und der Botschaft Jesu gehören. Beide Themen haben wichtige Impulse durch Augustinus und durch Immanuel Kant erfahren. Noch der alte Kant hat sich von Gottesgewissheit und vom Bewusstsein der dreifachen, trinitarisch anmutenden und auslegungsfähigen Größe Gottes durchdrungen gezeigt. Sein Bekenntnis lautet:

> Gott über uns, Gott neben uns, Gott in uns, 1. Macht und Furcht 2. Gegenwart und Anbetung (inigste Bewunderung) 3 Befolgung seiner Pflicht als Schatten dem Licht.[55]

---

[54] Vgl. den Brief an Carl Friedrich Stäudlin vom 4. Dezember 1794 (AA 11,533 f., hier 533); vgl. weiterhin *F. Delekat*, Immanuel Kant. Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften. Heidelberg 1969, 343. Nach Delekat „hat die Abfassung der ‚*Religion innerhalb*' zwei Gründe: der erste ist ein wissenschaftlicher, wenn man will, seelsorglicher Dienst an den Gebildeten, deren philosophische Überzeugungen sie in Konflikt brachten mit ihrer staatsbürgerlichen Loyalität, soweit die Religion betroffen war". In seiner konkreten geschichtlichen Situation hat Kant jedenfalls an einem Ausgleich zwischen Glaube und Vernunft gearbeitet. Der eigentliche Zündstoff scheint in der Verquickung der äußeren Macht mit dem inneren Anspruch der Wahrheit zu liegen.

[55] Vgl. Opus Postumum; AA 22,310; diese im Ton innigster Gebetsworte verfassten Zeilen sind notiert zwischen August 1799 und Dezember 1800.

ThPh 84 (2009) 237–249

Trias menschenrechtlicher Verpflichtungen: Achten – Schützen – Gewährleisten

Exemplifiziert anhand des Rechts auf Religionsfreiheit

Von Dieter Witschen

Im bisherigen Menschenrechtsdiskurs sind unter verschiedenen Hinsichten Distinktionen oder Klassifikationen vorgenommen worden, die dazu geeignet gewesen sind, für die Erörterung dieser Art von subjektiven Rechten erhellend oder weiterführend zu sein. So hat sich, um nur einige Beispiele zu nennen, unter inhaltlicher Rücksicht die Einteilung in individuelle Freiheits-, in politische Mitwirkungs- und in soziale Anspruchsrechte eingebürgert. Unter der Rücksicht der Art der Rechte korrespondiert dieser Einteilung diejenige in Abwehr-, Partizipations- und Leistungsrechte. Unter historischer Rücksicht, die auch systematische Implikationen hat, ist das Konzept der drei Generationen von Menschenrechten entwickelt worden, demzufolge die individuellen Freiheits- sowie die politischen Mitwirkungsrechte die erste Generation bilden, die sozialen Anspruchsrechte die zweite Generation und die internationalen Solidaritätsrechte die dritte Generation. Unter der Rücksicht der Gewichtung sind sogenannte „notstandsfeste" Menschenrechte, die selbst im Falle eines Krieges, von bewaffneten Konflikten oder eines öffentlichen Notstandes nicht außer Kraft gesetzt werden dürfen, von denen unterschieden worden, denen dieses Merkmal nicht zukommt. Unter der Rücksicht der Spezifizierung lässt sich zwischen allgemeinen Menschenrechten und denen differenzieren, die für die Angehörigen von besonders vulnerablen Gruppen (z. B. für Kinder, Frauen, Flüchtlinge, Mitglieder von Minoritäten) von besonderer Bedeutung sind.[1]

Den Rechten korrelieren logisch notwendig Pflichten. Es ist nicht denkbar, jemandem ein Recht auf etwas zuzuerkennen, ohne einem anderen oder einer sozialen Entität eine korrespondierende Pflicht zuzusprechen, diesen Anspruch anzuerkennen und bei seinen beziehungsweise ihren Handlungen und Unterlassungen zu berücksichtigen. Auf der Ebene der Verpflichtungen wird danach differenziert, wer in welcher Weise wozu verpflichtet ist. Je nach dem Akteur können die jeweiligen Staaten oder – zumal bei deren Versagen – internationale Staatengemeinschaften oder nicht-staatliche Menschenrechtsorganisationen die Verpflichteten sein. Vom Modus her kann es sich wie im Falle von Staaten oder der internationalen Staatengemeinschaft um rechtliche oder wie im Falle von nicht-staatlichen Men-

[1] Zu den einzelnen Differenzierungen vgl. *D. Witschen*, Christliche Ethik der Menschenrechte. Systematische Studien, Münster [u. a.] 2002; *ders.*, Warum eigene Menschenrechtskonventionen für besonders vulnerable Gruppen?, in: TThZ 118 (2009), Heft 3 (im Erscheinen).

schenrechtsorganisationen um moralische Verpflichtungen handeln. Letztere sind auch als Verantwortlichkeiten von Individuen in der Debatte über die „Menschenpflichten" thematisiert worden. Was den Inhalt der Verpflichtungen betrifft, verdient eine Trias menschenrechtlicher Verantwortlichkeiten besondere Aufmerksamkeit. Ursprünglich ist sie vor allem in den allgemeinen Kommentaren *(general comments)* des Menschenrechtsausschusses der Vereinten Nationen, der die Einhaltung des Internationalen Pakts über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte zu überwachen hat, entwickelt worden.[2]

Gemeint ist die Dreiteilung menschenrechtlicher Verpflichtungen auf Seiten sozialer Entitäten in die des Achtens, des Schützens und des Gewährleistens. Unter der Verpflichtung des Achtens *(obligation to respect)* wird verstanden, dass der Staat Menschenrechte zu respektieren und, insofern es sich um Abwehrrechte handelt, Eingriffe in die Rechte von Individuen zu unterlassen hat. Die Verpflichtung des Schützens *(obligation to protect)* ergibt sich dort, wo eine Verletzung von Menschenrechten durch Dritte geschieht oder droht, woraufhin der Staat einzugreifen hat. Die Verpflichtung des Gewährleistens *(obligation to fulfill)* ist dort gegeben, wo der Staat durch aktives Handeln die Infrastruktur zur Verfügung zu stellen hat, die es den Individuen ermöglicht, von ihren Rechten Gebrauch zu machen.

Es läge jedoch ein Missverständnis dieser Trichotomie vor, würde sie auf einzelne Klassen von Menschenrechten in dem Sinne appliziert, dass bei individuellen Freiheitsrechten ausschließlich die Aufgabe des Achtens sich stellt und bei sozialen Anspruchsrechten ausschließlich die des Gewährleistens und darüber hinaus bei Übergriffen von Dritten die des Schützens. Vielmehr soll – gerade um den den Menschenrechtsdiskurs durchziehenden Dualismus zwischen negativen Abwehrrechten und positiven Leistungsrechten zu überwinden – aufgezeigt werden, dass die drei Komponenten menschenrechtlicher Verpflichtungen auf das Gesamt dieser Rechte anzuwenden sind,[3] was meint, dass zur Realisierung der bürgerlichen und politischen Rechte Maßnahmen des Achtens, des Schützens und des Gewährleistens notwendig sind und ebenfalls bei der Umsetzung wirtschaftlicher und sozialer Rechte. Dies schließt keineswegs aus, dass je nach der Klasse der Rechte ganz unterschiedliche Gewichtungen der Verpflichtungsdimen-

[2] Vgl. dazu *I. E. Koch*, Dichotomies, Trichotomies or Waves of Duties?, in: Human Rights Law Review 5 (2005), 81–103; *H. Bielefeldt*, Die Gleichrangigkeit der universellen Menschenrechte, in: *K. Beck/H. Heil* (Hgg.), Sozialdemokratische Außenpolitik für das 21. Jahrhundert, Baden-Baden 2007, 376–385, hier: 381–384; *U. Fastenrath*, Einheit der Menschenrechte: Universalität und Unteilbarkeit, in: Völkerrecht als Wertordnung – Common Values in International Law (FS Ch. Tomuschat), herausgegeben von *P.-M. Dupuy [u.a.]*, Kehl 2006, 153–179, hier 170–174.

[3] Vgl. *H. Bielefeldt*, Was sind Menschenrechte?, in: Una Sancta 62 (2007), 130–139, hier 137: „Entscheidend ist, dass die drei Verpflichtungsebenen sich über das gesamte Spektrum der Menschenrechte erstrecken [...] Die vorrangige Assoziierung der bürgerlichen und politischen Rechte mit bloßen Abwehrrechten ist dadurch genau überwunden worden wie die Reduzierung der wirtschaftlichen und sozialen Rechte auf bloße Leistungsrechte."

sionen vonnöten sind. Hier sei nun nicht, wie es für gewöhnlich geschieht, die Angemessenheit der in Rede stehenden Trichotomie mit Blick auf das Gesamt der Menschenrechte demonstriert, sondern anhand eines einzelnen Menschenrechts. Als Paradigma diene das klassische und zum Kernbestand gehörende Menschenrecht auf Religionsfreiheit[4] – so wie es heute nach einem langwierigen Entwicklungsprozess verstanden zu werden pflegt. Es ist mithin aufzuzeigen, dass die Realisierung des Rechts auf Religionsfreiheit sowohl eine Praxis des Achtens als auch des Schützens als auch des Gewährleistens erfordert.

Exemplarisch kommt damit zugleich in den Blick, dass nicht nur das Gesamt der Menschenrechte ein komplexes Gefüge bildet, sondern bereits ein einzelnes Menschenrecht. So prägnant in Menschenrechtskonventionen ein einzelnes Menschenrecht in der Regel formuliert wird, so vielschichtig ist oft sein Gehalt. Die Differenzierung resultiert daraus, dass in dem einen Menschenrecht verschiedene inhaltliche Ansprüche zusammengefasst werden, was sich darauf auswirkt, wer wem gegenüber wozu verpflichtet ist.[5] So umfasst das hier ausgewählte Beispiel der Religionsfreiheit inhaltlich betrachtet auf der Ebene des *forum internum* die innere Freiheit, einen Glauben anzunehmen oder nicht, also die Glaubensfreiheit, und auf der Ebene des *forum externum* die Freiheit, seinen Glauben sowohl öffentlich zu bekennen oder nicht (Bekenntnisfreiheit) als auch nach seinen Maßstäben nach außen zu wirken oder nicht (Religionsausübungsfreiheit) als auch in religiösen Gemeinschaften sich zusammenzuschließen oder nicht (religiöse Vereinigungsfreiheit). Bei der negativen Religionsfreiheit, die ihren Referenzpunkt in der Glaubensfreiheit hat, handelt es sich um ein Abwehrrecht, bei der positiven Religionsfreiheit, die ihren Referenzpunkt in der Bekenntnis- und Religionsausübungsfreiheit hat, um ein Gestaltungsrecht. Als individuelle Religionsfreiheit umfasst es kodifizierte Ansprüche von einzelnen Personen, als korporative Religionsfreiheit solche Ansprüche von Religionsgemeinschaften. Der Singular „Recht auf Religionsfreiheit" ist mithin eine Zusammenfassung des Plurals religiöser Menschenrechte.[6]

---

[4] Ein klares Indiz für die Bedeutsamkeit dieses Rechts ist seine Zuordnung zu den „notstandsfesten" Menschenrechten. Eigens vorgenommen wird diese in Art. 4, Abs. 2 des Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte.

[5] Einen Zusammenhang zwischen der „Mehrdimensionalität" der Religionsfreiheit und den verschiedenen Verpflichtungen stellt z. B. *K. Groh* her: Jene „erschöpft sich nicht in einem menschenrechtlichen Diskriminierungsverbot oder einem Abwehrrecht gegen staatliche Eingriffe. Der staatliche Schutz der Religionsfreiheit umfasst vielmehr darüber hinaus in seiner Dimension als Schutzpflichtengebot den aktiven Schutz der Religionsfreiheit gegen Eingriffe privater Dritter und die aktive Förderung der Möglichkeit von Religion – zumindest in denjenigen Ländern, deren staatskirchenrechtliches System nicht von einem strikten Trennungsgebot von Staat und Religion geprägt wird" (Staatlicher Schutz der Religionsfreiheit und das Problem der Definition von Religion, in: Jahrbuch Menschenrechte 2009: Religionsfreiheit, herausgegeben von *H. Bielefeldt [u. a.]*, Wien/Köln/Weimar 2008, 78–88, hier: 88).

[6] Etwas von der Komplexität des Menschenrechts auf Religionsfreiheit wird bereits erkennbar in Art. 18, Abs. 1 des Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte, in dem es heißt: „Jedermann hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Dieses Recht

1. Religionsfreiheit achten

Bei den individuellen Freiheitsrechten, zu denen in einer wesentlichen Hinsicht die Religionsfreiheit gehört, liegt das Schwergewicht der ihnen korrelierenden Verpflichtungen auf ihrer Achtung. Diese manifestiert sich darin, dass soziale Entitäten, in Sonderheit die Staaten, Übergriffe in schützenswerte Freiheitsräume von Individuen unterlassen. Allerdings kann von jenen im Falle der Religionsfreiheit nur das geachtet werden, was sie – weil authentisch religiös begründet oder motiviert – als achtenswert erkennen können. Damit kann sich bezüglich des Gegenstands der Religionsfreiheit ein gewisses Dilemma auftun. Denn auf der einen Seite hängt es vom Selbstverständnis der Berechtigten ab, was sie als ihre religiöse Überzeugung und als Praktiken, die aus dieser resultieren, ansehen. Da der Staat als solcher keine Kompetenz zur Bewertung religiöser Überzeugungen und Praktiken besitzt, hat er sich auf die Vorgaben gläubiger Menschen, die in aller Regel einer Religionsgemeinschaft angehören, zu beziehen und für diese offen zu sein. Auf der anderen Seite hat der Staat zu beurteilen, ob bestimmte Ideen oder Gedankensysteme religiöser Art sind und bestimmte Handlungsweisen eine religiöse Praxis bilden. Ein notwendiges Kriterium für die Beurteilung ist bei aller Pluriformität, dass Menschen eine Transzendenzbezogenheit ihrer Existenz und ihrer Lebensführung gegeben sehen. Im Einzelfall kommen staatliche Organe nicht um ein Urteil umhin, ob die Berufung von Individuen oder Gruppen auf eine Religion zu Recht erfolgt oder etwa als Vorwand dient, um beispielsweise die Verfolgung eigener ökonomischer Interessen zu kaschieren, oder dazu missbraucht wird, die psychische Integrität von Menschen zu zerstören, sie durch Zwang gefügig zu machen.

Dem Achten in Form eines Unterlassens von Ein- oder Übergriffen geht das Urteil voraus, dass in der Tat eine religiöse Überzeugung und Praxis und nicht etwas anderes vorliegt. Der Staat legt dabei formale Kriterien zugrunde und überlässt die inhaltliche Ausgestaltung dem religiösen Selbstverständnis der Subjekte sowie der Gemeinschaften und damit deren Freiheit. Indem der Staat formale Kriterien zur Anwendung bringt, bestimmt er den Umfang dessen, was unter das Recht auf Religionsfreiheit zu subsumieren ist, und damit das, was er durch Unterlassungen zu achten hat. Er findet religiöse Überzeugungen und Praktiken als gesellschaftliche Phänomene

umfasst die Freiheit, eine Religion oder eine Weltanschauung eigener Wahl zu haben oder anzunehmen, und die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Beachtung religiöser Bräuche, Ausübung und Unterricht zu bekunden" (zitiert nach: Menschenrechte – ihr internationaler Schutz, herausgegeben von *B. Simma/U. Fastenrath*, München [3]1992, 28). – Noch weiter ausdifferenziert wird dieses Recht in Art. 6 der Erklärung über die Beseitigung aller Formen von Intoleranz und Diskriminierung aufgrund der Religion oder der Überzeugung, die im Jahre 1981 von der Generalversammlung der Vereinten Nationen angenommen worden ist (vgl. Menschenrechte. Eine Sammlung internationaler Dokumente zum Menschenrechtsschutz, herausgegeben von *Ch. Tomuschat*, Bonn 1992, 201).

vor, kann sich jedoch nicht des Urteils enthalten, ob auch alles, was vorgibt, Religion zu sein, von ihm als dem Adressaten des Rechts zu achten ist. Er hat nicht zum Wahrheitsgehalt eines religiösen Systems Stellung zu beziehen. Hat er jedoch das Recht auf Religionsfreiheit zu achten, dann kann er nicht hinsichtlich des Urteils abstinent sein, ob ein Ideensystem eine Religion und eine Praktik eine religiöse ist.[7]

Ist ohne Bedenken davon auszugehen oder ist bei Zweifelsfällen eigens geklärt, dass weltanschauliche Überzeugungen, Lebens- und Handlungsweisen religiöse sind, dann gibt es besondere Gründe, warum der jeweilige Staat, dem als weltlicher Institution die Umsetzung der Menschenrechte obliegt, diese zu achten hat. Denn vom Inhalt her betreffen religiöse Einstellungen und Praktiken „letzte oder tiefste", also existenzielle Fragen des Menschseins, das, „was den Menschen unbedingt angeht". Sie transzendieren den Bereich materieller Werte und Güter und sind in besonderer Weise Bestandteil der persönlichen Identität. Vom Vermögen her wird die Glaubensentscheidung im Gewissen, mithin im innersten Kern des Menschen getroffen. Sie ist Angelegenheit der Person als eines freien und verantwortungsfähigen Subjekts. Als solche ist sie eng mit der Menschenwürde verbunden, gehört doch die Fähigkeit, eine „Weltanschauung", in Sonderheit eine Religion auszubilden und nach ihr das Leben zu verstehen und zu führen, und dies in je ureigener Verantwortung, zu dem, was den Menschen auszeichnet. Der Staat gesteht zu, dass es Angelegenheiten gibt, die wie das Religiöse (das Heilige) für Menschen von höchster Bedeutung sein können, die ihn jedoch nichts angehen, was er durch eine klare Eingrenzung seiner Kompetenzen zu respektieren hat. Er ist außerstande, dem Menschen Antworten auf existenzielle Sinnfragen zu geben. Versucht er dies, bedeutet es einen Eingriff in die Unverfügbarkeit der Person. Im Gegensatz zur menschenrechtlichen Verpflichtung des Achtens steht, wenn der Staat sich eine Einflussnahme auf die Bildung von religiösen Überzeugungen oder gar einen diesbezüglichen Zwang oder sogar die Ausübung von Gewalt nicht verboten sein lässt, oder wenn er eine religiöse Praxis von Gläubigen oder Gemeinschaften unterdrückt, oder wenn er diese wegen ihrer religiösen Überzeugung diskriminiert oder verfolgt. *Via negationis* leuchtet am ehesten ein, was ein Achten fordert.

Zum einen beinhaltet das Achten ein Respektieren des *forum internum*. Auf dieser Ebene ist die Religionsfreiheit die Gewissensfreiheit *in rebus religionis*. Das Individuum kann bei seiner Suche nach der „weltanschaulichen" Wahrheit einen religiösen Glauben annehmen oder nicht. Der Staat hingegen hat mangels entsprechender Kompetenz die Wahrheitsfrage *in suspenso* zu halten. Er hat sich nicht mit einer bestimmten Religion zu identifi-

[7] Vgl. dazu aus juristischer Sicht: *St. Muckel*, Religiöse Freiheit und staatliche Letztentscheidung. Die verfassungsrechtlichen Garantien religiöser Freiheit unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen, Berlin 1997.

zieren. Ein von ihm ausgeübter Zwang wäre sinnwidrig, da ein Glaube in innerer Überzeugung gründet. Die zu achtende Weltanschauungsfreiheit meint sowohl die Freiheit zur Religion als auch die Freiheit von der Religion. Zu den Menschenrechtsstandards gehört ebenfalls die Möglichkeit des Religionswechsels.[8] Eben diese Option, also nicht die Annahme eines Glaubens in Freiheit, sondern dessen partielle oder totale Ablehnung nach seiner Annahme, ist in der Vergangenheit ein wesentliches Hindernis gewesen und ist es zum Teil bis heute, weshalb Religionsgemeinschaften oder Staaten, in denen eine bestimmte Religionsgemeinschaft völlig dominiert, so erhebliche Schwierigkeiten mit der umfassenden Anerkennung des Rechts auf Religionsfreiheit haben.

Zum anderen beinhaltet das Achten ein Respektieren des *forum externum*. Da sich kraft immanenter Logik die innere religiöse Überzeugung in äußere religiöse Handlungen umsetzen will, hat der Staat ebenfalls zu achten, dass Individuen wie Gemeinschaften ihren Glauben nach außen ausüben, danach leben können, ohne dabei von jenem behindert zu werden. Die negative Religionsfreiheit als Abwehrrecht umfasst gleichermaßen ein Unterlassen von Übergriffen des Staates in die innere wie die äußere Freiheit. Die Achtung der äußeren Freiheit kann in vielfältiger Form zum Ausdruck kommen. Es können die entsprechenden Rechte von Individuen wie von religiösen Gemeinschaften respektiert werden. So sind beispielsweise Rechte zu respektieren wie die, dass Gläubige gemeinsam Gottesdienste feiern oder Eltern ihre Kinder religiös erziehen. Generell sollen Individuen aus ihrer Inanspruchnahme des Rechts auf Religionsfreiheit keine Nachteile erwachsen. Benachteiligungen im politisch-rechtlichen Bereich wegen der religiösen Überzeugung sind zu vermeiden.[9] In Konfliktfällen steht dem Staat das Instrumentarium zur Verfügung, durch Gewährung von Ausnahmen die Religionsfreiheit zu achten. Wer aus religiösen Motiven eine rechtlich vorgesehene Eidesleistung verweigert, dem wird sie erlassen. Wer aus religiösen Motiven Pazifist ist, für den wird eine Alternative zur Ableistung des Wehrdienstes geschaffen. Im Unterschied zur Ebene des *forum internum*

[8] In Art. 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte heißt es dementsprechend: „dieses Recht umfasst die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung zu wechseln" (Menschenrechte – ihr internationaler Schutz [s. Anmerkung 6], 8).

[9] In Art. 136 der Weimarer Reichsverfassung, der in Art. 140 des Grundgesetzes inkorporiert worden ist, wird im Sinne dieses Grundsatzes festgelegt: „(1) Die bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte und Pflichten werden durch die Ausübung der Religionsfreiheit weder bedingt noch beschränkt. (2) Der Genuss bürgerlicher und staatsbürgerlicher Rechte sowie die Zulassung zu öffentlichen Ämtern sind unabhängig von dem religiösen Bekenntnis." – Durch einen historischen Vergleich kann unmittelbar einleuchten, welcher Fortschritt im Verständnis des Rechts auf Religionsfreiheit erreicht worden ist, indem der in Rede stehende Grundsatz als ein Bestandteil dieses Rechts anerkannt worden ist. Mit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 wurden in ersten Ansätzen Voraussetzungen für die rechtliche Anerkennung dieses Rechts geschaffen. Er sah unter anderem das *ius emigrandi* vor, das den Untertanen, die nicht der vom Landesherrn gewählten, jedoch der anderen anerkannten christlichen Konfession angehörten, die Möglichkeit bot, nach dem Freikauf aus der Grundherrschaft mit der Familie auszuwandern.

kann sich allerdings auf der des *forum externum* die Problematik der Grenzen stellen. Insofern religiöse Praktiken eine Ausformung der äußeren Handlungsfreiheit darstellen, können sie die Rechte anderer oder die öffentliche Ordnung beziehungsweise den öffentlichen Frieden betreffen oder im Einzelfall zu sozial anerkannten moralischen Normen im Widerspruch stehen. Aus diesen Gründen können im Unterschied zur inneren Glaubensfreiheit, die keinen Beschränkungen unterliegt, der äußeren Ausübung von Religion Grenzen gesetzt werden.

Hinsichtlich der korporativen Religionsfreiheit bedeutet das Achten eine Anerkennung der Selbständigkeit und damit des Selbstbestimmungsrechts der religiösen Gemeinschaften. Ohne dass diese von staatlicher Seite gehindert oder reglementiert werden, können sie ihre eigenen Angelegenheiten selbst regeln. Es werden ihre Vereinigungs- und Versammlungsfreiheit anerkannt sowie ihre Freiheit, sich eigene Institutionen insbesondere im karitativen, im Bildungs- und Medienbereich zu schaffen. Es wird unter anderem respektiert, dass sie in eigener Verantwortung festlegen, wer auf welche Weise in eine Religionsgemeinschaft aufgenommen wird, wie der Glaube im Kult seinen Ausdruck finden soll, wie er bekannt, verkündet und gelehrt werden soll, wer als Amtsträger ausgewählt und ausgebildet werden soll.

Insgesamt weist die Verpflichtung des Achtens verschiedene menschenrechtliche Dimensionen auf. Im Kontext der Religionsfreiheit meint Achten etwas anderes als ein Tolerieren im Sinne des bloßen Duldens; denn es hat die positive Anerkennung der Inanspruchnahme der Religionsfreiheit als eines unveräußerlichen Menschenrechts zum Inhalt, was das Unterlassen von staatlichen Übergriffen zur Konsequenz haben muss. Die Möglichkeit der freien Selbstbestimmung hinsichtlich des Religiösen anzuerkennen ist ein wesentlicher Ausdruck der Achtung der Menschenwürde. Zugleich manifestiert sich in der Anerkennung exemplarisch ein zentraler Sinngehalt der Menschenrechte: Durch sie werden die Ermöglichungsbedingungen für eine menschenwürdige Existenz rechtlich verbindlich gesichert. Dem Individuum als Träger der Rechte wird ermöglicht, nach eigenen Vorstellungen und in Selbstverantwortung sein Leben zu führen, was dementsprechend der religiöse Mensch nach den Maßstäben seines Glaubens tun kann. Durch die Achtung der Religionsfreiheit nimmt sich der Staat als vorrangig Verpflichteter zurück, darum wissend, dass ihm die Kompetenz zur Beantwortung existenzieller, ganzheitlicher Sinnfragen fehlt[10] und er daher darauf zu

[10] In diesem Sinne heißt es in „Dignitatis humanae", der Erklärung über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanums, mit der die katholische Kirche die Religionsfreiheit als Menschenrecht anerkannt hat: Die „Verwirklichung und Ausübung der Religion besteht ihrem Wesen nach in inneren, willentlichen und freien Akten, durch die sich der Mensch unmittelbar auf Gott hinordnet; Akte dieser Art können von einer rein menschlichen Gewalt weder befohlen noch verhindert werden. […] Hinzu kommt, daß die religiösen Akte […] ihrem Wesen nach die irdische und zeitliche Ordnung übersteigen. Demnach muß die staatliche Gewalt, deren Wesenszweck in der Sorge für das zeitliche Gemeinwohl besteht, das religiöse Leben der Bürger nur anerkennen […],

verzichten hat, sich mit einer bestimmten Religion zu identifizieren[11]. Er ist sich dessen bewusst, dass die Menschenrechte ein säkulares, die Trennung von Staat und Religionsgemeinschaft voraussetzendes Rechtsinstitut[12] sind und nicht ein „Heilsinstitut". Wie gerade das Beispiel der Religionsfreiheit zeigt, müssen Freiheitsrechte ferner nicht individualistisch verstanden werden. Sie enthalten auch das Element des Rechts auf freie Vergemeinschaftung sowie auf eine gemeinschaftliche Praxis. Weiterhin steht die Religionsfreiheit allen Menschen in gleicher Weise zu; sie darf auch nicht auf bestimmte religiöse Gruppen eingegrenzt werden. Der Staat hat sich weltanschaulich und damit hinsichtlich der sehr heterogenen religiösen Bekenntnisse neutral zu verhalten, was keine Indifferenz implizieren und nicht mit einer Distanzierung einhergehen muss. Er darf Menschen nicht wegen ihrer religiösen Überzeugung beziehungsweise ihrer Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft diskriminieren. Überdies konvergiert die Achtung der Religionsfreiheit mit einer der Idee der Menschenrechte inhärierenden Option, nämlich der für die Schwachen, die Schutzbedürftigen. Besonderes Gewicht hat dieses Recht für Minoritäten, deren Ansprüche in gleicher Weise zu respektieren sind. Durch ein Menschenrecht werden in Sonderheit die Ansprüche derer gesichert, die noch nicht im Besitz eines fundamentalen Rechts sind.

2. Religionsfreiheit schützen

Dem Recht auf Religionsfreiheit wird der Staat als sein primärer Garant nicht ausschließlich durch ein Achten im Sinne eines Unterlassens von Ein- oder Übergriffen gerecht. Es sind ebenfalls aktive Leistungen von seiner Seite erforderlich. In einer spezifischen Situation, die bei den Erörterungen

---

sie würde aber [...] ihre Grenzen überschreiten, wenn sie so weit ginge, religiöse Akte zu bestimmen oder zu verhindern" (zit. nach: *K. Rahner/H. Vorgrimler,* Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg i.Br. ^{9}1974, 664).

[11] Vgl. *J. C. Murray,* Die Erklärung über die Religionsfreiheit, in: Conc. 2 (1966), 319–326, hier: 322: „Die Regierung hat nicht das Amt eines ‚Defensor fidei'. Die sogenannte ‚cura religionis', die direkte Sorge für die Religion [...] gehört nicht zu ihrer Pflicht und ihrem Recht. Die Regierung hat eine weltliche Funktion, die sich darauf beschränkt, die freie Religionsausübung in der Gesellschaft zu ermöglichen und somit für die Freiheit der Kirche und die Freiheit der menschlichen Person in religiösen Angelegenheiten zu sorgen." – Oder: *H. Bielefeldt,* Religionsfreiheit als Menschenrecht, in: Jahrbuch Menschenrechte 2009 (s. Anmerkung 5), 58–77, hier: 70f.: „Der bewusste Verzicht des Staates auf die traditionelle cura religionis ist [...] kein bloßer Rückzug; er läuft nicht auf eine Reduktion, sondern auf eine Transformation staatlicher Verantwortung hinaus. An die Stelle der traditionellen Sorge für die Wahrheit der Religion (bzw. für die korrekte Durchführung religiöser Gebote) tritt der Einsatz des Staates für die Freiheit der Menschen in Fragen des Bekenntnisses und der religiösen Praxis."

[12] Menschenrechte sind insofern säkulares Recht, als sie weder grundsätzlich religiös legitimiert werden noch einzelne religiöse Gehalte, also materialiter göttliches Recht zum Inhalt haben noch das Verständnis einzelner Menschenrechte unter einen religiösen Vorbehalt gestellt wird. Als weltliches Recht ermöglichen sie vielmehr religiöse Freiheit, schaffen sie die Voraussetzungen für die freie religiöse Entfaltung von Einzelnen wie von Gemeinschaften. Säkulares Recht meint also nicht antireligiöses Recht und fordert auch nicht eo ipso einen laizistischen Staat, insofern dieser das Religiöse aus der Öffentlichkeit in die Privatsphäre zu drängen beabsichtigt.

dieses Rechts gemeinhin weniger im Blick ist, sind diese notwendig, wenn Dritte oder nicht-staatliche Organisationen seine Wahrnehmung verhindern oder stark beeinträchtigen. Aufgabe des Staates ist dann der Schutz der Berechtigten. Während bei der Verpflichtung des Achtens die menschenrechtliche Ursprungskonstellation gegeben ist, wonach jedes Individuum Träger und der Staat Adressat eines Menschenrechts ist, ist die Ausgangskonstellation bei der Verpflichtung des Schützens eine andere. Individuen sind zwar ebenfalls die Berechtigten; ihr Menschenrecht wird jedoch nicht durch staatliche Gewalten, sondern durch andere Individuen oder durch Gruppen verletzt. Sind Individuen aktuelle oder potenzielle Opfer einer Menschenrechtsverletzung und andere Individuen oder nicht-staatliche Organisationen die Täter, dann obliegt der Schutz ersterer dem Staat. Um das Menschenrecht zu achten, also entsprechende Übergriffe von Einzelnen oder Gruppen zu verhindern, kann ein aktives Handeln in Form eines Schutzes seitens des Staates unumgänglich sein. Mit der Anerkennung von Schutzpflichten geht mithin eine Extension einher, die nicht den Gehalt von Menschenrechten, sondern die Relation der Betroffenen und der Agierenden betrifft.

In einem anderen Kontext als dem Recht auf Religionsfreiheit zeigt sich dies, wenn inzwischen in einschlägigen Konventionen für besonders vulnerable Gruppen auch häusliche Gewaltanwendung als eine Menschenrechtsverletzung qualifiziert wird, wenn etwa Frauen den gewalttätigen Aggressionen von Männern oder Kinder denen ihrer Erziehungsberechtigten schutzlos ausgeliefert sind und somit ihr elementares Recht auf körperliche und psychische Integrität verletzt wird. Im Kontext der Religionsfreiheit kann ein menschenrechtliches Schützen beispielsweise erforderlich sein, wenn Gläubige oder Gemeinschaften von anderen oder Gruppen massiv daran gehindert werden, ihre Religion öffentlich zu leben, oder wenn das, was den einen aus religiösen Gründen heilig ist, von anderen in gröbster Weise verhöhnt oder verunglimpft wird, oder wenn religiöse Minoritäten verfolgt oder diskriminiert werden, mithin der Grundsatz religiöser Gleichheit, der auch für die Angehörigen von zahlenmäßig kleinen, gesellschaftlich marginalen und keine besondere Tradition aufweisenden Religionsgemeinschaften gilt, grob verletzt wird, oder wenn diejenigen, die aus einer Religionsgemeinschaft austreten, aus ihrem bisherigen religiösen Umfeld massiv unter Druck gesetzt, ihnen wegen ihrer Entscheidung gravierende negative Konsequenzen angedroht werden. Wie das letztgenannte Beispiel zeigt, droht eine Verletzung des Rechts auf Religionsfreiheit den Mitgliedern einer religiösen Vereinigung nicht nur von außen, sondern sie kann auch von innen begangen werden, wofür es im Übrigen gerade in den Praktiken von Sekten oder sektenähnlichen Gruppen etliche Exempel gibt.

Das Schützen verlangt in derartigen Situationen ein aktives Handeln, mithin ein Einschreiten – im Unterschied zum Achten, bei dem ein eigenes Unterlassen genügt –, und dies in einem Bereich, in dem nicht von Seiten des

Staates, sondern von Privatpersonen oder nicht-staatlichen Organisationen Menschenrechtsverstöße begangen werden oder dies droht. Unter diesen Umständen ist ein Schützen des *forum externum* und damit eine Aktivität seitens des Staates gefordert, damit Störungen der Wahrnehmung des Rechts auf Religionsfreiheit abgestellt oder verhindert werden, womit in der Konsequenz auch der religiöse Frieden in einer Gesellschaft wiederhergestellt werden kann. Im öffentlichen Raum hat der Staat die Aufgabe, Individuen oder Vereinigungen vor religiöser Diskriminierung, Unterdrückung oder gar Verfolgung zu schützen. Insoweit Menschenrechte Abwehrrechte sind, korrespondieren ihnen Unterlassungspflichten; insoweit sie Schutzrechte sind, entsprechen ihnen Leistungsrechte, zu deren Umsetzung staatliche Maßnahmen benötigt werden.[13]

3. Religionsfreiheit gewährleisten

Ermöglicht wird die freie Ausübung von Religion nicht nur durch eine negatorische Praxis des Achtens und Schützens, sondern es kann zu diesem Zweck auch das Schaffen einer Infrastruktur notwendig sein. Nur wenn bestimmte Bedingungen der Möglichkeit durch positive Leistungen des Staates gesichert werden, kann nämlich in einzelnen Bereichen eine freie Entfaltung der Religion in der Öffentlichkeit gewährleistet werden. Der Staat versteht sich dann keineswegs als weltliches Instrument zur Entfaltung und Wahrung einer bestimmten Religion beziehungsweise des wahren Glaubens – ein solches Verständnis unterminierte die Grundvoraussetzung für das Recht auf Religionsfreiheit, nämlich die klare Unterscheidung zwischen Staat und Religion –, sondern er versteht sich als Garant, dass Gläubige wie Religionsgemeinschaften das ihnen zustehende Recht auch im Sinne äußerer Handlungsfreiheit wahrnehmen, also entsprechend ihren Überzeugungen öffentlich wirken können. Nicht nur Unterlassungen religiösen Zwanges und der Schutz vor Störungen der Religionsausübung sind dann die Aufgabe des Staates, sondern es kann ihm auch eine Gewährleistung obliegen. Wenn auch die Menschenrechte als solche säkulares Recht sind, bedeutet dies nicht, dass der Staat in dem Sinne für eine Säkularisierung zu sorgen hat, dass eine öffentliche religiöse Praxis verhindert wird.

In welchem Maße die Verpflichtung des Staates zur Gewährleistung gesehen wird, das kann nicht *in abstracto* vom Recht auf Religionsfreiheit her beurteilt werden. Wird sie anerkannt, dann wird grundsätzlich davon ausgegangen, dass der Staat nicht allein die verschiedenen Dimensionen negativer Religionsfreiheit als Ausformungen einer Freiheit von Religion zu sichern hat, sondern auch die diversen Dimensionen positiver Religionsfreiheit als

[13] Vgl. *N. Brieskorn*, Der Kampf um die Religionsfreiheit in der Geschichte, in: Jahrbuch Menschenrechte 2009 (s. Anmerkung 5), 21: „Das Menschenrecht [auf Religionsfreiheit; D. W.] verlangt von dem Staat, in die Gesellschaft so hineinzuwirken, damit die Menschen ihre Religion geschützt leben können. So erhält das Abwehrrecht Züge eines Leistungsrechts."

Ausformungen einer Freiheit zur Religion. Dann wird in der Regel gleichfalls vorausgesetzt, dass nicht eine Prävalenz der negativen Religionsfreiheit gegenüber der positiven besteht, sondern beide Komponenten in einem Verhältnis der Äquivalenz zueinander stehen. Des Näheren ist die Gewährleistungspflicht davon abhängig, wie das Verhältnis zwischen Staat und Religionsgemeinschaften bestimmt wird. Während das Recht auf Religionsfreiheit auf der einen Seite einen von einer bestimmten Religionsgemeinschaft völlig determinierten Staat (etwa eine Theokratie, eine Staatskirche) und auf der anderen Seite einen antireligiös ausgerichteten, dezidiert atheistischen Staat ausschließt, ist es mit diesem Recht kompatibel, dass zwischen Staat und Religionsgemeinschaften Kooperationen vereinbart werden.[14] Es impliziert nicht *eo ipso* eine Trennung im Sinne einer völligen Beziehungslosigkeit, keine Indifferenz. Insofern ein Staat sich als Sozial- und Kulturstaat versteht, wird er es als seine Aufgabe ansehen, intermediäre Gruppen, zu denen die Religionsgemeinschaften zweifelsohne gehören, zu fördern, indem er ihnen unter anderem notwendige Ressourcen zur Verfügung stellt. Von der Gesellschaft als Pendant des Staates kann dessen aktive Unterstützung von Religionsgemeinschaften gewünscht sein.

Vielfältiger Art können derartige Kooperationen im öffentlichen Raum sein. Sie manifestieren sich beispielsweise dort, wo Religionsgemeinschaften eigenständige Bildungseinrichtungen vom Kindergarten bis zur Hochschule schaffen können, wo ein Religionsunterricht an staatlichen Schulen als ordentliches Lehrfach oder theologische Fakultäten an staatlichen Hochschulen garantiert werden, wo der Sonntag sowie religiöse Feiertage staatlich geschützt werden, wo Religionsgemeinschaften in unterschiedlichster Weise karitativ tätig sind, wo eine Gefängnis- wie Militärseelsorge eingerichtet ist, wo religiöse Kultur erhalten und gepflegt wird. Derartige Kooperationen können als Gewährleistungen und Förderungen begriffen werden, ohne die eine positive korporative Religionsfreiheit nicht möglich ist. Einerseits sind dabei die Prinzipien der Nicht-Identifikation sowie der Nicht-Diskriminierung zu beachten; der Staat hat sich mit anderen Worten weder einzumischen noch religiöse Fragen der Sache nach zu beurteilen noch zugunsten oder zu Lasten einer Religionsgemeinschaft Partei zu ergreifen. Andererseits kann jedoch die Berufung auf die negative Religionsfreiheit nicht zur Konsequenz haben, dass die positive Ausübung der Religionsfreiheit nicht (mehr) möglich ist. Der Grundsatz, niemand dürfe zu einer religiösen Praxis gezwungen werden, darf nicht dazu führen, dass an-

[14] Vereinbar wäre auch, dass zwischen Staat und Religionsgemeinschaften eine völlige Trennung bestünde, die allerdings keine feindlichen Züge aufweisen dürfte. Religiöse Organisationen werden in diesem Fall wie Vereine betrachtet, denen keine staatliche Förderung zusteht. Im Vergleich mit anderen zivilgesellschaftlichen Vereinigungen dürfen sie, so impliziert das Recht auf Religionsfreiheit, nicht diskriminiert oder benachteiligt werden. Beispielsweise müssen sie in gleicher Weise wie andere Gruppen am gesellschaftlichen Meinungs- und Willensbildungsprozess teilnehmen dürfen.

dere auf jede positive religiöse Praxis zu verzichten haben. Bei den im Einzelfall unvermeidlichen Konflikten zwischen den beiden Komponenten wird eine Lösung nicht ohne Abwägungen beziehungsweise Kompromisse – Juristen sprechen vom schonenden Ausgleich – und gegenseitige Toleranz gefunden werden können. Der Inanspruchnahme des Rechts auf negative Religionsfreiheit durch Einzelne oder Gruppen steht nicht im Wege, dass bei gemeinsamen Aufgaben, den sogenannten *res mixtae*, Staat und Religionsgemeinschaften kooperieren, sie etwa im Sinne des Subsidiaritätsprinzips eine Aufgabenverteilung vornehmen. Insofern eine Religionsgemeinschaft etwa einen Bildungsauftrag oder karitativen Dienst als für sich konstitutiv betrachtet, wird durch positive Religionsfreiheit deren Wahrnehmung ermöglicht. Religionsfreiheit meint nicht, dass Religion nur noch „Privatsache" der Individuen sein kann; vielmehr schafft sie die Basis für korporative Rechte im öffentlichen Bereich. Ein Staat wird umso eher zur Kooperation mit Religionsgemeinschaften und zu ihrer Förderung bereit sein, desto stärker diese von ihrem Selbstverständnis her und sich vor allem in ihrer Praxis für das Gemeinwohl in seinen unterschiedlichen Dimensionen aktiv einsetzen.

Bereits bei der menschenrechtlichen Verpflichtung des Schützens ist konstatiert worden, dass es unter Umständen aktiver Leistungen des Staates bedarf, soll das Recht auf Religionsfreiheit vor oder bei Übergriffen Dritter gesichert werden. Einen weiteren Teilinhalt dieses Rechts macht es aus, in einzelnen Bereichen Kooperationen zwischen dem jeweiligen Staat und den Religionsgemeinschaften vereinbaren zu können. Dabei ist den religiösen Gegebenheiten in einem Land beziehungsweise in einer Gesellschaft Rechnung zu tragen, da es Religiosität nur in konkreten Ausprägungen gibt, nicht als Abstraktum. Werden Kooperationen vereinbart, dann verpflichtet der Staat sich zu Gewährleistungen. Im Unterschied zu einem sozialen Anspruchsrecht, bei dem mittels staatlicher Ressourcen ein Recht verbindlich zu gewährleisten ist, liegt bei der Religionsfreiheit als einem Freiheitsrecht der Schwerpunkt der Verpflichtung auf der Achtung. Allerdings kann, wie gesehen, auch ein Freiheitsrecht nicht ohne aktive Leistungen des Staates umfassend gesichert werden, die entsprechend einer sich einbürgernden Unterteilung der Gewährleistungspflichten in einem Bereitstellen *(to provide)*, einem Unterstützen *(to facilitate)* oder einem Fördern *(to promote)* bestehen können.

4. Resümee

Anhand des Rechts auf Religionsfreiheit kann die Angemessenheit einer spezifischen Differenzierung exemplifiziert werden. Im Menschenrechtsdiskurs wäre es eine Simplifizierung, würde die Dichotomie zwischen Unterlassungs- und Leistungspflichten, die der zwischen negativen und positiven Menschenrechten korreliert, zum einen als zureichend und zum

anderen als schematisch anwendbar betrachtet werden. Vielmehr ist, was die Verpflichtungen betrifft, zum einen eine Erweiterung vorzunehmen und zum anderen ihre Interdependenz zu berücksichtigen. Die Erweiterung führt zu einer Trias menschenrechtlicher Verpflichtungen, mit Hilfe derer die Grundverantwortlichkeiten hinsichtlich der Sicherung der Menschenrechte adäquat erfasst werden können. Die Interdependenz ist zu beachten, da schon die Realisierung eines einzelnen Menschenrechts eine Praxis des Achtens sowie des Schützens sowie des Gewährleistens fordert. Bei einem Freiheitsrecht liegt zwar die Präponderanz bei der Achtungspflicht; die Verpflichtungen des Schützens sowie des Gewährleistens dürfen jedoch nicht außer Acht gelassen werden, soll das jeweilige Menschenrecht umfassend gesichert werden. Es ist angezeigt, mit dieser Dreiteilung menschenrechtlicher Verpflichtungen keinen exklusiven Anspruch auf Richtigkeit zu verbinden – allein schon deswegen nicht, weil noch spezifischere Differenzierungen möglich sind. Gleichwohl ist die Orientierung an der menschenrechtlichen Pflichtentrias erhellend.

Angewandt auf das komplexe Recht auf Religionsfreiheit werden mit der Trias menschenrechtlicher Verpflichtungen insbesondere folgende korrelierende Verantwortlichkeiten erfasst: Dieses Recht ist in erster Linie ein individuelles Freiheitsrecht; das Recht jedes Menschen auf existenzielle und religiöse Freiheit zu achten ist der Staat verpflichtet. Das Achten umfasst *in rebus religionis* ein Respektieren des *forum internum* wie des *forum externum* und zudem eine Anerkennung der Selbstverantwortung religiöser Gemeinschaften. Da dieses Recht ebenfalls von Dritten oder Gruppierungen missachtet wird, obliegt sein Schutz dem Staat, was ein Einschreiten notwendig macht. Um dieses Recht umfassend zu gewährleisten, bedarf es gerade bei den *res mixtae* einer Kooperation von Staat und Religionsgemeinschaft, wobei es die Aufgabe des Staates ist, durch das Bereitstellen einer Infrastruktur die Ermöglichungsbedingung für religiös motivierte Aktivitäten zu schaffen. Die drei Verpflichtungen des Achtens, des Schützens und des Gewährleistens stehen nicht isoliert nebeneinander, sondern untereinander in einem Verhältnis der Komplementarität.

ThPh 84 (2009) 250–256

Zur offenen Frage der Ausdehnung in der Kosmologie von Alfred N. Whitehead

Von Patrick Spät

Der metaphysischen Kosmologie von Alfred N. Whitehead wird gegenwärtig viel Aufmerksamkeit zuteil.[1] Der Gedanke einer starren und trägen Wirklichkeit, die aus bloß ausgedehnter, unveränderlicher Substanz besteht *(res extensa)* wird hier zugunsten einer prozessualen und dynamischen Wirklichkeit aufgegeben. Doch diese These wirft eine entscheidende, bislang ungeklärte Frage auf.

Die folgende Diskussion gliedert sich in zwei Abschnitte: 1. Zuerst erfolgt eine knappe Darstellung der Kosmologie Whiteheads. Hierbei werden nur jene Aspekte angerissen, die für den vorliegenden Artikel von Belang sind – Whiteheadianer werden mit der Materie vertraut sein und können den Abschnitt bedenkenlos überspringen. 2. Im zweiten Abschnitt kommt die eigentliche Frage an das whiteheadsche Denken zum Tragen: Wie erklärt die Prozessphilosophie die Möglichkeit der räumlichen Ausdehnung?

1. Die Grundzüge der Kosmologie Whiteheads

(a) Die Einzelwesen / wirklichen Ereignisse: Whitehead geht davon aus, dass sich die Wirklichkeit nicht aus träger, unveränderlicher Substanz konstituiert, sondern aus „wirklichen Einzelwesen", die als „komplexe und ineinandergreifende Erfahrungströpfchen"[2] aufzufassen sind. Whitehead zufolge ist es unmöglich, hinter diesen wirklichen Einzelwesen *(actual entities* oder *actual occasions)* noch fundamentalere ‚Bausteine' des Kosmos ausfindig zu machen, denn sie sind „die letzten realen Dinge, aus denen die Welt zusammengesetzt ist"[3]. Die Erfahrungströpfchen sind als Prozesse aufzufassen: „Ein wirkliches Einzelwesen ist ein Prozeß und nicht im Sinne der Morphologie eines Stoffs beschreibbar."[4] Das Werden ist das Sein. Es gilt also nicht: Es ist etwas in der Raum-Zeit vorhanden, das anschließend in einen Prozess des Werdens übergeht. Ein Einzelwesen ist nicht das Ergebnis eines Prozesses, sondern es ist der Prozess.

(b) Das ontologische Prinzip: Dieses Prinzip schließt direkt an das Postulat der Einzelwesen an. Es besagt, „daß wirkliche Einzelwesen die einzigen *Gründe* sind; deshalb ist die Suche nach einem *Grund* immer die Suche nach einem oder mehreren wirklichen Einzelwesen"[5]. Demzufolge muss jede Suche nach Wirk- oder Zweckursachen in der Wirklichkeit bei den Einzelwesen ihren Ausgang nehmen.

(c) Die Erfassungen / Prehensionen: Dieser Prozess wird durch das Erfassen *(prehension)* ermöglicht, d. h. durch einen – nicht notwendigerweise bewusst vollzogenen – Vorgang von Entscheidungen. Diese Entscheidungen können zum Zweck der Veranschaulichung mit einfachen Informationen verglichen werden: Vergleichbar mit dem Aufbau eines Morsealphabets oder den Prozessen eines zellulären Automaten zeichnet sich eine möglichst einfache Information durch binäre Befehlszeilen aus. Wie bei einem Münzwurf gibt es ein ‚oben' oder ‚unten', ein binäres System bestehend aus ‚ja' oder

---

[1] Vgl. z. B. die jüngst erschienene Abhandlung von *T. Müller*, Gott – Welt – Kreativität, Paderborn 2009 oder den naturphilosophischen Sammelband von *S. Koutroufinis* (Hg.), Prozesse des Lebendigen, Freiburg i.Br./München 2007.

[2] *A. N. Whitehead*, Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie (1929), Frankfurt am Main 1987, 58/18; im Folgenden als PR zitiert. Die zweite Seitenzahl bezieht sich – wie bei der Whitehead-Zitation üblich – auf das englische Original: Process and Reality. An Essay in Cosmology (corrected edition), New York 1978.

[3] PR, 57/18.

[4] PR, 94/41.

[5] PR, 68/24, vgl. PR, 58/19.

‚nein': Erstere verkörpern nach Whitehead positive Erfassungen, die in das Einzelwesen integriert werden, während negative Erfassungen keinen Zugang zum Einzelwesen erhalten. Dennoch sind auch die negativen Erfassungen für das Einzelwesen bedeutsam, da der Ausschluss von Informationen den Prozess des Werdens ebenso mitbestimmt wie die Integration von Informationen: Nur hierdurch kann ein Kontrast zur Umwelt des Einzelwesens hergestellt werden; andernfalls müsste das Einzelwesen sämtliche zur Verfügung stehenden Informationen positiv erfassen.

An dieser Stelle mag ein Beispiel die bisher genannten Punkte verdeutlichen und weiter ausbauen: Gott ist ebenso ein Beispiel für ein wirkliches Einzelwesen wie eine Zelle oder ein Elektron. Letzteres kann seine Umwelt positiv erfassen, indem es beispielsweise durch eine Temperaturerhöhung (Glühemission) oder den Beschuss mit Licht (Photoemission) aus seinem gebundenen Zustand befreit wird. Ein negatives Erfassen wäre z. B. eine zu schwache Temperaturerhöhung, die keinerlei Wirkung auf das Elektron hat, aber gerade dadurch seine gebundene Position bestätigt. Durch diese Aspekte wird deutlich, dass ein Einzelwesen nur in Relation zu anderen Einzelwesen ein wirkliches System ist, d. h., „man kann sie nicht aus ihrer Umgebung herauslösen, ohne ihr innerstes Wesen zu zerstören"[6]. Ein Elektron bedarf des positiven und negativen Erfassens anderer Elementarteilchen, d. h. anderer Einzelwesen. Nur durch das Vorhandensein anderer Einzelwesen kann sich der auf dem Erfassen fußende Prozess eines anderen Einzelwesens realisieren.

(d) Die zeitlosen Gegenstände: Einer Antwort bedürfen noch die folgenden Fragen: Was ist die Ursache für die subjektive Form des Erfassens? Und auf welche Weise wird der Prozess des Erfassens in eine Ordnung gebracht? An dieser Stelle führt Whitehead den zentralen Begriff der „zeitlosen Gegenstände" *(eternal objects)* ein, der unter anderem „Farben, Klänge, Gerüche, geometrische Eigenschaften" unter sich erfasst.[7] Die zeitlosen Gegenstände sind die einzige Kategorie der Existenz, die nicht durch das Werden der wirklichen Einzelwesen entsteht, d. h. ein zeitloser Gegenstand fungiert als ein reines Potenzial, dessen Eintreten in die Wirklichkeit erst durch einen Prozess realisiert werden kann.[8] Als reines Potenzial weisen die zeitlosen Gegenstände also einen eigenen ontologischen Status auf, sind aber ohne Bezug auf ein konkretes Ereignis vollkommen abstrakt: Die zeitlosen Gegenstände sind unveränderliche Grundmuster und Qualitäten des Kosmos, die erst durch das Werden eines Einzelwesens eine Manifestation erfahren können. Die Bezeichnung als ‚objects' mag eine etwas unglückliche Wortwahl darstellen, denn sie verleitet dazu, die zeitlosen Gegenstände – wie es auch die deutsche Übersetzung nahelegt – als Dinge aufzufassen. Doch als Muster und Formen können sie erst durch die Erfassungen an den Dinglichkeiten der alltäglichen Welt erkannt werden. Die Farbe Apfelgrün kann dabei ebenso als Muster auftreten wie die Formel $E = mc^2$ oder ein abstrakter sieben-dimensionaler Raum, wie ihn ein Mathematiker formuliert.

(e) Die Relationalität der Wirklichkeit: Die wirklichen Einzelwesen stehen in beständiger, für sie essentieller Relation zueinander, so dass im Kosmos keine Trägheit, sondern ein beständiges, aktives Erfassen vorherrscht. Daher kann Whitehead feststellen:

> Daß *wie* ein wirkliches Einzelwesen *wird* [sic!], begründet, *was* dieses wirkliche Einzelwesen *ist*, so daß die beiden Beschreibungen eines wirklichen Einzelwesens nicht voneinander unabhängig sind. Sein ‚Werden' liegt seinem ‚Sein' zugrunde. Dies ist das ‚Prinzip des Prozesses'.[9]

> Wir weichen von Descartes ab, indem wir daran festhalten, daß das, was er als primäre *Attribute* physikalischer Körper beschrieben hat, tatsächlich die Formen innerer Beziehungen *zwischen* wirklichen Ereignissen und *innerhalb* wirklicher Ereignisse sind.

---

[6] *A. N. Whitehead*, Wissenschaft und moderne Welt (1925), Frankfurt am Main 1988, 82/65. Im Folgenden als WMW zitiert (engl. Orig.: Science and the Modern World, New York 1967).

[7] WMW, 125/103.

[8] PR, 65/23. – Obgleich die zeitlosen Gegenstände starke Parallelen zu Platons Universalien aufweisen, besteht durch das Merkmal der *reinen Potenzialität* ein markanter Unterschied.

[9] PR, 66/23.

> Eine solche Verschiebung des Denkens bedeutet die Verschiebung vom Materialismus zum Organismus als Grundvorstellung der Physik.[10]

Descartes' Definition eines Körpers als etwas, das „durch irgendeine Figur begrenzt" ist und „einen Raum so erfüllt, daß es aus ihm jeden anderen Körper ausschließt", ist durch den Prozess-Gedanken obsolet geworden.[11] Schon Leibniz übte Kritik an Descartes' Auffassung von der Substanz. Die wirklichen Einzelwesen ähneln hierbei den Monaden Leibnizens, sind aber kein Bestandteil einer prästabilierten Harmonie: Da die Einzelwesen füreinander konstitutiv und daher nicht fensterlos sind, bedürfen sie auch nicht der „Berufung auf einen *Deus ex machina*"[12]. Eine größere Verwandtschaft zwischen den beiden Denkern besteht bei der Beschreibung der Prehensionen. Die Erfassungen auf der fundamentalen Ebene der Wirklichkeit entsprechen Leibnizens Perzeptionen, die eine Informationsverarbeitung darstellen, sich dabei aber nichtbewusst vollziehen. Erst die Apperzeptionen erlauben ein bewusstes Erleben, das seine Aufmerksamkeit auf sich selbst und auf die Wirklichkeit richten kann.

In Hinsicht auf den Substanz-Begriff von Descartes lässt sich Folgendes festhalten: Er geht davon aus, dass eine Substanz isoliert für sich bestehen kann. Der Einfluss ihrer Umwelt ist sekundär, denn die Eigenschaften kommen der Substanz notwendig zu – selbst dann, wenn sie als die einzige Substanz in der gesamten Raum-Zeit verharrte und von einem Vakuum umgeben wäre. Erfassungen zwischen den verschiedenen Substanzen finden nicht statt. Doch allein die offenkundige Verbundenheit zwischen verschiedenen Körpern – wie etwa die des Magneten am Metall – kann durch vollkommen isolierte, träge, empfindungslose und damit des Erfassens unfähiger Substanz nicht erklärt werden. Ebenso unerklärlich bleibt durch das cartesische Modell die Möglichkeit von Zellverbünden, die einen Organismus formen. Wie ist die innere Einheit und Stabilität eines Organismus zu erklären? Weshalb bildet ein lebender Organismus ein über die Zeit hinweg beständiges Gefüge?

Die Annahme wirklicher Einzelwesen kann diese Einheit durch den Prozess des Erfassens verständlich machen. Elementarteilchen, Zellen, Organe und schließlich der Organismus können als ein sich ständig erneuerndes Fischernetz aufgefasst werden, dessen Knotenpunkte die Einzelwesen sind und dessen Verbindungslinien (zwischen den Knoten) die Erfassungen bilden. Ein solches (physisch und zeitlich ausgedehntes) Gefüge von Einzelwesen bildet einen sogenannten ‚Nexus'. Whitehead spricht davon, „daß ein Nexus eine Menge von wirklichen Einzelwesen in der Einheit des Bezogenseins ist"[13]. Dadurch ergibt sich eine bruchlose graduelle Ordnung, die durch den Prozess des Erfassens zusammengehalten und ermöglicht wird: „Die vielen werden eins und werden um eins vermehrt."[14] Die Zelle beispielsweise ist ein Einzelwesen, aber zugleich auch aus Einzelwesen konstituiert und, im Organismus, ein Bestandteil eines wirklichen Einzelwesens. Die Wirklichkeit ist ein Prozess, so dass alles mit allem zusammenhängt.

(f) Der Werdeprozess: Die Einzelwesen erfassen sich also gegenseitig durch ihre Pole und bilden dadurch einen Verbund, einen Nexus. Doch wie vollzieht sich dieser Prozess? Die Einzelwesen dauern nicht an; vielmehr werden sie und vergehen wieder. Die Lebensdauer eines elementaren Einzelwesens kann hierbei auch nur eine milliardstel Sekunde betragen. Jedes wirkliche Einzelwesen besitzt eine subjektive Seite, die es ihm ermöglicht, ein anderes Einzelwesen zu erfassen. Dabei birgt es immer auch ein Moment der Spontaneität und Freiheit. Das Einzelwesen weist also einen Grad der Selbstverursachung auf, durch den es den „Bestimmungen der Wirkursache den entscheidenden Stempel kreativer Emphase aufdrückt"[15]. Der Werdeprozess des Zusammenwachsens

---

[10] PR, 556/309.

[11] *R. Descartes*, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie (1641), Hamburg 1992, Med. II, 26–27.

[12] WMW, 182/156.

[13] PR, 67/24.

[14] PR, 63/21.

[15] PR, 105/47.

(concrescence) verläuft folgendermaßen:[16] Ein Einzelwesen verfolgt sein subjektives Ziel, das ihm als Zweckursache innewohnt. Dieser Werdeprozess ist dann abgeschlossen, wenn es dieses Ziel erreicht hat und das Einzelwesen somit voll bestimmt ist. Nun verliert es seine gesamte Subjektivität und wird zu einem rein physischen Datum. Ab diesem Zeitpunkt steht es gleichsam anderen Einzelwesen zur Verfügung: Erst als gewordenes Einzelwesen kann es von werdenden Einzelwesen erfasst werden. Das gewordene Einzelwesen ist sozusagen zur vollen Reifung gelangt, hat sein subjektives Ziel erreicht und ist nun ein Objekt für andere Subjekte, die es als objektives Datum erfassen können.

Einerseits ist damit jedes Einzelwesen stets ein Subjekt, das für sich, also ‚privat', den Prozess des Zusammenwachsens anstrebt. Andererseits ist es nach diesem Prozess immer auch ein Superjekt *(superject)*, das insofern ein ‚öffentliches' Dasein darstellt, als es nun von den anderen Einzelwesen erfasst werden kann. Das Subjekt erfasst seine Umwelt und ist dabei ‚eines aus vielen', da allerlei andere Informationen in das eine Subjekt einströmen. Das Superjekt wiederum wird durch seine Umwelt erfasst und ist dadurch ‚eines unter vielen', da es für allerlei andere Einzelwesen eine mögliche Information darstellt.

Ein Einzelwesen erfasst also die Vergangenheit (anderer Einzelwesen), die als Datum in den Werdeprozess eines neuen Einzelwesens eingeht.[17] Ein werdendes Einzelwesen in der Gegenwart erfasst dieses Datum durch externe Relationen. Dabei gehen die Informationen nicht einfach unterschiedslos als Wirkursachen in das werdende Einzelwesen ein. Damit ‚Neues' möglich ist, greift nun die subjektive Seite eines werdenden Einzelwesens. Es verfolgt sein subjektives Ziel und ist damit auch selbstverursachend (eine *causa sui*). Durch diesen Entwurf in die Zukunft ist gesichert, dass nicht ständig die Muster und Konfigurationen der Vergangenheit wiederholt werden, sondern dass ein kreatives Fortschreiten in die Zukunft möglich ist. Mit anderen Worten: Kontinuität wird durch den (physischen) Pol gewonnen, der die Vergangenheit (in Form von gewordenen Einzelwesen) erfasst. Diese erfassten Informationen gehen in ein werdendes Einzelwesen ein. Doch es werden nicht nur auf passive Weise vergangene Informationen weitergetragen: Kreativität wird durch den geistigen Pol gewonnen, der eine Eigendynamik aufweist und somit einen neuen, nicht von der Vergangenheit determinierten ‚Kurs' für das Werden des Einzelwesens bestimmen kann.

2. Das Problem der räumlichen Ausdehnung

Die Frage nach der Ausdehnung trifft das Herz der Prozessphilosophie. Bei Whitehead sind die Einzelwesen an sich nicht ausgedehnt: Ausgedehntheit ist nicht, sie wird: „Die wirklichen Einzelwesen sind die werdenden Geschöpfe, und sie begründen eine kontinuierliche ausgedehnte Welt. Anders gesagt, Ausgedehntheit wird, aber ‚Werden' ist

[16] Vgl. PR, 63/21. Die deutsche Übersetzung mit ‚Konkretisierung' ist etwas unglücklich gewählt und trifft eher für die zeitlosen Gegenstände zu, wenn sie von ihrer Potenzialität in eine konkrete Aktualität übergehen. Das lateinische ‚concrescere' hat zwar dem Äußeren nach eine Verwandtschaft mit der ‚Konkretisierung', meint aber, dass sich etwas ‚verdichtet' und ‚zusammenwächst'.

[17] D. R. Griffin beschreibt den Werdeprozess mit anschaulichen Worten: „Each event begins as an open window, as it were, into which stream the influences from the past world; this is its physical pole. Then the window is shut while the event exercises whatever capacity for self-determination it may have; this is its mental pole. At that point its moment of subjectivity comes to an end and it becomes an object, exerting efficient causation on others – or rather, *in* them, having aspects of itself prehended into them. [A]s subjects, events enjoy an inner duration; as objects, however, they are purely spatial. An event cannot be prehended until its moment of subjectivity is finished, because it is nothing fully determinate until its moment of self-determination is completed. By the time it can be perceived, accordingly, it *is* purely spatial. This is one reason, at least, why sensory perception presents us with a purely spatial world": *D. R. Griffin*, Panexperientialist Physicalism and the Mind-Body Problem, in: Journal of Consciousness Studies 4 (1997), 248–268, hier 263f.

selbst nicht ausgedehnt."[18] An anderer Stelle unterstreicht Whitehead seine Forderung, „daß es abgesehen von den Erfahrungen der Subjekte nichts gibt, nichts, nichts, absolutes Nichts"[19]. Die Erfassungen und das Werden der Einzelwesen sind die letzten Gründe der Wirklichkeit. Spannt man diesen Gedanken weiter auf, so zeigt sich das folgende Bild:

(i) Die sich im Werden befindlichen Einzelwesen sind nicht ausgedehnt, auch nicht ihr physischer Pol.

(ii) Alle Ursachen und Wirkungen liegen in den Einzelwesen begründet. Wo immer sich in der Wirklichkeit Ursachen und Wirkungen antreffen lassen, sind in letzter Instanz einzig die Einzelwesen für diese Faktoren verantwortlich. Dies folgt aus Whiteheads ontologischem Prinzip.

(iii) Die Ausdehnung ist nicht, sie wird im Verlauf des prozesshaften Werdens der Einzelwesen. Ausdehnung ist also nicht vor dem Prozess (als Raum-Zeit) und auch nicht während des Prozesses (als physischer Pol des Einzelwesens).

(iv) Die Gründe hierfür sind vor allem folgende: Ein wirkliches Einzelwesen, das sich im Werdeprozess befindet, ist keine Substanz. Solange sich das Einzelwesen im Werden befindet, hat es seine selbstverursachende Eigendynamik – sein subjektives Ziel – noch nicht erreicht. Daher ist das werdende Einzelwesen in diesem Stadium noch nicht eindeutig bestimmt. Erst das Resultat des Werdeprozesses, also das vollendete Einzelwesen, ist in seiner Beschaffenheit eindeutig bestimmt. Folglich kann es erst jetzt eine konkrete Ausdehnung aufweisen und eine konkrete Position in der Raum-Zeit einnehmen. Die physischen Eigenschaften der Dinge sind nicht, sie werden. Kurz gesagt: Das werdende Ereignis hat keinen ausgedehnten physischen Pol, sondern erst das vollendete Ereignis, das anderen Einzelwesen zum Datum dienen kann.

Wie aber kann dann das Phänomen der Ausdehnung möglich sein? Anders formuliert: Wie kann Ausdehnung aus dem Nicht-Ausgedehnten hervorgehen? Der Whiteheadianer Christian de Quincey äußert dieselben Fragen. Da sie für die vorliegende Kritik den ausschlaggebenden Impuls gaben, seien sie hier in voller Länge zitiert:

> I should admit that after reading *Unsnarling* [von D. R. Griffin, Anm. des Verf.] and rereading Whitehead's *Process and Reality* it is still not clear to me how *spatial extension* is accounted for in an ontology that takes *process*, or duration, as ontologically fundamental. On the one hand, to merely stipulate that processes or events must take place in time and space does not explain why or how this is so. On the other hand, if space is somehow derivative of process, or time, this smacks of yet another instance of problematic ontological emergence – or else poses another problematic identity, of time and space. [...] In the later chapters of *Process and Reality*, Whitehead seems to indicate that the type identity of time and space is somehow embedded in a deeper ontology of *geometrical* extension. How ‚geometrical' extension (which seems a paradigm case of abstraction) could count as the ground for *actuality*, for actual entities, escapes me. Is Whitehead here intimating a kind of neo-Pythagoreanism (which, once again, pushes his ontology toward idealism)?[20]

Wie soll aus einem nicht-ausgedehnten Prozess ein ausgedehntes Seiendes hervorgehen? Wenn das Prinzip *ex nihilo nihil fit* schlüssig ist, dann muss es auch hier greifen. Das Problem lässt sich auch nicht dadurch umgehen, indem man die Einzelwesen als punktförmig – und damit ohne Ausdehnung – interpretiert: Denn erstens haben sie so lange, wie sie sich im Werden befinden, keine konkrete Position in der Raum-Zeit. Zweitens muss selbst ein Punkt eine minimale Ausdehnung haben, damit er in der Raum-Zeit einen Platz einnehmen kann, ja, damit er überhaupt als ein ‚Etwas' existieren kann. Eine physische Entität ist ein konkret Seiendes, das nur dann sein kann, wenn es in irgendeiner konkreten Weise vorhanden und damit – zumindest im Prinzip – als ein Etwas greif-

[18] PR, 87/35, vgl. PR, 66/138.

[19] PR, 312/167.

[20] *C. de Quincey*, Radical Nature. Rediscovering the Soul of Matter. Montpelier/Vt. 2002, 309 f., Fn. 5.

bar ist. Hierfür muss es eine minimale Ausdehnung haben. Ein Punkt ohne jegliche Ausdehnung ist ebenso unmöglich wie die Rede von einer kalten Glut; es handelt sich um ein Oxymoron. Etwas physisch Seiendes ist nur dann wirklich, wenn es wirken kann und somit konkret existent ist.

Geht man nun tatsächlich davon aus, dass der Punkt keine Ausdehnung hat, dann fragt sich abermals, wie aus unausgedehnten Punkten eine ausgedehnte Wirklichkeit hervorgehen kann. Auch die Relationen zwischen den Punkten, also die Erfassungen, können diese Aufgabe nicht erfüllen. Denn sie sind einerseits selbst nicht ausgedehnt. Andererseits müssen sie, damit sie wirkliche Relationen sind, konkrete Relata in der konkreten Raum-Zeit miteinander verknüpfen. Solche (physischen) Relata wiederum sind nur dann konkret, wenn sie existent *qua* minimal ausgedehnt sind.

Fernab dieser weitergehenden metaphysischen Fragen liegt das Problem aber ganz einfach darin, dass Unausgedehntes zu Ausgedehntem werden soll. Und dieser qualitative Sprung gleicht einer *creatio ex nihilo*. Zur Veranschaulichung seiner Prozessphilosophie zitiert Whitehead den Refrain des Gedichtes *Hellas* von Percy B. Shelley: „Worlds on worlds are rolling ever / From creation to decay, / Like the bubbles on a river, / Sparkling, bursting, borne away."[21] Diese werdenden und vergehenden Blasen sind die wirklichen Ereignisse. Woher bekommen diese endlichen Blasen ihre Ausdehnung? Die Ausdehnung kommt nicht aus dem Nichts. Denn die Blasen entspringen dem Fluss. Und das Wasser dieses Flusses – das Sein, das dem Werden zugrunde liegt – ist immer schon ausgedehnt. Die Wassermoleküle und Wassertröpfchen ‚vererben' ihre Ausdehnung also an die ausgedehnten Blasen. Unerklärbare qualitative Sprünge finden nicht statt. Doch diese ‚Vererbung' kann in der Prozessphilosophie gerade nicht stattfinden. Denn das ausgedehnte ‚Sein' (die Wassermoleküle, der Fluss) ist ein Produkt des nicht-ausgedehnten ‚Werdens' (die wirklichen Ereignisse). Die zeitliche Abfolge ist bei Whitehead also gespiegelt: Erst kommt das Werden, dann kommt das (stets im Werden begriffene) Sein.

Wenn ich ihn richtig verstehe, dann scheint Michael Hampe das Problem durch die zeitlosen Gegenstände lösen zu wollen: „Eine räumlich nicht ausgedehnte Farbe ist ebenso unmöglich wie ein zeitlich nicht ausgedehnter Ton. [...] Die atomare Ausdehnung der *actual entity* ist das Produkt der Aktualisierung eines *eternal object*."[22] In der Tat sind Farben und Töne die Konkretisierung eines Potenzials, eines zeitlosen Gegenstandes. Doch die physische Ausdehnung kann nicht von den zeitlosen Gegenständen herrühren. Denn die zeitlosen Gegenstände sind ja gerade nicht als physisch Seiendes aufzufassen. Damit aus den zeitlosen Gegenständen eine ‚atomare Ausdehnung' hervorgehen kann, müssten diese schon selbst ausgedehnt sein. Andernfalls läge auch hier eine *creatio ex nihilo* vor. Zudem könnten sie, wenn sie physisch ausgedehnt wären, keine Potenziale mehr sein: Vielmehr müssten sie, kraft ihrer physischen Ausdehnung, physisch konkrete, immer schon aktualisierte Entitäten sein. Und diese Auffassung steht derjenigen von Whitehead diametral entgegen.

---

[21] In der deutschen Übersetzung: „Welten über Welten rollen, / von Erschaffung zum Verfalle, / wie die Bläschen auf den Wassern, / glitzernd, platzend, hinweggetragen.", zitiert nach: *A. N. Whitehead*, Denkweisen (1938), Frankfurt am Main 2001, 84/44 (engl. Orig.: Modes of Thought, New York 1968). Auch C. de Quincey hat die Metapher der Blasen zur Beschreibung der Wirklichkeit herangezogen: „Each bubble exists for a moment, then *pops!* and the resulting ‚spray' is the objective ‚stuff' that composes the physical pole of the next momentory bubble. Each bubble exists *now*, and it *endures* for a split moment until it, too, *pops*! [...] Whitehead's process panpsychism, thus, acknowledges the insights of both forms of idealism – emanationism and immaterialism. On the one hand, by recognizing that the ultimate components of reality are ‚moments' or ‚occasions' of *experience*, Whitehead affirms the emanationist intuition that reality is intrinsically mental or experiential, and that these moments of experience give rise to the physical or material world as they expire": *C. de Quincey*, Reality Bubbles. Can We Know Anything About the Physical World?, in: Journal of Consciousness Studies 15 (2008), 94–101, hier 99, 101. *Wie* aus dem Geistigen das Physische hervorgehen kann, bleibt bei de Quincey offen.

[22] *M. Hampe*, Die Wahrnehmungen der Organismen, Göttingen 1990, 271.

Zu diesen Problemen gesellt sich das folgende: Wie kann ein Einzelwesen und damit ein wirkliches Ereignis möglich sein, wenn es keine Raum-Zeit gibt, in der das Ereignis stattfindet? Bei Whitehead geht das Werden dem Sein voraus. Somit geht das Ereignis der Raum-Zeit voraus, denn die Raum-Zeit ist ein Ergebnis des Ereignisses. Doch das Werdende setzt voraus, dass es da ‚Etwas' gibt, das wird. Und es setzt voraus, dass es einen Ort gibt, in und an dem es werden kann. Dieses Problem einer *creatio ex nihilo* ist dem Problem der Ausdehnung verwandt: Auch hier setzt das Werden voraus, dass es schon etwas Seiendes gibt, das in einen Prozess des Werdens eintreten kann. Dadurch ist bei Whitehead auch der mögliche Lösungsweg blockiert, dass nämlich die werdenden Einzelwesen ihre Ausdehnung durch die (immer schon) ausgedehnte Raum-Zeit erhalten. Denn vor den Ereignissen gibt es keine zugrunde liegende Raum-Zeit, wie J. B. Cobb Jr. und W. Pannenberg hervorheben:

> Space-time could be understood as having an existence independent of occasions in which, then, occasions come into being. Whitehead rejects that idea. Einstein's space-time has physical properties such as curvature. Whitehead's extensive continuum as potential rather than actual is too abstract to have such properties.[23]

> Naturphilosophisch betrachtet erscheint es als unbefriedigend, daß Zeit und Raum bei Whitehead nur als Funktionen der ereignishaften ‚actual entities' erscheinen. Whitehead kennt nicht die Vorstellung einer ontologisch ursprünglichen Ganzheit, etwa im Sinne eines Feldes, das Partikeln und Ereignissen vorweg Realität hätte und als Grund für deren Realität zu verstehen wäre.[24]

Dies ist wiederum genau dasjenige Problem, das Christian de Quincey aufwirft: Wie kann aus dem nicht-ausgedehnten Abstrakten das ausgedehnte Konkrete hervorgehen? Und wie kann ohne eine ausgedehnte Raum-Zeit – als möglicher Ort eines Ereignisses – überhaupt etwas stattfinden? Es wird interessant sein zu sehen, wie die theologische und philosophische Zunft dieses Problem zu lösen vermag.

[23] *J. B. Cobb Jr.*, Whitehead Word Book. A Glossary, Claremont, CA 2008, 76f.

[24] *W. Pannenberg*, Gott und die Natur (1983), in: *Ders.*, Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung. Beiträge zur systematischen Theologie, Band 2, Göttingen 2000, 11–29, hier 20f.

Buchbesprechungen

1. Philosophie

Dörrie, Heinrich †/Baltes, Mattias †/Pietsch, Christian unter Mitarbeit von Marie-Luise Lakmann, *Die philosophische Lehre des Platonismus*. Theologia Platonica (Der Platonismus in der Antike; Band 7,1). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2008. XVII/645 S., ISBN 978-3-7728-1159-3.

In der Gliederung, die Heinrich Dörrie im ersten Bd. vorgelegt hat, trägt der zweite Teil des auf acht Bde. geplanten Gesamtwerks die Überschrift „Die philosophische Lehre des Platonismus". Nach den Bdn. über die Platonische Physik und die Seele liegt nun der erste der beiden Teilbde. über die *Theologia Platonica* vor. Nach dem Tod von Matthias Baltes am 21. Januar 2003 hat Christian Pietsch, seit dem 1. April 2003 Inhaber des Lehrstuhls für Gräzistik an der Universität Münster, die Leitung des Projekts übernommen und das von Baltes hinterlassene fast vollständige Manuskript des Teilbds. überarbeitet; wo er zum Text von Baltes inhaltlich Neues hinzugefügt hat, wurde dies mit Doppelklammern markiert.

Der Bd. ist in der bewährten Weise gegliedert. Er umfasst die Bausteine 182 bis 205; die gesamte *Theologia Platonica* soll bis Baustein 230 gehen. Die griechischen und lateinischen Texte der Bausteine sind entsprechend den syntaktischen Einheiten in Zeilen von unterschiedlicher Länge gesetzt, so dass die Struktur leichter zu erfassen ist; sie sind mit einem kurzen textkritischen Apparat versehen. Der Kommentar beginnt meistens mit einer Einführung, die auf die Stellen bei Platon hinweist, auf welche die Diskussion in den Bausteinen sich bezieht. Die einzelnen Texte werden gegliedert, und ihr Gedankengang wird in einer klaren Sprache wiedergegeben.

Ich gebe einen kurzen Überblick über die acht Themenkreise des Bds. 1. „Doxographisches zu Platons Theologie". Die Theologie des Platon und Xenokrates, das will ein Text aus Stobaios zeigen, ist der Höhepunkt der philosophischen Suche nach der letzten Ursache, die mit den Vorsokratikern beginnt; bei Aristoteles und im Hellenismus verarmt diese Theologie. Hippolyt gibt einen Einblick in die Kontroverse über die Zahl der Götter bei Platon; er bringt vier verschiedene Positionen. 2. „Auseinandersetzung der Platoniker mit anderen Theologien". (a) mit philosophischen Theorien: Plutarch und Porphyrios kritisieren die Theologie der Stoiker und Maximos von Tyros die Epikurs. Proklos fragt, was Theologie sei, und er referiert die verschiedenen Ansichten über die erste Wirklichkeit. Nur Platons Lehre könne man als direkt von Gott inspiriert betrachten. (b) mit den Dichtern: Plutarch zeigt, worin die drei Formen der Theologie, das *genus mythicon, politicon, physicon*, übereinstimmen und worin sie sich unterscheiden. Dichtung und Philosophie, so Maximos von Tyros, sind nur dem Namen nach verschieden. Porphyrios ist entschiedener Befürworter der allegorischen Homerexegese und zugleich entschiedener Warner vor deren Missbrauch. (c) mit überkommenen Kultpraktiken: Numenios wird in Träumen beschuldigt, er habe durch seine philosophische Auslegung der Mysterien die Göttinnen von Eleusis zu Prostituierten gemacht. (d) mit den Göttervorstellungen der Barbaren: Die Platoniker bemühen sich um den Nachweis, dass die theologischen und die religiös-praktischen Anschauungen bei den Griechen und Barbaren miteinander im Einklang sind, was eine kritische Distanz gegenüber der Religion der Barbaren nicht ausschließt.

In den Kap. 3 bis 5 geht es um grundlegende Fragen einer philosophischen Theologie: den Begriff Gottes, die Erkenntnis Gottes, das Wirken Gottes. 3. „Definitionen der Gottheit durch Platoniker" bringt zwei klassische Stellen zum platonischen Gottesbegriff: Albinos' Didaskalikos 10 und Apuleius' De Platone et eius dogmate 1,5. Der Kommentar geht u.a. auf die Kontroverse ein, ob Albinos eine Dreistufung oder eine Zweiteilung des Göttlichen vertrete und argumentiert für die zweite These. Apuleius habe die Grundintention Platons durchaus getroffen, ein unmittelbarer terminologischer Rekurs auf die Texte Platons lasse sich jedoch oft nicht feststellen. Ergänzt werden

die beiden Texte durch Apuleius' De deo Socratis 4 und 12, wo die innere Ausgeglichenheit und Affektlosigkeit der Götter hervorgehoben wird.

4. „Das Problem, Gott zu erkennen und von ihm zu sprechen" beginnt mit (a) der Schwierigkeit der Gotteserkenntnis. Plutarch betont sie als Antwort auf die Theodizeefrage. Wenn es für uns schon schwer ist, die Angelegenheiten der Menschen zu durchschauen, so brauchen wir uns nicht zu wundern, dass wir keine Antwort auf die Frage haben, weshalb die Götter von den Frevlern die einen früher, die anderen später bestrafen. Die höchste Gottheit direkt zu schauen ist für den Menschen, der dem Körper verhaftet und den Affekten ausgeliefert ist, selbst mithilfe der Philosophie nicht möglich. Kelsos und Maximos von Tyros nennen drei (b) Wege der Gotteserkenntnis: die *via eminentiae*, die *via negationis* und die *via analogiae*. Der wichtigste Text zu den drei Wegen ist Kap. 10 des Didaskalikos; der Kommentar verweist auf die Grundlagen in Platons Dialogen. Vier Texte (Plotin, Porphyrios, Anonymer Kommentar zum Parmenides) handeln über (c) das Problem des Sprechens von Gott. Ausgehend von Platons Tim. 28c und Parm. 142a lehrte der Mittelplatonismus, Gott sei aufgrund seiner Transzendenz unsagbar und unnennbar. Deshalb wurde die *via negationis* als die am wenigstens unangemessene Form der Rede über Gott verstanden; sie verweist darauf, dass die Ebene der prädikativen Aussage grundsätzlich überwunden werden muss. Der Abschnitt (d) „Nachweis der Existenz der Götter (Gottesbeweise)" hängt eng zusammen mit (b). Sextus unterscheidet vier Formen der Gottesbeweise. Didaskalikos 10 argumentiert: Es gibt reine Denkobjekte; also muss es auch reines Denken geben; die Menschen sind aber zum reinen Denken nicht imstande. Nach Iamblichos haben wir eine angeborene Kenntnis der Götter; sie geht dem Begriff und dem Beweis voraus.

5. „ Wirkweisen der Götter" handelt zunächst vom (a) „Erkennen der Götter". Platon hatte in den Nomoi behauptet, „dass die Götter alles wissen, sehen und hören und dass ihnen nichts verborgen bleiben könne, wovon es Wahrnehmungen und Erkenntnisse gibt" (901d). Dagegen lehrt Aristoteles, dass der Unbewegte Beweger nur das Beste, d.h. nur sich selbst denkt (Met.1074b33–35), womit Vorsehung und Fürsorge Gottes zu einem Problem werden. Nach Philon kennt Gott auch die Zukunft, denn der Erzeuger muss seine Erzeugnisse und der Verwalter die von ihm verwalteten Objekte kennen. Erkennen, so Plotin, ist Vielheit; deshalb erkennt das Eine weder alles andere noch sich selbst. Die ausführliche Diskussion des Proklos kommt zu dem Ergebnis: Gottes Selbsterkenntnis kann nicht auf ihn selbst beschränkt bleiben, denn indem er sich selbst erkennt, erkennt er die Ursache aller Dinge und damit auch alles Verursachte. Ein entsprechendes Problem zeigt sich beim (b) „Wirken der Götter". Der Demiurg des Timaios ordnet die Welt; dagegen ist der Gott des Aristoteles der *unbewegte* Beweger, der nicht in die Welt eingreift. Maximos von Tyros antwortet mit einem Zitat aus der Ilias: Die Erde und alles, was auf ihr ist, entstand durch ein „Nicken des Zeus". Der bloße Wille des Zeus genügt, um den Kosmos und alles, was in ihm ist, ins Dasein zu rufen.

Um das Problem von Immanenz und Transzendenz geht es in 6.: „Der Ort Gottes und der Götter". Plutarch wendet sich gegen die stoische Lehre, dass Gott in der Materie existiert. Plotin zeigt, dass der Intellekt des Menschen seinen ‚Ort' in der Transzendenz der intelligiblen Welt hat.

Apuleius teilt die „höheren Lebewesen" in drei Klassen, die er in verschiedenen Regionen der Wirklichkeit ansiedelt (7. „Arten der Götter"). „Ganz oben", sowohl räumlich wie auch im Sinne der Rangordnung verstanden, befinden sich die Götter, von denen die einen (die Gestirne) mit den Augen gesehen, die anderen dagegen nur mit der Vernunft erfasst werden können; „in der Mitte" sind die Dämonen und „ganz unten" die Menschen. Der umfangreichste Teil von Kap. 7 ist überschrieben „Zwei-/Dreigötterlehre". Es geht um die zunehmende innere Differenzierung des Göttlichen im Mittelplatonismus, die durch Numenios, Harpokration, die Chaldäischen Orakel und Porphyrios belegt wird. Der Kommentar bringt die mehrstufigen Unterscheidungen, die sich bei Platon finden und die Grundlage der mittel- und neuplatonischen Theologie bilden. Die Entwicklung nach Platon „lässt sich als ein Prozess der allmählichen Wiederentdeckung einerseits und der lehrhaften Systematisierung der differenzierten, gestuften Theologie Platons anderseits bezeichnen. Dabei entwickelte der gesamte Mittelplatonismus eine im Grundsatz zweistufige Hierarchie des Göttlichen (transzendenter Gott und

vernunftbegabte Weltseele), die jedoch zunehmend dazu tendierte, eine weitere Hypostase auszudifferenzieren. Dieser Schritt wird mit Plotin realisiert und begründet den Neuplatonismus" (470f.). Die weiteren Themen von Kap. 7 sind: „Kosmische Götter (Sternengottheiten, Elementengötter)", „Der Zwölfgötterkosmos", d.h. die Lehre von den zwölf olympischen Göttern, „Überkosmische Götter": intelligible Götter, intellektuale Götter, Henaden-Götter.

„Die Frage nach dem höchsten Gott Platons" – darum geht es im abschließenden Kap. 8 „Die höchste Gottheit" – „kann nicht eindeutig beantwortet werden" (546). Ist es die Idee des Guten der Politeia oder der Demiurg des Timaios? Im Mittelplatonismus sei es für fast alle Platoniker selbstverständlich gewesen, dass der Demiurg der höchste Gott ist und dass er mit der Idee des Guten identisch ist; Ausnahmen seien nur Numenios und Harpokration sowie später die Neuplatoniker. Nach Numenios ist der Demiurg nicht mit der Idee des Guten identisch, sondern er ist gut durch die Teilhabe an der Idee des Guten. Der Timaios bezeichnet den Demiurgen als *nous*, und kontrovers war im Mittelplatonismus die Frage, ob er reiner *nous* oder *nous* in einer Seele ist. Es sind vor allem Plutarch und Attikos, welche die zweite Position vertreten. In der Regel lehren die Mittelplatoniker, „dass der höchste Gott mit dem Demiurgen und dieser mit dem höchsten und reinen *nous* identisch sei" (580). Die Idee des Guten ist nach Platon das höchste Seiende, und weil auch der Demiurg nur ein Aspekt des höchsten Seienden ist, verlegen die Mittelplatoniker das Seiende (die Ideen) in die Vernunft des Demiurgen, oder sie identifizieren den Demiurgen mit dem höchsten Seienden. Das Kap. schließt mit vier Texten über das Eine aus Plotins Schrift V 3. Der Zusammenhang zur mittelplatonischen Diskussion besteht offensichtlich darin, dass Plotin in V 3,12,34 den Timaios (42e5f.) zitiert und damit das Eine mit dem Demiurgen und so mit der, wie die Mittelplatoniker es sehen, höchsten Gottheit Platons identifiziert.

Der Bd. zeichnet ein anschauliches Bild der Entwicklung der platonischen Theologie von den Dialogen Platons bis zum Neuplatonismus. Er zeigt an Beispielen das breite Spektrum der Fragen, die sich für eine Theologie stellen. Weil er Texte zusammenstellt und übersetzt, die sonst nur schwer zugänglich, aber zugleich für die theologische Diskussion der ersten christlichen Jahrhunderte grundlegend sind, ist er nicht nur für den Philosophiehistoriker, sondern ebenso für den Dogmengeschichtler und den systematischen Theologen ein wertvolles Arbeitsinstrument, das ihm das Studium der Quellen erheblich erleichtert. Hervorzuheben ist die Klarheit der doxographischen Darstellung, die sich nicht in nebensächliche Details der Fachdiskussion verliert und stets darum bemüht ist, die einzelnen Texte in ein größeres Ganzes einzuordnen. F. Ricken S. J.

Schmitz, Hermann, *Der Weg der europäischen Philosophie*. Eine Gewissenserforschung; Band 1: Antike Philosophie. Freiburg i.Br./München: Alber 2007. 419 S., ISBN 978-3-495-48261-2.

Der Weg der europäischen Philosophie kann auf unterschiedliche Art begangen werden. So zahlreich die Versuche sind, diesen Gang begrifflich darzustellen, so mannigfaltig fallen auch die Wegbeschreibungen aus. Hermann Schmitz' *Der Weg der europäischen Philosophie*, der den vorliegenden Titel selbst so versteht, dass er sein Lebenswerk abrundet, geht dabei einen auffällig eigenwilligen Weg. Bereits der Untertitel bringt dies zum Ausdruck. Wie der Terminus Gewissenserforschung verstanden werden kann und wie Schmitz (= S.) ihn selbst verwendet, bringt das Vorwort zum Ausdruck: Es geht darum, Auskunft zu geben über den Nutzen und den Schaden der europäischen Philosophie für die menschliche Kultur. Daher geht es Schmitz auch weniger um eine „Erzählung feststehenden Bildungsgutes" als um die weichenstellenden „Stationen der Kursänderung". Dabei stehen insbesondere die Metaphysik und die Erkenntnistheorie im Blickwinkel der Kritik. Dass die Philosophie ein Ganzes bildet, bringt insbesondere die Tatsache zum Ausdruck, dass erst der zweite Bd. einen „Kompass" für die Lektüre bietet. Dennoch kann der erste Bd. unabhängig vom Folgebd. studiert werden. Die Quintessenz dieses ersten Bds. liegt darin, dass er den Weg der „Selbstbemächtigung" nachzuzeichnen versucht. Besonders die Kap. „Das menschliche Selbstverständnis bei Homer" und „Das menschliche Selbstverständnis in der archaischen Lyrik und der attischen Tragö-

die" bieten einen wertvollen Überblick desjenigen Prozesses, der zur Entdeckung des Geistes geführt hat. Die „Andersartigkeit des Erlebens und Sichverstehens" werden hier eindrücklich geschildert. Erfreulich ist dabei insbesondere auch die breite Berücksichtigung von Originalzitaten – leider nur in Übersetzung. Diese zieht sich im Übrigen durch das ganze Werk hindurch und ist schon deshalb interessant, weil sich S. hier oftmals dezidiert von anderen Übersetzungsversuchen abgrenzt. Insbesondere in diesen Passagen wird deutlich, dass S. die gegen seine Arbeit erfahrene Feindschaft äußerst schlecht verarbeitet hat und sich als Einzelkämpfer verstanden wissen will. Auf die beiden bereits genannten Kap. folgen Darstellungen zu Anaximander und Anaximenes, Heraklit, Parmenides, der zweiten eleatischen Schule (Zenon, Melissos und Leukipp), Pythagoras und die Pythagoreer, Empedokles, Demokrit, Protagoras, Platon, Aristoteles, die Stoa, Epikur, Plotin, Proklos, Damaskios und Johannes Scotus Eriugena. Dabei stehen die Darstellungen zu Platon und Aristoteles im Zentrum der Darstellung; dies drückt sich schon im ihnen zugesprochenen Umfang aus. Irritierend bei dieser Wahl ist das Fehlen der zentralen Gestalt anderer Philosophiegeschichten. Während sich die klassische Einteilung der antiken Philosophie an Sokrates orientiert (der Sammelbegriff Vorsokratiker bringt dies zum Ausdruck), meint S., ihn zumindest beinahe gänzlich übergehen zu können. Abgesehen von einigen Erwähnungen gesteht er ihm einzig ein kleines Unterkap. zu.

Symptomatischerweise muss er aber selbst dieses noch mit einer anderen Gestalt (Protagoras) teilen. Dieses Vorgehen zeigt aber auch auf, dass für S. weniger die Person des Sokrates als vielmehr die Wirkungsgeschichte, welche diese Gestalt erfahren hat, bedeutsam ist. An dieser Vorgehensweise ist sicherlich richtig, dass Prozess und Resultate der Philosophie wichtiger sind als die Lehre eines bestimmten Philosophen als solche. Ein Sachverhalt, auf den bekanntlich auch Thomas von Aquin größten Wert gelegt hat (vgl. In I De coelo et mundo, lect. 22.). Auffälligerweise beschränkt S. diese Auffassung lediglich auf Sokrates, denn sonst müsste er konsequenterweise auch die Viten der anderen Gestalten weniger breit entfalten und sich selbst nicht derartig in den Mittelpunkt der Darstellung bringen. Es kann ihm also nur darum gehen, Sokrates von seinem Thron zu stürzen. Das aber wiederum hieße, dass Philosophie nicht das Werk bzw. die Haltung oder die Entdeckung eines Gedankens einer einzelnen Person sein kann, womit auch angedeutet wird, dass die zentrale Fragestellung und Aufgabe der Philosophie in der Klärung der Verhältnisbestimmung des Einzelnen zum Vielen (das es womöglich auf irgendeine Art selbst bereits ist) besteht. Weil aber das Eine und das Viele den Brennpunkt der vorliegenden Untersuchung markieren, erstaunt es auch nicht mehr länger, weshalb S. Platon und Aristoteles einen auffällig breiten Raum zugesteht. Den roten Faden des Werkes bilden denn auch die Fragen nach der Beziehung der Welt (verstanden als Vieles) zu Gott (dem Einen), der Verhältnisbestimmung des Speziellen zum Allgemeinen und der „Mannigfaltigkeitstypus der Vieleinigkeit". Dieses ist zwar übersichtlich gestaltet, eignet sich aber nicht als Einführung in die Philosophiegeschichte, denn die Darstellung ist zu voraussetzungsreich und subtil, als dass sie sich für den Anfänger eignen würde. Doch für ihn ist die Darstellung auch nicht gedacht. Das erklärt auch, warum S. das beigefügte Glossar nur auf ausdrücklichen Wunsch des Verlags erstellt hat. Auch wenn andere Philosophiegeschichten eine leichter lesbare Übersicht bieten mögen, so zeichnet sich der Versuch des Autors insbesondere durch die gelungene Darstellung des Prozesses der Selbstbemächtigung aus. Ihn nachzuzeichnen war der Anspruch des Autors – dies ist ihm auch eindrucksvoll gelungen. M. Vonarburg

Wie lässt sich über Gott sprechen? Von der negativen Theologie Plotins bis zum religiösen Sprachspiel Wittgensteins. Herausgegeben von *Werner Schüßler.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008. 241 S., ISBN 978-3-534-19616-6.

„Über Gott bzw. das Absolute", beginnt präzisierend das Vorwort. Seinen Plotin-Beitrag überschreibt freilich *Klaus Kremer:* „Plotins negative Theologie", weil das Eine/Gute auch in „maskuliner" Sprache ausgedrückt wird. Den Untertitel bildet Plotins Auskunft: „Wir sagen, was Es nicht ist. Was Es aber ist, das sagen wir nicht." Der Programmname selbst erscheint bei den Vätern – *Michael Fiedrowicz* – erst im 7. Jhdt. (29).

Ambrosius etwa muss sich ja gegen den negativen Pluralismus eines Symmachus wehren (32), während innerkirchlich anderseits der Kampf gegen den Rationalismus der Eunomianer anstand. – *Norbert Ernst* stellt die analoge Gott-Rede beim Aquinaten vor (wobei man doch wohl besser [45] Selbigkeit von Univozität unterschiede; anderseits wären m.E. sowohl die „Ähnlichkeit" als auch die „via media" [57] zu problematisieren). Kremer schreibt auch zur „änigmatischen Gotteserkenntnis" bei Nikolaus v. Kues: „im Fahrwasser des Proklos" heißt bei ihm die Negation Mutter der Affirmation, mit der sie schwanger geht (69–71 – 72, Z. 8: statt erkennbaren: erkennenden [vernünftigen]). – Der nächste Name ist Schleiermacher; seiner „Gottesvorstellung in den *Reden* von 1799" im „Kontext bei Kant und Fichte" widmet sich *Christian Danz*. Kant spricht von Gott als Herzenskündiger (was er kritisiert, ist aber nicht eine stuarische [79, 84], sondern statutarische Religion); Fichte weist den Gedanken der Persönlichkeit Gottes als Verendlichung ab und bestimmt ihn als moralische Weltordnung. In den Reden erscheint Gott als „Anschauungsart des Universums" (88 – ab der 2. Auflage wird stattdessen [90] der Gefühlsbegriff zentral). „Damit ist die Gottesvorstellung für die Religion nicht mehr konstitutiv" (92). Derart habe er, so der Wiener Theologe, „den genuinen Sinn der religiösen Rede von Gott zur Geltung gebracht": weder „metaphysische Spekulation" noch „Anhängsel der Moral", sondern „Selbstdeutung des endlichen Subjekts in seiner Lebenswelt" (94). – Der sprachlichen Performanz in Rudolf Ottos „Das Heilige" geht *Markus Perrenoud* nach (was allerdings nicht die Analyse performativ macht): „‚Das Heilige' will seinem Anspruch nach also selber ein Stück Heiliges sein" (? 97f.,106). In der Tat ist das Buch selbst religiös und kein Werk der *science*; dass es damit nicht religionswissenschaftlich wäre, sehe ich als Anfrage an die „klassische" deutsche Religionswissenschaft (im Schlusszitat von T. A. Gooch fehlt eine solche Kontraposition ebenso wie in Rezensionen kunstgeschichtlicher Monographien).

Evangelischen Theologen gelten auch die folgenden vier Beiträge. *Dirk-Martin Grube* befasst sich mit K. Barths Analogia fidei. Die Analogia entis dient bei ihm ja nicht der Gotteserkenntnis, sondern wird umgekehrt von dieser begrenzt (119). Deutlich werde Gottes Selbstoffenbarung; anderseits setze Barth zu rasch „Natürliche Theologie" und „Deutsches Christentum" in eins (128), und wo gebe es Kriterien für die Unterscheidung inadäquater und adäquater Gottes-Rede (130)? – *Erdmann Sturm* behandelt R. Bultmanns Programm der Entmythologisierung und existentialen Interpretation. Es verdankt sich nicht erst Heidegger, sondern der Auseinandersetzung mit der liberalen Theologie. Am Schluss steht die philosophische Kritik Hans Jonas', er gestehe der Möglichkeit des Glaubens mehr zu als der von der Wissenschaft überwältigte Theologe. Ihm wird entgegengehalten, Bultmann handle statt von Möglichkeit von der Wirklichkeit göttlichen Handelns: Statt „als Gottesidee" erscheine Gott als mein Gott. (Aber ist das die Alternative?) – Existenziell auch, doch zugleich gesellschaftlich politisch ist D. Bonhoeffers Programm „weltlichen Redens" von Gott, das *Andreas Rössler* nachzeichnet. Es antwortet auf die Extremsituation völliger Religionslosigkeit, in christologischer Konzentration („Hätte Jesus nicht gelebt, dann wäre unser Leben [...] sinnlos" [165]). Wie stehe es jedoch mit dem theozentrischen Vorzeichen, wie lebe man „vor und mit Gott ohne Gott" (167)? Auch hier wird am Schluss H. Jonas genannt, aber mit seinem „Gottesbegriff nach Auschwitz". Leicht ist „Allmacht" in Anführungszeichen gesetzt; doch was wird dann aus (1 Petr 3,15) unserer Hoffnung? – Der *Herausgeber* selbst schreibt über P. Tillichs „Deliteralisierung" religiöser Sprache (Tillich ist im Buch der meistzitierte Autor). Anders als bei der Entmythologisierung geht es um die zentrale Rolle des Symbols in der Religion, womit auch die Konflikte zwischen Glaube und Wissenschaft enden. Symbole sind weder bloße Zeichen noch erlauben sie rationale Konstruktionen im Sinn der katholisch verstandenen analogia entis.

Martin Leiner erörtert M. Bubers Rede von der Gottesfinsternis. Sie sagt weder etwas über Gott selbst noch über die Wesensmöglichkeiten des Menschen; gemeint ist eine aktuelle Störung des Gottesverhältnisses (und ist auch hier nochmals – als nicht endgültig – von Nietzsches „Tod Gottes" zu unterscheiden). Ihr gegenüber sieht er sich als Zeugen von Gottesbegegnung. – „Gotteskrise" ist das Titelwort des Folgebeitrags über J. B. Metz von *Tiemo Rainer Peters*. „Man kann die Gotteskrise bei Metz nicht verstehen, und es lässt sich auch nicht nachvollziehen, weshalb er die christlichen Geheimnisse für

weithin verbraucht hält [...], ohne das Verhalten der Christen in der NS-Zeit zu betrachten" (213). Dieser moralischen Erschöpfung soll die Theologisierung des Leidens begegnen. „Leiden ist die schreckliche Würde des Menschen" (215). – Auf Metz folgt H. de Lubac. Bei ihm arbeitet *Rudolf Voderholzer* das Paradox als spezifisch theologische Denkform heraus (im LThK von 1930ff. gab es noch keinen Artikel). Angesichts der Offenbarung als Selbsterschließung Gottes ist [wie bereits Menschen gegenüber] zwischen Verstehen und Begreifen zu unterscheiden. Paradox meint weder Widerspruch noch Rätsel; in ihm kommt vielmehr das Geheimnis zur Sprache: im Zugleich von Wahrheiten, die wir nicht von einem höheren Standpunkt aus vereinbaren können und darum rasch für unverträglich halten (Häresie beschränkt sich dann auf eine davon). Paradox ist nicht erst die Kirche, sondern schon der Mensch – in der Natur-Gnade-Spannung; zuhöchst der Gottmensch. – Chiffre demgegenüber ist das Kernwort bei K. Jaspers. Darauf hat *Werner Schüßler* schon zum Schluss seines Tillich-Beitrags verwiesen und nimmt es nun unter der Frage auf, ob der Philosoph ein negativer Theologe sei. Chiffre ist „die Erscheinungsform der Transzendenz in der Nicht-Leibhaftigkeit" (243), so auch die Rede vom „persönlichen Gott". Die Chiffren sagen etwas über uns, Gott/Gottheit selbst bleiben „schlechthin unerkannt" (248), statt dass wie im Offenbarungsglauben (so meint Jaspers) seine Verborgenheit aufgehoben würde. Mit der negativen Theologie geht er also nur den ersten Negations-Schritt, nicht den zweiten in die eminente Affirmation, unter Abweis der Analogie.

Auch die letzten Beiträge gelten Philosophen. Dass in seinem philosophischen Werk Gott in einer Weise abwesend sei, „die man agnostisch nennen mag", bekennt der evangelische Denker P. Ricœur (257). Seiner hemeneutischen Religionsphänomenologie geht *Peter Welsen* nach, auf ihrem Weg vom Symbol (Philosophie des Willens, Freud-Buch) zum religiösen Text: Religiöse Antwort ist gehorsames Hören – ohne Anspruch auf objektive Gültigkeit, darum plural und zu tolerieren wie zur Toleranz verpflichtet. – *Saskia Wendel* thematisiert das „nichtsprechende Sprechen" über Transzendenz bei Lyotard, Derrrida und Levinas. J. F. Lyotard verknüpft im Anschluss an Kant das Bilderverbot mit der Ästhetik des Erhabenen und greift auch auf Gedanken der jüdischen Mystik zurück. Spur des Absoluten ist ihm besonders die Erfahrung unbedingter Verpflichtung. Doch ist das Gesetz nicht der Herr, das Ereignis kein persönlicher Gott. Bei J. Derrida werden auch Traditionen christlicher negativer Theologie wirksam: Ps.-Dionysisius, Meister Eckhart, Angelus Silesius. „Wie nicht sprechen?" Diese Meister haben immer noch eine „Hyper-Essentialität" im Sinn und verfallen so erneut einer Onto-Theologie. Er nennt das Absolute différence = Verschiebung; keine Fülle, die durch die Zeichen repräsentiert würde, sondern die Leerstelle, die sie nie zu füllen vermögen. Anders der bewusste Traditionsbezug bei E. Levinas. Er statuiert als Erstphilosophie die Ethik, die Infragestellung des Selbst/Selben durch den Anderen und seinen hilfeflehenden Blick. In der Unbedingtheit dieser „Geiselnahme" begegnet aber nicht etwa (christlich) Gott – obwohl man angesichts dessen von „creatio ex nihilo" sprechen könnte; es zeigt sich nur die „Spur" seiner Abwesenheit. – Um das gelebte Leben ist es auch bei L. Wittgenstein zu tun; seiner Erschließung der Religion durch Sprachspiele geht *Andreas Koritensky* nach. Gesucht werden Kriterien richtigen Lebens. Dazu bedarf es übersichtlicher Darstellung, und die sollen (in Anknüpfung an Goethes Morphologie) Sprachspiele ermöglichen: einfache Kommunikationsformen, die in fundamentalen Handlungssituationen gründen. Nach einem Zwischen-Blick auf D. Z. Phillips, dessen Religionsphilosophie „das Bild des ‚Wittgensteinianismus' dominiert" (294), geht der Beitrag schließlich eigens auf die Gottesrede unter dieser Perspektive ein. Religiöse Sprachspiele sind nicht Thesen über Religion, nicht wahr, sondern treffend, dienen einem Zweck (die „Urszene" der Religion [288f., 298] liegt im Erwachen des Intellekts): Notwendigkeit und Ermöglichung von Orientierungssuche. Man könne darin einen Verweis auf den christlichen Gottesbegriff sehen, „der in der heutigen Religionsphilosophie eher marginalisiert wird" (298); obwohl ohne die metaphysischen Prämissen, die dem Aquinaten noch zur Hand waren. Wichtig wird hier der Fortgang im täglichen Leben – und ein ständiger Widerstand gegen heutige Tendenzen zur Auflösung religiöser Haltung. – Das Unsagbare sagen. Der letzte Beitrag, von *Karl-Heinz Pohl*, blickt aus Europa nach Osten: zum Dao bei Laozi und Zhuangzi sowie der „Leere" bei Nagarjuna. Bei ersteren geht es zwar

nicht um Gott, doch immerhin noch um das Absolute. Das Daodejing versucht Annäherungen durch Begriffe wie Von-selbst-sein, Umkehr, Schwäche, Leere; vor allem aber werden Meinungen des gängigen Menschenverstandes auf den Kopf gestellt. Die Unmöglichkeit adäquater Rede vom Dao ist auch das Thema des Zhuangzi, das wegen seiner Fabeln und witzigen Dialoge beliebt ist. „Unvereinbares gelten lassen zu können ist eine Quintessenz dieses Denkens" (309). Ähnlich sieht das der Buddhismus. In China wird innerhalb des Mahayana der „mittlere Weg" des Inders Nagarjuna wichtig, der durch Widerlegung jeglicher Position wie ihrer Gegenposition zeigt, dass es in der Welt keinerlei Substanzialität gebe. Exemplifiziert wird das am Herz-Sutra, dem „donnernden Schweigen" Vimalakirtis, dem Diamant-Sutra bis zum Chan-[japanisch: Zen-] Buddhismus. – Das „Kompendium" (8) beschließen (wieder westlich) Personen- [statt „Namen-"] und Sachregister sowie ein Autorenverzeichnis. J. Splett

White, David A., *Myth, Metaphysics and Dialectic in Plato's Statesman.* Aldershot: Ashgate 2007. VIII/272 S., ISBN 978-0-7546-5779-8.

Der ‚Staatsmann' (Politikos) zählt zu den weniger bekannten und oft wenig geschätzten Dialogen Platons. Seit den Tagen der Neuplatoniker, so urteilt ein Kenner wie A. E. Taylor, scheine er wenig gelesen worden zu sein; vielleicht sei kein anderes Werk Platons von gleicher Bedeutung in demselben Ausmaß vernachlässigt worden. Der Politikos, so ist in der Literatur zu lesen, sei langweilig, scholastisch, kompliziert und konfus; seine Einheit wird infrage gestellt. Das meiste Interesse hat seit den Neuplatonikern der Mythos von den beiden entgegengesetzten Kreisläufen des Weltalls gefunden. Diese Situation hat sich in den beiden vergangenen Jahrzehnten geändert; ein wichtiger Anstoß war das Dritte Symposium Platonicum, das unter der Leitung von Christopher J. Rowe im August 1992 in Bristol stattfand.

Thema der vorliegenden Monographie ist nicht die politische Philosophie, sondern die Metaphysik und Epistemologie des Dialogs. Die Einleitung legt die hermeneutischen Gesichtspunkte der Untersuchung dar. Die ersten fünf Kap. folgen dem Text des Dialogs und arbeiten in einer philosophischen Interpretation dessen Metaphysik und Epistemologie heraus. Die abschließenden Kap. 6 (Politikos und Philebos) und 7 (die aporetische Struktur des Politikos) und der Epilog über den Politikos und die Nomoi fassen den systematischen Ertrag zusammen. Dass es sich um eine philosophisch-spekulative und nicht um eine philologische Interpretation handelt, wird auch deutlich durch den umfangreichen Index (260–272). Neben einigen wenigen antiken und modernen Namen umfasst er vor allem vielfach untergliederte englische philosophische Termini, z. B. Art, Cosmos, Forms, Good, Value. Dagegen fehlt ein Stellenregister. Die beiden grundlegenden Thesen des Buches lauten: (a) Der Angelpunkt des Politikos ist der Mythos. (b) Der Politikos ist ein aporetischer Dialog.

(a) Der Politikos arbeitet mit verschiedenen Methoden. Er versucht zunächst, das Wesen der Staatskunst mit Hilfe der Begriffsteilung zu bestimmen; ausgehend vom Begriff der Kunst soll durch das Verfahren der Zweiteilung *(Dihairese)* der Begriff der Staatskunst gefunden werden. Eine zweite Methode ist die des Beispiels. Das Beispiel der Webekunst soll dazu dienen, das Wesen der Staatskunst zu erkennen. Diese verschiedenen Methoden, so Whites These, sind auf dem Hintergrund des Mythos von den beiden entgegengesetzten Drehrichtungen des Kosmos zu lesen; „the myth sets in metaphysical relief, as it were, *all* related methodological techniques and distinctions" (94). Der Mythos habe eine epistemologische Bedeutung: Er zeige die Begrenztheit der menschlichen Erkenntnis, und er habe eine metaphysische Bedeutung: Er mache deutlich, dass das Gespräch noch nicht zu den grundlegenden Elementen der Wirklichkeit vorgedrungen sei. Die philosophische Bedeutung des Mythos könne nicht überschätzt werden. Sein Gewicht entspreche dem der Mythen in den großen Dialogen der mittleren Periode, welche die philosophische Antwort auf Fragen der höchsten Allgemeinheit und der größten Bedeutung für den Menschen enthalten.

(b) Der Politikos, so wird die zweite These spezifiziert, ist „aporetic in some respects and substantive in others" (15). Er sei zu lesen „as a document in metaphysics – or more accurately – in *implied* metaphysics" (16). Es sei also zu unterscheiden zwischen Posi-

tionen, für die ein Geltungsanspruch erhoben wird, und solchen, die vorläufig bleiben und weiterer Untersuchung bedürfen. Der Politikos sei aporetisch, weil er keinen Begriff des Guten entwickelt. Was im Politikos offenbleibe, werde im Philebos beantwortet; hier finde sich ein explizierter Begriff des Guten. Der Politikos sei also vom Philebos her zu lesen. Der Begriff des Guten, den der Philebos entwickelt, soll als Raster für die Interpretation des Politikos dienen. Wenn man diesen Begriff neben den Aufbau und den Inhalt des Politikos stelle, dann zeige sich der aporetische Charakter des letzteren. „Evidence strengthening that the *Statesman* is an aporetic venture may be derived by connecting key elements in that dialogue to their conceptual and thematic counterparts in the *Philebus*" (134). Der Begriff der Staatskunst des Politikos werde in den Nomoi weiter entwickelt. Ebenso wie der Vergleich mit dem Philebos soll der mit den Nomoi den aporetischen Charakter des Politikos zeigen. Die Nomoi führten den Philebos insofern weiter, als das Gute des Philebos in der Vision der nächtlichen Versammlung der Nomoi kulminiere.

Beide Thesen der Arbeit lassen sich in Fragen umformulieren. Worin besteht die Bedeutung des Mythos? Der Mythos ist ohne Zweifel in dem Sinn der Angelpunkt, als er die vor ihm am Beispiel des Hirten entwickelte Definition des Staatsmanns kritisiert. Er kritisiert, worauf White mit Recht hinweist (58), die Vorstellung vom Staatsmann als Hirten dadurch, dass er sie in eine kosmische Dimension projiziert. Die Begriffsunterscheidungen, die zum Mythos führen, seien falsch; die ihm folgen, seien zumindest sicherer als die ihm vorhergehenden (1). Aber bildet der Mythos auch den metaphysischen und epistemologischen Hintergrund des gesamten Dialogs? Hier wäre zu fragen, ob damit der Mythos des Politikos nicht doch zu sehr von der Kosmologie des Timaios her gelesen wird. Die Pointe des Politikos-Mythos ist die Umkehr der Drehrichtung des Kosmos. Wird dem eine Interpretation, die ihn zum metaphysischen Rahmen des Ganzen macht, gerecht?

Ist der Politikos ein aporetischer Dialog? Hier wäre zunächst zu fragen, um welche Frage es in diesem Dialog geht und was er zur Antwort auf diese Frage beiträgt. Es geht um den Begriff des Staatsmanns bzw. der Staatskunst, und es sind vor allem die Unterscheidungen zum Begriff der Kunst und zum Verhältnis der Künste zueinander, die hier hilfreich sind; nicht zuletzt ist hier auf die Unterscheidung von zwei Arten der Messkunst in der Mitte des Dialogs hinzuweisen. Eine Metaphysik wird vorausgesetzt, aber nicht thematisiert; was thematisiert wird, sind die Frage nach der Staatskunst und die Methoden, mit denen diese Frage anzugehen ist. Die Untersuchung von White macht etwas zum Thema, was im Dialog selbst nur indirekt zur Sprache kommt. Insofern ist es problematisch, hier von einem aporetischen Charakter zu sprechen und den Politikos mit dem Philebos, der von einer anderen Frage ausgeht, zu vergleichen. F. Ricken S. J.

Tree, Stephen, *Moses Mendelssohn* (rororo monographie 50671). Reinbek: Rowohlt 2007. 157 S., ISBN 978-3-499-50671-0.

Jude, Deutscher, Philosoph der Aufklärung, Verfasser bedeutender Schriften – Moses Mendelssohn vereinigte dies alles in sich. Er lebte von 1729 bis 1786. Geboren wurde er in Dessau, gestorben ist er in Berlin, wo er auch die längste Zeit seines Lebens gelebt und gewirkt hatte. Zusammen mit seiner Frau Fromet hatte er für eine Reihe von Kindern zu sorgen. Einige starben nicht lange nach ihrer Geburt. Er erwirtschaftete den Lebensunterhalt für sich und seine Familie als Buchhalter in einer Seidenfabrik. Dies alles hinderte ihn nicht daran, viel auf Reisen zu sein und sich vermittelnd für Juden und jüdische Gemeinden einzusetzen. Er ist aber vor allem dadurch bekannt geworden und geblieben, dass er ein Konzept einer aufgeklärten, in eine deutsche Kultur eingewurzelten Judenheit vertrat und selbst verkörperte. Er hat bedeutende philosophische/religions-philosophischer Schriften verfasst, die *Briefe über die Empfindungen* (1755), *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele (1767)*, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes (1785)*, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum* (1783), *Übersetzung des Pentateuch/der Torah und der Psalmen ins Deutsche* (1783), u. a. Moses Mendelssohn hatte starke Kontakte zu Lessing, traf Kant und andere Persönlichkeiten seiner Zeit.

Alles dies ist in dem Biogramm, das die rororo-monographie bietet, enthalten. Der Verf. geht die Stationen des Lebens des Moses Mendelssohn mit und erinnert an das, was er erlebte und tat. Dies geschieht in der für die rororo-monographien kennzeichnenden, sich auf das Wesentliche beschränkenden Weise. In den fließenden Text des Biographen sind immer wieder Zitate aus den Werken Moses Mendelssohns eingefügt. Zahlreiche Bilder, vorwiegend Porträts, vermitteln einen lebendigen Eindruck nicht nur von Moses Mendelssohn, sondern auch von Persönlichkeiten, mit denen er in Verbindung stand. Das kleine, verlässlich informierende, gefällig gestaltete Buch über eine der interessantesten Gestalten der Aufklärung einerseits und der Judenheit andererseits, die es in Deutschland gegeben hat, findet seine Abrundung in einer Zeittafel, in einer knappen Sammlung von Zeugnissen anderer Autoren, die sich zu seiner Bedeutung geäußert haben, und schließlich in einer gegliederten und mit kurzen Bewertungen versehenen Bibliographie.

Für eine erste Beschäftigung mit dem Leben und dem Werk Moses Mendelssohns kann das Buch ohne Zögern empfohlen werden. W. Löser S. J.

Skinner, Quentin, *Freiheit und Pflicht*. Thomas Hobbes' politische Theorie. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2005. Aus dem Englischen von *Karin Wördemann*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008. 141 S., ISBN 978-3-518-58498-9.

Das vorliegende Werk geht auf die Vortragsreihe zurück, die Skinner (= S.) im Rahmen der Adorno-Vorlesungen am Frankfurter Institut für Sozialforschung im Jahr 2005 gehalten hat. Gleich in der Einleitung formuliert S. das Ziel seiner Untersuchung, das darin besteht, „eine Interpretation von Hobbes' Theorie der menschlichen Freiheit vorzulegen" und zugleich zu versuchen, Hobbes' „Argumentation in dem besonderen intellektuellen Kontext zu situieren, der sie prägte" (11). Wenn das erstere einen philosophischen Ansatz verspricht, so weist das letztere auf einen wesentlich historisch-politischen Schwerpunkt hin. Der besondere historisch-politische Kontext lässt sich von der „Auffassung von Freiheit und Knechtschaft ... in der englischsprachigen politischen Theorie" insofern ableiten (12), als Hobbes zu dieser Theorie der Freiheit von „liberi homines" einerseits und von Sklaven andererseits die entgegengesetzte Konzeption zu entwerfen suchte.

Das Werk gliedert sich in vier Kap., in denen sich S. ausführlich mit drei für Hobbes, Freiheitstheorie relevanten Werken, nämlich „The Elements of Law" (1640), „De Cive" (1642) und „Leviathan" (1651) auseinandersetzt. In der Hobbes-Forschung wird immer wieder die Frage gestellt, ob es sich in seinen zu verschiedenen Zeitpunkten verfassten Schriften um eine begriffliche Einheit bzw. eine konzeptionelle Kontinuität handle oder ob man von einer wesentlichen Veränderung oder sogar von einem Bruch seiner Begriffsvorstellungen ausgehen müsse. Auch darauf gibt S. eine klare Antwort.

Im ersten Kap. (17–57) mit dem Titel „Die Freiheit beschreiben: The Elements of Law (= EL.)" wird der Versuch unternommen, Hobbes' Freiheitsvorstellung anhand des Willens- und Handlungsbegriffs sowie der Naturzustandstheorie zu klären. Alle drei Konzepte liefern neue inhaltliche Bestimmungen. Zum einen wird von S. auf die Schrift „The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance" (1656) Bezug genommen, wo Hobbes seine Freiheitsposition in der Debatte mit John Bramhall dargelegt hat. Es wird kurz skizziert, wie Hobbes mit der scholastischen Willensdefinition bricht: Der Wille wird nicht mehr von der Vernunft geleitet, sondern nur noch als letzter Akt im Überlegungsprozess begriffen. Daraus entstehen weitere Konsequenzen für die Handlungstheorie, wonach eine Handlung entscheidend durch die Leidenschaften beeinflusst wird. Zum anderen widmet S. seine Aufmerksamkeit dem hobbesschen Naturzustandsbegriff. Im 14. Kap. von EL. wird Freiheit als „natürliche Freiheit" bestimmt. S. interpretiert diese Bestimmung nicht als eine Definition, sondern lediglich als Zustand im Naturzustand, in dem alle Menschen gleiche Freiheit haben. Weil die natürliche Freiheit in einer kurzen Form zusammengefasst wird als „das zu tun, was man will", kann sie mit dem Naturrecht gleichgesetzt werden (32). Mit dieser These widerspricht Hobbes der aristotelischen Theorie des Herrn und Sklaven von Natur aus der „Politik" grundsätzlich. S. analysiert an dieser Stelle Hobbes' Argumente sehr detailliert und konzentriert

sich auf die entscheidende Frage, wie ein Sklave definiert werden kann. S. gibt zugleich eine prägnante Antwort, wonach ein Sklave derjenige ist, „der seine natürliche Freiheit verloren hat" (38). Der Autor polemisiert gegen diejenigen Interpreten, die behaupten, „Hobbes definiere die natürliche Freiheit als Abwesenheit von Pflicht" (38). Nur die Sklaven haben keine Verpflichtung; wo aber ein Vertrag abgeschlossen wird, entstehen auch Pflichten. Ergibt sich nicht aus dem Unterwerfungsvertrag nun eine andere Sklaven-Form? Der Verf. betont, dass zwei Elemente der natürlichen Freiheit erhalten bleiben: Zum einen ist dies „das Recht auf Freizügigkeit" und zum anderen die Tatsache, „daß wir unser Naturrecht nur um des Friedens und seiner Vorteile willen vertraglich abtreten" (43). Dieser Lösungsansatz wird so zum Hauptargument gegen eine Theorie des Sklaven von Natur und zugleich die Begründung der hobbesschen Position, wonach das Individuum auf seine Souveränität verzichtet und dennoch frei bleibt. Trotz der zahlreichen Textbelege aus den EL. kann der Verdacht dennoch nicht ausgeräumt werden, dass Hobbes' Theorie einen Tausch einführt: Der Mensch verzichtet auf seine natürliche Freiheit und erhält dafür Frieden und Sicherheit.

Im zweiten Kap. (58–80) mit dem Titel: „Die Freiheit definieren: De Cive" (= DC.) stellt S. die interessante These auf, wonach Hobbes „die Revidierung seiner früheren Auffassungen zur Freiheit", d. h. zu den EL. unternimmt (63). Welche neuen Akzente Hobbes setzt, wird nicht auf den ersten Blick deutlich. S. stellt eine Wende im neunten Kap. von DC. fest, wo Hobbes eine neue Freiheitsdefinition liefert. Dort behandelt er die menschliche Freiheit „als Teil der alles umfassenden Welt der Materie in Bewegung und betrachtet sie dementsprechend als eine untergeordnete Form der allgemeineren Idee ungehinderter Bewegung" (69). Nun stellt sich die Frage, was unter dem Begriff der Hindernisse zu verstehen ist. S. unterscheidet mit Hobbes zwischen den „externen absoluten" und den „willkürlichen" (von Hobbes „arbitraria" genannt) Hindernissen. Mit einigen Beispielen kann dies veranschaulicht werden. Für den ersten Aspekt der Freiheit erläutert er dies zum einen anhand des Wassers im Gefäß. Dieses Wasser kann nicht von sich aus aus dem Gefäß herausfließen. Zum anderen bringt er seine Ansicht anhand des Beispiels vom Fußgänger zum Ausdruck, dessen Weg durch Hecken oder Mauern begrenzt ist – in beiden Fällen ist die physische Begrenzung äußerlich und absolut (70). Für den zweiten Aspekt gebraucht Hobbes aber das aristotelische Beispiel eines Mannes, der im Sturm seine Güter über Bord wirft. Es handelt sich um eine Situation, „in der es keine äußere Schranke gibt, die den Mann daran hindert, sich ins Meer zu stürzen, wenn er imstande ist, es zu wollen. Wenn es also irgend ein Hindernis geben sollte, das dem entgegensteht, kann es Hobbes zufolge nur daher rühren, dass er nicht imstande ist, es zu wollen" (71). S. geht davon aus, hier einen neuen Interpretationsansatz gefunden zu haben, indem er argumentiert, dass für die Freiheitsdefinition auch die „willkürlichen" Hindernisse (d. h., dass dieses Hindernis „aus seinem eigenen arbitrium oder Willen" stammt) berücksichtigt werden müssen, was manche Interpreten vernachlässigt haben (71). Nach S. ist die Neuakzentuierung der Freiheit dadurch zu erklären, dass Hobbes in DC. der „bürgerlichen Freiheit" *(libertas civilis)* eine zentrale Bedeutung zuschreibt, um auf diese Weise zu betonen, dass trotz des Unterwerfungsvertrags die Freiheit erhalten bleibt (75).

Im dritten Kap. (81–120) mit dem Titel „Die Freiheit neu bestimmen: Leviathan" (= L.) versucht S. seine zu Beginn formulierte These zu beweisen – im Unterschied zu einigen anderen Interpreten –, „dass Hobbes' Analyse der Freiheit im Leviathan, … keine Überarbeitung, sondern eine Verwerfung dessen darstellt, was er früher vertreten hatte" (15). S. fokussiert seine Untersuchung auf Hobbes' neue Definition im 14. und 21. Kap. von L. und stellt fest: „Während er Freiheit zuvor als das Fehlen von Hindernissen für die Bewegung definiert hatte, definiert er sie jetzt als das Fehlen äußerer Hindernisse" (83). Mit dieser Differenz in der Freiheitskonzeption argumentiert S. weiter und begründet zugleich seine These, wonach Hobbes hier seine Vorstellungen über die Freiheit aus EL. und DC. verworfen haben soll. Die Begründung liegt in der Tatsache, dass Hobbes den in DC. benutzten Begriff der „willkürlichen Hindernisse" in L. nicht mehr verwendet (84). Hier könnte man den Einwand erheben, Hobbes habe bereits im ersten Kap. von DC. die Ansicht vertreten, der Mensch „kann gar nicht den Willen haben, anders zu handeln" (I,7), was zur Folge hätte, dass S.s These von den „willkürlichen

Hindernissen" aus dem neunten Kap. von DC. relativiert wäre. Nicht nur in der Debatte mit Bramhall, sondern bereits im ersten Kap. von DC. gibt es Ansätze, wonach sich der Willensbegriff mit dem Begriff von Notwendigkeit vereinbaren lässt.

Abschließend wird im vierten Kap. (121–132) mit dem Titel „Freiheit und politische Verpflichtung" die Frage thematisiert, ob das Individuum immer die Pflicht hat, einer Herrschaft zu gehorchen und ihre Autorität zu akzeptieren. Hätte man diese Verpflichtung bedingungslos angenommen, so ergäbe sich daraus das Bedenken, das von Hobbes vertretene „wechselseitige Verhältnis von Schutz und Gehorsam" sei damit aufgehoben (122). S. erinnert an Hobbes' grundsätzliche Position: Eine Unterwerfung des Menschen geschieht nicht gegen seinen Willen, sondern durch seine Einwilligung, weshalb sich ein solcher Einwand als gegenstandslos erweist (125). Man kann hier von einer theoretischen Rechtfertigung sprechen, deren praktische Konsequenzen in der Gehorsamspflicht zum Ausdruck kommen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass S. mit diesem Werk die zentralen philosophischen Freiheitsgedanken Hobbes' darzustellen bzw. zu analysieren gelungen ist. Auch hat er sein zu Beginn formuliertes Ziel, „Hobbes aus philosophischen Höhen auf den Boden zu holen" (15) erreicht. Obwohl die These, derzufolge Hobbes im „Leviathan" die frühere Freiheitskonzeption verworfen habe, etwas überbetont wird, ist dieses Buch nachdrücklich zu empfehlen. J. Percic S. J.

Messinese, Leonardo, *Die Gottesfrage in der Philosophie der Neuzeit* [Il problema di Dio nella filosofia moderna <dt.>]. Aus dem Italienischen übersetzt und herausgegeben von *Christian Göbel* (Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte; Band 45). Berlin: Duncker & Humblot 2007. 81 S., ISBN 978-3-428-12593-7.

Leonardo Messinese, Professor für neuzeitliche Philosophie an der Lateranuniversität, präsentiert in vorliegendem Bd. auf kompakte und didaktisch eingängige Weise die Philosophie von Descartes bis Hegel unter jenem Kennzeichen, das er als das verbindend Charakteristische der neuzeitlichen Denker ansieht, nämlich die Gottesfrage als Problem angegangen zu sein (22, vgl. 6). Gerade einmal gut 30 Seiten genügen ihm (18–52), um die unterschiedlichen Interpretationsparadigmata der neuzeitlichen Philosophie – „Legitimität" (Blumenberg) oder ‚Rechtsbruch' (Löwith) (19) – in Richtung einer einheitlichen Thematisierung des neuzeitlichen Anliegens zu übersteigen: des epistemologischen Anliegens einer grundlegenden Problematisierung der metaphysischen Tradition und zuallererst ihres Gottesbegriffs. In dieser interpretativen Stoßrichtung erscheint dann Kant als derjenige, welcher das Problem kritisch aufreißt, damit es dann von Hegel im Rahmen dieser neuzeitlichen Epistemologie auf positive Weise neu gefasst werden kann (24 f.).

Nach dieser Einführung in die Gottesfrage im ersten Kap. stellt Messinese (= M.) im zweiten Abschnitt die epistemologische Herausforderung dar, welche zu der Herausbildung des neuen metaphysischen Paradigmas bei Kant und Hegel geführt hat: der den Empirismus wie Rationalismus gleichermaßen konditionierende neuzeitliche Skeptizismus (26–31). Dabei wird deutlich, inwiefern der in Hume kulminierende Empirismus einen unmittelbaren Skeptizismus verkörpert, und die cartesische Antwort auf diesen zwar durchaus einschlägig ist, jedoch dafür den Preis zu entrichten hat, eben den durch den Skeptizismus eingeklagten Subjektivismus als konstitutives Element integrieren zu müssen. Dies gibt der Neuzeit die Richtung vor, die Gottesfrage nur noch als Problem, d. h. von ihrer Möglichkeitsbedingung her, epistemologisch in den Griff bekommen zu können (29 f., 35).

Luzide stellt M. als Zwischenergebnis die unauflösbare Spannung in Descartes heraus, einerseits die neuzeitliche Subjektivität grundgelegt zu haben, dieses Problem aber dennoch durch die traditionell-metaphysische Methode in den Griff bekommen zu wollen. Kant sei demgegenüber – und damit schafft der Autor den Übergang zum zentralen dritten Kap. der Abhandlung – durch das Programm gekennzeichnet, dieser neuen Herausforderung auch durch eine neue metaphysische Epistemologie zu begegnen (30 f., 33 f.), die zunächst das Zugeständnis machen muss, in ihrer kritischen Gestalt auf die

traditionelle Behandlung ihres höchsten Gegenstandes – in Form der Gottesbeweise eben – zu verzichten. Hegels Intention sei es, unter diesen Bedingungen – d. h. den Bedingungen der kantischen Epistemologie („Wissenschaftlichkeit") – das authentische Anliegen der Philosophie wieder einzubringen, nämlich die metaphysische Thematisierung des Absoluten (37). Den denkerischen Fortgang, den diese neuzeitliche Metaphysik im Gegensatz zu dem noch der Tradition zuzuschreibenden Lösungsversuch Descartes' erbringt, fasst M. in der innerphilosophischen Ersetzung der theoretischen Grundspannung „Gewissheit – Wahrheit" durch „Glaube – Wissen". Dadurch widerlegt Hegel die in der neuzeitlichen Philosophie unterschwellige Skepsis, die Gottesfrage metaphysisch-spekulativ behandeln zu können und damit überhaupt zu einer Metaphysik zu finden (38f.). Das unbestreitbare Verdienst Hegels liege dabei darin, die neuzeitliche Differenzierung zwischen Glaube und Vernunft nicht als negatives *definitivum* zu betrachten, welches Metaphysik und Gottesfrage obsolet und damit den Glauben „dumm" (Hegel) werden lasse, sondern als Fortschritt in der abendländischen Geistesgeschichte, wodurch das Denken sich selbst innewerde und damit von Neuem mit dem Glauben verbunden werden könne (40f.). Gleichwohl – und auch dies stellt M. heraus – trage dieses Verdienst auch das vorneuzeitlich undenkbare Risiko in sich, dadurch zu einer dialektischen Identifizierung beider zu gelangen (40).

Diese pointierte Differenzierung der hegelschen Position führt der Autor im abschließenden vierten Kap. zu grundlegenden Überlegungen über Sinn und Aussagewert der „Gottesbeweise" (43–46): Sie als ein wissenschaftlich-demonstratives Beweisen zu verstehen, bedeute, sie misszuinterpretieren und die geistesgeschichtliche Bedeutung Kants und Hegels nach den ergebnislosen Versuchen des Rationalismus im Gefolge Descartes' zu verkennen. Nach der epistemologischen Korrektur dieser falschen Auffassung durch Kant hat Hegel die authentische Bedeutung des „Gottesbeweises" im Sinne des Thomas von Aquin wiederhergestellt – in dem Sinne, dass es nicht um wissenschaftliche „Demonstration", sondern um philosophische „Vermittlung" gehe (44).

Dieses Ergebnis wendet M. im Schlussteil gegen das immanentistische Interpretationsparadigma der Moderne, wie es durch einige zeitgenössische Autoren, so durch Cornelio Fabro und Augusto Del Noce, formuliert worden ist (47–52): Diesen liege das Missverständnis zugrunde, Hegels Denken als ein „in sich geschlossenes ‚natürliches Wissen'" zu interpretieren, wohingegen es jedoch zutreffend ein „*neues Verständnis* der geoffenbarten Erkenntnis *als* absolutes Wissen" darstelle (49). Damit interpretiert M. die hegelsche Philosophie, stets mit den notwendigen Kautelen und Einschränkungen, als Ausdruck christlicher Philosophie, die es jedoch in dem Sinn authentisch fortzuentwickeln gelte, als das Programm christlicher Philosophie die hegelsche „immanente Transzendenz" im Denken zur „Transzendenz des ‚Gottes des Glaubens'" führen müsse (51f.).

Zwei Aufsätze, die dieser gelungenen Abhandlung M.s im Anhang beigegeben sind, integrieren den dichten Gedankengang des vorliegenden Bds. vor allem bezüglich der knappen und notwendigerweise skizzenhaft bleibenden Äußerungen zu Descartes. In der breiteren Verortung derselben im ersten Anhang (55–66) wird das Denken Descartes' in die geistesgeschichtliche Situation seiner Zeit wie auch in dessen persönliche Religiosität eingebettet, was dem Autor dazu dient, nochmals einen genaueren Blick auf dessen Systematik und die sich in dieser ausdrückenden Intentionen zu werfen. Dabei bringt er, ergänzend zum Urteil im Hauptteil des vorliegenden Bds., das fundamental Neue des cartesischen Denkens in seiner Zeit zum Ausdruck, das schlagwortartig mit dem Programm „‚neue Metaphysik' als ‚christliche Apologetik'" wiedergegeben werden kann. Bekanntlich hat dieses nicht zuletzt die engagierte Kritik Pascals hervorgerufen. Der zweite Anhang ist eine kritische Auseinandersetzung mit einem 1997 erschienenen Buch Salvatore Nicolosis zum selben Thema der Abhandlung M.s (67–78). Dem Urteil Nicolosis zufolge sei die neuzeitliche Philosophie vor allem eine Epoche der apriorischen und weniger der aposteriorischen Gottesbeweise. Gerade an der neuzeitlichen Fassung des ontologischen Arguments sieht M. seine These der Zentralstellung der Gottesfrage in der modernen Philosophie bestätigt. Diese interpretiert er dabei nicht im Sinne ihres „demonstrativen Werts", sondern intendiert eine Weiterführung und Vertiefung gemäß dem „Index des Gesamtsinns dieser oder jener philosophischen Position" (43).

Die Abhandlung M.s zur Gottesfrage in der Neuzeit kann aufgrund ihrer Prägnanz, argumentativen Klarheit und inhaltlichen Stringenz nur empfohlen werden. Die Übersetzung durch Christian Göbel ist elegant, kohärent und sichert deren gute Lesbarkeit. Indem der Autor seine Thesen klar, aber nicht undifferenziert präsentiert, vermag er es, das theologische Desiderat einer positiven Auseinandersetzung mit der Neuzeit und Moderne ein gutes Stück voranzubringen. Unabhängig davon, ob man nun wie der Rez. mit der Bewertung M.s übereinkommt oder aber nicht, wird man diese Studie in jedem Fall als wertvolle Systematisierung schätzen. M. Krienke

Solbach, Anja, *Seinsverstehen und Mythos*. Untersuchungen zur Dichtung des späten Hölderlin und zu Heideggers Deutung (Alber Thesen, Band 33). Freiburg i. Br./München: Alber 2008. 287 S., ISBN 978-3-495-48308-4.

In ihrer Hölderlin-Deutung hebt Solbach (= S.) hervor, dass dessen Denken und Dichten bleibend mit dem Idealismus verknüpft war. In seiner Stiftszeit wurden vor allem Platon und Kant für ihn wichtig: freilich nur der Platon des „Symposion" und des „Phaidros", der von der Idee der Schönheit spricht, die in *theia mania* direkt im Sinnlichen ergriffen werden kann. Bei Kant sind es die Postulate, die aber nun Gegebenheiten der intellektuellen Anschauung im „Gefühl" sind. Später wird der Kontakt mit Schiller wichtig, aus dessen Aufsatz „Über Anmut und Würde" Hölderlin schöpft. Wo aber Schiller von Anmut und Spiel spricht, setzt Hölderlin die Schönheit. Diese ist ihm das – in Gegensätze auseinandergehende – sinnliche Dasein des absoluten, vorobjektiven und vorsubjektiven „Seins". So wird die Ästhetik zu einer Zentraldisziplin der Philosophie. Der „Hyperion" ist die nostalgisch beschwörende Erinnerung an das klassische (athenische) Griechenland, in dem Schönheit und Freiheit herrschten, zugleich Hoffnungsbild für morgen, über die heutige Zeit der „Zerrissenheit" hinweg. Wenn S. betont, dass Hölderlin als Idealist verstanden werden muss, der dem Frankfurter Hegel nahesteht, will sie auch seine „späten" Texte aus der Zeit der „vaterländischen Wende" davon nicht ausnehmen. Leider bleibt unklar, wie man Hölderlins Idealismus verstehend nachvollziehen könne. Seine eigenen theoretischen Ausführungen bleiben weitgehend vage, und S.s Erklärungen bringen da auch keine befriedigende Klarheit. Allzu großmaschig ist das Netz, das durch die verschiedenen dialektischen Bestimmungen, die untereinander oft nur synonyme Varianten sind, gestrickt ist. – Einigermaßen klar hingegen tritt der Wandel hervor, den Hölderlin vollzogen hat, von seiner früheren Phase, die von der glücklich-harmonischen Einheit des empfindenden Geistes mit der durch die Götter repräsentierten Natur charakterisiert ist, zu einer anderen, in der die zu große Nähe (Unmittelbarkeit) des Menschen mit den Göttern als tödliche Gefahr gilt. Dieser Wandel habe sich in der Folge der Entwürfe zum Empedokles-Drama vollzogen. Die zu unmittelbare Beziehung des Empedokles zur göttlichen Natur findet ihren höchsten Ausdruck, aber auch ihre Sühne in dessen Sprung in den Krater des Ätna. Indem sein Volk dessen innewird, gewinnt es die Möglichkeit, eine Mitte zwischen der gottvergessenen Gedankenlosigkeit und der unmöglichen Gottunmittelbarkeit zu finden. Was aber heißt das für Hölderlin und sein erhofftes Publikum bzw. für uns heute? S. unterstreicht: „Die Götter und die Natur sind für Hölderlin nicht in wesentlicher Weise zu trennen" (194). Wie aber ist ihre „Einheit" zu verstehen – sowohl im Hinblick auf die alten Griechen, zu deren Schöpfungen ja auch schon der „Timaios" und die „Physik" gehörten, wie auch auf den Denker Hölderlin selbst? Hier bleiben Fragen liegen. Eine hilfreiche Deutung gewinnen jedoch unter S.s Hand einzelne Dichtungen Hölderlins, die die reife Phase eröffnen: „Wie wenn am Feiertage", „Brot und Wein" sowie die Stromdichtungen „Der Rhein", „Andenken" und „Der Ister".

Im zweiten Teil ihrer Abhandlung wendet sich S. in chronologischer Folge der Weise zu, wie Heidegger Hölderlins späte Dichtungen interpretiert. Deren philosophische Basis ist in „Sein und Zeit" entfaltet worden als das Stehen inmitten des Seienden im Ganzen, wobei die Geschichtlichkeit dieses Stehens in der „augenblicklichen" Spannung zwischen der Gewesenheit und der Zukünftigkeit (des Gewesenen) besteht. Warum gewann Hölderlin in der Periode des Heideggerschen Wegs nach 1935 eine so große Bedeutung? Um diese Frage zu beantworten, zieht S. die Metaphysikvorlesung von 1935

heran, in der die in der Tradition aufgekommene Eingrenzung des Sinns von Sein kritisch untersucht wird, nämlich einerseits durch dessen Absetzung vom Schein, vom Werden und Sollen, andererseits durch seine Zuordnung zum Denken. Heidegger sucht nun das ursprüngliche Ganze und findet es in der parmenideischen Formel von der gegenstrebigen Einheit von Sein und Vernehmen (noein) bzw. der heraklitischen Formel der Korrespondenz des Logos mit der Physis (als dem Aufgang des Ganzen). Darin sieht S. „die Grundlage für Heideggers Auseinandersetzung mit der Dichtung Hölderlins". „Heideggers Verständnis von dem Geschehen der gegenstrebigen Einheit scheint das philosophische und dichterische Anliegen Hölderlins zu treffen", wenn sich „bei genauerer Betrachtung" auch herausstellt, dass es sich davon entfernt (130). So erhebt S. gegen die Weise, wie Heidegger Hölderlin liest, gewichtige Einwände, die sie schon gleich zu Anfang (116–119) und dann noch einmal abschließend (268–271) deutlich macht. (a) Heidegger geht es um das Sich-Verstehen des sterblichen Seins im Horizont von Seinsentbergung und -verbergung. Während er sich mit dieser Vorstellung des Daseinshorizontes auf die mythologische Geschichtskonzeption von Göttertag- und Götternacht nach Hölderlin bezieht, geht dessen idealistisch geprägter Gedanke der Möglichkeit einer gleichzeitigen Gegenwart von göttlich Absolutem und menschlichem Bewusstsein, der ebenfalls auf einer noch mythischen Weltkonzeption basiert, verloren. Denn Hölderlin geht es vor allem um das Problem, wie das Unendliche, das gefühlt wird, so ins endliche Bewusstsein treten kann, dass es in seiner Fremdheit geachtet und dabei die Subjektivität doch gewahrt werden kann. (b) Während Heidegger darum ringt, überhaupt einen Weg zur Nähe Gottes zu eröffnen, sieht Hölderlin diese Nähe eher in ihrer Gefährlichkeit. (c) Von seiner eigenen Deutung des Schönen als des Scheinendsten her unterlegt Heidegger auch noch dem späten Hölderlin, zu Unrecht, die Dominanz der Idee der Schönheit. (d) Das „Heilige" steht für Hölderlin nicht, anders als das Heidegger sehen will, ‚über die Götter'. (e) Während Heidegger Hölderlin so liest, dass die Dichter, als Stifter des Seins, den Helden (Halbgöttern) angenähert werden, vertritt Hölderlin eine nüchternere, dienendere Auffassung des Dichters. (f) Heidegger tilgt bzw. verschweigt die Anspielungen des späten Hölderlin auf Christus, die doch für die Aneignung des Eigenen, Vaterländischen unerlässlich sind. (g) Heidegger will das Dichten des späten Hölderlin frei von seiner idealistischen Metaphysik sehen und verweist dabei auf das wechselseitige „Brauchen". Aber gerade dieses ist ein idealistischer Gedanke.

Diese kritischen Hinweise sind sicher ernst zu nehmen. Sie zeigen, dass Heidegger in einer Weise mit Hölderlins Texten umgeht, die dessen Selbstverständnis nur zum Teil entspricht, eben in der Weise einer „Begegnung" über den Abstand eines Kulturbruchs hinweg. Wie sich die Freiheit der Auseinandersetzung freilich mit der exegetischen Sorgfalt verträgt, die Heidegger doch auch auf seine Weise übt, bleibt freilich ein Problem.

G. Haeffner S. J.

Moon, Sunghoon, *Selbstpraktik, Anerkennung und kommunikative Rationalität.* Versuch zur Vermittlung von Foucault, Honneth und Habermas (Europäische Hochschulschriften, Reihe XX: Philosophie; Band 686). Frankfurt am Main: Peter Lang 2005. 313 S., ISBN 3-631-53972-X.

Der südkoreanische Sozialphilosoph Sunghoon Moon (= M.) unternimmt innerhalb seiner Dissertation den anspruchsvollen Versuch, drei Autoren der kritischen Gesellschaftstheorie in einen Gesprächszusammenhang zu bringen und auf der Grundlage der unterschiedlichen theoretischen Ansätze ein integratives Projekt einer kritischen Gesellschaftstheorie zu entwerfen. Anspruchsvoll ist der Vermittlungsversuch nicht nur deshalb, weil die komplexen theoretischen Konzeptionen der Referenzautoren Michel Foucault (= F.), Axel Honneth (= Hon.) und Jürgen Habermas (= Hab.) nach einer präzisen Rekonstruktion verlangen; zudem beziehen sich die drei Autoren in ihren Ausführungen natürlich auch auf bestimmte Gewährsmänner, womit die Studie M.s in einem erweiterten Sinne auch einen nachmetaphysischen Vermittlungsversuch zwischen Friedrich Nietzsche, Georg Wilhelm Friedrich Hegel und Immanuel Kant unternimmt. Außerdem stellt sich der Vermittlungsversuch gegen die Idee, die theoretische Eigen-

ständigkeit der unterschiedlichen Projekte zu betonen und sie von den anderen abzugrenzen. Gerade die Theorieprojekte von Hon. und Hab. könnten, obwohl sie beide im Kontext der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule entworfen wurden und deshalb so etwas wie eine Familienähnlichkeit aufweisen sollten, scharf voneinander abgegrenzt und so profiliert werden. Die Arbeit steht im Grunde genommen in der steten Gefahr zu scheitern, wenn einer der drei Theorieansätze in seinen Fundamenten nachhaltig erschüttert wird oder sie sich als unversöhnliche Konzeptionen erweisen würden.

Aus diesem Grund wendet M. schon in der vorbereitenden Betrachtung in Kap. 1 (13–35) viel Energie dafür auf, F. gegen den expliziten Widerstand von Hon. und Hab. starkzumachen. Beide Frankfurter Denker erheben zahlreiche kritische Einwände gegen die normative Unklarheit in F.s Ansatz und unterstellen bisweilen, dass aus dessen Theoriearbeit gar keine normativ gehaltvolle Gesellschaftskritik entwickelt werden könnte (vgl. nur 44, 58, 110, 132, 142). Insofern macht der Untertitel der Studie neugierig, der einen Vermittlungsversuch verheißt. Da Hon. und Hab. sich einem rationalistischen Paradigma der Gesellschaftskritik verschrieben haben, gilt es für M., diesen rationalistischen Kern auch in F.s Arbeiten freizulegen. Der Kern seiner Untersuchung ist deshalb auch der zweite Teil der dreiteiligen Studie: eine Rekonstruktion des Gedankengebäudes des französischen Philosophen, die sich über insgesamt vier Kap. zieht (39–172). Dabei geht M. davon aus, dass es sich bei F.s Theorieentwurf zwar um ein einheitliches und normatives Projekt handelt, dass dieses aber letztlich unvollendet geblieben ist. Die Defizite seines Projekts gilt es mithilfe des Rekurses auf die theoretischen Ausführungen von Hon. und Hab. auszugleichen (Teil III, Kap. 6 und 7). Insofern geht M.s Umgang mit F.s Kritikmodell auch über eine bloße Rekonstruktion hinaus. Die kritischen Einwände bedenkt er bei seiner Darstellung bereits mit und versucht angesichts dieser Kritik eine Neuverortung des Ansatzes vorzunehmen, die F.s Vorhaben einer kritischen Ontologie der Gegenwart jenseits einer vernunftkritischen Philosophie ansiedelt. Die kritische Ontologie geht davon aus, dass unsere gegenwärtige Seinsstruktur das Produkt der gesellschaftlichen Herrschaft ist, dass die gesellschaftliche Macht eine bestimmte Lebensführung bzw. einen bestimmten Menschentyp hervorbringt. „Die Macht setzt eine wahrheitsspielerische Anerkennungsordnung in Gang, in der ein bestimmter Typ des Individuums mit dem Status der wahren Form der menschlichen Existenz ausgestattet wird und die anderen als falsch sanktioniert werden" (56). Zugleich ist die gesellschaftliche Anerkennung und die damit einhergehende Ordnung die Bedingung der Möglichkeit, dass das Subjekt sozial überhaupt existieren kann. Ohne Anerkennung gibt es kein Subjekt. Doch auch wenn die Anerkennung in diesem Sinne für F. durchaus produktiv ist, so ist sie in F.s Verständnis zugleich repressiv. Der ursprüngliche Zustand des Menschen ist für F. nämlich der der Unbestimmheit und absoluten Offenheit. Jede Unterordnung unter eine Anerkennungsordnung stiftet zwar Identität; aber zugleich geht mit ihr der ursprüngliche Zustand des Menschen verloren. Problematisch ist an dieser Konzeption, daß F. nicht erläutert, „wie er zu diesem Konzept des ursprünglichen Zustands des Menschen gelangt. Mir scheint, dass der ursprüngliche Zustand des Menschen einen kontra-faktischen Zustand darstellt. Er verweist nämlich nicht auf einen historischen Zustand, in dem man vor Entstehung der menschlichen Verhältnisse existiert. Vielmehr verweist er auf einen Naturzustand, der nur dann abgeleitet würde, wenn man das Leben des Individuums von allen menschlichen Verhältnissen völlig abstrahiert betrachten würde" (68). Dieser kontra-faktische Zustand kann also gar nicht erreicht werden. Dennoch ist es dem Individuum möglich, sich gegenüber der gesellschaftlichen Anerkennungsordnung widerständig zu verhalten. Aber dieser Widerstand liegt nicht darin, dass es ein „Gegen-Wahrheitsspiel einführt, das einen anderen Standard des normalen Menschen als heute impliziert" (76). Damit würde das Wahrheitsspiel in der Identitätsbildung des Individuums nicht durchbrochen, sondern es gäbe nur einen Machtwechsel zwischen verschiedenen Wahrheitsspielen. Der wahre Widerstand gegen die gesellschaftliche Anerkennungsordnung liegt in einer „Form der Subjektivität, die von den gesellschaftlichen Wahrheitsspielen von wahr und falsch überhaupt befreit ist" (76). Damit würde das Individuum außerhalb einer wahrheitsspielerisch strukturierten Anerkennungsordnung stehen und seine Identität ausschließlich aus einer existenzästhetischen Seinsweise gewinnen.

Während der Darstellung des Vorhabens einer kritischen, aber unvollendeten Ontologie beschleicht den Leser oftmals das Gefühl, dass der Vermittlungsversuch M.s scheitern wird. So hält auch M. eine rationalistische Legitimierung einer Anerkennungsordnung im Sinne F.s nicht für möglich (vgl. besonders 106–119). Das wesentliche Problem liegt in der Totalität und Ausweglosigkeit der Kritik an der wahrheitsspielerischen Anerkennungsordnung. Die Kritik an der Anerkennungsordnung kann nicht ebenfalls auf eine Anerkennungsordnung zurückgreifen, weil sie gegen die totalisierende Kraft der gesellschaftlichen Macht aufbegehrt und sich deshalb einer Vorstellung der wahren Form der menschlichen Existenz verweigert. Trotzdem sieht M. die Möglichkeit, mit F. eine neue Form der Wahrheitspolitik zu entwerfen, die eine alternative Form der gesellschaftlichen Rationalität darstellt. Seines Erachtens „schließt Foucaults Kritikmodell das rationalistische nicht aus. Vielmehr ist es ein unvollendetes Modell, das sich zum rationalistischen Kritikmodell weiterentwickeln könnte, aber noch nicht entwickelt hat" (119). Die Potenziale der Weiterentwicklung liegen für M. in dem rationalistischen Kern einer Ästhetik der Existenz (vgl. 136–158) und in einer Präzisierung des Anerkennungsbegriffs. Dessen Status bleibt bei F. unklar (vgl. 156, 170, 176), obwohl gerade in ihm das größte Vermittlungspotenzial zwischen F. und Hon. liegen soll. Die Ästhetik der Existenz ist laut M. nämlich nicht ausschließlich eine isolierte Selbstpraktik, sondern ein intersubjektives Geschehen (vgl. 135). Das Individuum bleibt in seiner Selbstpraktik auf die intersubjektive Anerkennung durch andere angewiesen. Doch wie kann eine Anerkennungsszene gedacht werden, in der man sich ohne repressive Unterwerfung in souveräner Freiheit selbst formiert? Laut M. gibt es bei F. unvollendete theoretische Ansätze – die er nicht explizit belegt –, „das Anerkennungsverhältnis nicht nur als Bedingungen der Unterwerfung, sondern als Bedingungen der Freiheit zu fassen" (161). Damit ergibt sich für M. der Ansatzpunkt eines Vermittlungsversuchs, in dem es darum gehen muss, „die allgemeine Rolle der gesellschaftlichen Anerkennung zu erschließen und damit die in der individuellen Souveränität begründeten Anerkennungsverhältnisse als normatives Ziel der gesellschaftlichen Emanzipation zu rechtfertigen" (161). Es gilt die theoretische Leerstelle bei F. zu füllen, der die Anerkennungsordnungen kritisiert und zugleich die Angewiesenheit des Individuums auf Anerkennung akzeptiert, und damit nicht erläutert, „inwiefern die gesellschaftliche Anerkennung für das Individuum so wichtig ist, dass es sich der Anerkennungsordnung unterwirft, und warum die souveräne Selbstfindung immer noch auf gesellschaftliche Anerkennung angewiesen ist" (170). Auf der Grundlage der Arbeiten von Hon. soll nun in einer Doppelbewegung ein Modell der kritischen Gesellschaftstheorie entwickelt werden, das F.s unvollendetes Projekt ergänzt und zu einer Vertiefung der Konzeption von Hon. beiträgt (vgl. 179). Folgt man den Ausführungen M.s, wird einerseits deutlich, dass F.s Kritik an den wahrheitsspielerisch strukturierten Anerkennungsordnungen zwar gerechtfertigt ist, dass aber andererseits seine anerkennungstheoretisch zu lesende Alternative der ästhetischen Selbstformierung theoretisch nur unzureichend entwickelt ist, weil sich F. „niemals mit der Rolle der sozialen Anerkennung beschäftigt" (176) hat.

Der Versuch einer anerkennungstheoretischen Ergänzung der theoretischen Ausführungen F.s ist ein weiterer Beleg dafür, dass es sich bei der Anerkennungstheorie Hon.s um einen der gegenwärtig prominentesten Entwürfe der Sozialphilosophie handelt. Allerdings nähert sich M. dieser Konzeption nicht affirmativ, sondern versucht sie im Lichte seiner eigenen F.-Rezeption zu kritisieren, weil dessen unvollendetes Projekt einer kritischen Gesellschaftstheorie „zur Vertiefung von Honneths kritischer Gesellschaftstheorie beitragen" (179) könnte. Kritisch äußert sich M. insbesondere zu Hon.s affirmativem Verständnis des Anerkennungsbegriffs. Er unterstellt diesem, einer idealisierten Vorstellung von Anerkennungsordnungen aufzusitzen, die die Idee einer Unterwerfung bzw. Repression gar nicht aufkommen lässt. Doch angesichts der Forschungen F.s bleibt der Anerkennungsbegriff für M. doppeldeutig: Zwar sind die Individuen in ihrer Identitätsentwicklung auf Anerkennung angewiesen und leiden in der Moderne mitunter an einer Unbestimmtheit; doch zugleich kann die soziale Anerkennung auch ein „Leiden an Bestimmtheit" (181) produzieren. M.s Anliegen ist es deshalb, mit der Hilfe von F.s Konzept der Ästhetik der Existenz eine Anerkennungstheorie zu entwerfen, „die den Kern beider Richtungen, nämlich gesellschaftlich anerkannte Lebensführung

und reflexive Selbstfindung, in sich aufnehmen und Abwehrkräfte gegen die pathologischen Folgen der pluralistischen Gesellschaft mobilisieren kann, ohne Rückfall in Zwänge der Bestimmtheit" (182; vgl. auch 202). Auch bei Hon.s anerkennungstheoretischen Ausführungen ist noch nicht abschließend deutlich geworden, wie zwischen richtigen und falschen Anerkennungshandlungen unterschieden werden kann. M. schält diesbezüglich die Idee eines sozialisationstheoretisch modifizierten gemäßigten Realismus heraus, mit dem Hon. die Anerkennungsvollzüge moralisch beurteilen will (vgl. 196–202). Gegenüber Hon.s anerkennungstheoretischer Konzeption will M. einen etwas anderen Weg einschlagen. Zum einen macht er sich für eine attribuierende Lesart der Anerkennungshandlung stark und will dieses mit dem wahrnehmenden Moment der Anerkennung kombinieren (vgl. 211, 218). Deshalb verwendet er sich zum anderen für das sozialdynamische Konzept von George Herbert Mead, das Hon. entgegen seiner ersten Intuitionen mittlerweile aufgegeben hat (vgl. 215). Für M. bringt gerade die attribuierenden Lesart den Vorteil mit sich, dass sie sich mit der Idee einer Ästhetik der Existenz verknüpfen lässt und aufgrund der kreativen Neuzuschreibung sozialer Anerkennung jenseits bislang bestehender Wertvorstellungen ein repressives Leiden an Bestimmtheit vermeidet. Für M. scheint es ausgemacht zu sein, dass Hon. die Idee des dynamischen Kampfes um Anerkennung stärker betonen müsste, diesen Kampf um Anerkennung aber durch das Wahrnehmungsmodell lahmgelegt hat. Für ihn „zielt der Kampf gegen die Begrenztheit der sozialen Anerkennung nicht auf ihre Abschaffung überhaupt, sondern auf ihre Erweiterung ab" (233–234). Mit seiner Kommentierung der Anerkennungstheorie Hon.s zeigt M. interessante Interpretationspfade dieses Ansatzes auf. Letztlich nimmt M. aber keine Vertiefung des Ansatzes vor, sondern eine korrigierende Umdeutung. Mit seiner Lesart konterkariert er in gewisser Weise Hon.s Bemühungen, eine kritische Gesellschaftstheorie mit anthropologischem Hintergrund zu entwerfen, die bestimmte Anerkennungshandlungen als pathologisch bzw. anormal ausweisen will.

Mit dem abschließenden Kap. 7 (247–301) überfrachtet M. nun seine Untersuchung und überstrapaziert den Leser seiner sonst kreativen Arbeit. In diesem Kap. will M. entfalten, „dass das in der kommunikativen Rationalität implizierte Konzept der gesellschaftlichen Gerechtigkeit einen angemessenen Ansatz bietet, mit dem man diejenige Form der Gesellschaft konzipieren kann, die die individuelle Freiheit zur Selbstorganisation garantiert, und Foucaults Konzept der individuellen Freiheit deutlich macht, welche Form der individuellen Freiheit von der gerechten Gesellschaft garantiert werden soll" (251). Aber nicht nur zwischen F. und Hab., sondern auch zwischen Hon. und Hab. müsste ein Vermittlungsversuch vorgenommen werden. Stattdessen unterstellt M., dass zwischen den beiden Frankfurter Denkern eine große Übereinstimmung vorliegt. M. deutet Hab. sehr stark aus der Perspektive Hon.s., bspw. wenn einer Diskursethik bereits ein implizites Gerechtigkeitskonzept unterstellt wird (vgl. 248). Diese Lesart glättet theoretische Dissonanzen zwischen Hab. und Hon. und macht den kommunikationstheoretischen Ansatz so für eine Anerkennungstheorie anschlussfähig. Doch damit verdunkelt M. letztlich die theoretische Eigenständigkeit der anerkennungstheoretischen Konzeption Hon.s und seine Differenz zu einem kommunikationstheoretischen Entwurf. Damit steht der Vermittlungsversuch von Hab. und F. unvermittelt neben dem Vermittlungsversuch zwischen F. und Hon. Vielleicht lässt M. seine Ausführungen auch deshalb nicht in ein abschließendes Fazit münden. Dennoch ist seine kenntnisreiche Studie zu den Arbeiten zum Anerkennungsbegriff hervorzuheben, ist sie doch insgesamt durch eine große Vertrautheit und einen souveränen Umgang mit ihrem Gegenstand gekennzeichnet. A. Bohmeyer

Vallant, Christoph, *Hybride, Klone und Chimären.* Zur Transzendierung der Körper-, Art-, und Gattungsgrenzen. Ein Buch über den Menschen hinaus. Würzburg: Königshausen und Neumann 2008. 157 S., ISBN 978-3-8260-3764-1.

„Im Menschen sind Geschöpf und Schöpfer vereint" (F. Nietzsche) – dieser Anfang des der Arbeit vorangestellten Mottos bringt die Thematik der Untersuchung gelungen zum Ausdruck: Weil der Mensch sich selbst neu schaffen kann, werden die alten Kör-

per-, Art- und Gattungsgrenzen ins „ideengeschichtlich Museale" verdrängt und für obsolet erklärt. Aus diesem Grund muss der Mensch die *conditio humana* neu definieren. Absicht Vallants (= V.s) ist es denn auch, dieses „philosophische Neuland" zu betreten und danach zu fragen, „was am Menschen noch menschlich sein muss, um als homo humanus gelten zu können". In seiner Arbeit präsentiert er mit der Wiedergabe der einzelnen Etappen der technischen Errungenschaften Altbekanntes und versucht, dieses kausal zu erklären. Zu diesem Vorgehen ist er insofern berechtigt, als er den sich ereignenden Prozess lediglich verstehen will, ohne eine Antwort auf die drängenden Fragen zu geben.

Der Aufbau des Werkes selbst ist durchaus nachvollziehbar: Auf das Prooimion, das einige Begrifflichkeiten klärt, folgt ein Überblick über die Geschichte des „künstlichen Doppelgängers". Diesen Vorarbeiten werden die beiden Hauptteile der Arbeit angeschlossen. Teil 1 zeichnet nach, wie es zum Verständnis des Körpers als Maschine hat kommen können. Teil 2 zeigt diese Auswirkungen auf. Bei der Lektüre fällt auf, dass Vallant bemüht ist, den Umgang mit dem eigenen Körper ideengeschichtlich nachzuzeichnen, um ihn so als stetige Entwicklung auffassen zu können. Auch wenn es immer wieder mahnende Gestalten gegeben hat, welche sich diesem Prozess widersetzten (als Beispiel wird auf den Aquinaten verwiesen, der der Legende nach den Androiden seines in Lauingen gebürtigen Lehrers zerschlagen haben soll), so konnte nicht verhindert werden, dass derselbe gegenwärtig an einem Punkt angelangt ist, an dem der Körper ontologisch hybridisiert und transzendiert wird. Dieser Prozess erscheint dem Autor denn auch als konsequente technische Umsetzung des abendländischen Selbstverständnisses des Menschen. Auch wenn die Darstellung neutral gefasst ist, so gelingt es V. doch, auf die Problematik dieses Prozesses hinzuweisen: Was sich philanthropisch verkauft und Leiden verhindern will, entpuppt sich als Irrweg. Entgegen dem cartesianischen Verständnis des Menschen als aus zwei getrennten Substanzen bestehendes Wesen, könne nicht einmal der Körper als „Ersatzteillager" aufgefasst werden. Der eingeschlagene Weg erscheint somit zwar als konsequent, gleichzeitig zeigt die Entwicklung aber auch auf, dass der Ausgangspunkt selbst falsch gewählt wurde. Zum glücklichen Leben jedenfalls vermag die Anthropotechne nicht beizutragen. Dies aber impliziert, dass der Mensch, sofern er denn wahrhaftig glücklich sein will, sich bewusst werden muss, dass er mehr als bloßer Körper ist. Auch wenn es V. gelingt, die großen Linien nachzuzeichnen, so darf nicht übersehen werden, dass die Arbeit die Sachverhalte über weite Strecken unzulässig vereinfachend wiedergibt. Dies wird insbesondere in den beiden Anhängen deutlich. V. wäre gut beraten gewesen, wenn er sie weggelassen hätte. Dass er dem Christentum Leibfeindlichkeit vorwirft, müsste m. E. näher begründet werden. Bei der Darstellung der Simultanbeseelung des Tertullian unterläuft ihm aber ein Fehler, der zeigt, dass V. sich lieber auf Sekundärliteratur stützt, anstatt die Originalquellen zu konsultieren. So wirkt es beispielsweise geradezu dilettantisch, wenn er als Quelle für die Seelenlehre des Stagiriten „Der Spiegel" angibt. Immerhin geht aus der Arbeit deutlich hervor, dass gerade das edle Motiv der therapeutischen Anwendung der technischen Möglichkeiten als Anfrage an die philosophische Anthropologie gesehen werden muss. Sie hat die Fragen zu klären, was menschlich, was übermenschlich und was unmenschlich ist, wie dieselben Prädikate zueinander stehen und wie die *conditio humana* neu zu definieren ist.

M. Vonarburg

Grosse, Jürgen, *Philosophie der Langeweile*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2008. VIII/199 S., ISBN 978-3-476-02281-3.

Neben empirischer Erforschung und therapeutischen Bemühungen gibt es in den „westlichen Gesellschaften der Gegenwart" eine spezifisch philosophische Befassung mit der Langeweile (= L.). „Philosophischer Umgang mit der Langeweile bzw. ‚Leere' bedeutet den methodischen Verzicht auf ihre reale zugunsten einer hermeneutischen ‚Füllung'" (1). Ihren „Aufstieg zur metaphysischen Schlüsselstimmung" (2) zeichnet Kap. I nach: Die Langeweile der Philosophen. Dabei geht es Große (= G.) um die Doppelhinsicht von Sinn- und Zeitkonnotation, obwohl letztere nur im Deutschen erscheint. Der Rückblick setzt bei den „Spezialmetaphysiken" ein, die L. zum Thema machen: Theo-

logisch heißt das Stichwort Acedia, in Abfall von Gott. Umgekehrt entspringt kosmologisch die Schöpfung dem Nichts bzw. der Langeweile des Göttlichen. Die Anthropologien bewegen sich „zwischen Moral und Medizin" (14). Kant spricht das Fehlen „anreizenden Schmerzes" an. Thema der Psychologie wird die L. von Empfindungslehren des 18. Jhdts. bis zur Psychoanalyse. In jüngerer Zeit kommen soziologische Arbeiten hinzu. Ein zweiter Schritt fragt nach der Rolle der L. als „Movens oder Methode" (20): Philosophieren aus Langeweile? Anthropologisch geht der Blick auf den Adel wie dann die Gebildeten sowie wissenschaftliche Großprojekte, kosmologisch auf die Alltagsroutine. Operationalisiert zur philosophischen Schlüsselstellung wird die L. dann bei Heidegger und Cioran. Bei ersterem ist vor allem die Vorlesung von 1929/30 „Grundbegriffe der Metaphysik" zu behandeln, wo drei Formen unterschieden werden: Gelangweiltwerden (leere Wartezeit); Sichlangweilen bei etwas (Abendgesellschaft), „die tiefe Langeweile als das ‚es ist einem langweilig'" (31 f.), ohne möglichen Zeitvertreib, vom „Ausbleiben der wesenhaften Bedrängnis des Daseins" her (33). Bei Cioran zieht sich das Thema durch das Gesamtwerk, allerdings kaum metaphysisch brauchbar. Für ihn ist ohnehin in der Philosophie „alles zweiten, dritten Ranges" (37). Auf die Stimmungen greift man zurück, weil Metaphysik nur mehr im Modus der Metaphysikkritik möglich sei (40); auf die L., weil darin nichts [Konkretes] begegnet und man zugleich aus ihr wie über sie philosophieren kann (46). Anderseits hat sie ein Gegenstück: im Staunen. „Nur steht das Staunen am Anfang, die Langeweile am Ende der Geschichte metaphysischen Denkens – und ganz oft in der Lebensgeschichte der Philosophen, d. h. der Denker von Beruf" (50).

Kap. II: Anthropologie der L. zwischen Kant und Schopenhauer. – „Den historischen wie topischen Übergang von der theologisch-moralisierenden zur trivialanthropologischen Sicht bildet die aristokratische Weltklugheit des Barock" (56). Gewicht erhalten die Oppositionen Arbeit/Trägheit, Kurzweil/Unterhaltung, bis L. „gerade als Resultat arbeitsamer Zeitnutzung thematisch wird" (59). Zu Kant stützt G. sich besonders auf die „Anthropologie in pragmatischer Absicht" („Anekelung seiner eigenen Existenz aus der Leerheit des Gemüths …" [64]). Nach einem „romantischen Intermezzo" (F. Schlegel: L. als erste Regung der Philosophie [72]) folgt Schopenhauer (im Hauptwerk [1819] wie in den Parerga … [1851]), der den Menschen zwischen Schmerz und L. situiert. Hätte das Leben „einen positiven Wert und realen Gehalt in sich selbst", könnte es gar keine L. geben; „das bloße Dasein […] müsste uns erfüllen und befriedigen" (81).

Kap. III: Transformation in Geschichtsmetaphysik. Im Zentrum stehen der Pessimismus und Nihilismus des 19. Jhdts. Dazu kommt es „aus der Anwendung der Wertfrage auf ein naturalistisch gedeutetes Daseinsganzes" (92), indem die Kreisbewegung von Schmerz und L. ins Weltgeschichtliche überführt wird. Nach einem Rückblick auf den Vormärz und die revolutionäre Kritik an der bürgerlichen Welt fokussiert G. die Darstellung auf die beiden Schopenhauer-Schüler E. v. Hartmann und P. Mainländer. Jener, „eine Art Starphilosoph des zweiten deutschen Kaiserreiches" (100), vertritt „unter dem Eindruck populär gewordener thermodynamischer Theoreme" (109), dass der Welt-Wille durch fortschreitende Vergeistigung sich selbst entmachte. Die damit eintretende endlose L. aber kann der vom Wollen Erlöste nicht fühlen. Gegen Schopenhauers Zirkeldenken wie v. Hartmanns Vernachlässigung des realen Individuums stellt der Offenbacher Mainländer [eigentlich Philipp Batz] seine Philosophie der Erlösung. Durch Umverteilung des Reichtums soll die L. allgemein werden – und damit „die todbringende Einsicht über den Unwert des Daseins" (123). Hiernach bestreitet G. O. Marquards Kontraposition von Anthropologie und Geschichtsphilosophie (133).

Kap. IV: Zeitgenössische Deutungen. G. nennt eine Reihe von Titeln; näher diskutiert er erst zwei anthropologisch orientierte Arbeiten: H. G. Frankfurts „Reasons of Love" (2004, Gründe der Liebe 2005) und F. Dechers „Besuch beim Mittagsdämon" (2000). Beide „glätten die L.-Problematik in einer liberalismuskompatiblen, evolutionistischen Metaphysik des Lebens" (147). Es folgen zwei geschichtsphilosophische Modelle: L. Svendsen, „Kleine Philosophie der Langeweile" (2002 – Kjedsomhetens Filosofi, Oslo 1999) und B. Hübner, „Der de-projizierte Mensch" (1991). Bei beiden kritisiert G. ein gewisses Nebeneinander von Deskription und geschichtlicher Ortsbestimmung.

Der Epilog erörtert „die neuzeitliche L. im Dreieck von Liebe, Arbeit, Macht". „Die Langeweile der Macht für sich selbst, aber auch für die von ihr Beherrschten ist ein oft behandeltes Thema in der französischen Moralistik" (160). G. spricht Stalins Orgien und Hitlers Tischgespräche an. Dazu tritt „die Rede von der Arbeit als Menschenrecht und der Liebe als Passion, kurz: je von Arbeit und Liebe um ihrer selbst willen" (164). Seinen Selbstwert verbürgt dem Menschen nur die Arbeit, zu doppelter L.: in der vollkommenen Selbsthingabe an deren Sachlogik (Überarbeitung) oder in der Distanz des Jobnehmers. Strukturanalog sieht es bei der Liebe als Passion aus: „sich im Leerlauf selbst bestätigende erotische Aktivität" und „enttäuschte Rezeptivität aus der vollkommenen Naturalisierung bzw. naturalen Benennbarkeit eigener Wünsche als ‚Bedürfnisse'" (166). Dazu kommt das Problem der Machtbalance zwischen Arbeit und Liebe. „Arbeitsliebe und Lustverpflichtung sind in ihrer L. propagierte Ideale und gefühlte Realitäten zugleich" (167f.). Die Massenutopien des Erotismus und Vollbeschäftigung in ihrer Sehnsucht nach der Sehnsucht „vollenden sich in Pornographie und Arbeitslosigkeit" (169). G. blickt auf Kants „Transformationen von ‚Hunger und Liebe'" zurück, die Wollen und Machen als ‚an sich' wertvoll erscheinen lassen, „eine typisch nihilistische Inversion" (177). Der Existentialismus, „lediglich radikalisierte Bürgerlichkeit" (178), ändert daran nichts. In Heideggers Vorlesung hat sich „das Telos der neuzeitlichen L.-Metaphysik erfüllt" (180). Findet Cioran die Philosophie „allzu erträglich", so bringt Heidegger noch dieses Unbehagen in Begriffe (181). – Die Denker der Langeweile polemisieren aggressiv gegen die Berufsphilosophie, die Liebe als Arbeit und Liebe zur Arbeit verlangt. Als letzter Name fällt (gut bürgerlich?) der Schopenhauers. „Die Euphorien des sich selbst gründenden absoluten Ichs, Geistes, Wollens einerseits, die stolze Bescheidenheit des Geistesarbeiters andererseits, der sich im Betrieb aufgehoben weiß, bezeugen somit dieselbe Nichtigkeit einer Philosophie als solcher, autonomer." Niemandem fehlend, glaubt sie an ihren eigenen Zusammenhang. Der aber, „abgelöst vom übermächtig Begegnenden", ist das sich als seiend gebärdende Nichts. Und dies „wird anschaulich und begreifbar als Langeweile" (184, Schluss-Satz [Seinerzeit hat W. Weischedel die Krisis der Philosophischen Theologie als „die der Philosophie überhaupt" bezeichnet: die Preisgabe ihrer wesentlichen Aufgabe als Selbstaufgabe]). Es folgen Literaturverzeichnis (leider keines der Werksiglen) und Namenregister. J. Splett

Wuchterl, Kurt, *Die Sonderstellung des Menschen.* Neue Argumente im Zeitalter der Hirnforschung? (Denkperlen 05). Hamburg: merus 2007. 159 S., ISBN 978-3-939519-44-7.

Die Reihe „Denkperlen" soll gesellschaftsrelevante Fragen denkerisch und essayistisch erörtern. In diesem Bd. geht es um den von einigen Hirnforschern erhobenen Anspruch, dass die Ergebnisse der Hirnforschung in dem Ausmaß, als sie einer breiten Bevölkerung bewusst werden, zu einer Veränderung unseres Menschenbildes führen werden. Es geht um drei für das Menschenbild wesentliche Begriffe: Freiheit, Geist, Gott. Die Form ist die des Essays; neben wissenschaftstheoretischen Argumenten finden sich Reflexionen, die einen eher persönlichen Akzent tragen und den langen Umgang mit den Problemen bezeugen. Die Fragen werden in der Form eines Streitgesprächs entfaltet; Rede und Gegenrede sind auch durch das Schriftbild voneinander unterschieden. Diese Gegenüberstellung der Positionen führt zu einem hohen Maß an Fairness in Darstellung und in Argumentation; jede dogmatische Apologetik und jede vorschnelle Vermittlung wird auf diese Weise vermieden. In den letzten ‚Großen Fragen', so das Fazit, „bleiben die Standpunkte kontrovers; sie lassen sich argumentativ weder zusammenführen noch befriedigend harmonisieren" (147). So liest sich das Buch weniger wie die Verteidigung einer bestimmten Position, sondern eher wie eine Sammlung von Aporien im aristotelischen Sinne.

Freiheit: Gegen einen starken Begriff der Willensfreiheit argumentiert Wuchterl (= W.) für eine „bedingte" Freiheit im Sinne einer modifizierten Vereinbarkeitsthese (Kompatibilismus). Im Allgemeinen werden die Handlungen aus der Motivation des Selbst vollzogen; in besonderen Einzelfällen kann jedoch der Wille ein Veto einlegen

und so die Handlung, die sonst aus der Motivation des Selbst vollzogen würde, verhindern. Durch die Möglichkeit des Vetos wird eine durchgängige kausale Determination vermieden; der Einwand, freies Handeln sei nicht vom Zufall zu unterscheiden, wird dadurch gelöst, dass die Handlungen im Allgemeinen aus der Motivation des Selbst vollzogen werden.

Geist: In unseren Intuitionen unterscheiden wir den Bereich des Geistigen von dem des Physischen, und wir gehen davon aus, dass beide Bereiche sich gegenseitig beeinflussen (interaktionistischer Dualismus). W. spricht von einem „Kreuzzug gegen den Dualismus" in der gegenwärtigen *Philosophy of Mind*. „Während es in wissenschaftlichen Diskussionen üblich ist, alternative Theorien sachlich zu analysieren und durch Gegenargumente zu kritisieren, bricht im Falle des Dualismus-Problems immer wieder eine gezielte Aggressivität durch [...] Viele Interpretationen verstehen sich als Unterstützung eines solchen *Kreuzzuges gegen den Dualismus*, in dem der wissenschaftlich Aufgeklärte den unwissenden Dualisten zu seinem Heil bekehrt" (86f.). Es ist Aufgabe der experimentellen Wissenschaft, Korrespondenzen zwischen neuronalen Prozessen und inneren Erlebnissen zu beschreiben. Aber diese Korrespondenzen, so betont W. mit Recht, müssen interpretiert werden, und auf diese Interpretation kommt es an. Im Kreuzzug gegen den Dualismus werde vergessen, dass „die Prinzipien der modernen Wissenschaft als Arbeitsypothesen in einem methodisch abgesteckten Seinsbereich verstanden werden müssen und der universelle Wahrheitsanspruch einem Glaubensbekenntnis gleichkommt" (89f.). Im Bereich des Geistes sind Gründe, und nicht wie im Bereich des Physischen Ursachen bestimmend. Die „Kontingenz der Naturabläufe lässt sich nur denken, wenn schon Geistiges vorausgesetzt wird, das nicht Produkt dieser Kontingenz ist" (109).

Gott: Die Neurotheologie gibt neurobiologische Antworten auf die Frage, wie religiöse Gefühle und Gottesvorstellungen im Gehirn entstehen. Sie verweist auf experimentelle Befunde, die Religiosität in neuronalen Aktivitäten bestimmter Gehirnareale lokalisieren. Mit einer nicht ganz glücklichen Terminologie fordert W., zwischen Spiritualität und Religion zu unterscheiden. „Spiritualität betrifft alle Phänomene, die aus der Sicht der Naturwissenschaft gewisse Normabweichungen aufweisen und zugleich durch ganz natürliche Hirnvorgänge erklärbar sind" (116). Hier handelt es sich um Gefühlsnuancen, die eher einer verschwommenen Esoterik zuzuordnen sind und die nicht den modernen religiösen Menschen betreffen. Dessen religiöser Glaube ist „in Denkmuster etablierter Religionsformen und Konfessionen eingefügt, denen theologische und intellektuell anspruchsvolle Reflexionen zugrunde liegen" (116). Die Soziobiologie behauptet: Religion ist eine Erfindung der Menschen, die sich als evolutionärer Vorteil für das Überleben erwiesen hat. Die Universalität moralischer Prinzipien, so W.s Kritik, lässt sich nicht soziobiologisch herleiten. „Die universale Menschenliebe ist säkular gesehen ein intellektuelles Konstrukt und kein Postulat des limbischen Systems" (131). W. spricht von einem „Überschusscharakter des Religiösen" (132), der durch die Überlebensvorteile nicht erklärt werden könne. Religion ist nicht primär eine Stabilisierungsstrategie für die Gemeinschaft, sondern Reaktion auf das Kontingente, das Rätselhafte und Unverfügbare. Auch der szientistische Aufklärer kann vor den Grenzsituationen des Menschen wie Leid, Krankheit und Tod nicht die Augen verschließen. Auch er muss eine Sinnstiftung vollziehen, was ihn in eine paradoxe Situation führt. Er bleibt von der Möglichkeit bedroht, dass im Glauben vielleicht doch etwas Wahres steckt.

Es gibt nicht nur die Erfahrung in der Perspektive der dritten Person (die Erfahrung der objektiven Welt des Naturwissenschaftlers) und die Erfahrung in der Perspektive der ersten Person (die Selbsterfahrung des Subjekts), sondern auch die Erfahrung in der Perspektive der zweiten Person, des Du. Sie ist auf den Mitmenschen gerichtet, aber sie weist zugleich über die Erfahrung der dritten und der ersten Person, „über die Objektivität und über das Existentielle, hinaus. Dadurch wird deutlich, dass Religion „keine Angelegenheit des Jenseitigen im Sinne einer Parallelwelt" (3. Person) ist; vielmehr wird die Du-Perspektive „zum Signum des Religiösen". Die zu entscheidende Alternative, vor welche das Buch den Leser stellt, lautet: „das Wagnis des Glaubens" oder „der Gedanke einer alles erklärenden Selbstorganisation der Natur" (143). F. Ricken S. J.

Corcoran, Kevin J., *Rethinking Human Nature*. A Christian Materialist Alternative to the Soul. Grand Rapids/MI: Baker Academics 2006. 152 S., ISBN 978-0-8010-2780-2.

Um mein abschließendes Urteil gleich vorwegzunehmen: Der christliche Philosoph Kevin J. Corcoran (= C.) hat eine wunderbar schlanke und klar strukturierte Monographie zur Metaphysik von Personen vorgelegt. Die zentrale These lautet: Personen sind physische Entitäten, aber nicht identisch mit ihrem Körper. Der philosophische Text eignet sich in hohem Maße als Pflichtlektüre für Studierende im Rahmen von Lehrveranstaltungen zur Metaphysik, Schöpfungstheologie, Christologie, Eschatologie und Moraltheologie. Die zentrale These hat mich zwar letztendlich nicht überzeugt, ist aber auf so klare Weise im philosophischen Argument vor dem Hintergrund des christlichen Glaubens und mit Blick auf seine ethischen Implikationen entfaltet, dass man von diesem Buch nur profitieren kann.

C.s zentrale These besteht darin, dass eine menschliche Person kein beseeltes Lebewesen ist. Daraus muss aber nicht, so C., gefolgert werden, dass der Mensch bloß ein Tier sei. Technischer ausgedrückt: C. versucht mit einer Verteidigung der sogenannten Konstitutionsthese über menschliche Personen einen Mittelweg einzuschlagen zwischen jeglicher Form des Dualismus einerseits und dem reduktiven Materialismus andererseits – ohne dabei allerdings in die Gegenwartsdebatten aus der Philosophie des Geistes einsteigen zu wollen: „It should be pointed out that the Constitution View of persons is a metaphysical view of the relationship between a human person and his or her body. It is not a theory of the mind and the relationship between mental events [...] and physical events [...]. As I understand the view, it is neutral with respect to the so-called reductive and non-reductive theories of the mind" (69, Anm. 6).

Diese theoriestrategische Abgrenzung ist einer der Gründe, warum mich die Hauptthese des Buches nicht überzeugt. C. argumentiert dafür, dass menschliche Personen nicht mit ihrem Körper identisch sind. Die zentrale Intuition ist die, dass eine Person zwar aus der Materie ihres Körpers konstituiert, aber nicht mit ihm identisch ist – ebenso wie Marmor eine Statue konstituiert, die Statue aber nicht mit dem Marmor identisch ist. Die Konstitutionsbeziehung ist den definitorischen Klärungen von C. zufolge derart, dass die beiden physischen Objekte denselben Ort einnehmen und einer unterschiedlichen Art angehören (66). Personen müssen also eigene Identifikationskriterien haben – dies ganz einfach deswegen, weil es keine Arten von Entitäten ohne Identitäten gibt.

Eines der herausragenden Identifikationskriterien für Personen ist zum Beispiel die Willensrationalität als definitorisches Merkmal von Autonomie. Willensrationalität impliziert aber die Existenz von Überzeugungen, besteht Rationalität doch in Rechtfertigungsbeziehungen zwischen Überzeugungen. Doch welchen ontologischen Status genießen die Überzeugungen, die damit eine Person ontologisch auszeichnen? Handelt es sich um physische oder mentale Ereignisse? Ich kann nicht sehen, wie man um diese Frage herumkommen will, wenn man dafür argumentiert, dass menschliche Personen nicht mit ihrem Körper identisch sind. Dies selbst dann nicht, wenn man – wie C. – andere Argumente ausfindig macht, um für die angezeigte Nichtidentität zu argumentieren. Man könnte doch bereit sein, diese Argumente zu akzeptieren, dann aber für oder gegen C. die Frage nach dem ontologischen Stellenwert von Überzeugungen der mentalen Ereignisse stellen. Ich kann nicht sehen, warum man mit dieser Frage zwei unabhängige Problembereiche in unzulässiger Weise verschränken würde. Das würde man zum Beispiel dann tun, wenn man sich in die Debatte um den mathematischen Realismus mit der Frage nach dem ontologischen Stellenwert mathematischer Überzeugungen einbrächte. Dann könnte man tatsächlich erwidern, dass es bei dem Realismusproblem in erster Linie um den Gehalt von Überzeugungen und dem mentalen Zugang zu einem vermeintlichen Reich mathematischer Entitäten geht. Hier würde man berechtigterweise die Frage nach dem ontologischen Stellenwert als zu weitgehend zurückweisen dürfen. Nicht aber jedoch, wenn es um die Frage geht, ob der Mensch in seinem personalen Vollzug als bloßes biologisches Wesen angemessen verstanden wurde.

Meine Unzufriedenheit mit C.s Verteidigung der Konstitutionsthese lässt sich auch anhand eines anderen Problems anzeigen. Wie C. selbst eingesteht (77), impliziert die Konstitutionsthese, dass sich an ein und demselben Ort zwei numerisch nicht-identische Entitäten, nämlich Ich als Person einerseits und mein Körper andererseits befinden. Für dieses Problem formuliert C. keine Lösung, sondern findet gleichsam zu einer Stellungnahme des reflektierten Gleichgewichts: Die Implikation sei zwar hochgradig kontraintuitiv, die Argumente für die Konstitutionsthese bestärkten jedoch ein Festhalten an dieser metaphysischen Position trotz der benannten kontraintuitiven ontologischen Implikation. Ich halte solche Stellungnahmen des reflektierten Gleichgewichts für rational und wohl auch für kaum vermeidbar. Dies allein ist also nicht der Grund für meine Reserviertheit. Das Problem scheint mir darin zu liegen, dass wir es mit einer These zur Ontologie von Personen zu tun haben, die aber eine hochgradig ontologische Kontraintuition impliziert. Eine derartige Anomalie scheint mir zu schwerwiegend, als sie im Rekurs auf das reflektierte Gleichgewicht zu beschwichtigen.

C. gliedert sein Plädoyer für die Konstitutionsthese so, dass er nach einer gelungenen Hinführung zum Problemhorizont in Form einer Einleitung (11–22) zunächst mit dem ersten Kap. (23–45) drei verschiedene Formen des Dualismus zurückweist, nämlich den Substanzdualismus von Platon und Descartes (23–35), den von ihm so bezeichneten Kompositionsdualismus von Thomas von Aquin (37–40), und schließlich den Ermergenzdualismus von William Hasker (40–45). Die Einwände beschränken sich auf die üblichen Vorbehalte gegenüber der Metaphysik des Dualismus in seinen einschlägigen Spielarten.

Das zweite Kap. (47–64) ist dem Materialismus bzw. dem Physikalismus gewidmet (47–64). Das übergreifende Argument C.s lautet wie folgt: (1) Personen sind keine menschlichen Tiere. Diese Behauptung wird dadurch etabliert, dass C. die zweite These des folgenden Arguments zurückweist: (i) Ein menschliches Tier sitzt auf einem Stuhl am Schreibtisch. (ii) Das menschliche Tier auf dem Schreibtischstuhl denkt. (iii) Ich bin das menschliche Tier auf dem Schreibtischstuhl. (iv) Das eine und einzige denkende Ding bin ich. (v) *Ergo:* Ich bin ein denkendes Tier. C. macht von einem eingebürgerten Einwand gegen die zweite Prämisse Gebrauch. Es handele sich um einen Kategorienfehler, dem biologischen Körper in seiner Identifikation als menschlichem Tier die Fähigkeit des Denkens zuzusprechen. Das Gehirn denkt ebenso wenig, wie die Augen sehen können, so C. (55–56). Dagegen mag man aus materialistischer Sicht nun erwidern wollen, dass der Mensch eben nur das ist, was es ausmacht, ein menschliches Tier zu sein, nämlich dessen Körper. Diese Erwiderung hält C. aber für äußerst unplausibel. Dies deswegen, weil doch ein Körper den Tod einer Person überdauern kann. Personen und ihre Körper und damit auch das menschliche Tier im Vergleich zu mir als Person haben wohl offensichtlich unterschiedliche Bedingungen der Persistenz. Und damit ist die wesentliche zweite Prämisse des übergreifenden Arguments des zweiten Kap.s benannt. (2) Personen sind nicht identisch mit ihrem Körper. (3) *Ergo*: Der Materialismus ist falsch. Es besteht weder eine Identität zwischen personalen Vollzügen und den Vollzügen eines tierischen Organismus noch eine Identität von Personen und der Materie eines biologischen Organismus, also des Körpers, der die Person konstituiert.

Damit ist der Problemhorizont für das dritte Kap. (65–82) vorgegeben. Wenn doch Personen weder im Rekurs auf eine immaterielle Seele verstanden werden können noch bloß als biologische Organismen, dann drängt sich die Frage auf, wie ich als Person eine physische Entität sein soll, ohne mit meinem Körper identisch zu sein. Die Antwort: Körper konstituieren Personen, sind aber nicht mit den Personen identisch. C. verfährt in dem Aufweis dieser Behauptung so, dass er zunächst die fundamentale Unterscheidung von Konstitution, Identität und Artefakt einführt (65–67), um von hier im zweiten Abschnitt die Konstitutionsthese für den spezifischen Fall von Personen systematisch einzuführen (67–69). Der dritte Abschnitt (70–73) benennt dann die Persistenzbedingungen von Personen. Die Persistenzbedingungen bestehen darin, dass (a) der biologische Organismus fortbesteht, und (b) die Fähigkeit zu einem weitreichenden Spektrum von intentionalen Zuständen andauert. Der folgende Abschnitt (73–76) spezifiziert, inwiefern die Konstitutionsthese über Personen die Ansicht berück-

sichtigen kann, dass Personalität auch etwas mit interpersonalen Beziehungen zu tun hat. Der letzte Teil des Kap.s ist verschiedensten Einwänden gegen die Konstitutionsthese geschuldet (76–82).

Mit dem vierten Kap. (83–117) führt C. seine Verteidigung der Konstitutionsthese über Personen insofern fort, als ethische Bedenken gegen die von ihm vorgelegte Metaphysik von Personen aus dem Weg geräumt werden. Dieses Kap. ist eindeutig zu lang und erscheint allein schon deswegen aufgesetzt, weil C. ganz korrekt deutlich macht (83–95), dass eine bestimmte metaphysische Position ohne zusätzliche moralische Prinzipien keine direkten ethischen Konsequenzen haben kann. Es hätte genügt, in einer Anmerkung oder in der Schlussbemerkung mit dieser grundsätzlichen Stellungnahme auf die ethischen Vorbehalte hinzuweisen.

Dessen ungeachtet dürfte das Buch aber gerade aufgrund dieses Kap.s geeignet sein, um in moraltheologischen Lehrveranstaltungen zu fungieren. So entfaltet C. einen theologischen Begriffsrahmen für eine Ethik des Lebens (95–98) und bringt diesen Begriffsrahmen dann in Bezug auf bioethische Probleme zur Anwendung (98–116). Ein solcher theologischer Begriffsrahmen ist aus der Sicht einer Konstitutionsthese über Personen deswegen geboten, weil das normative Potenzial, das aus dem personalen Vollzug menschlichen Lebens zu gewinnen ist, sich nicht für solche bioethischen Probleme in Anspruch nehmen lässt, bei denen es um den Menschen in seiner prä- oder postpersonalen Existenz geht. Nach der Konstitutionsthese über Personen handelt es sich nämlich bei einem Embryo oder einem Hirntoten nicht um Personen.

Das fünfte Kap. (119–133) verteidigt die Konstitutionsthese über Personen gegen den Einwand, dass diese Metaphysik von Personen sich nicht mit dem christlichen Auferstehungsglauben vereinbaren ließe. Dagegen argumentiert C. im Wesentlichen wie folgt: (1) Das Christentum bekennt sich zu einer Auferstehung des Leibes, nicht der Seele. (2) Der Auferstehungsleib ist ein physisches Objekt, das identisch ist mit dem physischen Objekt vor dem Ableben einer Person. Die Persistenz des Leibes besteht in einer bestimmten Kette kausaler Beziehungen zwischen den jeweiligen Instanzen des Leibes. (3) Gott kann bewirken, dass es zum Zeitpunkt des Todes zu einer Verzweigung von Kausalketten kommt. Die eine Kausalkette bewirkt das Verwesen des Leichnams, die andere den Auferstehungsleib. (4) *Ergo*: Wir werden als Personen leiblich auferstehen, aufgrund göttlicher Gnade unter Fortsetzung einer Kausalkette, die den Auferstehungsleib mit dem einstigen Körper identifiziert. Ich habe keine Idee, wie man die Behauptung verstehen soll, dass es sich bei dem Auferstehungsleib um ein physisches Objekt handeln soll. Sollte dieser Leib ebenso physisch sein wie das Buch auf meinem Schreibtisch oder wie mein Körper, den ich anfassen und ertasten kann, dann drängt sich natürlich die Frage auf, ob sich damit auch die physikalische Raumzeit kausal in den Himmel erstrecken muss. Man könnte aber auch fragen, ob C. den Begriffen des christlichen Dogmas von der Auferstehung eine philosophische Füllung verleiht, die nichts mehr mit der intendierten Semantik der Begriffe zu tun hat. In den die Lektüre begleitenden Lehrveranstaltungen wird man sich sicherlich dogmengeschichtlich der Semantik von zentralen biblischen Begriffen wie *soma pneumatikon* (1 Kor 15, 44) vergewissern müssen.

Mit dem letzten Kap. (135–147) bemüht sich C. darum, die Kompatibilität biblischer Anthropologie einerseits und der Konstitutionsthese über Personen andererseits aufzuweisen. Dieses Kap. ist leider hoffnungslos oberflächlich. Anhand der englischen Übersetzung werden biblische Textbeweise für den Dualismus zurückgewiesen und Argumente für die Konstitutionsthese zu gewinnen versucht. Jeder mit der Bibelwissenschaft vertraute Leser wird wohl nur mit dem Kopf schütteln können. Dennoch, die Stärke dieses Kap.s besteht darin, den Diskurs christlicher Philosophie gleichsam mit den Daten der Offenbarung konfrontieren zu wollen. Niemand ist Experte auf allen für ein Argument relevanten Gebieten. Daher wird man C. verzeihen dürfen, den zu begrüßenden Schritt in die Richtung der Heiligen Schritt eher zu stampfen denn angemessen zu begehen.

J. H. Y. Fehige

Brüntrup, Godehard, *Das Leib-Seele-Problem.* Eine Einführung. Stuttgart: Kohlhammer 2008. 192 S., ISBN: 978-3-17-018890-7.

Um die Pointe dieser Besprechung gleich vorweg zu nehmen: Godehard Brüntrups (= B.) Buch bietet gegenwärtig die beste deutschsprachige Einführung in die Leib-Seele-Problematik. Der Weltknoten zwischen Leib und Seele beschäftigt die Menschheit zwar seit geraumer Zeit; doch in den letzten Jahren hat das Thema – wohl auch wegen der intensiven Hirnforschung – ein verstärktes Interesse erfahren. Das begriffliche und theoretische Feld der philosophischen Diskussion stellt für den interessierten Laien und den Studienanfänger nicht immer eine wohlgeordnete Landschaft, sondern eher ein undurchschaubares Dickicht dar. Übersichtsdarstellungen mögen hier das benötigte Gerät bieten, um das Feld der Neologismen und verzweigten Theorien zu bestellen und für eigene Gedanken fruchtbar zu machen. An solchen Einführungen mangelt es im deutschen Sprachraum nicht – und die jeweiligen Autoren haben verdienst- und mühevolle Arbeit investiert, sie zu verfassen. Warum also sollte der Leser auf die Darstellung von B. zurückgreifen, die nunmehr in die dritte, erweiterte Auflage geht? Zum einen ist die Erweiterung ganz wesentlich. Während die meisten Einführungen beim ‚mainstream' stehenbleiben, geht B. einen Schritt weiter und widmet dem Panpsychismus ein eigenes, fast 20-seitiges Kap. Das deckt sich mit der gegenwärtigen Renaissance des Panpsychismus: Wenn das Geistige (unbestreitbar, weil von uns erlebbar) vorhanden ist, und wenn die Grabenkämpfe zwischen Substanz-Dualisten und reduktiven Materialisten jeglicher Couleur keine Früchte tragen, dann bedarf es alternativer Ansätze: Der gesamte Kosmos birgt geistige Eigenschaften, denn woher sollen diese Eigenschaften kommen? Jeder Gedanke an eine Emergenz führt zum Problem einer *creatio ex nihilo*: Wenn das Geistige nicht auf der elementaren Ebene der Wirklichkeit vorhanden ist, dann muss es auf rätselhafte Weise zu einem späteren Zeitpunkt aus dem rein Physischen hervorgehen. Vieles mehr lässt sich zum Panpsychismus sagen, und B. liefert eine gelungene Zusammenschau. Auch andere Positionen – angefangen beim cartesischen Substanz-Dualismus über den reduktiven bis hin zum eliminativen Materialismus – werden in verständlichen Worten behandelt. Das Buch ist mit vielen Beispielen angereichert, die das Abstrakte auf eine auch im Alltag nachvollziehbare Ebene bringen. Der Aufbau und die Verständlichkeit machen es zu einem hilfreichen Buch für Anfänger: Die nicht gerade studentenfreundlichen 24 Euro sind gut angelegt.

Da es sich abzeichnet, dass es auch eine vierte Auflage geben wird, seien dennoch ein paar kritische Bemerkungen gestattet: Zuerst eine beckmesserische. D. Skrbina, der sich um die Sache des Panpsychismus verdient gemacht hat, wird im Buch durchweg Skribina geschrieben. Sonst hat das Buch auffällig wenige Rechtschreibfehler – keine Selbstverständlichkeit im heutigen Zeitgeschäft der Autoren und Verlage. Zu substanzielleren Dingen: Fühlt sich der geneigte Leser mehr in der ‚kontinentalen' denn in der ‚analytischen' Philosophie zuhause, so wird er bestimmte Dinge vermissen. Fernab der sich nun aufdrängenden Frage, ob diese Grenzziehung in der Philosophie überhaupt sinnvoll ist, zeigt sich Folgendes: Die Thematik des Leibes und die Tradition der Phänomenologie bleiben außen vor. Namen wie E. Husserl, H. Jonas und M. Merleau-Ponty, aber auch zeitgenössische Autoren wie Th. Fuchs sucht man vergebens. Das ist umso bedauerlicher, als sich die Phänomenologie nicht nur für geschichtsphilosophische Auseinandersetzungen anschickt, sondern in jüngster Zeit in einen Dialog mit der anglophonen Philosophie gesetzt wird (etwa durch F. Varela, E. Thompson, S. Gallagher und D. Zahavi). Ein bisschen weniger analytische Philosophie samt ihrer modallogischen Argumente, die in dem Buch allzu gehäuft angeführt werden und deren Erfolg vielleicht eher fraglich ist, und eine Prise mehr an philosophischer Abwechslung täten der Einführung sicherlich gut. Theorien, die momentan als gescheitert angesehen werden, fallen ebenfalls aus der ausführlichen Diskussion heraus – wie beispielsweise der subjektive und der objektive Idealismus, der Parallelismus oder der Hylemorphismus. Dieser Umstand mag der Konzentration des Buches auf die gegenwärtige Situation geschuldet sein. So werden die *supervenience*, Annahmen über die kausale Geschlossenheit des Physischen, das Problem mentaler Verursachung und anderes, was die Zunft der Philosophen momentan beschäftigt, detailgetreu wiedergegeben. Lesern dieser Zeitschrift sei mitgeteilt, dass re-

ligiöse und theologische Fragestellungen ebenfalls ausgeklammert werden – wahrscheinlich hätten sie den Rahmen des Buches gesprengt. Zu Gedanken über diese Themen regt B. sicherlich an: Insbesondere der bereits erwähnte Panpsychismus und die sich anschließende Tradition des Pan(en)theismus bieten reichlich Gedankenkost. Mit einem Satz: Die Einführung von B. verschafft all jenen einen gelungenen Überblick, die sich in der komplizierten Sprache und Gedankenwelt der aktuellen Philosophie des Geistes nicht beheimatet fühlen. P. Spät

Pöltner, Günther, *Philosophische Ästhetik* (Grundkurs Philosophie; 16). Stuttgart: Kohlhammer 2008. 268 S., ISBN 978-3-17-016976-0.

Endlich schließt sich eine Lücke im bewährten Grundkurs. „‚Ästhetik' ist nicht bloß die Bezeichnung für eine Disziplin, sondern steht für das Problem, welches das Projekt ‚Ästhetik' selbst darstellt" (11). Problematisch geworden ist ihr Verständnis als Theorie des Schönen und der Kunst. Das Kernproblem aber liegt nicht in deren beider Verhältnis, sondern in ihrer Ästhetisierung aus der Perspektive neuzeitlicher Subjektivitätsphilosophie (17). Daraus folgt die „Marginalisierung des Schönen", womit Pöltner (= P.) meint, dass „die Frage nach dem ursprünglichen Phänomen des Schönen, seinem unverkürzten Sich-Zeigen im mainstream der ästhetischen Diskussionen so gut wie keine Rolle spielt" (19f.). Dabei eröffnet sie – und nicht die Frage nach der Kunst – die Geschichte der ästhetischen Reflexion. Vordringlich stelle sich darum heute die Frage: Was heißt Erfahrung mit Schönem, und was gibt sie zu denken? Im Dienst dieser Frage steht der philosophisch historische Gang durch die Etappen der Disziplin von Platon bis Adorno, – in elf Kap., die den weitaus größten Raum beanspruchen (22–213), hier aber nicht ihrerseits referiert werden können.

„2. Klassisch metaphysisches Fragen nach dem Schönen." P. behandelt ausführlich Platons Frage nach dem Schönen selbst, die Einheit von Gut- und Schönsein und die Einheit von Darstellung und Dargestelltem, woraus Platons Kunstkritik hervorgeht. Diese Einheit löst Aristoteles auf. „Für Plotin wird die Erfahrung mit Schönem zu einer religiösen Erfahrung" (37). – „3. Schönheit als Seinserschlossenheit." Auch hier drei Namen: Augustinus bedenkt die Schönheit als „Sprachlichkeit des Seins" und „staunenerregende Selbstdarstellung des Seienden", Pseudo-Dionysius Areopagita als Glanz des Guten. Bei Thomas stellt P. das Schöne in den Kontext der Transzendentalien. – 4. Drei Seiten gelten der Renaissance. In deren Künstlerästhetiken erscheint jetzt die „Kunst als genuiner Ort der Schönheit". – „5. Subjektivierung und ästhetische Deutung des Schönen." Hurtcheson und Berkeleys Kritik; Burke (Schönes und Erhabenes); Baumgarten: Schönheit als ästhetische Wahrheit (81–90); Kant (90–116); Schiller. – „6. Schönheit als endliche Darstellung des Unendlichen. Schelling." – „7. Ästhetik als Philosophie der schönen Kunst. Hegel." – „8. Ästhetik des Hässlichen. Rosenkranz." – „9. Ästhetische Kontemplation als temporäre Erlösung vom Leiden am Dasein. Schopenhauer." – „10. Der schöne Schein als Stimulans des Lebens. Nietzsche." – „11. Trennung von Schönheit und Sein. Das Schöne als das rein Ästhetische." Hier stellt P. G. Th. Fechner (‚Ästhetik von unten') vor, E. v. Hartmann (das Schöne als idealer Bewusstseinsinhalt), Th. Lipps (als Bewusstseinstatsache), B. Croce (als Ausdrucksphänomen), R. Ingarden (Konstitution des ästhetischen Gegenstands) und N. Hartmann (irrealer Gegenstand). – „12. Schönheit als Erinnerung an die Zukunft. Adorno." – Der Leser wird so hilfreich wie zuverlässig informiert. „Zitate sind in den Kap. 2–12 bewusst über das sonst übliche Ausmaß hinaus angeführt. Erstens um das Studium der Originale anzuregen und zweitens um den Kontext wenigstens anzudeuten, in dem die Erörterungen über das Schöne jeweils stehen, die ohne dessen Kenntnis kaum verstanden werden können" (11).

In zwei Schlusskap. kann nun P. sich der eingangs genannten Kernfrage zuwenden: zunächst der Klärung ihrer selbst, sodann der Skizze einer Antwort. – „13. Zur Problematik des Neuansatzes einer philosophischen Ästhetik." Um eine Sache in ihrer Wahrheit zu erkennen, muss man sie in ihren Hochformen aufsuchen, „wo sie weder in der typischen Durchschnittlichkeit alltäglicher Erfahrung verdeckt, noch dort, wo sie in atypischer Außerdurchschnittlichkeit (etwa im Sinne des Pathologischen) entstellt ist" (214f. Wucherer-Huldenfeld). Es geht also um „ursprüngliche Erfahrung mit dem ur-

sprünglichen Phänomen des Schönen". Nicht ohne Vorverständnis, aber so, dass eben dieses philosophisch befragt werden muss. Am Phänomen erfragt sind weder wechselnde Vorstellungen noch Kriterien noch eine unveränderliche „ominöse Entität hinter dem Schönen", sondern das ihm eigene „Sein" des Schönen als sein Sich-Zeigen, Anwesen, Gegeben-sein (221). Erfahrung sodann hat hier den Charakter des Widerfahrnisses, der Entbergung von ihm selbst her, was entsprechende Offenheit verlangt und (anders als Experimente) Jemeinigkeit; sie gibt schließlich zu denken, ruft nach Auslegung ihrer selbst. Dabei ist es wichtig, die ästhetische Deutung zu überwinden, die das Schöne dem sinnlichen Erkenntnisvermögen zuordnet, auf den Zustand des Subjekts abhebt und sich in der Dichotomie von Natur- und Kunstschönem, Sein und Schein bewegt. Dazu hilft schon ein Blick in den Wortgebrauch. Das Wort ‚schön' „drängt sich jedes Mal auf, wenn eine Sache ihre ureigenste Möglichkeit erreicht" (233) – und lässt sich hier nur selten durch Wörter aus dem ästhetischen Feld ersetzen (Begegnung, Fest, Gespräch heißen schön [und der Rez. erlaubt sich einzufügen: dieses Buch], aber nicht zierlich, hübsch, dekorativ …).

„14. Strukturmomente der ursprünglichen Erfahrung mit Schönem." Schönheit ist eine besondere Erscheinungsweise von Sein, nicht die Eigenschaft eines Seienden, sondern die Erfahrung seiner Präsenz. Und diese Präsenz ereignet sich als unser Gewahren (das ist mit der klassischen Identität von *cognoscens et cognitum in actu* gemeint): Schönheit ist eine Gestalt von „Vollzugsidentität" (241 f.) Darin werden nicht bloß das Präsente und der Gewahrende in ihrer Präsenz präsent, sondern auch dies Präsentsein – und nochmals das Sich-Geben dieser Einheitsfülle selbst: Dem Staunen geht das Sein auf. Der Sammlung schenkt sich das Wunder des „Es gibt". Und dem entspricht der Dank. Diese Dankbarkeit ist namenlos; sie meint nicht jemanden (?), sondern gilt „dem Seinkönnen selbst", das sich so als Gegeben-Sein zeigt. P. schließt mit dem Satz (254): „Wer dessen inne geworden ist, kann noch danken für das Dankenkönnen." J. Splett

Ward, Keith, *Divine Action.* Examining God's role in an open and emergent universe. Philadelphia: Templeton Foundation Press 2007. XI/286 S., ISBN 978-1-59947-130-3.

Die Veröffentlichung stellt die leicht überarbeitete Fassung der erstmals 1990 publizierten Monographie des Verf.s dar. Ihre Leitthematik zählt zu „den zentralsten und schwierigsten" Fragen einer rational verantworteten christlichen Gottesrede: Was heißt „Handeln Gottes" (vii)? Das Werk verteidigt ein „stark supranaturalistisches Gottesverständnis", wonach Gott den Kosmos erschaffen habe, in diesen eingreife, Wunder wirke, Gebetsanliegen erhöre und in Jesus von Nazareth eine menschliche Natur angenommen habe als „philosophisch kohärent und gänzlich mit den Erkenntnissen der modernen Wissenschaft kompatibel" (vii). Dieses Vorhaben entfaltet Ward (= W.) in 14 Kap., in denen er sich mit Gottes notwendiger Existenzweise und den Schöpfungsmotiven, der Theodizeefrage, der Vorsehungslehre, der Bittgebets- und Wunderproblematik, dem jüdisch-christlichen Offenbarungsverständnis, der Inkarnation, der Religionstheologie und der eschatologischen Zukunft des Kosmos befasst.

Im ersten Kap. (1–17) werden mit der Erfolgsgeschichte der Wissenschaften in der Neuzeit, dem Szientismus und logischen Positivismus, der Theodizeeproblematik und der historisch-kritischen Exegese einige Gründe für die geschwundene gesellschaftliche Plausibilität der Annahme eines innerweltlichen Handelns Gottes benannt. Für das christliche Verständnis des Handelns Gottes sei die Voraussetzung, Gott existiere notwendig in allen möglichen Welten, konstitutiv (9). W. geißelt die These, Gottes Existenz könne einst enden *(thesis of total contingency)* als „Abgrund der Vernunft" *(abyss of reason)*, die sich fatal auf die spirituelle Geborgenheit der Menschen auswirke (16).

Das zweite Kap. (18–37) ist der Schöpfungsthematik gewidmet. Gott werde schöpferisch tätig, um neue Wert-Arten und Lebewesen, die für Werte empfänglich seien, hervorzubringen und in Beziehung zu ihnen zu treten. Indem Gott über Bewusstsein verfügende Lebewesen erschaffe, erlange er Kenntnis davon, wie es sich etwa für einen Menschen anfühle, Freude und Schmerz zu empfinden (26). Die Welt sei einerseits Produkt der freien göttlichen Kreativität, andererseits sei sie bestimmt durch mehrere Notwendigkeiten, die aus Gottes Wesen resultieren (36). Auf diese nur durch Offenbarung

bekannten Strukturprinzipien der Welt sowie eine modifizierte Variante des anthropischen Prinzips beruft sich W. bei seinem Lösungsvorschlag der (theoretischen) Theodizeeproblematik im dritten (38–56) und vierten Kap. (57–73). Auf dem Hintergrund der *free will defence* verteidigt er die These, Gott könne nur auf Kosten der Entstehung bewussten Lebens bzw. der Anthropogenese, eine bessere als die faktisch existierende Welt erschaffen (68).

Gegenstand des fünften Kap.s (74–102) bilden wissenschaftstheoretische Überlegungen zu Methode und Geltungsbereich der Naturwissenschaften. Aufgrund der methodischen Eigenart der Naturwissenschaften gehören für W. einzigartige, anomale Phänomene *per definitionem* nicht zum naturwissenschaftlichen Untersuchungsbereich (93). Nicht quantifizierbare Größen, wie Gott oder die Handlungen freier Akteure, können daher nicht Gegenstand naturwissenschaftlicher Theoriebildung sein (82). Unter Verweis auf die Quantentheorie und die Unmöglichkeit, den Standpunkt eines allwissenden Beobachters einzunehmen, der um alle kausal relevanten Faktoren eines Systems weiß (99), spricht sich der Verf. gegen die Annahme eines kausal geschlossenen, völlig determinierten Kosmos *(closed system view)* aus und plädiert für eine Vielfalt komplementärer Erklärungsmodelle der Wirklichkeit (100). Da jedes wissenschaftliche Modell mit Idealisierungen, Abstraktionen und Vereinfachungen operiere (98) und daher stets nur einen Teilaspekt der Wirklichkeit berücksichtige, dürfen weder der Physiker noch der Theologe den Anspruch erheben, „to tell the whole truth about absolutely everything" (101).

Mit den Einschränkungen *(constraints)* des göttlichen Handlungsspielraums in der Welt liegt der zentrale Gegenstand des sechsten (103–118) und siebten (119–133) Kap.s vor. Gott sei erstens nicht in der Lage, schlechthin alles zu vollbringen; vielmehr stehe ihm eine endliche Anzahl möglicher Aktionen zur Auswahl. Zweitens unterliege Gott nicht nur in Bezug auf die Art, sondern auch auf die Häufigkeit seiner Interventionen Begrenzungen. Um die stochastische Struktur des Naturgeschehens zu wahren, dürfe Gott das Wahrscheinliche öfter, das Unwahrscheinliche nur selten realisieren. Drittens sei Gottes Interventionsmöglichkeit durch die Grundoption bestimmte Werte, allen voran Liebe und Gotteserkenntnis, unter seinen Geschöpfen zu realisieren bzw. zu fördern und viertens durch die spezifische Weise, wie diese unter Achtung der menschlichen Freiheit aktualisiert werden sollen, eine Grenze gesetzt (123).

Das achte Kap. (134–153) widmet sich der Vorsehungslehre. Gottes providentielles Engagement ziele auf die Stärkung der (Gottes-)Liebe und die Eindämmung des Hasses *(hatred)* unter den Menschen (137). Gott wirke dazu sowohl auf extra-, wie intramentaler Ebene, indem er die Welt auf sich und sein Schöpfungsziel hin transparent werden lasse und die Menschen für seine Gegenwart sensibilisiere (139).

Im neunten Kap. verteidigt (154–169) W. die Sinnhaftigkeit der Praxis des Bittgebets gegenüber dem philosophischen Einwand, ein allwissender, allmächtiger und vollkommen guter Gott werde, sofern er dazu in der Lage sei und die Gewährung des Erbetenen die Welt verbessere, diesen Zustand auch unabhängig von Gebetsbitten realisieren. Am Vorwurf, das Bittgebet sei wirkungs- und sinnlos, beanstandet der Verf. sowohl die Annahme, Gott tue unabhängig von menschlichen Bitten stets das jeweils Beste, wie auch die Ansicht, Gott bedürfe der Gebete der Menschen nicht, da er um ihre Anliegen immer schon wisse (159).

Im zehnten Kap. (170–189) befasst sich W. mit der Wunderthematik. Im Anschluss an Thomas von Aquin, der das Wunder als ein Ereignis *supra ordinem naturae* bestimmt, charakterisiert der Verf. Wunder als Vorkommnisse, die „außerhalb der Möglichkeiten einer Struktur" (170) bzw. „außerhalb der Möglichkeit einer physikalisch gesetzmäßigen Erklärung" liegen (172). Das Wunder dürfe nicht nur unter dem Aspekt der göttlichen Wirkursächlichkeit, sondern müsse darüber hinaus auf seine offenbarende Funktion hin in den Blick genommen werden. Wunder offenbaren „den wahren Ursprung, das Fundament und das Ziel der physikalischen Ordnung" (177), indem sie „die innere Natur und die endgültige Bestimmung der Materie" offenlegen (179).

Das elfte Kap. (190–210) greift die im zehnten Kap. aufgeworfene Frage auf, wo dem Menschen unter den vielfältigen religiösen Traditionen und spirituellen Erfahrungen eine authentische Selbstoffenbarung Gottes begegne (189). Durch die Akzentuierung,

dass Gott auf „öffentliche, moralische und soziale Weise zugunsten der Transformation der physikalischen Welt" tätig sei (193), rage das biblische Verständnis des Handelns Gottes unter den religiösen Traditionen hervor. John Hicks Versuch, das Ärgernis der Partikularität des Christusereignisses im Rahmen einer pluralistischen Religionstheologie zu beheben (197–201), weist W. als „inkohärent" zurück (198). Aus zwei Gründen habe Gott sich nicht auch anderswo durch eine Inkarnation geoffenbart: Erstens sei Gottes Selbstoffenbarung von der Empfänglichkeit seiner Adressaten abhängig und bedürfe einer behutsamen Vorbereitung (202). Zweitens seien bei Weitem „nicht alle Menschen bereit und willig, Gott zu lieben und seinen Willen zu tun" (202). Viele würden aufgrund ihres „verzerrten Blicks" dazu neigen, Gottes Selbstkundgabe entweder als „beängstigende Gewalt" zu deuten, vor der sie in Furcht erzittern oder diese despotisch zur Unterjochung ihrer Mitmenschen missbrauchten (203). Gottes „disclosure" richte sich daher in erster Linie an „heilige Menschen", die von den schädlichsten Einflüssen ihrer Kultur frei seien (203). Obwohl Gott immer und überall am Werk sei, hätten nur die israelitischen Propheten in einer Gesellschaft gelebt, die über „die begrifflichen Ressourcen und das Interesse" verfügt habe, die Geschichte im Licht des Handelns Gottes zu interpretieren (204f.). W. würdigt den Beitrag, den viele religiöse Traditionen zum spirituellen Erbe der Menschheit leisten. Wegen „ihrer wahrheitsgetreueren, adäquateren Konzeption des einen Gottes" weist er der biblischen Tradition eine Sonderstellung zu (210).

Im zwölften Kap. (211–230) erläutert und verteidigt W. die christliche Inkarnationslehre. Er greift dazu auf Thomas Morris' Unterscheidung von „being merely human" und „being fully human" zurück. Jesus Christus verfüge zwar über alle wesentlichen Eigenschaften der menschlichen Natur; dennoch sei er nicht bloß ein Mensch, d.h. *merely human*. Da ihm göttliche Eigenschaften zukämen, sei er im Gegensatz zur restlichen Menschheit *fully human* (219). Für „die Plausibilität einer einzigen Inkarnation Gottes in der Geschichte" argumentiert der Verf. unter Verweis auf das christliche Sühneverständnis *(atonement)*: Das Erlösungswerk müsse sich „nur ein Mal in der Weltgeschichte" ereignen, um das Heil für alle Zeiten zu „gewinnen" (221).

Im 13. Kap. (231–252) werden zwei Fragestellungen behandelt. Zum einen: Ist es vernünftig, höchst umstrittenen historischen Zeugnissen im Glauben zuzustimmen? Zum anderen: Inwieweit steht die christliche Inkarnationslehre in Einklang mit dem Neuen Testament? (232) In einem ersten Schritt spricht sich W. dafür aus, dass die Einnahme eines Standpunktes auch dann gerechtfertigt sein könne, wenn keine „vollständige theoretische Gewissheit" dessen Richtigkeit garantiere (233). Im alltäglichen Leben müsse der Mensch ebenso wie bei der Glaubensentscheidung oftmals ein „entschiedenes Engagement" auf der Basis höchst umstrittener Gründe treffen (233). Die Beweislast, die Unzulässigkeit der Glaubenszustimmung zu erweisen, liege beim Kritiker (240). In einem zweiten Schritt versucht der Verf. nachzuweisen, dass die drei wesentlichen Momente der christlichen Inkarnationslehre – Jesus ist „wahrhaft ein Mensch", der „das göttliche Wesen" auf „einzigartige Weise manifestiert" (245) – im biblischen Zeugnis Rückhalt haben. Im abschließenden 14. Kap. (253–270) setzt sich W. erneut mit der Frage auseinander, welche religiöse Tradition dem Menschen eine glaubwürdige und verlässliche Lebensorientierung bietet (257). Er entwickelt dazu Minimalkriterien, denen religiöse Lehrer genügen müssen, um den Anspruch auf Erleuchtung für sich reklamieren zu dürfen. Um als religiöse Autorität gelten zu können, müsse der Erleuchtete u. a. ein von Egoismus und Vorurteilen freies, durch liebevolle Achtsamkeit gekennzeichnetes Leben in Einklang mit dem Göttlichen führen. Des Weiteren dürfe er sich weder durch erlittenes Leid noch durch drohende Todesgefahr davon abbringen lassen, seine Mitmenschen zu Gott zu führen (259).

Ein Literaturverzeichnis und ein Register schließen die Untersuchung ab. Mit dieser liegt ein lesenswerter Versuch vor, den Glauben an das Handeln Gottes in der Welt als „rationale, kohärente und intelligible" Überzeugung auszuweisen (xi). Wie der Verf. überzeugend herausarbeitet, kann und darf die Rede von einem besonderen Handeln Gottes in der Welt nicht durch den Verweis auf das naturwissenschaftliche Weltbild als naiv und unmodern abqualifiziert werden. Eine Bereicherung für die aktuelle *divine action debate* stellen die verschiedenen Typen des Handelns Gottes dar, die W. unter-

scheidet (etwa 53, 138f., 190). Darüber hinaus gehen von der Untersuchung wertvolle Anregungen für die theologische Erkenntnislehre aus. Wie jede Erkenntnis, so sei auch die Gotteserkenntnis „abhängig von einer geeigneten Schulung, den Umständen und Fähigkeiten" des Erkenntnissubjekts (230). Menschen, die religiös sozialisiert seien und sich durch ein reges geistliches Leben auszeichnen, befinden sich in Bezug auf die Erkenntnis Gottes „in a better position" (230) als ihre a-religiösen Zeitgenossen. Erkenntnistheoretischer Natur sind auch W.s Erläuterungen zur Wunderthematik. Diese lassen sich als Diskussionsbeitrag zu der von H. U. von Balthasar aufgeworfenen Frage nach der „objektiven Evidenz der Offenbarungsgestalt" interpretieren. Für den Verf. wird Gottes Handeln in der Welt „im Glauben" erfasst (236). Da die Wunder sich durch eine revelatorische Dimension auszeichnen und zum Engagement für die Sache Gottes auffordern, könnten sie nur von denen als Selbsterschließung Gottes gedeutet werden, die bereit seien, ihr Leben vom Willen Gottes formen zu lassen: „Miracles [...] spring from faith and they speak to faith" (182). Bildet das Bekenntnis, wie im Anschluss an W. formuliert werden kann, *de facto* die Bedingung der Möglichkeit von Offenbarungserkenntnis? Lobend hervorzuheben ist W.s Überwindung eines einseitig von der göttlichen Wirkursächlichkeit her konzipierten Wunderkonzepts durch die Berücksichtigung der Zeichenfunktion bzw. der *religious significance* (R. Swinburne) des Wunders (177). Die Rede von Wundern hat, wie der Verf. zu Recht betont, nicht auf unerklärliche Phänomene beschränkt zu werden. Sie ist vielmehr überall dort angemessen, wo ein Ereignis „einen entscheidenden Hinweis auf das Wesen, [...] die Mittel zur Erlangung" und den Urheber jener Vollendung gibt, die der Schöpfung und den Menschen verheißen ist (181). Die Untersuchung wirft des Weiteren die wichtige Frage auf, worin Gottes Schöpfungsabsicht besteht. Zielt Gottes Handeln darauf ab, die Lebensqualität jedes einzelnen Geschöpfs zu maximieren? Oder beschränken sich Gottes Interventionen, wie der Verf. meint, auf die Förderung von Liebe und (Gottes-)Erkenntnis unter den Menschen (143)? Ist W. beizupflichten, dass es sich bei Wundern *per definitionem* um äußerst rare Phänomene handeln muss? Denn Wunder hätten nicht die Funktion, das Leid in der Welt zu beheben, sondern sollen Gottes Schöpfungsabsicht offenbaren und verwirklichen (183). Diskutabel ist W.s Lösungsvorschlag der theoretischen Theodizeeproblematik. Um die Stabilität des Gesamtsystems nicht zu gefährden, könne Gott nicht alle Geschöpfe vor jeglichem Leid bewahren. Er werde daher jenen Geschöpfen beistehen, denen eine potenziell wichtigere Rolle bei der Umsetzung seines heilsgeschichtlichen Plans zukomme (152). Diese Annahme kann jedoch nur schwer vereinbart werden mit der jüdisch-christlichen Überzeugung, wonach jeder einzelne Mensch in den Augen Gottes teuer und wertvoll ist (Jes 43,4). Problematisch ist auch der Verweis des Verf.s auf die Notwendigkeiten, denen Gott aufgrund seines Wesens unterliegt (73f.) bzw. auf die Systemzwänge, denen Gott nicht zuwiderhandelt, um sein Schöpfungsziel nicht zu desavouieren. Da dem Menschen die Einsicht in diese Notwendigkeiten verwehrt sei (145), weist W.s Argumentation Züge einer Immunisierungsstrategie auf. C. J. Amor

Leidhold, Wolfgang, *Gottes Gegenwart.* Zur Logik der religiösen Erfahrung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008. 192 S., ISBN 978-3-534-21046-6.

In den von Martin Buber herausgegebenen *Erzählungen der Chassidim* fragt der Rabbi Schneur Salman von Ljadi († 1813) in den Tagen vor seinem Sterben seinen Enkel, ob er etwas sehe, nur um darauf dem erstaunten, stumm Bleibenden zu bekennen: „Ich sehe nur noch das göttliche Nichts, das die Welt belebt." Diese kleine Anekdote führt den Leser direkt ins Zentrum der Religion. Dabei geht es aber nicht nur um deren zentralen Gegenstand, sondern auch um die Weise, wie dem Menschen überhaupt eine Kenntnis davon zuteil wird: Wenn sich dem Rabbi nämlich die göttliche Wesenheit scheinbar in der Wahrnehmung eines nicht Erfahrbaren (im Sehen des „Nichts") offenbart, dann vermittelt die paradoxe Formulierung hier klar die besondere Qualität der Erfahrung eines Gegenübers, dessen Existenz jede gängige Erfahrungskategorie übersteigt – und es stellt sich die Frage nach der Art einer Erfahrung, wodurch dem Menschen überhaupt zuerst ein verlässliches Zeugnis vom Dasein dieses Wesens zuteil werden kann. Mit dem Blick auf ihre fundamentale Bedeutung für die Religion, ihren Wahrheitsanspruch und ihr

göttliches Zentrum macht nun auch Wolfgang Leidhold (= L.) die religiöse Erfahrung zum Gegenstand einer gründlichen Untersuchung. Ungewöhnlich ist daran zunächst, dass der Autor kein ausgewiesener Religionsphilosoph und kein Theologe ist, sondern eigentlich als Professor für politische Theorie und internationale Politik an der Universität Köln wirkt. Aber vielleicht ist es ja gerade diesem Umstand zu verdanken, dass ihm mit dieser Monographie ein bemerkenswert neuartiger Klärungsversuch in der Frage nach dem Wesen der religiösen Erfahrung gelungen ist, der die vergangene und aktuelle Auseinandersetzung darum zwar systematisch zur Kenntnis nimmt und referiert, selbst jedoch neue oder zumindest bislang nur wenig ausgetretene Pfade beschreitet. So nennt L. als Anknüpfungspunkt den Religionsphilosophen John Hicks, der die religiöse Erfahrung in der Diskussion der jüngsten Zeit wieder zum Hauptmaßstab in der Frage nach der Wahrheit der Religion gemacht hat. Dies entspricht nun auch dem Anliegen L.s, der mit seiner Untersuchung der religiösen Erfahrung nicht nur einen grundsätzlichen Versuch der Rechtfertigung von Religion verbindet, sondern auch dezidiert gegen alle gängigen Reduktionsversuche bei der Erklärung des Vorhandenseins der Religionen in der Welt gleich zu Beginn seiner Ausführungen die These einer objektiven Gegenwart Gottes vertritt. Da im Wissensverständnis, wie es sich im Prozess der Aufklärung herausgebildet hat, nahezu alle tradierten Formen der Legitimation religiöser Überzeugung, wie etwa der Offenbarungsglaube, obsolet geworden sind, bleibt in dieser Frage, so L., nun allein die Erfahrung des Numinosen oder der Gegenwart Gottes selbst, welche als Grundlage und Ausgangspunkt für verbindliche religiöse Festlegungen dienen kann. Folglich bildet die Analyse oder logische Bestimmung der religiösen Erfahrung das Herzstück seiner Untersuchung. Sie ist es auch, die die Frage nach dem Wahrheitsanspruch der Religion auf eine neue Grundlage zu stellen vermag und so die Bedeutung dieser Arbeit begründet. Ohne dass L. es so nennt, bedient er sich eines phänomenologischen Verfahrens, um in bewusster Abgrenzung zu gängigen physiologischen oder perzeptiven Ansätzen der Bestimmung religiöser Erfahrung diese als eine Erfahrungsart *sui generis* zu erweisen. Dafür wird zunächst der seit Francis Bacon dominierende Begriff einer ausschließlich auf der Sinneswahrnehmung gründenden gegenständlichen Erfahrung in seiner Bedeutung als exklusives rationales Erkenntnisinstrument relativiert und in Anlehnung u. a. an Hegel durch andere ungegenständliche Formen der Erfahrung ergänzt, nämlich die bildhafte Imagination, die kognitive Spekulation und das Bewusstsein, welches sich selbst im Selbstbewusstsein auf eine eigenartige Weise erfährt. Diesen insgesamt „sachlichen" Erfahrungstypen wird nun die religiöse Erfahrung gegenübergestellt. Indem L. dieser Erfahrung anhand der zuvor schon gewonnenen allgemeinen typischen Strukturelemente (etwa Partizipation, Bezugnahme) auf den Grund geht, unterzieht er dieses Phänomen einer, wie er es selbst nennt, noetischen Reflexion, wodurch er ein rationales Erkenntnisverfahren gewährleistet sehen will. Zugleich soll damit die Struktur der religiösen Erfahrung selbst transparent und, wie es der Untertitel verspricht, ihre innere Logik deutlich werden. Danach wird die numinose Erfahrung im Gegensatz zu den anderen möglichen Erfahrungsweisen im Wesentlichen durch folgende Elemente bestimmt: Ihr fehlt ein Sachbezug, d. h., das, was hier zu erfahren ist, entzieht sich allen sonst üblichen Objektkategorien. Während normalerweise das Bewusstsein des Erfahrenden intentional auf einen Pol gerichtet ist, entzieht sich dieser hier zwangsläufig. Was bleibt, ist das Bewusstsein der passiven Bezugnahme. L. nennt dies die Erfahrung einer „abwesenden Präsenz". Diese Beschreibung der religiösen Erfahrung bleibt erstaunlich sachlich und überschaubar und weist dadurch etwas bezwingend Einfaches auf, und das vor allem wohl auch, weil es ihm gelingt, den aus der negativen Theologie bekannten kategorialen Entzug des Numinosen als Element einer in sich objektiven Struktur von Erfahrung verständlich zu machen. L. vertieft die Untersuchung dieser Erfahrung noch in einzelnen Punkten, so etwa hinsichtlich ihrer Bedingungen auf Seiten des Erfahrenden und der Rolle des Bewusstseins – und hier fühlt man sich stellenweise an Edith Steins Vorstellungen zum Tiefenbewusstsein erinnert –, wobei gerade dieses der religiösen Erfahrung ein rationales Element verleiht.

Den quantitativ größten Teil der Arbeit bildet dann aber eine Überprüfung der Tauglichkeit seines Modells, die sich in der richtigen Beurteilung religiöser Erscheinungen erweisen soll, und eine abschließende zweifache „Exegese" der Erfahrung der abwesenden

Präsenz. Zu dieser Überprüfung ist zunächst noch zu erwähnen, dass das Numinose und seine Erfahrung den Kern bilden, gegenüber dem die konkreten Religionen oder religiösen Äußerungsformen als Auslegungen erscheinen. Eine authentische religiöse Artikulation bewahrt demnach die scheinbar widersprüchlichen konstitutiven Bestandteile einer abwesenden Präsenz; wo nicht, erweist sie sich als Defizienzform des Religiösen. L. gelangt so zu zwei grundsätzlichen Defizienzklassen: Die eine vernachlässigt die Präsenz des Numinosen und betont allein das Moment der Abwesenheit Gottes, worunter der Empirismus, der Positivismus oder der Atheismus Nietzsches genauso fallen wie bestimmte Ansätze der modernen Theologie, die sich mit der Erfahrbarkeit Gottes schwer tun. Die andere Defizienzklasse betrifft alle Fälle, wo Gott oder dem Numinosen eine konkrete Erscheinung zugesprochen wird und eben die absolute Transzendenz Gottes nicht beachtet wird. Wenn L. hier neben den gängigen Formen pantheistischer Religiosität im Kap. „Die Vergötterung des Menschen" auch einige markante Abwege pseudoreligiöser Entgleisung aufgreift und als solche entlarvt, gewinnen seine Ausführungen nicht nur eine zeitgeschichtliche Brisanz, sondern zeigen doch auch klar das analytische Potenzial seines Begriffs religiöser Erfahrung. Die zwei abschließenden „Exegesen" der abwesenden Präsenz bemühen sich nun noch einmal um eine vertiefte Auslegung dieser Erfahrung, die als Voraussetzung gesehen wird zu einer rationalen Reflexion und einem richtigen Verständnis in diesem Fall authentischer Fälle einer religiösen Auslegung numinoser Erfahrungen. Denn: „Die noetische Exegese ist die rationale Methode, sich mit Religion auseinanderzusetzen." Dabei berührt L. selbst das Problem, dass die Reinform einer Erfahrung abwesender Präsenz, so, wie er sie theoretisch entwickelt hat, zunächst auf keine konkreten Inhalte schließen lässt. Er möchte daher in der Anwendung seiner exegetischen Methode auf die Zeugnisse verschiedener Religionen zunächst nur die Äquivalenz dieser Beispiele in der „gleichartigen Transparenz in der Ordnung der Erfahrung" nachweisen, also im Nachweis authentischer numinoser Erfahrungen sozusagen den kleinsten gemeinsamen Nenner einer religionsumspannenden göttlichen Offenbarung aufzeigen. L. beschränkt sich bewusst auf religöse Zeugnisse aus der sogenannten noetischen Epoche, die immer dann gegeben ist, wenn der am Numinosen Partizipierende selbst schon über das rationale Rüstzeug verfügt, die Logik oder die Ordnung der Erfahrung in der Auslegung durchsichtig zu machen. Die erste Exegese wendet sich zunächst nochmals dem Pol des Erfahrenden zu und erschließt die Bedingungen, die Entwicklung, die Umstände und die Wirkung einer numinosen Erfahrung auf Seiten des Erfahrenden. L.s allgemeine Auslegung gewinnt hier fast den Charakter einer mystagogischen Anleitung, um dann die erarbeiteten Erfahrungselemente in exemplarischen Zeugnissen der älteren Religionsgeschichte einschließlich des Korans zu verifizieren. In der zweiten „Exegese" stellt sich der Autor abschließend dem Problem der vordergründigen Inhaltsleere, die eine numinose Erfahrung hinsichtlich des Erfahrenen zeigt. Einen Ansatz, um zumindest zu einigen basalen positiven Befunden zu gelangen, verfolgt er, indem er die Attribute des Numinosen, die in der abwesenden Präsenz erfahrbar werden, aus den durch die Struktur der Erfahrung getragenen Gemeinsamkeiten von Sender und Empfänger ableitet. Nicht nur die dabei zutage tretenden Eigenschaften Gottes, nämlich Personalität, Absolutheit, Allmacht, Wohlwollen und Rationalität, sondern auch das gewählte Verfahren selbst scheinen hier allerdings von einer etwas fraglichen Verbindlichkeit zu sein. Es liegt natürlich im unhintergehbaren Wesen der Erfahrung und besonders demjenigen einer exklusiven Erfahrung, dass das Erfahrene dem Maß, der Disposition und der Fähigkeit des Erfahrenden entspricht; doch ist damit kaum zu verhindern, dass die Auslegung des Erfahrenen durch den Erfahrenden unweigerlich den Verdacht des Projektiven nach sich zieht. Es wird an diesem Fall ein wunder Punkt sichtbar, der in der Untersuchung auch an anderer Stelle immer wieder spürbar wird: Tatsächlich nämlich präsentieren sich die historischen Religionen auch auf der Ebene primärer göttlicher Offenbarungen oft in einer erstaunlichen inhaltlichen Detailliertheit, Differenzierung und Komplexität. Wie nun aber das Verhältnis von positivem Religionsgehalt und einer alle Begriffe übersteigenden numinosen Transzendenzerfahrung zu erklären ist – und ich denke hier etwa an die Figur des Religionsstifters oder Propheten – bleibt rätselhaft. Es wird daher bei L. nicht verständlich, wie die bildliche, begriffliche und inhaltliche Entfaltung des Erfahrenen überhaupt getrennt

von einer sozusagen reinen Erfahrung Gottes gedacht werden kann. Doch abgesehen von dieser Problematik, die L. möglicherweise bewusst ausgeklammert hat, erweist sich sein phänomenologisches Verständnis religiöser Erfahrungen als durchaus praktikabel, wenn es darum geht, fragliche Zeugnisse auf die Authentizität ihrer vermeintlichen numinosen Kundgabe hin zu überprüfen, was bei mystischen Texten wie etwa Nikolaus' von Kues *De visione Dei* oder der anfangs zitierten Anekdote von Martin Buber ohne Zweifel leichter gelingt als bei solchen, deren Erfahrungsgehalt durch fremde Einflüsse, Lehren, Bilder, Traditionen etc. stärker überlagert ist. Das wesentliche Verdienst von L.s Arbeit besteht m. E. aber vor allem darin, dass er dem Wahrheitsanspruch der Religion durch eine rational abgesicherte Bestimmung des springenden Punktes im Ursprung der Religion, nämlich der numinosen Transzendenzerfahrung, zu einem neuen Begründungsansatz verholfen hat. G. Hofmann

Trinkaus Zagzebski, Linda, *Philosophy of Religion.* An Historical Introduction. Oxford: Blackwell 2007. IX/254 S., ISBN 1-4051-1873-3.

Das Buch geht zurück auf Lehrveranstaltungen für fortgeschrittene Undergraduates. In zehn Kap. werden die großen Themen der Religionsphilosophie behandelt: das Verhältnis von Religion und Philosophie; die klassischen Gottesbeweise; pragmatische und fideistische Zugänge zur Religion (Pascal, Kierkegaard, Wittgenstein); Personalität und Eigenschaften Gottes; Freiheit und Vorherbestimmung; Religion und Moral; das Problem des Übels; das Leben nach dem Tod; das Problem des religiösen Pluralismus; Glaube und Vernunft. Die einzelnen Kap. arbeiten das jeweilige Problem heraus; sie gehen ein auf wichtige Positionen in der Tradition und in der gegenwärtigen Diskussion, und sie schließen mit einer kurzen kommentierten Bibliographie. Das soll hier nicht weiter referiert werden; es muss der Hinweis genügen, dass die Darstellung sich auszeichnet durch ihre Lebendigkeit, ihre begriffliche Schärfe, die Kenntnis der Tradition und den Sinn für das Phänomen. Hier seien vielmehr fünf systematische Themen oder religionsphilosophische Denkanstöße herausgegriffen.

1. Der Begriff der Religion. Eine Religion ist eine komplexe menschliche Praxis, die spezifische Emotionen, Handlungen und Überzeugungen umfasst. Allen Religionen ist gemeinsam, dass sie einen Sinn für das Heilige ausdrücken und pflegen. Das Heilige ist undefinierbar; wir können es nur verstehen, wenn wir die ihm entsprechende Emotion erfahren, und das ist die Ehrfurcht *(reverence)*. Emotionen haben nach Zagzebski (= Z.) zwei voneinander untrennbare Aspekte: einen Aspekt des Fühlens und einen Aspekt des Sehens. Wesentlich für ihre Theorie ist, dass dieses Sehen kein Urteil *(belief)* voraussetzt, also einen ursprünglichen, nicht propositional fundierten Zugang zur Sache darstellt. Urteile *(beliefs)* bilden wir erst, wenn wir auf die Emotion reflektieren; sie sind also eine Folge und nicht Ursache der Emotion. Nach dieser Theorie ist also die Emotion der Ehrfurcht für die Religion grundlegender als jede Überzeugung. Die Emotionen einer Person sind nicht nur durch deren Erfahrung, sondern auch durch die Traditionen bestimmt, die ihr zeigen, wie diese Erfahrungen zu interpretieren sind. Jede Religion hat ihre spezifischen Emotionen, die Ausdruck finden in ihrer Kunst und in ihren Erzählungen.

2. Die Bedeutung der Gottesbeweise. An wen richten sich die Gottesbeweise? Thomas von Aquin schrieb die *Fünf Wege* für die Gläubigen, damit sie sich überzeugen könnten, dass ihr Glaube rational gerechtfertigt ist. Mit der frühen Neuzeit ändert sich der historische Hintergrund. Jetzt wenden sich die Gottesbeweise an den Atheisten, und die Vertreter der Gottesbeweise unterstellen jetzt, dass allein philosophische und wissenschaftliche Argumente die Grundlage für den religiösen Glauben bilden könnten. Es kommt (im Anschluss an Descartes) zu einem *foundationalism*: Jeder andere religiöse Glaube beruht auf dem Glauben an die Existenz Gottes. Wenn der Glaube an die Existenz Gottes nicht unabhängig gerechtfertigt werden kann, ist keine andere religiöse Überzeugung gerechtfertigt. Der Atheismus unter den Intellektuellen sei eine Folge dieser Auffassung und des Versagens der theistischen Argumente. Z. nennt außer diesem erkenntnistheoretischen *foundationalism* zwei weitere Gründe, die dazu geführt haben, den Gottesbeweisen diese grundlegende Bedeutung für die Rechtfertigung des religiö-

sen Glaubens zu geben. Der zweite Grund ist der intellektuelle Egalitarismus. Danach muss eine Begründung für eine wichtige Sache, wie es der Glaube an Gott ist, jedem normalen Menschen zugänglich sein; wer den Glauben an Gott rechtfertigen will, darf sich also nicht auf eine besondere Einsicht oder eine Erfahrung berufen. Der dritte Grund ist die Annahme, dass in der Struktur der religiösen Praxis Überzeugungen *(beliefs)* grundlegender sind als Emotionen; letztere können nach Z. jedoch ein Weg zu Wahrheiten sein, die sich in normalen Aussagen, die jeder verstehen kann, nur entstellt ausdrücken lassen.

3. Offenbarung und Existenz Gottes. Z. diskutiert folgende These: Ein philosophisches Argument für die Tatsache der Offenbarung ist nur möglich, wenn man zuvor gezeigt hat, dass die Existenz eines guten Gottes sehr wahrscheinlich ist. Z. stellt dem die These entgegen, dass die Existenz Gottes zum Teil durch ein überzeugendes Studium von Zeugnissen aufgewiesen werden kann, die weithin als Offenbarung Gottes gelten. Wenn die Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes nicht extrem gering ist, kann etwas, was offensichtlich eine Offenbarung ist, einen weiteren Grund für die Existenz Gottes abgeben. Ein agnostischer Forscher kann zu der Überzeugung kommen, dass etwas eine Offenbarung ist, ohne gezeigt zu haben, dass die Existenz eines guten Gottes in einem hohen Grad wahrscheinlich ist. „This may seem surprising, but maybe it should be less surprising than that people come to believe there is a God on the basis of one of the classical arguments" (98).

4. Religiöser Pluralismus *(religious diversity)*. Durch die Tatsache des religiösen Pluralismus wird der Gläubige in seiner religiösen Überzeugung verunsichert; er fragt sich, ob er angesichts der unterschiedlichen religiösen Überzeugungen seine eigene religiöse Überzeugung noch guten Gewissens vertreten kann. Das Problem entsteht, wenn wir unsere eigene religiöse Überzeugung von außen, aus der Perspektive des Beobachters, betrachten. Aus dieser Perspektive gesehen hat niemand einen privilegierten Zugang zu einer Religion; wenn *eine* Religion vernünftig ist, dann sind es alle. Aber ist diese Perspektive bei der Religion möglich? Z. beschreibt das Problem als Konflikt zwischen dem Vertrauen auf sich selbst *(self-trust)* und der Bewunderung *(admiration)* für den überzeugenden Anhänger einer anderen Religion. Wenn ich der Bewunderung für die, welche andere Überzeugungen als ich habe, mehr vertraue als den Personen, Traditionen, Institutionen und Emotionen, auf denen meine eigene Überzeugung beruht, dann darf ich mit Recht an meiner religiösen Überzeugung zweifeln und sie vielleicht wechseln. Es gibt jedoch keinen Standpunkt von außen, von dem her ich entscheiden könnte, welche Überzeugung mehr Vertrauen verdient. Von daher ist es leicht möglich, dass ich ein größeres Vertrauen habe in meine eigenen Überzeugungen, Emotionen und deren Ursprung in meiner Familie, Tradition und den historischen Gegebenheiten, die mich prägen.

5. Glaube und Vernunft. Kognitives Selbstvertrauen *(self-trust)* beruht auf der Reflexion, durch die wir unsere Überzeugungen prüfen. Die Reflexion verbindet Überzeugungen mit anderen Überzeugungen und mit anderen Teilen unseres Selbst. Die Tiefe einer Überzeugung bemisst sich an dem Grad, in dem sie mit anderen Überzeugungen, Emotionen und Erfahrungen verknüpft ist. Die richtig verstandene Reflexion ist ein Prozess des inneren Wachstums. Das Selbst wächst in dem Ausmaß, als wir Erfahrungen machen und neue Überzeugungen, komplexe Werte und subtile Emotionen erwerben. Die Religion entwickelt die Emotionen, und diese lassen das Selbst wachsen. Die Reflexion muss sich jedoch innerhalb der religiösen Tradition vollziehen. Wenn Philosophen, so Z.s Kritik, religiöse Überzeugungen bewerten, dann neigen sie dazu, die Überzeugungen *(beliefs)* ohne die Emotionen zu bewerten, in denen sie wurzeln. Das sei verständlich, weil Philosophen meistens außerhalb einer religiösen Tradition arbeiten. Z. vergleicht diese Situation mit jemandem, der ein Essen bewerten soll, das er nur auf dem Fernsehschirm sieht, ohne es zu kosten. F. Ricken S. J.

Kvanvig, Jonathan L., *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*. Cambridge: Cambridge University Press 2003. XVI/216 S., ISBN 0-521-82713-2.

Eine der ältesten und meistdiskutierten Fragen der Erkenntnistheorie lautet: Was ist Wissen? Diese Frage ist von großer erkenntnistheoretischer Bedeutung, weil Wissen seit

alters her in der epistemologischen Diskussion ein besonderer epistemischer Wert zugeschrieben wird. Allerdings wird selten danach gefragt, was den besonderen Wert und damit die besondere Stellung von Wissen in der Erkenntnistheorie ausmacht. In der vorliegenden Studie „The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding" (= VK.) geht Jonathan Kvanvig (= K.) dieser Frage nach und knüpft dabei ausdrücklich an die Frage des Sokrates in Platons Dialog „Menon" an, ob Wissen einen Wert hat, der über den Wert wahrer Überzeugungen hinausgeht. K. verallgemeinert diese Frage zu dem von ihm sogenannten „generalisierten Menon-Problem", ob der Wert von Wissen über den Wert seiner Komponenten hinausgeht. Wenn sich dieses Problem nicht lösen lässt, verliert die besondere epistemisch-epistemologische Rolle des Wissensbegriffs ihre Berechtigung, da es dann keinen Grund für seine philosophische Bevorzugung vor den Begriffen gibt, die ihn konstituieren. Im ersten Kap. stellt K. Versuche vor, den Wert von Wissen extern zu bestimmen, d.h. aus seiner Bedeutung für die Verwirklichung anderer Ziele abzuleiten. Diese Versuche misslingen allesamt. Wissen hat weder aufgrund seiner praktischen Vorteile einen besonderen Wert noch aufgrund seiner besonderen Immunität gegenüber einer möglichen Widerlegung durch zukünftiges Beweismaterial oder als Norm des Behauptens. Wenn der Wert von Wissen nicht aus einer externen Perspektive erklärbar ist, muss er sich aus dem Wert seiner Komponenten ergeben. In den Kap. 2–5 geht K. auf Versuche ein, den Wert von Wissen aus der Summe der Werte seiner einzelnen Komponenten (gerechtfertigte wahre Überzeugung) zu erklären. Im zweiten Kap. verteidigt er den Wert wahrer Überzeugungen gegen skeptische Einwände und gegen epistemisch schwächere Konzeptionen, wie z.B. van Fraassens konstruktiven Empirismus, in dem der Begriff der empirischen Adäquatheit den der Wahrheit ersetzt. Der Rechtfertigungskomponente des Wissensbegriff widmet sich das dritte Kap., in dem K. externalistisch-reliabilistische Theorien kritisiert, nach denen eine Überzeugung genau dann gerechtfertigt ist, wenn sie Produkt zuverlässiger kognitiver Prozesse ist. Solche Rechtfertigungstheorien können nicht den höheren Wert von gerechtfertigten wahren Überzeugungen gegenüber nicht gerechtfertigten wahren Überzeugungen erklären. Solange eine Überzeugung wahr ist, verleihen die Art und Weise der Hervorbringung der Überzeugung keinen zusätzlichen Wert (dies ist K.s Überflutungseinwand: Der Wert der Wahrheit einer Überzeugung „überflutet" den Wert ihrer zuverlässigen Hervorbringung). Als Alternative empfiehlt K. ein subjektiv-internalistisches Rechtfertigungsverständnis, nach dem eine Überzeugung Ü genau dann für das Subjekt S subjektiv gerechtfertigt ist, wenn S Ü aufgrund von Ss eigenen subjektiven Wahrheitskriterien erlangt (oder beibehält). Dabei muss Üs epistemische Rechtfertigung für S leichter erkennbar sein als die Wahrheit von Ü (Forderung der reflexiven Transparenz von Rechtfertigungen). Da der Wert subjektiv gerechtfertigter Überzeugungen zwar extrinsisch, aber nicht instrumentell auf Wahrheit bezogen ist, wird er nicht vom Wert der Wahrheit „überflutet". Allerdings können Vertreter einer reliabilistischen Rechtfertigungskonzeption K.s Überflutungseinwand entgehen, wenn sie die Zuverlässigkeit der überzeugungshervorbringenden Mechanismen als natürliche Eigenschaft deuten, auf der die Normativität von Wissen superveniert. Wenn man die richtige Art von objektiver Wahrscheinlichkeit der Wahrheit einer Überzeugung aufgrund deren Hervorbringung durch einen zuverlässigen kognitiven Mechanismus voraussetzt, kommt eine normative Dimension ins Spiel, die vorher nicht vorhanden war und deswegen nicht durch die Wahrheit der auf eine zuverlässige Weise hervorgebrachten Überzeugung „überflutet" werden kann. In der gegenwärtigen epistemologischen Diskussion finden sich solche Überlegungen im Rahmen von Tugendepistemologien, die den Wert von Wissen als Ergebnis des Besitzes epistemischer Tugenden erklären. K. behandelt paradigmatische tugendepistemologische Ansätze im fünften Kap. Das vorläufige Ergebnis der Kap. 4 und 5 lautet, dass wahre Überzeugungen, die aus tugendhaften epistemischen Einstellungen entstehen und subjektiv gerechtfertigt sind, einen höheren Wert besitzen als bloß wahre Überzeugungen, und entsprechend Wissen (mit tugendhaften subjektiv gerechtfertigten Überzeugungen) wertvoller ist als bloß (gerechtfertigte) wahre Überzeugungen es sind. Allerdings folgt daraus nicht, dass Wissen epistemisch wertvoller ist als seine Bestandteile, da E. Gettiers und ähnliche, gettierartige Gegenbeispiele gezeigt haben, dass die bisher in VK vorausgesetzte klassische dreiteilige Definition von Wissen als gerechtfer-

tigter wahrer Überzeugung keine hinreichende Bedingung für Wissen formuliert. Nach der Durchmusterung älterer ebenso wie jüngerer Versuche einer „gettierresistenten" Analyse des Wissensbegriffs im fünften Kap. zieht K. das ernüchternde Fazit, dass kaum Aussicht auf eine Analyse des Wissensbegriffs besteht, die sowohl der Natur von Wissen gerecht wird und gegen gettierartige Gegenbeispiele resistent ist als auch zugleich den besonderen epistemischen Wert von Wissen erklären kann. Der Versuch, das generalisierte Menon-Problem mithilfe des Werts der einzelnen Komponenten von Wissen zu erklären, misslingt. Der Wert von Wissen muss unabhängig vom Wert seiner Komponenten sein. Theorien, die den Wert von Wissen als dessen direkte, unmittelbare Eigenschaft bestimmen, untersucht K. in den beiden folgenden Kap. von VK. Es ist zwischen deskriptiven und evaluativen Theorien des unmittelbaren intrinsischen Werts von Wissen zu unterscheiden. Deskriptive Theorien behandeln ‚Wissen' als beschreibenden Begriff, mit dessen Hilfe wir Tatsachen zutreffend oder unzutreffend beschreiben können: der intrinsische Wert des Wissens ergebe sich aus der universalmenschlichen Eigenschaft der Neugier, die auf Wissen ziele. Ziel von Neugier ist nach K. allerdings die Entdeckung von Wahrheit. Mithilfe menschlicher Neugier lässt sich also höchstens der Wert von Wahrheitserkenntnis rechtfertigen, nicht aber der Wert von Wissen, das mehr beinhaltet als wahre Überzeugung. Evaluative Theorien behandeln den Wert von Wissen als Funktion bestimmter positiv wertender Einstellungen, die wir mit der Zuschreibung von Wissen ausdrücken. Wenn wir Person P Wissen zuschreiben, impliziert diese Wissenszuschreibung, dass P für ihre wahre Überzeugung epistemische Anerkennung verdient. Solche Theorien scheitern allerdings daran, dass Wissen einfach nicht in dem Sinn bewertend ist, den sie voraussetzen. K. kommt am Ende des siebten Kap. zu dem Ergebnis, dass es keine überzeugende Antwort auf das generalisierte Menon-Problem zu geben scheint. Er leugnet nicht den Wert von Wissen, bestreitet allerdings, dass Wissen einen Wert besitzt, der den seiner Komponenten übersteigt. Damit stellt sich die Frage, ob Wissen zu Recht seinen zentralen Platz in der Erkenntnistheorie einnimmt. K. glaubt, dass die epistemologische Konzentration auf den Wissensbegriff den Blick auf einen epistemisch und epistemologisch wichtigeren Begriff verstellt hat: dem der Einsicht bzw. des Verständnisses *(understanding)*. Im letzten Kap. analysiert K. skizzenhaft diesen Begriff und begründet, warum Einsicht epistemisch wertvoller und epistemologisch wichtiger als Wissen ist. Im Gegensatz zu Wissen, dessen Objekt einzelne Propositionen sein können, bezieht sich Einsicht notwendigerweise auf umfassende informationstragende Einheiten. Vor allem gehört zur Einsicht nicht nur die korrekte Erkenntnis des Wahrheitswerts/der Wahrheitswerte solcher Einheiten, sondern auch die korrekte Erkenntnis der kohärenzschaffenden Beziehungen innerhalb dieser Einheiten, z.B. explanatorischer Relationen. Da Einsicht keine Unterart der Gattung Wissen ist, ist Einsicht durchaus mit epistemischem Glück (die Analyse des Einsichtsbegriffs muss nicht „gettierresistent" sein) und sogar mit Irrtum vereinbar, wenn der Irrtum sich auf weniger wichtige Elemente der informationstragenden Einheit beschränkt. In Anlehnung an William James lässt sich der grundlegende Unterschied zwischen Wissen und Einsicht folgendermaßen formulieren: Bei Wissen spielen die Angst vor Irrtum und der Wunsch, Irrtum zu vermeiden, die entscheidende Rolle. Bei K.s Einsichtsepistemologie ist die Vermeidung von Irrtum zwar nicht unwichtig, aber es steht vor allem der Wunsch nach Erkenntnis von umfassender Wahrheit im Vordergrund.

K. plädiert zu Recht für eine Änderung der epistemologischen Agenda, in der der Begriff des Wissens zu sehr im Vordergrund und der der Einsicht zu sehr im Hintergrund steht. Sein Plädoyer enthält viele interessante und scharfsinnige Diskussionen einzelner aktueller epistemologischer Themen bzw. Autoren. K.s Kritik an den Lösungsversuchen des generalisierten Menon-Problems halte ich für überzeugend; seine Theorie der Natur und des epistemischen Werts von Einsicht bleibt allerdings skizzenhaft, was Zweifel an K.s Zuversicht nährt, dass – anders als bei Wissen – eine vollständige adäquate Theorie der Natur von Einsicht zugleich Basis für eine Theorie des besonderen epistemischen Werts von Einsicht ist. Am problematischsten erscheint mir K.s wichtige These, dass der Wert einer stark subjektiv-internalistischen konzipierten epistemischen Rechtfertigung, der für den epistemischen Wert von Einsicht wichtig ist, dem Überflutungseinwand entgeht. Auf der einen Seite versucht K. dem Überflutungseinwand gegen

den höheren Wert subjektiv gerechtfertigter wahrer Überzeugungen (im Vergleich zu nicht subjektiv gerechtfertigten wahren Überzeugungen) mithilfe der Unterscheidung zwischen effektiven und intentionalen Mitteln zur Erreichung eines Ziels und der korrespondierenden Unterscheidung zwischen instrumentellem und reinem extrinsischem Wert zu entgehen (60–65). Damit ein Mittel M zur Verwirklichung eines Ziels effektiv ist, muss es die Verwirklichung des Ziels objektiv wahrscheinlich(er) machen. Dies wird von einem intentionalen Mittel nicht verlangt, bei dem es nur darum geht, dass die Person, die dieses Mittel anwendet (z.B. in einer bestimmten Weise handelt), es mit der Absicht verwendet, das Ziel zu verwirklichen. M hat instrumentellen Wert, wenn es ein Ziel Z gibt, zu dessen Verwirklichung M in der Art beiträgt, dass M die Wahrscheinlichkeit der Verwirklichung von Z erhöht. Damit etwas reinen extrinsischen Wert hat, muss dieser mit Bezug auf den Wert von etwas anderem erklärt werden, ohne dass eine instrumentelle Beziehung vorliegen muss. Auf der anderen Seite argumentiert K. für den Wert einer subjektiv gerechtfertigten Überzeugung mit der reflexiven Transparenz subjektiver epistemischer Rechtfertigung, die voraussetzt, dass die subjektive epistemische Rechtfertigung einer Überzeugung uns kognitiv leichter zugänglich ist als deren Wahrheit. Aufgrund der reflexiven Transparenz fungiert subjektive Rechtfertigung als (indirektes) Mittel der Wahrheitserkenntnis. Dieses Argument ist aber nur sinnvoll und verständlich, wenn man den Wert subjektiver Rechtfertigung aus dem Wert des Besitzes wahrer Überzeugung ableitet. Dann wird aber der Wert subjektiv gerechtfertigter wahrer Überzeugungen doch folgendermaßen Opfer des Überflutungseinwandes: Wenn der Wert subjektiver Rechtfertigung darin besteht, uns ein Mittel an die Hand zu geben, wahre Überzeugungen zu haben, ist es für den Wert der Überzeugung Ü einer Person A gleichgültig, ob diese Ü subjektiv gerechtfertigt ist oder nicht, solange Ü nur wahr ist. K. könnte zur Verteidigung auf den tugendepistemischen Wert subjektiv gerechtfertigter Überzeugungen hinweisen. Wer seine Überzeugungen immer nur ausschließlich an ihrer wahrscheinlichen Wahrheit ausrichtet und zur Wahrheitsfindung seiner Überzeugungen immer all das tut, was ihm epistemisch möglich ist, wird einen positiven epistemischen Habitus erwerben, der einen besonderen Wert darstellt. Allerdings stellt m.E. auch ein solcher Habitus keinen (absoluten) Selbstwert dar, sondern erhält seinen Wert v.a. als Mittel zur zuverlässigen Erkenntnis von Wahrheit und fällt dann ebenfalls dem Überflutungseinwand zum Opfer. Des ungeachtet gibt K.s Neubewertung der Rangfolge von Wissen und Einsicht interessante Impulse sowohl für eine (in Deutschland auch von A. Beckermann angemahnte) kritischere Einstellung gegenüber der zentralen Rolle des Wissensbegriffs in der Epistemologie als auch für das klassische religionsphilosophische Thema der Vernünftigkeit des Glaubens, das bisher oft unter dem Aspekt des Verhältnisses von religiösem Glauben und Wissen behandelt wurde, aber u.U. sinnvoller unter dem Aspekt des Verhältnisses von Glaube und Einsicht thematisiert werden könnte. O. J. Wiertz

2. Biblische und Historische Theologie

Finkelde, Dominik, *Politische Eschatologie nach Paulus.* Badiou – Agamben –Žižek – Santner. Wien: Turia + Kant 2007. 141 S., ISBN 978-3-85132-481-5.

Die internationale exegetische und theologische Buchproduktion über Paulus ist kaum mehr zu überblicken, zumal sie durch das Paulusjahr 2008/09 einen zusätzlichen Schub erhalten hat. Der besondere Reiz des vorliegenden Buches, das aus einem Aufsatz in der „Philosophischen Rundschau" (2006) hervorgegangen ist, liegt darin, dass es vier außertheologische Paulus-Lektüren aufgreift und im Hinblick auf ihre philosophischen und politischen Implikationen analysiert. Die behandelten zeitgenössischen Autoren sind der französische Philosoph, Mathematiker und Romancier Alain Badiou (*1937), der italienische Philosoph und Schriftsteller Giorgio Agamben (*1942), der slowenische Philosoph Slavoj Žižek (*1949) und der amerikanische Literaturwissenschaftler Eric Santner (*1955). Dabei gilt nach Ansicht des Verf.s der Studie, „dass alle Autoren die Paulinische Theologie als eine rein *immanente* Theorie entfalten" (12), so dass die Per-

spektive der Transzendenz so gut wie keine Rolle spiele. Doch mag den Autoren der kierkegaardsche „Sprung" in den Glauben auch unerschwinglich bleiben, so sieht Finkelde (= F.), selbst Literat und Literaturwissenschaftler, dennoch Sprünge bei ihnen und will daher aufzeigen, „dass die Autoren sich beim ‚Wälzen' in der Immanenz hier und da in der *twilight zone* der Transzendenz bewegen" (12). Überdies arbeiten die Autoren an Paulus' Verständnis des christlichen Subjekts, das sich durch sein In-Christus-Sein auszeichnet, philosophische Positionen der Gegenwart ab, die mit den Stichworten der Differenz, der Alterität und der Dekonstruktion charakterisiert werden können.

Als Anreger dieser säkularen, politisch-philosophischen Befassung mit Paulus kann Badiou gelten, der sich selbst als areligiös bezeichnet, aber Paulus aufgrund seiner Briefe als dichterischen Denker des Ereignisses und antiphilosophischen Denker der Universalität – aber ohne Bezug auf die Apparatur des christlichen Glaubens – verstehen möchte; daher rekurriert er in seinem Paulusbuch auf die als „Fabel" gekennzeichnete Auferstehung und auf das für die Subjektwerdung und Wahrheitsgewinnung zentrale Damaskusereignis, das den Apostolatsanspruch des Völkerapostels begründet. „Paulus *entsteht* in seinem Wahrheitsereignis", und das mache ihn zum Subjekt und Aktivisten, wie der Verf. resümiert (39). Gegenüber dem paulinischen Universalismus, den Badiou betont, macht Agamben in seinem Buch zum Römerbrief den jüdischen Messianismus stark. Daraus ergibt sich ein erheblicher Unterschied im Verständnis des Subjekts, das sich nicht vom Wahrheitsereignis her konstituiert, und im Verständnis der Zeit als messianischer Zeit im Hier und Jetzt, die im Kontrast zu einem Leben im „Bann" steht. In Weiterführung der Paulusinterpretation Agambens verweist F. auf dessen Buch „Homo Sacer", in dem der „Muselmann" (der ausgemergelte KZ-Häftling) als Ikone des Leidens messianische Züge annimmt und sich mit dem von Paulus reflektierten Kreuzestod Christi kreuzt. Žižek verfolgt wiederum einen anderen Ansatz und fokussiert gegen Agamben sein Interesse auf die Selbstentäußerung Christi am Kreuz (kénosis), was ihm das Paradox erlaube, als Kern des Christentums eine Lücke oder Leerstelle auszumachen und Paulus als ersten historischen Materialisten zu kennzeichnen, „der seine Gemeinde um die metaphysische Leerstelle im Zentrum des messianischen Versprechens gruppiert" (16), um aus der Kenose freilich den Aktivismus einer „militanten Liebe" (97) hervorgehen zu lassen. Gegenüber Žižeks materialistischer Apologie des Christentums wiederum interpretiert Santner im Ausgang von Franz Rosenzweig und der Freudschen Psychoanalyse die paulinische Auseinandersetzung mit der Tora und den psychischen Strukturen des Begehrens nach Röm 7,7.18, um (durch Auferstehung) dem Leben unter dem „Bann" zu entkommen und zum Anderen seiner selbst zu finden.

Die Differenz-Philosophie ist nach Auffassung des Verf.s der Horizont, in den sich die Pauluslektüren von Santner und Agamben einordnen lassen, da sie die Nicht-Identität des Subjekts zu denken versuchen, während Badiou undŽižeks Paulus gegen diese Tradition der Alterität lesen und Paulus als Vertreter eines starken (politischen) Subjekts sehen (cf. 13). Der italienische Regisseur Pasolini, in dessen Verfilmung des Matthäusevangeliums (1964) der damals 22-jährige Giorgio Agamben den Philippus spielte, schrieb ein Drehbuch für einen nicht realisierten Paulusfilm, das im selben Jahr wie das vorliegende Buch veröffentlicht wurde (Pier Paolo Pasolini, Der heilige Paulus, Marburg 2007) und die Paulusgeschichte in die Zeit der Résistance transponiert. Damit liegt eine weitere, bei Badiou verarbeitete Pauluslektüre vor, die den besprochenen Lesarten als künstlerische Variante einer politischen Translation des Paulusstoffs zuzuordnen ist. F. geht es mit den Worten von Agamben darum, dem „rendez-vous secret" zwischen den Paulusbriefen und unserer Epoche nachzuspüren. In der Tat sind die verschiedenen Paulus-Lektüren, ob vom Universalismus oder Messianismus, von der Kenose oder dem Begehren her, vielfach mit philosophischen Diskursen der Spätmoderne, literarischen Bewegungen und politischen Perspektiven vernetzt, welche je auf ihre Weise die Bedeutung der Gestalt des Paulus für die religiöse, politische und kulturelle Geschichte und Gegenwart Europas dartun. Mit der blitzgescheiten Darstellung, die sich mühelos in komplexen Diskursen und literarischen Erzählungen bewegt, gelingt es dem Verf., seine vier Autoren einer kritischen Analyse zu unterziehen und sie zugleich in ein wechselseitiges Gespräch zu bringen. Darüber hinaus erschließt seine Kritik aus theologischer Sicht einerseits den verhandelten Autoren jene Dimension der Transzendenz, ohne die

das Phänomen Paulus gewiss unterbelichtet bliebe, wie sie andererseits auch die Theologie auf ungewohnte Paulus-Lektüren aufmerksam macht, die sie nur zum eigenen Schaden ignorieren könnte. Eine theologische Befassung wird einerseits die breite Paulus-Forschung, die in den Adaptationen so gut wie keine Rolle spielt, zu berücksichtigen und die Entwurzelung der Texte aus ihrem christlichen Zusammenhang zu reflektieren haben, der für ein adäquates Verständnis konstitutiv sein dürfte. So widerspenstig diese säkularen Paulusinterpretationen auch erscheinen mögen, so bedeutsam sind sie nicht nur für die „Frage einer Neubestimmung der politischen Philosophie" (119), sondern auch für die theologischen Diskurse der Gegenwart. M. Sievernich S. J.

Thomistenlexikon. Herausgegeben von *David Berger* und *Jörgen Vijgen.* Bonn: Nova & Vetera 2006. 381 S., ISBN 3-936741-37-9.

Zu Recht betonen die beiden Herausgeber, die Erforschung des Thomismus (wie der gesamten scholastischen Tradition seit dem Spätmittelalter) sei ein Desiderat. Die historisch-kritische Aufarbeitung der katholischen Schulphilosophie und -theologie gehört nach Meinung des Rez. zu den wichtigsten „schwarzen Flecken" in der geistes- und kulturwissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der europäischen Tradition überhaupt. Mit einem hohen Grad an Spezialisation und einem elaborierten begrifflichen Instrumentarium wurden entgegen einem historisch leicht destruierbaren Vorurteil nicht nur spitzfindige Quisquilien behandelt, sondern – durchaus kontrovers – die grundlegenden Fragen des menschlichen Selbst-, Welt- und Gottesverständnisses. Die scholastische Formation hatte über die Universitäten und Ordenskollegien durch die Jhdte. eine kaum zu überschätzende Breitenwirkung; zudem prägte sie auch zahlreiche philosophische Denker, die heute als Gründungsväter der Neuzeit gewertet werden, deren Denken, wie im Fall Descartes', sich aber nur vor dem Hintergrund der scholastischen Diskussionszusammenhänge adäquat rekonstruieren lässt. Hinzu kommt der enorme Einfluss auf die lehramtliche Entwicklung. Blockiert wurde die Aufarbeitung dieser *intellectual history* bislang nicht zuletzt durch kirchen- und theologiepolitische Interessen der Gegenwart. Der Thomismus wurde von der einen Seite ahistorisch als *philosophia perennis* hypostasiert und als Kampfmittel gegen alle Rezeptions- und Antwortversuche auf moderne Fragestellungen zugespitzt; von anderen wurde die „Neuscholastik" hingegen als bloße Negativfolie konstruiert, vor deren Hintergrund die Leistungen moderner Ansätze um so heller strahlen sollten. Leider ist das anzuzeigende Lexikon selber nicht ganz frei von solchen Tendenzen; schon aus dem Vorwort wird klar: Der Thomismus ist wahr, das neuzeitliche Denken „subjektivistisch-anthropozentrisch", und wenn selbst Kirchenmänner dies dann zu rezipieren suchen, stellt die Häresie sich ein. Einem solchen Geschichtsbild fehlen die Sensibilität für die philosophische und theologische Problematik und Begrenztheit der traditionellen Ansätze und der Respekt vor den Antwortversuchen sowie den geistigen Leistungen anderer (vgl. auch den zu polemisch ausgefallenen Artikel über Karl Rahner), die aus Gründen der intellektuellen Redlichkeit neue Wege zu gehen versuchten.

Das Lexikon wählt eine biographisch-bibliographische Herangehensweise und kann so gegenüber anderen Nachschlagewerken eine Ergänzung, für übergreifende problemgeschichtliche Studien ein wichtiges Hilfsmittel sein. Die Herausgeber hatten für dessen Aufbau gewichtige konzeptionelle Festlegungen und Vorentscheidungen zu treffen: 1. Es war festzulegen, ob man sich einem Denker überwiegend biographisch nähern und seine Werke eher aufzählend in seine Lebensgeschichte einbetten wollte, oder problemgeschichtlich-systematisch und analytisch auch in die inhaltlichen Gedankengänge einzudringen versuchte. Das Bemühen, beides zu vereinen, ist zu spüren, doch hätten die Herausgeber hier ruhig etwas mutiger solche „Raster" vorgeben können, die ein nicht nur in der Länge zahlreicher Artikel sich ausdrückendes Ungleichgewicht zumindest zum Teil vermieden hätten. Manche Passagen, wie etwa über die Aufhebung des Münchener Grabmann-Lehrstuhls, hätten einfach gestrichen gehört (Sp. 247f., „Thomas" Thurner muss heißen „Martin" Thurner). 2. Besonderem Gewicht musste die Füllung des Terminus „Thomismus" zukommen. Die Herausgeber vertreten eine Position, die den Schulthomismus und den Aquinaten selbst sehr eng zusammen sehen, eine Unter-

scheidung in „thomasisch" und „thomistisch" und die dann meist mit letzterem verbundenen negativen Konnotationen ablehnen. Für den frühneuzeitlichen Gnadenstreit heißt dies, dass die Position von Báñez als authentisch gilt, der Molinismus hingegen radikal abgelehnt wird. Ja, eine grundsätzliche Leitidee des Lexikons scheint es zu sein, im Gefolge Karl Eschweilers die Irrtümer der Neuzeit auf Molina zurückzuführen (vgl. Sp. 157, 540). Andernorts wird im Widerspruch hierzu dann doch erklärt, die spätere Kontroverse um Gnade und Freiheit verzeichne den originären Thomas von Aquin (Sp. 388f.). 3. Dadurch mussten die Kriterien für die Aufnahme in das Lexikon beeinflusst sein. Primär wollte man systematisch beurteilen, wo „originärer" Thomismus vorliege, sekundär sollte auch das Selbstverständnis der Autoren als Thomisten eine Rolle spielen, v. a. dann, wenn sie großen Einfluss ausgeübt haben. Man vermisst Denker wie Agostino Gemelli und Herman Schell, Scholastikforscher wie Georg von Hertling und Clemens Bäumker (dessen vermehrte Kenntnisnahme bereits vor einer vorschnellen Gleichsetzung von aristotelischer und thomasischer Philosophie bewahren würde), Jesuiten wie Walter Brugger, Charles Boyer und Johann Baptist Lotz; doch wird eine Auswahl sowieso nie alle Interessen befriedigen können. Während Rahner und Rousselot die Rezeption neuzeitlicher philosophischer Ansätze hart vorgeworfen wird, sieht dies bei Edith Stein und Gustav Siewerth schon ganz anders aus. 4. Auch musste die Gewichtung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie im Lexikon ein Problem sein. Die Herausgeber haben sich natürlich mit vollem Recht dazu entschlossen, beides zu berücksichtigen. Das Schwergewicht lag dann aber doch auf der Philosophie. Dies ist nicht unbedingt sehr thomasisch, doch steht dahinter wohl das Konzept einiger radikaler Neuscholastiker (Billot, Mattiussi, Manser), ein „Wesen des Thomismus", näherhin die Akt-Potenz- und die Esse-essentia-Lehre zu konstruieren, aus deren Prinzipien sich metaphysisch alle thomistischen Lehren („Leitmotive") stringent ergeben würden. Seit der relativierenden Distanzierung den durch Mattiussi verfassten 24 Thesen der Studienkongregation zum Thomismus durch Papst Benedikt XV. und der Absetzung Mattiussis ist dies jedoch eher eine „rechts" vom päpstlichen Lehramt agierende Minderheitenmeinung. 5. Schließlich ist die Frage nach den Epochen zu stellen. Die von Berger anderwärts rezipierte Einteilung der Geschichte des Thomismus in Zeit der Defensionen, der Kommentare, der Disputationen und der Neuscholastik wird implizit aufgegriffen, ein gewisses Schwergewicht dann aber doch auf das 19. und 20. Jhdt. gelegt.

Insgesamt ein sehr verdienstliches Sammelwerk der beiden Hrg. mit zahlreichen informativen Artikeln (z. B. zu Chenu, Congar, Lonergan, Maritain), dessen konzeptionelle Vorentscheidungen man nicht unbedingt in allen Punkten teilen wird und dessen zum Teil rechtskatholische Einfärbung der Sache keinen Dienst tut. K. Unterburger

Feinendegen, Norbert, *Denk-Weg zu Christus*. C. S. Lewis als kritischer Denker der Moderne (Ratio Fidei; 37). Regensburg: Pustet 2008. 616 S., ISBN 978-3-7917-2146-0.

Lewis (= CSL) ist bei uns noch immer zu wenig bekannt, jedenfalls unter Philosophen und Theologen. Oder wenn er bekannt ist, dann nicht als Philosoph und kritischer Denker, sondern als phantasievoller Kinderbuchautor, dessen *Narnia-Chroniken* im Film ein breiteres Publikum erreichen; als geistreicher Apologet und geistlicher Schriftsteller, vor allem mit den *Screwtape Letters: Dienstanweisungen für einen Unterteufel.* Und über seine christlichen Schriften hinaus, die besonders in evangelikalen Verlagen erscheinen, sagt sein Name vielen etwas durch den Film *Shadowlands*, in dem A. Hopkins und D. Winger die Geschichte von CSLs Liebe und Ehe mit Joy Davidman darstellen. Es gibt eine Reihe von Biographien. Aber auch in Gregoriana-Dissertationen über ihn liest man, hier sei keine systematische Theologie zu erwarten. He „will sprinkle his writings with offhand comments and occasional remarks" (14). In der Tat hat CSL die Gabe, leichthin und leserfreundlich zu schreiben, in seinen Büchern, den vielen Essays und vor allem in den unzähligen Briefen, in denen er auf Anfragen von überallher eingeht. Aber Feinendegen (= F.) erschließt in seiner umfangreichen Untersuchung, auf welch durchdachter und konsistenter philosophischer Basis CSLs Stellungnahmen gründen und mit welch unabgelenkter Folgerichtigkeit er sich aus seinem Jugendatheismus zu dieser Gesamtsicht durchgearbeitet hat. – Die Untersuchung ist in fünf Kap. gegliedert, eigentlich

schon Teile mit ihrerseits drei bis vier Kap.: I. Reason: Unverzichtbarkeit und Begrenztheit des Vernunftgebrauchs – II. Experience I: Überlegungen zu einer Theorie der Erfahrung – III. Experience II: Erfahrung einer geistigen Sinndimension der Wirklichkeit – IV. Authority I: Die Frage nach einem Sinnzusammenhang von Zeit und Geschichte – V. Authority II: Die Inkarnation als zentrale Sinnoffenbarung.

I. Zunächst ist 1. die Vernunft, im Vorrang vor der Erfahrung, als Voraussetzung möglicher Erkenntnis in den Blick zu nehmen, in ihrer Doppelgestalt von *intellectus* und *ratio*. Die Widersprüchlichkeit naturalistischer Reduktion des Denkens, insofern ein Naturereignis keine Behauptung sein kann, scheint auf der Hand zu liegen, trifft aber doch nicht alle Formen. Dazu ist ausführlich das Rencontre von CSL mit Elizabeth Anscombe 1944 im Socratic-Club zu behandeln, das in der Literatur die unterschiedlichsten Bewertungen erhält. CSL hat hier Schwächen eingeräumt und das 3. Kap. in *Miracles* neu gefasst, da Ursache-Wirkung- und Grund-Folge[rung]-Schema sich nicht ausschließen müssen. Aber gerade bei deren Unterscheidung stellt sich die Frage, wie der Naturalist die Einsichtigkeit seiner Argumentation und seine Einsicht darein zu erklären denke. Das gelingt weder aus der menschlichen Vernunft selbst noch aus der Natur. – 2. Grundlage der Ethik ist die praktische Vernunft, als Vernehmen des „Tao" (wie CSL das moralische „law of nature" nennt). Da hier naturalistische Reduktion die Objektivität des Imperativs aufhöbe, ist das Gewissen als Ort der Gotteserfahrung zu interpretieren. (Ob CSL allerdings damit schon Nietzsches und Dostojewkis These teilt [82], dass ohne Gott alles erlaubt wäre?) Damit stehen wir einerseits bei der Theodizeeproblematik, deren ausführliche Behandlung freilich den Rahmen sprengen würde, anderseits beim Euthyphron-Dilemma, dessen Lösung im heiligen Wesen Gottes liegt. – 3. Die Grenzen der Aufklärung. Dazu die hübsche Anekdote, dass einer der hilfreichen Korrekturleser sich darüber wunderte, die *Dialektik der Aufklärung* nicht zitiert zu finden. In der Tat nimmt CSL sie 1948 *(The Abolition of Man)* und 1945 *(That hideous Strength)* „kürzer und nüchterner" vorweg (101 f.). Das ruft nach Klärung des Erfahrungsbegriffs.

II. CSL stützt sich 1. auf das Bild der Welt als Bühne(ngeschehen). Vielleicht erhält der Zuschauer einen Zugang zur Sprache des Stücks, doch keinen zur Bühnenmechanik hinter den Kulissen oder gar zum Privatleben der Spieler. – 2. Grundlegend wird das Zusammenspiel von Vernunft und Imagination, das CSL im achtjährigen „Great War" mit seinem anthroposophischen Freund Owen Barfield klärt. F. hat sich dafür auf noch unpubliziertes Material aus den USA stützen können. Zentral hierbei ist die bislang kaum beachtete Unterscheidung von „enjoyment" und „contemplation", die CSL von Samuel Alexander übernommen hat. Contemplation meint die Objekt-Gerichtetheit, die Intentionalität der Bewusstheitsakte, enjoyment bezeichnet das sie stets begleitende Akt- oder Ich-Bewusstsein, wobei es nicht um zwei Akte, sondern um zwei zu unterscheidende, doch untrennbare Momente eines (jeden) Aktes geht. Demnach kann man sich „in eine Erfahrung begeben" (136), „mit den Augen", „durch die Brille eines Dichters" (in „looking along") auf das gemeinsam Kontemplierte blicken – und man kann (in „looking at") dessen Erfahren „von außen" betrachten. Die zweite Methode ist die der „science". Und es sollte einleuchten, dass sich ihr das enjoyment entzieht. Nicht nur ihr, sondern jeder Introspektion; denn sobald etwa der Liebende das enjoyment seiner Liebe kontemplieren will, ist dies erloschen, weil die contemplation der Geliebten abbricht. (So ist auch das [kontemplierte, dramatisch konstruierte] „empirische Ich" vom eigentlichen [transzendentalen] Ich zu unterscheiden.) Damit hängt zusammen, dass begriffliches Erkennen nach Ergänzung durch die Imagination als Erfassung der konkreten Wirklichkeit ruft. Im Konzert denkt man nicht über die Musik nach, sondern sieht durch sie die Welt (164). – 3. Damit steht, in den Jahren des „linguistic turn", die Frage nach der Sprache an. Die entwickelt sich von konkreter (nicht bloß materieller) Bedeutungseinheit zu begrifflicher Abstraktion und ist so ganz von Metaphern durchsetzt. Die Umgangssprache spezialisiert sich zu Terminologie und Poesie, wobei man die weltanschauliche Bedingtheit wissenschaftlicher Weltbilder nicht übersehen darf.

III. Das lenkt den Blick auf die Erfahrung von Geist und Sinn als solchen. CSL streitet gegen die grassierende Methode, Sacherörterung durch Psychoanalyse des Sprechers zu ersetzen (statt Widerlegung Verdacht und „Entlarvung"). 1. Positiv ist hier der Ort für CSLs Zentralthema „joy", wie er die Transzendenzerfahrung unstillbarer Sehnsucht

nennt. Joy, weil sie zwar schmerzt, aber zugleich so fasziniert, dass man süchtig nach ihr werden kann – in Verwechslung von Sehnen und Ersehntem. Zugleich geht es um das „Argument from Desire", das CSL selbst mit dem ontologischen Beweis in Verbindung bringt. (Ob uns [„pröppersch"] die „Bildung einer abstrakten Gottesidee" tatsächlich aus Eigenem erschwinglich [233] wäre?) Dabei wird nicht etwa die Natur als teleologisch vorausgesetzt, sondern es wird mit dem Nicht-Widerspruchssatz argumentiert; und schon gar nicht wird aus bloßen Begriffen geschlossen, sondern aus einer realen Erfahrung. – 2. Diese Erfahrung führt CSL in subjektphilosophischer Reflexion aus einem pantheisierenden Idealismus zum Theismus, in dem Einheit sich als Bezugseinheit zeigt. – 3. Differenzeinheit gilt auch zwischen Geistigem und Materiellem unter dem Prinzip der „Transposition" (mit Vorrang des „von oben" vor dem „von unten" wie für Lesenkönnende bei einem Drucktext). Der Rückgriff auf die platonische Ideenlehre führt zum sakramentalen Charakter der Schöpfung. – 4. Die Vermittlung schließlich des Universalen durch das Konkrete geschieht im Mythos, der in CSLs Denken „eine Schlüsselstellung einnimmt" (328). Eine wichtige Rolle spielt G. K. Chestertons *The Everlasting Man*. „Was aus dem Mythos in einen hinfließt, ist nicht Wahrheit, sondern Wirklichkeit" (343).

IV. Angesichts der klassischen Mythen, immer geltend und nie geschehen, wie vor der Naturwissenschaft, die faktische Strukturen ermittelt, ohne Zugang zum grundsätzlichen Warum, meldet sich die Frage nach dem Zusammenhang von Zeit und Geschichte. 1. Eine objektive Philosophie der Geschichte hält CSL (anders als seine anthroposophischen Freunde) für unmöglich (die Renaissance z B. [360] ist eine Erfindung der Humanisten). – 2. Und der Wahrheitsgehalt der biblischen Schriften? CSL weiß sich als exegetischer Laie, doch stützt er sich auf seine eigene Erfahrung a) als Literaturwissenschaftler, b) als Autor mit Autorenfreunden. Darum hat er Probleme mit der historisch-kritischen Methode und mit der redaktionskritischen Trennung von historischem Jesus und Jesus der Evangelien (die sind alles andere als Legenden). Leicht lassen sich Zeitgeist-Einflüsse bei der historisch-kritischen Bibelarbeit erkennen. Vor allem revidiert er die gängige Trennung von Faktum und Bedeutung in der Leben-Jesu-Forschung und in Bultmanns Entmythologisierung („Himmel ist für die Leute damals symbolisch ungeschieden the blue sky and heaven"). – 3. Die Wunder? Das ist zu klären, weil die Inkarnation ein Wunder ist: ein „kausale[s] Hineinwirken[] Gottes (oder anderer übernatürlicher Kräfte) in den Naturzusammenhang" (417). Kein Argument gegen Wunder ist der „wissenschaftliche Fortschritt" (sie haben auch die Zeitgenossen erschreckt). Sie sind keine Durchbrechung der Naturgesetze (auch nicht des „Gesetzes" weltimmanenter Kausalität [431, 440f.]), schon weil nicht die Gesetze verursachen, sondern (in deren Schema) die Verursacher (mögen sie zum System gehören [z. B. Billardsaal] oder von außen einwirken [z. B. wenn der Spieltisch in einem Schiff steht, Meereswellen]). Sie offenbaren vielmehr eine tiefere Einheit der Wirklichkeit, statt verletzende Notoperationen zu sein (wie wenn ein schwacher Autor mit einem Tod oder Losgewinn einen Handlungsknoten lösen will, statt dass sie aus Charakter und Stil des Textes folgen). Darum muss zum historischen Zeugnis eine innere Wahrscheinlichkeit treten (Hume aber argumentiert zirkulär, aufbauend auf der unbewiesenen Annahme einer strikten Uniformität der Natur [455].)

V. So steht F. mit CSL zuletzt 1. bei der historischen Rückfrage nach dem Nazarener Jesus. Hier begegnen wir seinem berühmt-berüchtigten Trilemma (das hier ebenso wenig ausführlich durchdiskutiert werden kann wie zuvor die Theodizee-Frage) vor der Tatsache, dass dieser Mann einerseits als eindrucksvoller Morallehrer erscheint, anderseits beansprucht, seinen Zeitgenossen auf Seiten Gottes zu begegnen: Ist er [473–476) ein Narr, ein Dämon oder der Herr? – 2. Damit aber wäre ein Mythos historisches Faktum geworden. Das Faktum zeigt mythische Qualität, wobei die Faktizität Vorrang hat vor ihrer theologischen Deutung (den verschiedenen Erlösungstheorien). Die Parallelen zu den heidnischen Mythen sieht CSL, statt als Problem oder Einwand (wie die religionsgeschichtliche Schule), gerade als Bestätigung. Fragen erhalten Antwort. – 3. Christi Stellvertretung zeigt sich als das zentrale Ereignis der Weltgeschichte. Es ist zunächst ein Transpositionsgeschehen, und zwar in ungeahnter Aufgipfelung dessen, was schon das Wunder des „animal rationale" darstellt, und als Erfüllung des Tao, zugleich ohne Neue-

rungen („Das Original kann nicht plötzlich anfangen, originell zu sein" [509]). Es ist ein Geschehen von Tod und Auferstehung, in dem nicht der Mensch sehnend zu Gott aufsteigt, sondern Gott zuerst liebt, von oben herabkommend und uns hinaufnehmend, in Jesus als dem „universale concretissimum" (538, v. Balthasar). Und im Sinne Balthasars wie F.s Lehrer Menke stellt F. als Gipfelbestimmung an den Schluss die Stellvertretung. CSL selbst hat dies besonders von seinem Freund Charles Williams gelernt: „Das Tragen der Last des anderen ist wirklich unentbehrlich, denn dies ist der einzige Weg, auf dem überhaupt Lasten getragen werden können" (568 – [siehe das verblüffende „denn" in Gal 6,5]). Anselm mit seiner angefeindeten Theorie erhält das ihm gebührende Recht (obwohl ich CSL gern darauf hingewiesen hätte [zu Anm. 466], dass Anselm doch dieses juridische Geschehen eigens der Barmherzigkeit Gottes entspringen lässt [Cur Deus homo II 20] – *in magna reverentia* [vgl. Thomas, ScG III 112] für germanisches Ehrgefühl [anderseits würde ich [553] den Tod im Paradies lieber als Abruf-Gehorsam verstehen statt als Selbstverfügung]). Stellvertretung und das In-Adam- bzw. In-Christus-Sein verlangen ein neues Bewusstsein der Einheit der Menschen, in Abhebung von CSLs früherem Pantheismus, doch erst recht vom späteuropäischen Individualismus. Es geht darum, Christi Leben in uns zuzulassen, den Nächsten stützend, bis zur Auf-sich-Nahme seiner Trauer, Angst und Schmerzen, doch ohne sein Tun zu ersetzen.

Im Schlusswort stellt F. nochmals, im Ausgang von CSL-Zitaten J. Ratzingers, die Wesens- und Wahrheitsfrage ins Zentrum, die heute weithin durch „historisches Verständnis" verdrängt scheint – oder vielmehr durch das pragmatische Interesse, was sich mit etwas anfangen lasse. Vernunft und Vernünftigkeit als Basis, im Zentrum Geschichte als dramatisches Freiheitsgeschehen. Bei diesem theologischen Laien findet man Antworten zu den Hauptkontroversen gegenwärtiger Theologie, und das mit einer in jahrelangem geduldigem Einsatz verfeinerten Fähigkeit, „Tiefstes auf die schlichteste Weise zu sagen" (580, v. Balthasar). „Die Lösung kann natürlich nicht einfach darin bestehen, die Lektüre der Werke von Lewis zu empfehlen, auch wenn sie – trotz ihres Alters – heute immer noch eine große Zahl von Menschen erreichen" (581). Es gehe vielmehr darum, in seinem Sinn eine Sprache zu finden, die persönliche Überzeugung und überzeugende Einsichtigkeit verbindet. Doch lesen sollte man CSL in der Tat – und zwar nach Lektüre dieser Untersuchung mit neuen Augen. Im Anhang gibt F., vor Literaturverzeichnis und Personenregister, eine chronologische Auflistung seiner Schriften, hochwillkommen angesichts der unübersichtlichen bibliographischen Situation sowohl in der Originalsprache, britisch wie amerikanisch, als auch im Deutschen. Hier kommen noch Schwächen und Fehler bei den Übersetzungen dazu (ein eigener Dienst F.s sind die eigenen Übersetzungen der Originalzitate). Kurzum: Die angesehene Reihe hat ein neues Glanzlicht erhalten. Glückwunsch und Dank! J. Splett

Henrici, Peter, *Hans Urs von Balthasar.* Aspekte seiner Sendung. Freiburg i. Br.: Johannesverlag Einsiedeln 2008. 151 S., ISBN 978-3-89411-402-2.

Zwischen dem Verf. und Hans Urs von Balthasar (im Folgenden: vB) gab es mehrere enge Verbindungen. Die beiden waren miteinander nah verwandt, sie waren beide Schweizer, sie arbeiteten beide als Philosophen und Theologen, sie kannten sich viele Jahre hindurch persönlich. Der Verf. ist mit dem Gesamtwerk vBs durch und durch vertraut. Er vermag es auch mit den Lebensphasen und -optionen vBs in Verbindung zu bringen. Er schaut auf das philosophische und theologische Werk vBs mit zustimmender Offenheit. So vermag er die Aspekte von dessen Sendung sicher urteilend darzustellen.

Der Bd. umfasst sechs einzelne Studien, die aus verschiedenen Anlässen und an verschiedenen Stellen veröffentlicht wurden. Alle wurden zwischen 1989 und 2005, also aus dem Rückblick auf das ganze Leben und Lebenswerk vBs verfasst. Sie bieten biographische und werkgeschichtliche Informationen ebenso wie erhellende Durchblicke und zusammenfassende Deutungen zu dem gewaltigen geschriebenen Werk des Schweizer Philosophen und Theologen. Die erste Studie ist die umfangreichste – „Erster Blick auf von Balthasar" (7–60). Sie bietet zur Person und zum Werk in geordneter und verlässlicher Weise die Basisinformationen. Alle hier bedeutsamen Bereiche werden angesprochen:

die familiäre Herkunft, die Schul- und Studienzeit, die Verwurzlung im Glauben, die Jahre im Jesuitenorden, die Arbeit mit den Studenten, die Beziehungen zu Adrienne von Speyr, die Gründungen (vor allem die Johannesgemeinschaft), das geschriebene Werk, die letzten Lebensjahre. Wer sich der Gestalt vBs nähern möchte, tut gut daran, sich durch diesen Text führen zu lassen.

Im zweiten Text „Von Balthasars Verständnis der ignatianischen Mystik" (61–73) arbeitet der Verf. heraus, dass vB aufs stärkste durch die Sendung des Ignatius von Loyola beeinflusst war. Und diese Sendung war eine mystische, wobei es aufschlussreich ist, in welcher Weise Ignatius ein Mystiker war. Er war es nicht in der Tradition der platonisch-plotinischen Philosophie, sondern der biblischen Theologie. Dazu gehört, dass sie sich entfaltet in der Kontemplation der Mysterien des Lebens Jesu und sich vollendet in der *applicatio sensuum* und dies alles in der Perspektive einer Entscheidung zu einem Dienst. Der Verf. stellt mit Recht heraus, dass die ignatianische Spiritualität, wie sie bei vB rezipiert und reflektiert ist, ihre Mitte in der christlichen Aktion hat.

In zwei Texten befasst sich der Autor vorwiegend mit der Philosophie vBs, die, wie er zutreffend herausstellt, gewichtig in dessen Gesamtwerk integriert ist. Der eine Text ist überschrieben „Zur Philosophie von Balthasars" (75–101), der zweite „Von Balthasar zwischen Kierkegaard und Nietzsche" (133–149). Der Verf. arbeitet stark heraus, dass die frühe Begegnung mit dem Denken dieser beiden neuzeitlichen Denker für vB folgenreich war. Er hat ihnen nicht nur viele Seiten in seinen frühen Werken eingeräumt, sondern auch einige ihrer Anliegen in sein eigenes Denken aufgenommen: dass die Nachfolge Jesu existentiell beansprucht (Kierkegaard) und dass man dem Leben anderer nur nahekommt, wenn man sich um die Entdeckung ihrer innersten Wahrheit müht (Nietzsche). Vielleicht hätte im Blick auf vBs Nietzsche-Rezeption ein wenig stärker herausgestellt werden können, dass vB sicherlich auch bei Nietzsche gelernt hat, dass das Christliche glaubwürdig nur ist, wenn es zu einer ganz eigenen Bejahung der endlichen Welt führt und also nicht von ihr entfremdet. Es wäre wünschenswert, wenn die Hinweise des Autors auf die Bedeutung Kierkegaards und Nietzsches für das Denken vBs in das verbreitete vB-Bild verstärkt aufgenommen würden.

In einem weiteren Text beschreibt Henrici die Stellung vBs zum Zweiten Vatikanischen Konzil: „VB und das Zweite Vatikanische Konzil" (103–119). Wie man weiß, war vB in Rom beim Konzil nicht anwesend. Durch manche seiner Schriften aus der vorkonziliaren Zeit war er gleichwohl nicht unwirksam. Am ehesten denkt man hier an „Schleifung der Bastionen". In der Zeit nach dem Konzil warnte vB bisweilen vor einer zu oberflächlichen Rezeption seiner Anliegen.

Im letzten der Beiträge – „Die Struktur der Trilogie von von Balthasars" (121–132) – zeigt der Verf., dass die Theodramatik das Zentralstück des „Triptychons" ist, das zwischen der zu ihr hinführenden Theoästhetik und der sich aus ihr ergebenden Theologik ist.

Die Sammlung der sechs Studien bietet eine sehr gute, klar geschriebene, reichlich informierende Hinführung zum großen Werk des Basler Theologen. Henrici verfügt bzgl. der Person und des Werkes vBs über profunde Kenntnisse und ein verlässliches Urteilsvermögen. Das Buch kann jedem, der sich vBs Denken annähern möchte, nur empfohlen werden.

W. Löser S. J.

Wolf, Hubert, *Papst & Teufel.* Die Archive des Vatikan und das Dritte Reich. München: Beck 2008. 360 S., ISBN 978-3-406-57742-0.

Wie schon der Titel nahelegt, ist diese Publikation des rührigen Münsteraner Kirchenhistorikers flott und nicht selten salopp geschrieben; im Verzicht auf Fußnoten und der Beschränkung auf bloße Belegstellen in dem im Anhang angebrachten Endnoten kommt sie dem Bedürfnis nach leichter Lesbarkeit entgegen. Aber sie ist solide gearbeitet, in den schließlichen Fazits durchaus differenziert. Und vor allem: Sie enthält die wichtigsten Ergebnisse der seit einigen Jahren geöffneten Archivalien des Pontifikats Pius' XI. für das Verhältnis des Vatikans zum Dritten Reich – auch wenn man über die Methode des Autors, entscheidende Forschungsergebnisse zuerst in FAZ-Artikeln zu veröffentlichen, seine Meinung haben mag.

Fünf Kap. behandeln fünf verschiedene Themen, von denen drei über die eigentliche Zeit des Dritten Reiches gehen. Das erste („Das Böse neutralisieren? Vatikanische Diagnosen und Rezepte für Deutschland (1917–1929)", 27–93) behandelt die Wahrnehmung Deutschlands durch Nuntius Pacelli. Positiv angetan von deutscher Solidität und Zuverlässigkeit, auch gerade von den disziplinierten Seiten des deutschen Katholizismus, sah er aus typisch römischer Perspektive das Bedenkliche in der relativen Unabhängigkeit der Zentrumspartei, des Vereinskatholizismus und vor allem der Universitätstheologie von der Hierarchie, insbesondere jedoch in den kritischen Tendenzen katholischer Intellektueller (71f.). Interessant ist sein Urteil über die deutschen Bischöfe im Schlussbericht von 1929. Der Breslauer Erzbischof Kardinal Bertram ist für ihn der Typ eines „preußischen Staatsbischofs" (58–61). Positiv ist sein Urteil über Hugo von Mainz (61f.), auch, wenngleich verhaltener, über Sproll von Rottenburg (62f.). Generell bevorzugte er Kandidaten, die an der Gregoriana studiert hatten (64). Preysing wurde als Bischof von Eichstätt und dann von Berlin – von ihm durchgesetzt (65–70).

Das zweite Kap. („Perfide Juden? Streit im Vatikan über den Antisemitismus (1928)", 95–143) geht um den Streit um die „Amici Israel" und enthüllt eine dramatische innervatikanische Auseinandersetzung, die bisher nicht bekannt und in ihrer Tragweite durch das schließliche Dokument Pius' XI. verschleiert war. Die „Amici Israel", deren wichtigster Sprecher der gelehrte Benediktiner Ildefons Schuster, der spätere Kardinalerzbischof von Mailand, war, und denen auch eine Reihe von Bischöfen und Kardinälen angehörten, hatten einen Vorstoß gemacht, die Formulierung „pro perfidis Iudaeis" im Karfreitagsgebet zu revidieren und damit sogar in der Ritenkongregation Unterstützung gefunden. Dies scheiterte jedoch im Hl. Offizium an den Voten von Marco Sales OP und vor allem des Kardinals Merry del Val. Über die bloße Ablehnung einer liturgischen Veränderung hinaus nutzten diese die Gelegenheit zu einer Gegenoffensive, die zum Verbot der Vereinigung und zur Verurteilung bestimmter Aussagen in der Schrift „Pax super Israel" führte. Grund dafür war, dass in dem Vorstoß der „Amici Israel" letzten Endes mit den anti-judaistischen kirchlichen Traditionen aufgeräumt wurde (118f.), aber auch der Anti-Zionismus des Kardinals, der mit seinem Anti-Modernismus eng zusammenhing (122–124). Pius XI. billigte einerseits die Vorschläge von Merry del Val, bestand jedoch auf einer klaren Abgrenzung gegenüber dem Antisemitismus in dem Dekret (126f., 130). Von dem Vorschlag der Revision der Karfreitagsfürbitte war in dem Dekret keine Rede mehr. Die Verurteilung des (Rassen-)Antisemitismus durch Pius XI. ermöglichte freilich katholischerseits (so bei de Rosa und Gundlach) die Unterscheidung von zwei Arten des Antisemitismus, zwischen denen aber dann doch die Übergänge leicht fließend waren. Zu Recht weist Wolf jedoch darauf hin, dass es sich hier letzten Endes um einen Teilaspekt der Einstellung zur Moderne handelt (137) und gerade die päpstliche Kurie keinen monolithischen Block bildet. Der eigentliche Schritt gegen den Antisemitismus sei aber gerade von Pius XI. nicht getan und damit „eine große Chance vertan" worden (138).

Über das Reichskonkordat bringt das folgende Kap. („Der Pakt mit dem Teufel? Das Reichskonkordat und seine Vorgeschichte (1930–1933)", 145–203) zwar insofern nichts fundamental Neues, als Volk bereits für sein Buch von 1972 alle einschlägigen vatikanischen Dokumente benutzen konnte (194). Es widerlegt jedoch definitiv die Scholder-Hypothese, nach welcher es der Vatikan und seine Konkordatshoffnung war, was die Zustimmung des Zentrums zum Ermächtigungsgesetz am 24.03. und die Revision der bischöflichen Verurteilungen in der Erklärung von 28.03. maßgeblich beeinflusst habe. Gerade Pacelli hielt sich hier als Kardinalstaatssekretär zurück (190f.) bzw. hätte, sofern es an ihm gelegen hätte, die Zurücknahme der Verurteilungen an konkretere Bedingungen gebunden und nicht gleichsam zum „Nulltarif" gewährt (193).

Der vierte Teil („Molto delicato? Die römische Kurie und die Judenverfolgung (1933–1939)", 205–251) befasst sich mit den verschiedenen Überlegungen und Demarchen zu einem klaren vatikanischen Protest gegen die fortschreitende Entrechtung der Juden. Nuntius Orsenigo sprach sich im April 1933 gegen eine Demarche des Vatikans aus (206–208), hauptsächlich mit dem Argument, der Vatikan habe sich früher auch nicht gegen die anti-deutsche Hetze gewandt und würde sich jetzt dem Vorwurf der Einseitigkeit aussetzen, wenn er sich der Juden annehme. Es wurden jedoch damals eine Menge

jüdischer Hilfe-Ersuchen an den Vatikan gerichtet, die der Autor zitiert (217–230) und von denen das von Edith Stein nur das bekannteste darstellt, auch das einzige, das – weil immerhin vom Erzabt von Beuron übermittelt – wenigstens eine Antwort, wenn auch eine formelle und nichtssagende, erhielt. Im Laufe der Jahre scheint freilich Pius XI. geneigter gewesen zu sein, öffentlich gegen die Judenverfolgung der Nazis aufzutreten. In diesen Rahmen gehört auch sein Auftrag zur „Anti-Rassismus-Enzyklika", den er an den Organen der Kurie vorbei dem Jesuiten La Farge erteilte und zu dem dieser seine Mitbrüder Gundlach und Desbuquois heranzog, wobei die Version Gundlachs die deutlichste Verurteilung des Antisemitismus enthielt (238). Manches bleibt im Dunkeln, auch über die Hintergründe des Ausbleibens dieser Enzyklika. Aber das Fazit der bisher bekannten Quellen lautet doch, es scheine „viel für die Hypothese zu sprechen, dass Pius XI. wenigstens in den letzten Jahren seines Pontifikats auf diesem Feld mehr wollte, als sein Kardinalstaatssekretär Eugenio Pacelli bereit war zuzulassen" (239).

„Dogma oder Diplomatie? Katholische Weltanschauung und NS-Ideologie (1933–1939)" (253–306) – so lautet das Dilemma des letzten Kap.s, das sich mit verschiedenen Vorstößen zur schärferen und radikaleren Verurteilung der NS-Ideologie und ihrem Schicksal befasst. Darunter ist eine bisher nicht bekannte Denkschrift vom Herbst 1933 aus den Akten des Staatssekretariats (256–262), die die prinzipielle Unvereinbarkeit von Christentum und Nationalsozialismus verficht und jede Scheidung zwischen einem akzeptablem und nicht-akzeptablem NS verwirft; um das Reichskonkordat nicht misszuverstehen, müsse dies öffentlich klargestellt werden. Weiter sind zu nennen die beiden Gutachten, die die beiden deutschen Jesuiten Franz Hürth und Johannes B. Rabeneck im Winter 1934/35 zur NS-Ideologie für das Hl. Offizium lieferten (287–290): Hürth stellte den Widerspruch der NS-Rassenideologie zum christlichen Glauben heraus, während Rabeneck sich mit Hitlers „Mein Kampf" befasste, dessen Hauptthesen er feierlich verurteilt haben wollte. Ein geplanter Syllabus gegen den Rassismus wurde jedoch in der Sitzung der Kardinäle des Hl. Offiziums vom 2. Juni 1937 auf unbestimmte Zeit vertagt. Auch hier sind die Hintergründe nicht klar (296f.). Pacelli (der freilich in dieser Sitzung nicht anwesend war) steht üblicherweise für den Primat der „Diplomatie", was heute, wenn es um die Auseinandersetzung mit dem NS geht, keinen guten Klang hat, jedoch auch ganz andere Seiten hatte: So widersetzte sich Pacelli 1937 einer klaren Stellungnahme des Vatikans für Franco im spanischen Bürgerkrieg (297f.). Und 1927 verhinderte er aus „diplomatischen" Gründen – um die heiklen Konkordatsverhandlungen mit Preußen nicht zu gefährden – die Publikation eines bereits fertigen Dokuments des Hl. Offiziums gegen die Una-Sancta-Bewegung in Deutschland (262–278). Hier hatte die Politik den Vorrang vor der „Reinheit der Lehre". Kl. Schatz S. J.

3. Systematische Theologie

Matena, Andreas, *Das Credo*. Einführung in den Glauben der Kirche (UTB 3194). Paderborn: Schöningh 2009. 163 S., ISBN 978-3-8252-3194-1.

Der junge Koblenzer Theologe (= M.) hat in diesem wahrlich nicht eben umfangreichen Taschenbuch nicht weniger als eine gedrängte *Summa theologica* oder auch „kirchliche Dogmatik" vorgelegt. Alle großen Themen der christlichen Theologie werden entfaltet: die Gotteslehre, die Schöpfungslehre, die Trinitätslehre, die Christologie, die Pneumatologie, die Ekklesiologie, die Sakramententheologie, die Eschatologie. Dabei hält es der Verf. für entscheidend, dass diese Themen dogmatisch, das heißt als Inhalte der kirchlichen Lehre behandelt werden. Darum wählt er nicht nur als Rahmen, sondern als verbindliche Vorlage des christlichen Glaubens und Denkens einen Credotext – den des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. So lässt er zum Ausdruck kommen, dass der Glaube und die ihm folgende theologische Besinnung sich ihre Inhalte vorgeben lassen. Sofern das Credo die Inhalte nennt, in deren Annahme sich die Kirche bildet, weitet sich der Glaube des Einzelnen, indem er sich das Credo zu eigen macht, zu einem kirchlichen Glauben. M. versteht nun sein theologisches Geschäft als Kommentierung des Credos, hier: des Apostolikums. Auf diese Weise wird das, was er hier vorlegt, ein

Nachzeichnen der Lehre der Kirche. In der Einleitung zu seinem Buch und in dessen erstem Kap. gibt der Verf. über diese hermeneutischen Grundlagen seines theologischen Arbeitens Rechenschaft. Es ist aufschlussreich, dass er das Konzept der Theologie, dem er folgt, dadurch auffüllt, dass er deren Nähe zur kirchlichen Liturgie sowie zur Ikonographie herausstellt. Letztere lässt er dadurch zum Zuge kommen, dass er in seinen Text kurze Interpretationen zu Motiven aus dem „Vinnenberger Retabel", einer westfälischen Steinskulptur aus dem späten Mittelalter, einflicht. In deren Zentrum ist ein die Messe zelebrierender Priester zu sehen. Der wichtigste Inhalt seines Feierns ist in einem darüber liegenden Feld zu sehen: der gekreuzigte Christus.

Üblicherweise folgen Auslegungen zum kirchlichen Credo dessen Grundstruktur: Sie setzen mit Erörterungen zum ersten Artikel ein und enden mit Aussagen zum dritten. M. hat für dieses Buch die umgekehrte Reihenfolge gewählt. Er beginnt mit seinen Ausführungen zum dritten Artikel. Er handelt hier von der Lehre vom Heiligen Geist und dann von der Kirche und ihren sakramentalen Lebensvollzügen. Danach wendet er sich dem zweiten Artikel zu, in dem es um die Gestalt und das Werk Jesu Christi geht. Die Ausführungen zum ersten Artikel, also zu Gott dem Vater und zur Schöpfung, schließen sich daran an.

In den einzelnen Lehrabschnitten erinnert M. zunächst an die wichtigsten biblischen Belegtexte. Sie werden zitiert, auch wenn sie bisweilen zahlreiche Verse umfassen. Danach trägt er viele kirchen- und vor allem theologie- und dogmengeschichtliche Informationen zusammen, die zur Erhellung der Credo-Aussagen beitragen können, weil sie in der Regel in die Geschichte ihrer verbindlichen Artikulationen hinein gehören. Schließlich bezieht er einen systematischen Standpunkt, bei dem er erkennen lässt, dass er sich in aller Unbefangenheit mit der gültigen kirchlichen Lehre eins weiß. M. lässt keinen Zweifel daran, dass er katholische Standpunkte vertritt; gelegentliche Hinweise auf reformatorische Positionen dienen in der Regel als Abgrenzungen. Dies alles hat der Verf. auf letztlich wenigen Seiten realisiert.

Wer sollte dieses Buch lesen? Wer sich in der katholischen Theologie bereits auskennt, stößt auf weitgehend Bekanntes. Wer sich in die katholische Theologie erst einarbeiten möchte, benötigte wohl ein Lehrbuch, das ihn Schritt für Schritt und in längeren Ausführungen begleitete. Gleichwohl hält das Buch mancherlei Anregungen für jeden, der es liest, bereit.

W. Löser S. J.

Huber, Wolfgang, *Der christliche Glaube.* Eine evangelische Orientierung, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 3. Auflage 2008. 286 S., ISBN 978-3-579-06449-9.

Wenn der derzeit bekannteste Repräsentant des deutschen Protestantismus, der Bischof und Ratsvorsitzende der EKD, Wolfgang Huber (= H.), eine knappe Gesamtdarstellung des christlichen Glauben vorlegt, weckt und findet er verständlicherweise ein weites Interesse. Dies gilt zumal, da es auch seine Absicht ist, in eine größere Öffentlichkeit hinein zu sprechen und also nicht im engeren Rahmen der gelehrten Fachtheologie zu bleiben. Er verfolgt ein katechetisches Interesse und erörtert ein breites Spektrum an Themen. H. schreibt in einer klaren, angenehm lesbaren Sprache und vermeidet jedwede theologische Fachterminologie. Es liegt ihm daran, dass jeder, der an den Themen der christlichen Glaubenslehre interessiert ist, seinen Ausführungen zu folgen vermag. Die vielen Einzelthemen, die der Verf. behandelt, fügen sich gleichwohl einem Ganzen ein. Was immer H. angeht, findet eine genügend erschöpfende Entfaltung. Und doch sprengt das Buch die Maße der Überschaubarkeit nicht.

Wer das Buch in die Hand nimmt, schaut auf ein den Umschlag beherrschendes Foto des Theologen und Bischofs H. Er blickt den Leser freundlich, aber auch fordernd an. Gemeint ist wohl: Was das Buch bietet, ist nicht nur die sachliche Darbietung der Glaubenslehre, sondern auch die persönliche Mitteilung dessen, was seinem Verf. wichtig geworden ist. Er stellt die Welt des Glaubens vor, wie er sie sich in der Aneignung der Tradition und in der Auseinandersetzung mit der heutigen Situation erarbeitet hat.

Der Verf. hat den drei großen Kap. seines Buches die Überschrift „Glaube" (15–200), „Hoffnung" (201–242) und „Liebe" (243–272) gegeben. Diese Trias geht auf Paulus zurück und hat in der Geschichte der Theologie eine ausgiebige Rezeption gefun-

den. Ihr fügt sich der Verf. durch die Entscheidung zu dieser Grundgliederung ein. Und doch trägt diese auch einen neuzeitlichen Akzent. Glaube, Hoffnung und Liebe sind ja menschliche Existenzvollzüge. Die großen Themen der christlichen Theologie – Gott, Jesus Christus, Heiliger Geist, Mensch, Welt etc. – rücken damit in eine theologisch-anthropologische Perspektive. Und so werden sie in diesem Buch denn auch dargeboten. Von daher erscheint es auch plausibel, dass der Verf. die theologischen Ausführungen immer wieder auf aktuelle menschliche und gesellschaftliche Entwicklungen und Erfahrungen bezieht. Aus seinen theologischen Positionen gewinnt er Maßstäbe für ihre Beurteilung. Umgekehrt scheut er sich nicht, in überlieferte theologische Auffassungen von heutigen Erkenntnissen und Gegebenheiten her Unterscheidungen einzutragen: Was gilt? Was ist neu zu fassen? So ist diese Darstellung des christlichen Glaubens auch ein Zeugnis eines Zeitgenossen, der um eine sachgemäße und für den Menschen unserer Zeit anziehende, weil verstehbare Deutung und Darbietung des Christlichen ringt.

Der Untertitel des Buches lautet: „Eine evangelische Orientierung". „Evangelisch" bedeutet hier offenkundig ein Zweifaches: zum einen die Aufmerksamkeit auf das Evangelium, wie es uns im Zeugnis der Bibel und ihrer sachgemäßen Auslegung begegnet, zum anderen die Bindung an das Erbe der Reformatoren. Von daher ist es verständlich, dass der Verf., wo immer es sich sachlich nahelegt, profiliert protestantische Positionen vertritt. Dass dies vor allem dort hervortritt, wo ekklesiologische und gesellschaftsethische Fragen erörtert werden, überrascht nicht. Dabei scheut sich H. auch nicht vor Abgrenzungen gegenüber den entsprechenden Auffassungen der katholischen Kirche und ihrer Theologie. Gleichwohl atmet das Buch doch auch eine ökumenisch sensible Atmosphäre. Wo es sich nahelegt, auf bestehende Brücken zwischen beiden Seiten zu verweisen, scheut sich der Verf. nicht, dies auch zu tun. Von daher wird die Lektüre dieses Buches auch katholische Leser erfreuen und bereichern. Sie könnten sogar über das Ausmaß dessen, was im Sinne dieses Buches gemeinsam gesehen und gesagt werden kann, überrascht sein. W. Löser S. J.

Witschen, Dieter, *Mehr als die Pflicht*. Studien zu supererogatorischen Handlungen und ethischen Idealen (Studien zur theologischen Ethik; 114). Freiburg (Schweiz): Academic Press; Freiburg i. Br./Wien: Herder 2006. 217 S., ISBN 978-3-7278-1547-8 (Acad. Press); 978-3-451-29159-3 (Herder).

Außer dem Beitrag „Gewaltlosigkeit als Ideal einer Person" (171–187) sind in diesem Bd. Aufsätze versammelt, die Witschen (= W.) in verschiedenen einschlägigen theologischen Fachzeitschriften seit 2001 veröffentlicht hat. Wie das Vorwort ausweist, sind die Artikel im ersten Teil jeweils unter systematischen Gesichtspunkten angeordnet. Im zweiten Teil veranschaulicht und verifiziert W. die gewonnenen Merkmale für supererogatorische Handlungen an den Beispielen des barmherzigen Handelns, des Verzeihens, der Lebendorganspende, der Verteidigung der Menschenrechte sowie der Gewaltlosigkeit als persönlichem Ideal. Anders als sonst üblich bietet der dritte Teil zwei historische Beispiele des Umgangs mit der Kategorie supererogatorischen Handelns: Thomas von Aquin und Immanuel Kant. Im Folgenden beschränkt sich Rez. auf einige Beiträge, die aber durchaus stellvertretend stehen auch für die Qualität jener Beiträge, auf die nicht eigens eingegangen wird.

Der erste Beitrag fragt, ob supererogatorische Handlungen eine normative Kategorie *sui generis* bilden (13–27). Dabei geht es W. nicht um die Frage, ob diese Art von Handlungen in eine bestimmte Normierungstheorie integrierbar sei oder nicht (vgl. hierzu 53–65), sondern ob supererogatorische Handlungen eine eigene Klasse von moralischen Handlungen darstellen. Im Unterschied zu anderen moralischen Handlungen weisen supererogatorische Handlungen folgende Merkmale auf: 1) Sie sind geraten, aber nicht geboten, d. h. optional und damit nicht verpflichtend und komplementär zu universal gültigen moralischen Pflichten. 2) Sie verdienen besonderes Lob, ihre Unterlassung aber keinen Tadel. Auch wenn Maximilian Kolbe nicht in den Hungerbunker anstelle des mehrfachen Familienvaters gegangen wäre, dürfte er nicht getadelt werden. 3) Sie gehen über grundlegende moralische Forderungen hinaus, weshalb es auch keine Verpflich-

tung zu supererogatorischen Handlungen geben kann. Ist die Feindesliebe auch unter dieser Kategorie einzuordnen? Da sie überhaupt die Bewährungsprobe für die Nächstenliebe darstellt, kann sie ihr nicht zugerechnet werden. Aber es kann sehr wohl eine Art und Weise der Pflichterfüllung geben, die über das übliche Maß hinausreicht. 4) Handlungen dieser Art bringen u. U. gravierende persönliche Nachteile mit sich und verlangen einen außerordentlichen Einsatz. 5) Sie werden freiwillig ausgeführt und können 6) in einem persönlichen Ideal begründet sein. So kann sich etwa jemand persönlich zum Ideal der Gewaltlosigkeit berufen fühlen. In der Regel wird supererogatorischen Handlungen 7) Vorbildcharakter zugeschrieben. 8) Die Folgen des Tuns müssen verantwortbar sein. Das heißt u. a., dass elementare moralische Pflichten im Konfliktfalle Vorrang haben.

Aus der Differenz der Perspektive von Akteur und Beobachter (23–27) ergibt sich, dass für den Akteur und seine Sicht die Unterscheidung zwischen dem moralisch Gebotenen und moralisch Geratenen nicht sinnvoll ist. Das folgt insofern aus der Logik der Vorzugswahl, als der Handelnde gehalten ist, die für ihn als besser erkannte Handlungsalternative zu wählen, denn das Bessere ist dem Guten vorzuziehen. „Das axiologische Urteil begründet notwendigerweise das deontische Urteil" (24). Gegenüber diesen Überlegungen wird eingewendet, sie führten zu einem moralischen Rigorismus und damit zu einer permanenten Überforderung. W. antwortet unter Bezug auf den britischen Moralphilosophen R. M. Hare, dass es individuenspezifische Prinzipien gebe, „die zur persönlichen Berufung des Betroffenen passen" (Hare, zit. v. W. 24). Aus der Perspektive des Beobachters ist die Unterscheidung zwischen moralisch Gebotenem und Geratenem aber sinnvoll. Denn der Beobachter hat zu fragen, was anderen moralisch sinnvollerweise zugemutet werden könne und was nicht, was in der Regel als moralische Pflicht anzusehen sei und was nicht.

Im folgenden Beitrag „Arten supererogatorischen Handelns. Versuch einer konzisen Typologie" (29–51) verdeutlicht W. anhand einer Phänomenologie moralischen Handelns die komplexe Struktur supererogatorischer Handlungen und konzentriert sich im Folgenden auf zwei zu unterscheidende Handlungstypen: „Mehr als die moralische Pflicht" (35–38) und „Anderes als die moralische Pflicht" (38–41). Zum ersten Handlungstyp gehört u. a. das Merkmal des außerordentlichen Einsatzes, das sich etwa im besonderen Engagement auf dem Feld der Wohltätigkeit bzw. der Linderung von Not zeigt. Überzeugende Beispiele hierfür sind Albert Schweitzer oder Mutter Teresa. Doch nicht nur das Maß des Einsatzes genügt; es muss sich auch um moralisch substanzielle Bereiche und Werte handeln, die den Einsatz lohnen. Ein weiteres Merkmal, das zu diesem Handlungstyp gehört, ist die „[u]ngewöhnliche Inkaufnahme gravierender negativer Konsequenzen" (37), die wie im Falle des Maximilian Kolbe bis zum Opfer des eigenen Lebens gehen kann. Für die Frage der Einstufung als supererogatorisch ist hier das Kriterium der Zumutbarkeit mit entscheidend. Für den zweiten Handlungstyp „Anderes als die moralische Pflicht" (38) wählt W. die Merkmale „Freiwilliges hochethisches Handeln" (38–40), das sich etwa in einer sehr großzügigen Spende oder auch in der ständigen Sorge um ein fremdes behindertes Kind manifestieren kann, und „Moralische ‚Größe'" (40–41). Sprechendes Beispiel für Letzteres ist ein „bedingungsloses Verzeihen schwersten Unrechts" (40). Solches Verhalten zeugt von einer Hochherzigkeit des Charakters und nobler Gesinnung.

In differenzierter Form behandelt W. „Die Organspende eines Lebenden als supererogatorische Handlung betrachtet" (143–156). Nach Hinweisen auf die gegenwärtige zunehmende Bedeutung der Lebendorganspende (143–146) widmet sich W. dem Merkmal „supraobligatorisch" (147–150). Dieses wesentliche Kriterium für supererogatorische Handlungen trifft bei der Lebendorganspende insofern zu, als der Spender außergewöhnliche persönliche Belastungen und Risiken auf sich nimmt – und zwar zugunsten einer anderen Person. Die Belastungen sind nicht nur medizinischer Natur, sondern haben auch eine psychische Dimension, die u. U. als noch gewichtiger einzustufen ist als die physische: Rollen- und Loyalitätskonflikte im persönlichen Beziehungsgefüge, Erwartungen an das „Funktionieren" des gespendeten Organs beim Empfänger, Versagensängste, falls dies nicht der Fall sein sollte, bis hin zu depressiven Reaktionen. Um begründet von einer supererogatorischen Handlung sprechen zu kön-

nen, ist auf Seiten des Spenders Freiwilligkeit (150–152) gefordert, zu der u. a. eine umfassende Informiertheit, Freiheit von äußerem Druck oder gar Zwang wie auch von Erwartungen an die Opferbereitschaft von Eltern oder Geschwistern gehören. Als weitere Bedingung, die freilich nicht so leicht von außen zu beurteilen ist, nennt W. die „[a]ltruistische Motivation" (152–155). Denn es ist durchaus denkbar, dass mit der Bereitschaft zur Lebendspende ein Höchstmaß an Selbstinteresse verbunden ist. W. weist in diesem Zusammenhang eigens darauf hin, dass „bei einer so komplexen und anspruchsvollen Handlung wie einer Organspende – nicht nur ein einziges Motiv, sondern ein Konglomerat von Motiven eine Rolle spielt" (153). Maßgebendes Motiv für die Einstufung als supererogatorische Handlung muss allerdings bleiben, einem Notleidenden helfen zu wollen.

Den dritten Teil leitet W. mit einem Beitrag zur Frage der historischen Entwicklung der Idee supererogatorischer Handlungen bei Thomas von Aquin ein (191–202). Dabei bleibt zu berücksichtigen, dass diese Handlungskategorie bereits im Neuen Testament unter christlicher Perspektive ihren Ursprung hat (vgl. Lk 10,35; Mt 19,21; 1 Kor 7, 25–28) und in der nachfolgenden Tradition unter der Distinktion von *praeceptum* (Gebot) und *consilium* (Rat) behandelt wird. Wenngleich Thomas dieser Frage keine eigene *Quaestio* widmet, so finden sich bei ihm doch an verschiedenen Stellen seines Werkes all jene Bestimmungselemente des in Frage stehenden Handlungstyps, die erst in späterer Zeit eine systematische Behandlung fanden. Neben den geläufigen deontischen Prädikatoren: geboten – verboten – erlaubt gibt es den Prädikator „geraten" als Hinweis auf eine irreduzible Handlungskategorie, denn „einen Rat geben ist keine dem Gesetz *[lex]* eigentümliche Tätigkeit" (S.th. I-II 92,2 ad 2). Während das Gesetz unter moralischer Rücksicht eine „Notwendigkeit" *(necessitas)* auferlegt, bietet ein Rat dem Adressaten eine Option an (vgl. S.th. I-II 108, 4). Im Vergleich zum Gesetz, das zum Guten verpflichtet, zielt der Rat auf das Bessere (*opera meliora*; vgl. De veritate 23,3). Thomas weist dem Geratenen im Hinblick auf das Erlangen der Glückseligkeit eine instrumentelle Funktion zu (S.th. I-II 108, 4 und II-II 184,3). Stehen allerdings Gebot und Rat in Konflikt zueinander, ist der Pflicht Vorzug vor dem Rat zu geben. Bemerkenswert ist ferner, dass Thomas für die Einstufung einer Handlung als obligatorisch bzw. supererogatorisch den Umständen eine kriteriologische Funktion zumisst. Almosengeben kann je nach Umständen obligatorisch wie auch supererogatorisch sein. Vergleichbares gilt für die Feindesliebe wie auch für das Martyrium. Theologisch steht für den Aquinaten das angemessene Verständnis der Lebensform der evangelischen Räte (197 f.) im Vordergrund. Dabei spielt der Gesichtspunkt der persönlichen Berufung bzw. individuellen Angemessenheit eine entscheidende Rolle. Hierzu gehören u. a. spezifische Voraussetzungen, Fähigkeiten und Umstände der jeweiligen Person und deren Lebensideale. Auch in dieser Frage beweist sich Thomas seine Meisterschaft darin, theologische Sachverhalte mit philosophischen Mitteln zu klären.

W. schließt mit der Sammlung von 14 Beiträgen zur Frage supererogatorischer Handlungen eine Lücke im deutschen Sprachraum, denn im Unterschied zum angelsächsischen Bereich gibt es hierzulande nur wenige Beiträge, die sich diesem Thema widmen. Zu danken ist W. aber auch für die Klarheit seiner Ausführungen, die den Leser zum Mitdenken einladen und das Verstehen erleichtern. J. Schuster S. J.

Preuss, Dirk, *... et in pulverem reverteris?* Vom ethisch verantworteten Umgang mit menschlichen Überresten in Sammlungen sowie musealen und sakralen Räumen (ta ethika; Band 3). München: Herbert Utz Verlag 2007. 102 S., ISBN 978-3-8316-0739-6.

Wie Dirk Preuß (= P.) in der Einleitung zu seiner Studie feststellt, hat die Frage nach dem moralphilosophisch verantwortbaren Umgang mit menschlichen Überresten in öffentlichen Räumen und Sammlungen in den letzten Jahren an Brisanz gewonnen. Als Gründe hierfür nennt er u. a. dass mit den wachsenden Möglichkeiten molekularbiologischer Untersuchungstechniken die ethische Sensibilität für Aufbewahrung und Forschung an menschlichen Geweben gewachsen sei. Zudem verweist er darauf, dass die im angloamerikanischen Raum schon seit Jahrzehnten aktiven Repatriierungsbemühungen indigener Gruppen zusehends auch auf deutsche Sammlungen und Museen übergreifen.

In ihren Grundzügen ist die Studie so aufgebaut, dass nach der Klärung der Begrifflichkeit ‚menschliche Überreste' zunächst die rechtliche Lage in Deutschland in Bezug auf den Umgang mit toten menschlichen Körper(teile)n umrissen wird. Anschließend wird „vor dem Hintergrund lokaler Sitten eine ethisch reflektierte Basis für den Umgang mit menschlichen Überresten herausgearbeitet" (14). Die in dieser Grundlegung gewonnenen Einsichten werden dann dahingehend konkretisiert, dass dem Leser Rücksichten an die Hand gegeben werden, die es im Umgang mit konkreten Exponaten und Funden zu beachten gilt.

Das Ergebnis des Grundlegungsteils lässt sich so zusammenfassen: Im Umgang mit menschlichen Überresten ist wichtig, dass man sich „nicht am Toten, sondern an den Lebenden zu orientieren hat" (45). Denn „[p]ietät- und würdevolles Verhalten gibt es nicht gegenüber, sondern nur angesichts toter menschlicher Körper(teile) und der ihnen zugeschriebenen relativen Würde" (ebd.). Gleichzeitig gilt es aber auch, „dem zu Lebzeiten geäußerten (oder mutmaßlichen) Willen des Verstorbenen – soweit nicht gewichtige Gründe entgegenstehen – zu entsprechen" (ebd.). Zu beachten sind weiterhin die Gefühle der Nahestehenden bzw. Trauernden. Auch in diesem Falle gilt: Es bedarf sehr gewichtiger Gründe, um ihre Verletzung zu rechtfertigen. Schließlich ist in abgeschwächter Form auch die breitere Öffentlichkeit zu berücksichtigen, „die durch einen (bestimmten) Umgang mit menschlichen Überresten unangenehm berührt sein könnte, weil sie in den Überresten zwar keinen persönlich bekannten, aber dennoch einen konkreten Menschen [...] wieder erkennt" (46).

Im Anwendungsteil geht es P. darum, die im Grundlegungsteil gewonnenen Einsichten „auf mögliche Einzelfallsituationen hin zu konkretisieren" (75). Zunächst macht er hier deutlich, „dass zumindest innerhalb Deutschlands der Wille des Verstorbenen [nach] eine[m] Zeitraum von [...] 30 Jahren [...] keiner besonderen Beachtung mehr bedarf" (ebd.) – es sei denn, dass der Tote einer Gemeinschaft angehörte, in der explizit andere Vorstellungen Usus sind. Weiterhin bedürfen P. zufolge genetische Forschungen an menschlichen Überresten „dann besonderer Vorsichtsmaßnahmen [...], wenn sie Rückschlüsse auf noch lebende Nachkommen zulassen" (ebd.). Besonders im Kontext von Repatriierungsfragen müsse, so meint er, den Wünschen der Nachfahren entsprochen werden, falls eine enge Beziehung zwischen menschlichen Überresten und Nachkommen nachgewiesen werden könne. Eine illegale und/oder illegitime Beschaffungspraxis allein ist für ihn kein Grund, Exponate aus Sammlungen zu entfernen, „solange deren Erwerb nicht in jüngster Zeit illegal war und/oder gegen grundlegende Menschenrechte verstieß" (ebd.). P. ist schließlich auch der Überzeugung, die Aufbewahrung von und die Arbeit mit menschlichen Überresten könne über alle Bedenken hinaus insofern wertvoll sein, als solche Forschungen Einsichten über die Vergangenheit vermitteln und auf diese Weise auch zum Verständnis der Gegenwart beitragen. Vor allem im Kontext wissenschaftlicher Ausstellungen ließe sich nicht nur theoretisches Wissen vermitteln, sondern es sei dadurch auch möglich, den Betrachter zu einem Überdenken der eigenen Lebensweise anzuregen – immer vorausgesetzt, dass die Präsentation auf die Gefühle der Besucher Rücksicht nimmt und nicht zur Diffamierung einzelner Menschen(-gruppen) beiträgt.

Soweit einige Hinweise zu einer Studie, die durch ihre umsichtige Argumentation sicherlich zu einem reflektierten und verantworteten Umgang mit menschlichen Überresten beitragen kann. H.-L. Ollig S. J.

4. Praktische Theologie

Hirsch, Angelika-Benedicta, *Warum die Frau den Hut aufhatte.* Kleine Kulturgeschichte des Hochzeitsrituals. Mit 21 Abbildungen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008. 195 S., ISBN 978-3-525-60437-3.

Viele religiöse Rituale, die soziologisch bestimmt sind, ändern sich rapide. Das gilt auch für die Eheschließung. Dieser ist A.-B. Hirsch im vorliegenden Buch nachgegangen. „Dies Buch ist kein weiteres Ratgeberbuch zur schöneren Gestaltung der Hochzeit,

sondern ein Hintergrundbuch. Es erklärt die Struktur, die Dynamik, den Sinn und den Hintergrund des Rituals und der einzelnen Elemente. Es beantwortet die Fragen, warum wir überhaupt heiraten, woher unsere traditionellen Formen stammen, wie es unsere Vorfahren gemacht haben, was uns mit ihnen verbindet und was uns unterscheidet" (7f.).

Das vorliegende Buch hat vier Teile. Im ersten (Wie haben es unsere Vorfahren gemacht? 9–48) gibt die Autorin einen Abriss der Eheschließungsgeschichte bei den Griechen, bei den Römern, bei den Germanen, in der (mittelalterlichen) Kirche, in der (säkularisierten) Neuzeit.

Bei den Griechen war die Heirat ein (sich über längere Zeit hinziehender) Prozess mit Rechtsfolgen. Der erste Schritt zur Eheschließung war ein Vertrag zwischen dem Herrn *(kyrios)* der Braut und dem Bräutigam. Gültig wurde dieser erste Schritt aber erst durch den zweiten Akt, nämlich durch die Übergabe der Braut an den Bräutigam. Abgeschlossen wurde die Heirat durch den dritten Akt, nämlich die Aufnahme der Braut in die neue Familie *(Phratrie)* des Bräutigams. Diese Aufnahme in die neue Familie geschah stets am „Haarschurtag" (Kuriotistag) des Apaturienfestes. Insgesamt war die Eheschließung im alten Griechenland vom Mann her konzipiert. Das hing auch damit zusammen, dass die Männer erst mit ca. 30 Jahren heirateten, die Frauen aber schon bald nach der Pubertät (also mit ca. 15 Jahren) verheiratet wurden.

Bei den Römern war die Eheschließung zweiaktig: Verlobung und Hochzeit. Die Verlobung ging der eigentlichen Eheschließung voraus. In der republikanischen Zeit (also vor Augustus) hatte die Verlobung religiöse und rechtliche Verbindlichkeit. Die eigentliche Hochzeit hatte viele Elemente. Wichtig waren vor allem der schriftliche Ehevertrag und die gegenseitige Eheeinwilligung der Partner, der sog. Konsens. (Consensus facit nuptias.)

Für den germanischen Bereich gibt es kaum frühe schriftliche Quellen, welche die Eheschließung in allen Einzelheiten dokumentieren würden. Das Recht war vielfach mündlich überliefertes Gewohnheitsrecht. Die wichtigsten Elemente der Eheschließung waren: 1. die Brautwerbung, 2. die Verlobung, 3. die Hochzeit, 4. die Morgengabe an die Braut (vgl. P. Mikat, Dotierte Ehe – rechte Ehe). Die Autorin fasst die germanische Eheschließung so zusammen: „Der gesamte Handlungsablauf, der sich um die Hochzeit rankte, war ein Wirtschafts- und Rechtsgeschäft, bei dem beide Seiten in genau geregelter Folge jeweils den nächsten Schritt taten, bis das ‚Geschäft' abgeschlossen war. Vorchristliche Weihehandlungen wie die Hammerweihe oder dann auch die christliche Segnung waren zusätzliche Befestigungen dieses Geschäftes und galten als wichtig und nützlich, für die Rechtsgültigkeit hatten sie keine Bedeutung" (35).

Dass die Kirche sich (in einem langwierigen Prozess) um Ehe und Eheschließung kümmerte, war schon bei Paulus angelegt (1 Kor 7,1–7; Eph 5,32). Aber erst das Konzil von Trient (1545–1563) schrieb für die katholische Kirche vor (DH 1812), dass die Ehe gültigerweise nur eingegangen werden kann vor dem eigenen Pfarrer und zwei Zeugen. „Für die Protestanten war die kirchliche Trauung zwar nicht per definitionem verbindlich, aber für gute Christen derart üblich, dass es ohne Schaden am Ansehen zu nehmen nicht denkbar war, sich mit der standesamtlichen Beurkundung zufrieden zu geben" (43).

Wie ist es mit der Eheschließung in der Neuzeit, also nach der Französischen Revolution und dem Kulturkampf in Deutschland? Insgesamt kam es zu einer Entkirchlichung des Lebens und einer Entritualisierung der Eheschließung. „In Dörfern oder Kleinstädten, wo jeder jeden kannte, hatten Sitten und Bräuche fast so etwas wie Naturgesetzlichkeit. In der Großstadt, wo viele einander unbekannte Menschen zusammenkamen, war diese Verbindlichkeit schlagartig nicht mehr vorhanden" (47).

Im zweiten Teil ihrer Arbeit (Hochzeit als Übergangsritual, 49–80) versucht die Autorin nachzuweisen, dass die Eheschließung ein Übergangsritual *(rite de passage)* ist, das eng mit dem menschlichen Dasein verwoben ist und gleichsam von selbst entsteht. „Übergangsrituale sind als anthropologische Konstante zu bezeichnen. Das bedeutet, dass sie nicht irgendwann einmal zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort erfunden und dann weitergegeben wurden, weil sie sich so gut bewährt haben. Es bedeutet, dass sie keinen historischen Ursprung haben, den man bei genauer Suche irgendwo

finden könnte. Nein, sie sind so eng mit den Bedingungen des menschlichen Lebens verwoben, dass sie quasi von allein entstanden sind und im Zweifelsfall auch immer wieder entstehen würden. Ihr Sinn ist es, den Übergang von einem Lebensabschnitt in den anderen zu gestalten" (50). Bei diesem Übergangsritual gibt es vor allem individuelle, soziale und ökonomische Aspekte.

Weil die Eheschließung Teil des menschlichen Lebens ist, wissen auch Märchen und Mythen manches über die Eheschließung zu erzählen. Davon berichtet der dritte Teil der vorliegenden Arbeit (Was Märchen und Mythen über Hochzeit wissen, 81–129), auf den hier nicht weiter eingegangen werden soll.

„Wie heute heiraten?" – das ist die Überschrift des vierten Teils der Arbeit (131–181). Die Kernfrage ist wohl jene, ob die Ehe eine private oder eine öffentliche Angelegenheit ist. Die Autorin entscheidet sich sehr engagiert für die *öffentliche* Eheschließung: „Zu den elementaren Verhaltensweisen gehört ..., sich als Betroffener der Dynamik des Rituals anzuvertrauen und sich hindurchführen zu lassen. Es gehört dazu, das heilige Spiel des Rituals ernst zu nehmen, sich seiner Magie und den Bildern von Tod und Neubeginn mit Leib und Seele hinzugeben. Es gehört auch dazu, Ventile für Emotionen zu schaffen und die Familien und die Gemeinschaft einzubinden. Die Eheschließung ist ein Akt, von dem viele betroffen sind. Deshalb ist sie im Kern eine öffentliche Angelegenheit" (179).

Ein Stichwortregister, ein Literaturverzeichnis und ein Abbildungsnachweis schließen dieses schöne Buch ab. Ich habe es mit Gewinn gelesen. Gewünscht hätte ich mir, dass die Druckfahnen sorgfältiger gelesen worden wären. R. Sebott S. J.

Grein, Eberhard, *Ich war immer Opposition ...* Oswald von Nell-Breuning, Jesuit und Reformer – Visionen werden Wirklichkeit. St. Ottilien: EOS 2005. 147 S., ISBN 3-8306-7216-0.

Obwohl P. von Nell-Breuning (1890–1991) zu den Großen des 20. Jhdts. gehört, gibt es über ihn noch immer keine (qualitativ wertvolle) Biographie. Man vergleiche nur einmal den „mäßigen" Artikel über von Nell-Breuning (= vNB) im LThK^3 VII (1998) Sp. 732f. Es war deshalb eine glückliche Idee, dass sich der bekannte Wirtschafts- und Politikwissenschaftler E. Grein (= G.) an eine solche Biographie gewagt hat. Freilich, ist das, was nun vorliegt, keine Auseinandersetzung mit dem (weit verstreuten; ca. 1.800 Nrn. umfassenden) Gesamtwerk des Pater vNB, sondern eine (mehr persönlich angelegte) Einführung in Person und Wirken des großen Sozialwissenschaftlers. G. formuliert sein Vorhaben folgendermaßen: „Hier soll dem Leser unter anderem der bislang weniger bekannte Oswald von Nell-Breuning in seinem Wirken vorgestellt werden. So förderten etliche Recherchen in diesem doch sehr persönlichen Bereich auch bislang Unbekanntes zu Tage" (13).

Das vorliegende Buch hat fünf Teile. Im ersten (Menschliches, 19–50) wird dem Leser ein (ganz kurzer) Abriss des Lebens des weithin bekannten Jesuiten gegeben. Pater vNB wurde 1890 in Trier als Sohn des Gutsbesitzers Arthur von Nell und seiner Frau Bernharda, geb. von Breuning geboren. Er besuchte das Gymnasium in Trier und entschied sich schon früh für den Priesterberuf. Auf dem Bildchen zur hl. Kommunion (vgl. 135) am 06.04.1902 steht geschrieben: „Zur ersten hl. Kommunion erhielt Oswald die feste Erkenntnis seiner Priesterberufung von Jesus Christus." 1911 trat vNB in die Gesellschaft Jesu ein. Er studierte Philosophie und Theologie in Valkenburg (Niederlande) und Innsbruck. Am 27.02.1921 wurde er zum Priester geweiht. 1928 promovierte vNB in Münster/W. bei Mausbach mit dem Thema „Grundzüge der Börsenmoral". Ab 1928 dozierte er dann Kirchenrecht, Moraltheologie und Gesellschaftswissenschaften an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main.

Der zweite Teil des vorliegenden Büchleins (Fels in der Brandung, 51–107) versucht, einige Inhalte zu vermitteln, die vNB „heilig" waren und die er in seinem Leben vorgetragen hat. Ich wähle drei aus: „Quadragesimo anno" (= QA), das Subsidiaritätsprinzip, die Mitbestimmung. 40 Jahre nach „Rerum novarum" veröffentlichte Papst Pius XI. 1931 die zweite Sozialenzyklika, eben QA. Mit der Vorbereitung wurde vNB betraut. Die Weltwirtschaftskrise von 1929 (und die dadurch bedingte Massenarbeitslosigkeit) hatten die sozialen Gegensätze zwischen Arbeit und Kapital verschärft. QA bezeichnet

die kapitalistische Wirtschaftsweise als nicht in sich schlecht, verwirft aber die kapitalistische *Klassen*gesellschaft. – Das Subsidiaritätsprinzip ist (seinem Lehrgehalt nach) uralt. Als Prinzip proklamiert findet es sich erstmals im Weltrundschreiben QA (n. 79). Aus dem Axiom „omne agens agendo perficitur" folgt, dass die Gesellschaft dem Einzelnen (allgemein: der umfassendere Verband dem kleineren Lebenskreis) nicht hilft, sondern im Gegenteil schaden würde, wenn sie ihm abnähme, was er aus eigener Initiative ebenso gut (oder gar besser) leisten könnte. – Die Mitbestimmung gehört zu den umstrittensten gesellschaftspolitischen Problemen der Nachkriegszeit. Sie bezeichnet die (zur rechtlichen Umsetzung bestimmter Entschließungen im Arbeitsprozess) geforderte Mitwirkung von Arbeitnehmern, Betriebsräten oder Gewerkschaften. Während QA das Mitbestimmungsrecht vorsichtig andeutete und Papst Pius XII. sich (seinem Naturell entsprechend) sehr zurückhaltend verhielt, haben sich das Vaticanum II (GS, n. 68) und die Päpste seit Johannes XXIII. eindeutig und wiederholt zugunsten der betrieblichen wie überbetrieblichen Mitbestimmung ausgesprochen.

Aus dem dritten Teil (Der Zukunft entgegen, 109–118) der vorliegenden Arbeit möchte ich ein Zitat wiedergeben, das zeigen kann, wie vNB sich in Zukunft eine Arbeitszeitverkürzung vorstellt. Diese Vision ist geradezu atemberaubend: „Ich denke nicht an die 35-Stunden-Woche, auch nicht an die 24-Stunden-Woche. Ich denke an eine viel weitergehendere Arbeitszeitverkürzung. Ich stelle mir vor, dass wir dahin kommen werden, dass zur Deckung des gesamten Bedarfs an produzierten Konsumgütern ein Tag in der Woche mehr als ausreicht. Es wird auch dazu kommen, dass eine Auffassung, die wir bisher als – ich möchte sagen – eine ewige Kategorie angesehen haben, sich als eine historische Kategorie erweisen wird, nämlich, dass der Beruf des Menschen in jener Tätigkeit besteht, durch die er sein Brot erwirbt. Durch die steigende Arbeitsproduktivität wird der so verstandene Beruf geradezu zur Nebensache werden" (117f.).

Im vierten Teil (Prägende Einflüsse, 119–132) des vorliegenden Buches werden vor allem Zitate von Zeitzeugen abgedruckt. Ich möchte zwei davon hier wiedergeben. P. Erhard Kunz S. J. sagt in seiner Predigt zum 100. Geburtstag, den P. vNB feiern konnte, Folgendes: „Pater von Nell-Breuning ist – wenn ich es recht sehe – im Grunde ein Mann sehr einfacher, aber sehr elementarer Einsichten, aus denen er praktische Konsequenzen gezogen hat. Nicht das Spektakuläre ist wichtig und lebensfördernd, sondern das Elementare und Einfache" (127). Und der ehemalige Bundeskanzler Willy Brandt schreibt im September 1982 an vNB: „Mir sind die zahlreichen Beiträge, mit denen Sie in den zurückliegenden Jahren die Politik der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands begleitet haben, noch in dankbarer Erinnerung. Auch bei kritischen Beiträgen Ihrerseits fanden wir uns immer in dem gemeinsamen Bemühen wieder, die gesellschaftlichen Verhältnisse menschlicher zu gestalten" (132).

Teil 5 (Fotogalerie, 133–147) schließt das vorliegende Buch ab. Es ist flott geschrieben; ich habe es mit Gewinn gelesen. Dem Vernehmen nach wird gerade (2008) eine zweite Auflage vorbereitet. Natürlich handelt es sich hier nur um eine Einführung in Leben und Werk von vNB; mehr kann und will das vorliegende Büchlein nicht leisten. Damit ergibt sich erneut die Notwendigkeit, über Pater vNB eine wissenschaftlichen Kriterien genügende Arbeit zu schreiben. Man möchte sich wünschen, dass vNB einmal eine Biographie bekommt, wie sie seinem Mitbruder und Weggefährten P. Gundlach durch Johannes Schwarte zuteil geworden ist. Vgl. J. Schwarte, Gustav Gundlach S. J. (1892–1963): Maßgeblicher Repräsentant der katholischen Soziallehre während der Pontifikate Pius' XI. und Pius' XII. Paderborn 1975. 663 S. R. Sebott S. J.

Tridentinische Messe: ein Streitfall. Reaktionen auf das Motu proprio „Summorum Pontificum" Benedikts XVI. A. Angenendt, D. Deckers, A. Gerhards, M. Mosebach und R. Spaemann im Gespräch. Herausgegeben von *Eckhard Nordhofen*. Kevelaer: Butzon & Bercker 2008. 144 S., ISBN 978-3-7666-1241-0.

Am 14. September 2007 ist das Apostolische Schreiben „Summorum Pontificum" in Kraft getreten. In diesem „Motu proprio", dessen Veröffentlichung Papst Benedikt XVI. mit einem Brief an die Bischöfe begleitet hat, werden die Rahmenbedingungen für die Feier der Heiligen Messe nach dem von Papst Johannes XXIII. (1958–1963)

promulgierten „Missale Romanum" von 1962 als außerordentliche Form der Liturgie der Kirche festgelegt. Diese „Forma *extraordinaria* ritus Romani" nennt man auch „Alte Messe". Dagegen wäre die „Forma *ordinaria* ritus Romani" die „Neue Messe". In der jeweiligen deutschen Benennung liegt natürlich schon eine gewisse Bewertung. Noch gravierender ist die Bewertung, wenn man von „Tridentinischer Messe" (Messe nach dem Konzil von Trient, 1545–1563) und „Vatikanischer Messe" (Messe nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, 1962–1965) spricht.

Von all dem handelt das vorliegende Buch. Es enthält zunächst eine Einleitung des Herausgebers (How to do things without words. Das Missverständnis der Formlosigkeit, 7–36), dann die Dokumentation der Podiumsdiskussion (37–107), den Brief des Papstes an die Bischöfe anlässlich der Publikation des Motu proprio „Summorum Pontificum" (108–115), das Motu proprio „Summorum Pontificum" in lateinischer (116–122) und deutscher (123–131) Sprache, ein Glossar zum Motu proprio (132–139), Angaben zu den genannten Päpsten (140–142) und ein Autorenverzeichnis (143 f.).

Der Herausgeber (E. Nordhofen) variiert in seiner Einleitung zum Buch den folgenden Satz von Tomasi di Lampedusa (1896–1957): „Wenn wir wollen, dass alles bleibt, wie es ist, dann ist nötig, dass alles sich verändert" (9). Nordhofens Fazit: Das Motiv für das päpstliche Motu proprio kann nicht ernsthaft auf eine Renaissance der „Alten Messe" gezielt haben. „Dazu sind die positiven Erfahrungen, die auch mit der neuen Messform vielfach gemacht werden, gerade bei frommen Priestern und mitfeiernden Gläubigen zu fest verankert. Fast zwei Generationen kennen überhaupt nur diese. Aber von einer Reform der Reform war in Frankfurt mehrfach die Rede. Ob sie die Zelebrationsrichtung betrifft, bei der sich der Priester nicht nur der Gemeinde zuwendet und sich etwa beim Hochgebet zusammen mit der Gemeinde betend vor Gott stellt, ob es zur häufigeren Verwendung der lateinischen Sprache beim Hochgebet kommt – das bleibt abzuwarten" (33 f.).

Die Podiumsdiskussion kann hier natürlich nicht wiedergegeben werden. Man muss die Dokumentation schon selbst lesen. Aber ein paar Anmerkungen sollen doch gemacht werden:

1. Zwischen den beiden Lagern (also den „Konservativen" und den „Progressiven") herrscht sehr viel Misstrauen und Missverständnis. „Es scheint, als lebten in der Kirche inzwischen zwei verschiedene Menschentypen, die sich nicht mehr miteinander verständigen können, selbst wenn beide guten Willens wären" (43 f.). Mosebach beklagt die Überheblichkeit der anderen Seite mit folgenden Worten: „Man tat so, als habe erst das II. Vatikanische Konzil das Christentum erfunden, als seien die Menschen, die vor uns gelebt und denen wir unsere Religion verdanken, abergläubische, an Kümmerformen des Religiösen haftende Halbheiden gewesen" (61). Geradezu dramatisch beschreibt Spaemann in einer anderen Publikation (in: G. Muschalek (Hg.), Der Widerstand gegen die Alte Messe, S. 36) das Misstrauen in der Kirche, wenn er von der Teilnahme an der „Tridentinischen Messe" Folgendes sagt: „Seminaristen diözesaner Seminare und Assistenten an Theologischen Fakultäten müssen sich heimlich in solche Gottesdienste schleichen und darauf achten, nicht gesehen zu werden. Der Besuch eines Bordells würde leichter verziehen als ein solcher Gottesdienstbesuch."

2. Die vier Teilnehmer an der Diskussion waren sich darüber einig, dass der alte Ritus nicht vom Himmel gefallen ist. Er sei vielmehr ein historisch gewordener und darum prinzipiell auch wieder veränderbarer Ritus. In seinem Schreiben vom 10. März 2009 an die Bischöfe formuliert dies Benedikt XVI. so: „Man kann die Lehrautorität der Kirche nicht im Jahr 1962 einfrieren." Dem stimmt auch Mosebach grundsätzlich zu, gibt aber Folgendes zu bedenken: Bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil gab es „bestimmte Traditionsbestände, die überhaupt niemals, in der ganzen Kirchengeschichte, angetastet worden waren, solange wir den christlichen Ritus der Eucharistie kennen. Dazu gehören die Sakralsprache, die Zelebrationsrichtung, die Auffassung der Messe als Opferfeier, das Offertorium. Das war der römische Kanon, wie er im römischen Messbuch in Trient für allgemein verbindlich erklärt wurde. Dass diese Institute angetastet wurden, das sind die Reformen, die wir beklagen" (59).

3. Ist die neue Liturgie überstürzt eingeführt worden? Dies bedauert Spaemann: „Es war einer der großen Fehler nach dem II. Vaticanum, dass man einfach par ordre de

Mufti eine Reform von oben verordnete, die, wie der jetzige Papst mehrfach sagte, am grünen Tisch gemacht worden ist, nicht zuletzt von Liturgiewissenschaftlern" (51). Dem hält freilich der Liturgiewissenschaftler Gerhards entgegen: „Die Liturgiereform hat genau in der Zielrichtung des Konzils die Linie weiter ausgezogen, zumal derselbe Papst, der die Liturgiekonstitution unterschrieben hat, auch sämtliche Bücher der reformierten Liturgie unterschrieben hat. Ich bin der Meinung, dass hier eine Kontinuität besteht" (57).

4. Muss es in der Liturgie so etwas geben wie eine Reform der Reform? Offenbar war das die Meinung aller Teilnehmer an der Diskussion. Gerhards schreibt: „Ich habe oft und schon seit Langem gefordert, dass wir eine wirkliche Kritik der Liturgiereform durchführen müssen, und zwar von kompetenter liturgiewissenschaftlicher Seite, aber auch im Verbund mit denen, die wie Herr Mosebach und andere auf Missstände kritisch hingewiesen haben" (56f.). Dem stimmt Mosebach grundsätzlich zu, stellt sich die Reform der Reform allerdings eher als eine Rückkehr zum alten Ritus vor. „Ich hoffe, dass es immer mehr Orte gibt, an denen der alte Ritus gefeiert wird, und ich stelle fest, es gibt ein sehr großes Interesse bei jüngeren Leuten. Ich stelle gerade ein großes Interesse bei Priesteramtskandidaten fest und vielleicht ermöglicht mir meine Phantasielosigkeit in Bezug auf die Zukunft vielleicht auch noch mal eine große Überraschung" (103). Gerhards exemplifiziert die Reform der Reform an einem bestimmten Punkt, nämlich der Zelebrationsrichtung. „An diesem Thema sind wir schon lange dran. Es gibt manches Problematische zu überdenken und es liegen schon diverse Buchpublikationen dazu vor. Ein Stichwort lautet Communio-Raum. Es geht darum, wie der Kirchenraum im Sinne der Gebetsorientierung, aber auch im Sinne des Communio-Gedankens weiterzuentwickeln ist. Dass die gegenwärtige Situation beiden Anliegen oft nicht gerecht wird, darüber sind wir uns, glaube ich, einig" (100f.).

Gab es in der heftigen Auseinandersetzung der beiden Lager Sieger und Besiegte? Der Rez. (selbst noch im alten Ritus geweiht und jetzt im neuen Ritus zelebrierend) war am 20. August 2007 unter den Zuhörern praesent, und er hat nun das vorliegende Buch gelesen, aber er konnte sich für keines der beiden Lager entscheiden; vielmehr war er beeindruckt von der Belesenheit, der wissenschaftlichen Kompetenz und der hohen Streitkultur der vier Kombattanten und vor allem von den vielen Facetten, welche das Thema (Tridentinische Messe – ja oder nein?) bietet. Es ist jammerschade, dass der Streit um die „Alte Messe" durch den Konflikt um die Aufhebung der Exkommunikation der vier 1988 von Marcel Lefebvre geweihten Bischöfe und durch die Frage nach der Autorität des Zweiten Vatikanischen Konzils, die von der Pius-Bruderschaft (zumindest teilweise) bestritten wird, überlagert und dann verdrängt wurde. Das Motu proprio „Summorum Pontificum" hätte es verdient gehabt, ausführlich und lange diskutiert zu werden.

R. Sebott S. J.

Tebartz-van Elst, Franz-Peter, *Gemeinden werden sich verändern.* Mobilität als pastorale Herausforderung. Mit einem Beitrag von *Dieter Emeis.* Würzburg: Echter 2001. 170 S., ISBN 3-429-02388-2.

Leider ist der Rez. viel zu spät dazu gekommen, das vorliegende Buch zu besprechen. Da aber Tebartz-van Elst (= T.) inzwischen Diözesanbischof von Limburg geworden ist und damit eine neue Bedeutung gewonnen hat, mag auch die verspätete Besprechung noch einen Sinn machen. Ohnehin ist das Thema des Buches immer noch aktuell, ja, es wird sogar noch immer brennender und wichtiger.

Die Arbeit hat sieben Kap. Im ersten (Geistliche Annäherung, 9–30) steckt T. den geistlichen und spirituellen Rahmen ab, in dem das Thema zu stehen kommt. Gefordert ist nichts weniger als ein großes Vertrauen auf Gott. „Die Gemeinde von morgen ergibt sich nicht aus einem menschlichen Planungsentwurf, der an den volkskirchlichen Idealen von gestern ausgerichtet ist und diese als Maßstab in die Zukunft projiziert. Die Gemeinde von morgen wächst allein in dem spirituellen und theologischen Bewusstseinshorizont, der Gott in Umbrüchen menschlicher Geschichte und Gesellschaft am Werk weiß. Nur in einer Treue zum gewachsenen kirchlichen Zeugnis und in einer Offenheit für Gottes Zutrauen in allem gesellschaftlichen Wandel gewinnt die Gemeinde von

morgen im gewagten Aufbruch erste Konturen" (29). Wie ist es zu der heutigen kritischen Lage des Glaubens gekommen? Darauf geht Kap. 2 ein (Soziologische Beobachtungen. Sozialformen des Lebens prägen Communioformen des Glaubens, 31–47). Zum einen erleben wir einen Rückgang der Gläubigen, zum andern einen massiven Priestermangel, zum dritten eine zunehmende Geldnot, die (in der Folge der gegenwärtigen Wirtschaftskrise) in den nächsten Jahren noch größer werden könnte. Damit nun die Christen sich in einer offenen, pluralen und säkularen Gesellschaft nicht verlieren, brauchen wir eine *Vernetzung* der Christen und der pastoralen Räume. Auf diese Vernetzung der Menschen und der Räume geht auch das dritte Kap. (Pastoraltheologische Orientierung. Fortschreibung der praktischen Theologie der Gemeinde, 48–68) ein, das *Dieter Emeis* für das vorliegende Buch beigesteuert hat. Er gesteht zunächst ein, dass der Synodenbeschluss von 1975 (Die pastoralen Dienste in der Gemeinde), der die Leitidee „Von der versorgten zur mitsorgenden Gemeinde" vertrat, zum Teil unrealistisch war und deshalb fortgeschrieben werden muss, und zwar in mehrfacher Hinsicht (vgl. 66–68): 1. Die Gemeindepastoral soll nicht ersetzt, muss aber ergänzt werden durch die Öffnung auf die größere Region hin. 2. Die Ziele der Gemeindepastoral müssen differenziert werden. In den Gemeinden muss nüchtern zugelassen werden, was in ihnen pastoral nicht möglich ist, und es muss aufgezeigt werden, auf welche Orte sie verweisen können, wo Menschen das finden, was die jeweilige Gemeinde nicht bereitstellen kann. 3. Gemeinden im größeren pastoralen Raum können sich gegenseitig ergänzen. 4. Um die Zuordnung von Gemeinden im größeren pastoralen Raum bewusst und wirksam zu machen, kann eine sichtbare Ausrichtung auf eine Zentralkirche wichtig sein. 5. Wo ein plurales christliches Leben (in Vereinen, Verbänden, Bildungseinrichtungen, geistlichen Zentren, Krankenhäusern, Schulen, Kindergärten, geistlichen Gemeinschaften usw.) gewachsen ist, ist eine Vernetzung im größeren pastoralen Raum anzugehen. Im 4. Kap. des vorliegenden Buches (Theologisch-systematische Vergewisserung. Schrift und Tradition als Inspiration und Kon-Spiration, 69–77) erläutert T. die Lehre von der kirchlichen Communio und jene von der Kirche als Vollsakrament, die beide vom Zweiten Vatikanischen Konzil neu entdeckt wurden. Gerade das Modell von der Kirche als „Communio Ecclesiarum" kann helfen, um die Kirche als Weltkirche zu begreifen. Wie dies konkret geschehen kann, wird man in Pilotprojekten erproben müssen: vgl. Kap. 5 (Pastoralpraktische Perspektiven, 78–94). Was in Pilotprojekten in einem Bistum und an ausgewählten Orten an Vernetzung eingeübt wird, kann für andere Gemeinden eine wichtige Quelle der Information und Motivation sein. Ähnliches gilt für die Erfahrung in anderen Ländern: vgl. Kap. 6 (Vergleichende Erkundungen. Der Blick über den Kirchturm hinaus, 95–142). T. kann hier vor allem auf die Kirche in den USA hinweisen, die er von seinen Studienaufenthalten her besonders gut kennt. Schließlich fasst der Autor (in Kap. 7: Resümee, 143–167) seine Ansichten in den folgenden sieben Thesen zusammen: 1. Der erweiterte soziale Raum bedingt ein neues Verständnis territorialer Zugehörigkeit. 2. Die soziologische Denkform des „Netzwerks" (innerhalb einer Diözese und innerhalb der Gesamtkirche) bietet Möglichkeiten, die von der Theologie nutzbar zu machen sind. 3. Innerhalb der Theologie dürfte vor allem die Communio-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils der Denkform des „Netzwerks" entsprechen. 4. Eine künftige Ausgestaltung der Gemeinde wird vor allem auf jene Themen Rücksicht nehmen müssen, in denen Menschen neu die Frage nach dem Glauben stellen. 5. Nicht Verwaltung des Mangels, sondern Gestaltung der Zukunft muss die Leitidee für die Kirche in Deutschland sein. 6. Die Entlastung, die eine Gemeindebildung im größeren Raum bewirkt, zielt zwar primär auf die pastoralen Ämter und „Dienste", aber auch auf das ehrenamtliche Engagement. 7. Erfahrungen in Deutschland, aber auch in anderen Ländern zeigen, dass die Rezeption des erweiterten pastoralen Raumes noch konsequenter erfolgen muss. Andere Lösungsversuche greifen zu kurz.

Ich habe das vorliegende Buch mit viel Gewinn gelesen. Freilich bleibt manches noch dunkel, muss also in Zukunft erst noch „ausbuchstabiert" werden. Dies sieht auch T. so, wenn er mit dem folgenden Wort von Pablo Picasso sein Buch schließt: „Alle Wege sind offen, und was gefunden wird, ist unbekannt. Es ist ein Wagnis, ein heiliges Abenteuer" (167). R. Sebott S. J.

Gautier, Andreas, *Spiritualität und Event*. Eine empirische Auswertung des ignatianischen Programms zum Weltjugendtag 2005 mit einer theologischen Reflexion. Unter Mitarbeit von *Markus Diederich* (Pastoralpsychologie und Spiritualität; Band 11. Frankfurt am Main [u.a.]: Peter Lang 2007. 163 S., ISBN 978-3-631-57358-7.

Die Kirche feiert seit ihrem Bestehen farbenfrohe Feste. Sie versammelt zu besonderen Anlässen große Menschenmengen, für die das Erlebte einzigartige Erinnerungen hinterlässt. Beispiele dafür finden sich in den verschiedenen Pilgerzentren der Welt, etwa Jerusalem, Lourdes, Santiago de Compostela – und allen voran in Rom. Neueren Datums ist demgegenüber der Begriff „Event". Er kommt aus dem Englischen und meint zunächst nur „Ereignis". In der neueren Sozialforschung werden damit nun „Ereignisse" ganz besonderer Art bezeichnet, Ereignisse, die spezifisch postmoderne Charakteristika aufweisen. Unter den kirchlichen Veranstaltungen weisen vor allem die seit den 80er-Jahren in regelmäßigen Abstanden abgehaltenen Weltjugendtage derartige Charakteristika auf. Der Weltjugendtag in Köln war neben den Trauerfeierlichkeiten für Papst Johannes Paul II. und der Wahl Joseph Ratzingers zum Papst Benedikt XVI. das Großereignis der katholischen Kirche im Jahr 2005. Mehrere hunderttausend jugendliche Pilger aus allen Erdteilen nahmen daran teil. Der Abschlussmesse am 20. August auf dem dazu eigens erschlossenen „Marienfeld" sollen mehr als eine Million Menschen beigewohnt haben. Dem weltweit beachteten, fünftägigen Hauptprogramm in der Erzdiözese Köln gingen etliche Vorprogramme in allen deutschen und manchen an Deutschland angrenzenden Diözesen voraus. Tausende von Menschen bereiteten Hunderte von kleineren und größeren Veranstaltungen vor, die den Weltjugendtag in Köln mitprägen sollten. Gleichzeitig wurde heftig über Sinn und Unsinn des Events diskutiert. Gehen Events und Spiritualität überhaupt zusammen? Wem wird geholfen, wenn solch eine Veranstaltung stattfindet? In welcher Relation stehen Aufwand und geistlicher Nutzen? Auch der Jesuitenorden und mit ihm eine Reihe anderer, ignatianisch inspirierter Gemeinschaften und Institutionen engagierten sich mit einem eigenen Vorprogramm: „['magis] – ignatianische Experimente zum Weltjugendtag". Etwa 2.500 Personen waren daran beteiligt. Um zumindest im Nachhinein Antworten auf die oben gestellten Fragen zu bekommen, wurde von den Jesuiten eine empirische Doppelstudie durchgeführt. Unabhängig voneinander wurden Teilnehmer und leitende Mitarbeiter am ['magis]-Projekt befragt, wie sie im Nachhinein den geistlichen Nutzen der Veranstaltung einschätzten. Das dabei zustande gekommene Datenmaterial wurde von Andreas Gautier und Markus Diederich gesichtet und in Form von zwei Diplomarbeiten für das Fach Katholische Theologie im Sommersemester 2006 an der Theologisch-Philosophischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main eingereicht.

Im ersten Teil (A = Kap. 1–4) des nun vorliegenden Buchs stellt Andreas Gautier (= G.) die Ergebnisse beider Diplomarbeiten der Öffentlichkeit vor. Darüber hinaus versucht er im zweiten Teil (B = Kap. 5 und 6) eine Antwort zu geben auf die allgemeinere Frage, inwiefern „Events" eine zeitgemäße Form der Pastoral sein können. Abschließend geht G. der Frage nach, inwiefern die dem ['magis]-Projekt zugrunde liegende ignatianische Spiritualität möglicherweise besonders geeignet ist, Gegenwartskultur und Glauben miteinander zu verbinden. Infolge dieser mehrschichtigen Fragestellung begegnen dem Leser Arbeitsverfahren und Terminologien unterschiedlicher Disziplinen: Während in Teil A statistische Untersuchungsmethoden überwiegen, werden in Teil B vornehmlich soziologische (Kap. 5) und theologische (Kap. 6) Reflexionen angestellt. Zum Inhalt im Einzelnen: Nach einer kurzen Einführung und kritischen Würdigung der mit den Teilnehmern durchgeführten Umfrage stellt G. die Ergebnisse der Befragung vor. Wie schätzen die Teilnehmer die Möglichkeit ein, sich aktiv bei ['magis] einzubringen? Konnten sie ihre eigenen Fähigkeiten entfalten? Konnten sie Erfahrungen mit Gott machen? Welche Teile des Programms waren besonders hilfreich dafür, welche weniger? Wie schätzen die Teilnehmer die Veranstaltung insgesamt ein? Interessant sind manch signifikante Einschätzungsunterschiede, wenn die Antworten von verschiedenen Altersgruppen, Geschlechtern oder Nationalitäten miteinander verglichen werden. Zu jedem Themenbereich werden dem Leser die wichtigsten statistischen Ergebnisse in übersichtlichen Tabellen zusammengefasst. Insgesamt kommt G.

zu dem Ergebnis, dass das ['magis]-Projekt nicht nur eine ausgesprochen hohe Akzeptanz bei den Beteiligten gefunden hat, sondern insbesondere im geistlichen Bereich großartige Noten bekam.

Besonders die Zeit des „Experimentierens" in international gemischten Workshops wurde als geistlich fruchtbar empfunden. Die Zielsetzung des Veranstalters kann als erreicht betrachtet werden. Dies trifft auch auf die Mitarbeiter zu, deren Antworten Markus Diederich (= D.) bearbeitet hat. D.s Ergebnisse wurden als viertes Kap. in die Veröffentlichung von G. aufgenommen. Sowohl der Fragebogen für die Teilnehmer (ca. 60 Fragen) als auch der Fragebogen für die Mitarbeiter (ca. 40 Fragen) ist im Anhang in voller Länge abgedruckt. Bei der soziologisch-theologischen Reflexion in Teil B der Arbeit wird ausführlich in den soziologischen Begriff des Events eingeführt. G. rezipiert dazu die aktuelle deutschsprachige Literatur und fasst ihre Ergebnisse zusammen. Wichtig bei der Unterscheidung des Events vom traditionellen Fest erscheinen Begriffe wie „Deinstutionalisierung" und „Profanisierung". Ein Event zieht Teilnehmer aufgrund seiner Form und der Perspektive eines lustvollen Erlebnisses, nicht aufgrund der Autorität der veranstaltenden Institution oder der Würde seines Inhalts an. Damit ist es in der Lage, auch Menschen anzuziehen, die noch nicht an eine Gemeinschaft oder ihre Werte gebunden sind. Genau das aber macht das Event so zeitgemäß. Events ziehen Menschen an, die sich nicht von vornherein bereits als eine Gemeinschaft verstehen. Das Event selbst konstituiert erst die Gemeinschaft. Events sind daher in den letzten Jahrzehnten bevorzugte Instrumente zur Verkaufswerbung geworden und werden entsprechend professionell geplant und vermarktet. Besonders interessant und für den Weltjugendtag oder auch das ['magis]-Projekt zutreffend sind die Aspekte „Identitätsbildung" und „Kundenbindung". Sie werden bei G. unter dem Stichwort „Nachhaltigkeit" diskutiert. G. kommt zum Schluss, dass bei allen Eigenheiten sowohl der Weltjugendtag als auch das ['magis]-Projekt als Events bezeichnet werden können. Beide Veranstaltungen wurden professionell geplant und vermarktet. Beide Veranstaltungen haben Menschen zusammengebracht, die sich vorher noch nie begegnet waren und erst durch die Veranstaltung selbst eine Gemeinsamkeit entdecken konnten. Einige Argumente erscheinen dem kritischen Leser allerdings etwas bemüht. So findet G. das Element „Entstrukturierung" schon darin wieder, dass bei ['magis] Frauen in Leitungspositionen aktiv waren (110). Im abschließenden sechsten Kap. stellt G. das ['magis]-Projekt in den größeren Zusammenhang der ignatianischen Spiritualität. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, dass die besondere Beachtung des Individuums, aber auch der Erfahrungs- und Experimentcharakter in der Spiritualität des Ignatius von Loyola wichtige Berührungspunkte mit der Gegenwartskultur habe. Die ignatianische Spiritualität sei daher besonders geeignet für die Jugendpastoral in einer postmodernen Gesellschaft. Eine Darbietung dieser Spiritualität als Event, wie dies bei ['magis] der Fall war, erscheint demnach perspektivreich. Insgesamt kann das Buch von G. jedem empfohlen werden, der sich mit aktuellen Modellen der Eventpastoral beschäftigt. Die besondere Bedeutung dieser Arbeit besteht darin, dass sie ein konkretes, sehr gelungenes Event von verschiedenen Seiten analysiert. Insbesondere der Rückgriff auf eine solide empirische Datenbasis unterscheidet die Studie von anderen Arbeiten und macht sie meines Erachtens besonders lesenswert.

I. Kramp CJ

Graf, Friedrich Wilhelm / Grosse Kracht, Klaus (Hgg.), *Religion und Gesellschaft.* Europa im 20. Jahrhundert (Industrielle Welt; 73). Köln [u.a.]: Böhlau 2007. IX/416 S., ISBN 978-3-412-20030-5.

Die Frage nach der Religionsgeschichte Europas ist inzwischen zu einem der meistdiskutierten Felder bei der Frage nach der historischen europäischen Identität geworden. Dabei konkurrieren die makrohistorischen Erklärungsmodelle der „Säkularisierung" und der „Wiederkehr der Religionen" mit dem weniger einseitigen, dafür äußerst unscharfen Konzept einer „Transformierung des Religiösen", ohne dass hierbei durch hinreichende empirische Belege und notwendige Differenzierungen bereits Konsens erzielt worden wäre. Dieses Defizit ein Stück weit zu beheben war das Ziel der im anzuzeigenden Sammelbd. vereinten Referate der Tagung des „Arbeitskreises für moderne Sozial-

geschichte" im Jahr 2006. Als Leitfrage stand die Tatsache vor Augen, dass gerade der lange als gegeben vorausgesetzte (eurozentrische) wechselseitige Bedingungszusammenhang von Modernisierung und Säkularisierung durch den Blick auf die amerikanische Gesellschaft als widerlegt gelten kann; es stellt sich die Frage, ob die Säkularisierung in Europa nicht vielleicht sogar als der *exceptional case* angesehen werden muss (Grace Davie, Hartmut Lehmann).

Einleitend betonen die Herausgeber die häufig unterschätzte Pluralisierung und Individualisierung des Religiösen in Europa, dazu die frühe Ausdifferenzierung zwischen sakraler und profaner Sphäre; die Geschichten der europäischen Religionen müssten deshalb verstärkt in ihren ständigen Wechselbezügen untereinander und zu ihrer weltlichen Umwelt erforscht werden. *Hans G. Kippenberg* deutet die unterschiedliche Entwicklung von Europa und den USA zunächst mit dem Marktmodell der größeren Kundenorientierung wegen des größeren Konkurrenzdrucks in den USA (Finke/Stark) und mit der starken Stellung sowie den zahlreichen Funktionen, die dort die Gemeinden *(congregations)* innehaben, die starke Bindekräfte schafften. Europäische Religionsgeschichte sei hingegen durch langfristig wirkende Besonderheiten gekennzeichnet: durch einen nie völlig eliminierten religiösen Pluralismus (Fortleben des Heidentums) und die Spaltung des Bewusstseins von der eigenen Zeit in mehrere Gegenwarten und Zukünfte, die durch die Deutungskategorien „modern" und „Moderne" gegeben seien. Fasste man die Moderne, so *Detlef Pollack*, als Prozess der Wohlstandssteigerung, der funktionalen Ausdifferenzierung, der Individualisierung, der Pluralisierung und der Wissenserweiterung auf, so könne empirisch nicht von einer De-Säkularisierung (Peter L. Berger) gesprochen werden. Grundlegend bleibe der Zusammenhang, dass steigende Modernisierung mit einem Rückgang des christlich-kirchlichen Glaubens signifikant gekoppelt sei. Zwar treffe dies auf außerkirchliche Religiosität nur eingeschränkt zu; deren partieller Anstieg könne die Verluste aber nicht ausgleichen und sei keinesfalls allgemein festzustellen. Wenn dies so ist, so bleibt eben der Kontrast zur ebenfalls modernen amerikanischen Gesellschaft umso erklärungsbedürftiger. Für die Entwicklung des Katholizismus nach 1945 konstatiert *Wilhelm Damberg* freilich zwischen den USA und Deutschland mehr Gemeinsamkeiten, als man gemeinhin annimmt. Als stabiles Element im US-Katholizismus sieht auch er gerade die Pfarrei mit ihren vielfältigen Aufgaben, die eine hohe Gemeinde-Identifikation zur Folge habe. Dass die russische und die islamische Religionsgeschichte nicht das Gegenüber, sondern Teil der religiösen Geschichte und Gegenwart Europas sind, betonen *Martin Schulze Wessel* und *Reinhard Schulze*. Der Islam werde dabei aber auch einem Deutungskonzept unterworfen, das spezifisch protestantische Ursprünge habe.

Konkrete Wechselwirkungen zwischen Religionen und Gesellschaften in bestimmten Zeiträumen beleuchten die folgenden Beiträge näher. Nur einige seien herausgegriffen: *Anselm Doering-Manteuffel* untersucht die Aufladung antimoderner, antidemokratischer politischer Konzepte mit religiösen Kategorien. *Klaus Große Kracht* vergleicht den Habitus „katholischer Intellektueller", zu dessen Definition der öffentlich-moralische Widerspruch gehöre, in Deutschland und Frankreich zwischen 1920 und 1960. Anfangs sei in beiden Ländern ein Antimodernismus vorherrschend gewesen, während des Krieges hätten in Frankreich dann aber mehr Intellektuelle zum Widerstand gefunden als jenseits des Rheins; der intellektuelle Katholizismus in Deutschland sei nach 1945 gegenüber früheren Zeiten wie auch gegenüber der parallelen Entwicklung weit zurückgeblieben – eine Behauptung, die sicher weiterer Diskussionen bedarf. Das Dritte Reich als aufgewühltes und umkämpftes Feld religiöser Weltbilder analysiert *Manfred Gailus*, der die Epoche sogar als Zeit religiöser Intensivierung, wenn auch gerade nicht der Re-Christianisierung verstehen will. Die Rolle der Mythen und Traditionen des polnischen Nationalkatholizismus im kommunistischen Polen untersucht *Izabella Main*. Dieser war eine eher noch stärker werdende oppositionelle Kraft, blockierte aber weitgehend die Umsetzung des Konzils und eine mündigere Rolle der Laien. Die politische Instrumentalisierung des Umgangs mit jüdischen Gemeinden und Mormonen durch die SED in der DDR beleuchtet *Lothar Mertens*. „Versäulung" und „Entsäulung" als historiographische Deutungsmodelle für die niederländische Gesellschaft analysiert in komprimierter Form *Arie L. Molendijk*.

Aufs Ganze gesehen handelt es sich um einen methodisch und thematisch etwas disparaten Sammelbd. (Folge des Ansatzes einer *shared history*?), der in sich zahlreiche kenntnisreiche und mitunter auch methodisch anregende (vgl. auch den Aufsatz von *Benjamin Ziemann*) Beiträge zum breiten Themenfeld der Religion in den europäischen Gesellschaften des 20. Jahrhunderts umfasst. K. Unterburger

Religion in Recht und politischer Ordnung heute / Religion in Law and Politics Today. Herausgegeben von *Harm Goris* und *Marianne Heimbach-Steins* (Judentum – Christentum – Islam: Bamberger Interreligiöse Studien; Band 5). Würzburg: Ergon 2008. 162 S., ISBN 978-3-89913-640-1.

Das Verhältnis von Religion und Politik (ebenso wie jenes von Religion und Recht) ist in den letzten Jahren (vor allem nach dem 11. September 2001) aufs Neue in den Mittelpunkt des öffentlichen und wissenschaftlichen Interesses gerückt. Von daher ist auch die Entstehung des vorliegenden Buches zu erklären. Dokumentiert werden in diesem Bd. Beiträge eines Symposiums, das vom Zentrum für Interreligiöse Studien der Universität Bamberg und vom Centre for Intercultural Ethics der Universität Tilburg (Niederlande) im Jahre 2005 durchgeführt wurde. Das Buch hat acht Beiträge; auf einige von ihnen werde ich etwas näher eingehen.

J. Först (Religion – Was kehrt eigentlich wieder? Religionssoziologische Anmerkungen zu einer neuen Konjunktur, von Religion in Gesellschaft und Kirche zu sprechen, 15–29) prüft, nach welchen Kriterien Religionspräsenz im öffentlichen Raum erhoben werden kann und inwiefern sie für staatliches Handeln relevant wird. Damit steckt er zugleich grundlegende Koordinaten ab, innerhalb deren die Fragen nach dem Zusammenspiel von Religion und Recht in unserem Kontext zu verhandeln sind. Ganz richtig merkt Först an: „Somit scheint es angebracht, eher von einer staatlichen wie öffentlichen Wiederentdeckung der in der Gesellschaft lebenden religiösen Menschen zu sprechen, weniger von einer Wiederkehr der Religion in der Gesellschaft schlechthin" (17). Woher kommt diese Wiederkehr bzw. Wiederentdeckung der Religion? Antwort des Autors: „Meine These lautet, dass der westeuropäischen Öffentlichkeit mit den islamisch motivierten Flugzeuganschlägen auf das World Trade Center in New York im Jahre 2001 bewusst wurde, dass es Religion auch in modernen Gesellschaften gibt, dass sie eine einflussreiche Größe ist und alles andere als jener vormoderne Restbestand, der sich im Zuge der Modernisierung von selbst erledigen würde" (18). Welche Folgerungen hat dies für Staat und Kirche? Zunächst für den *Staat*: Politische Entscheidungsträger haben, insofern sie für die gesamte Gesellschaft Verantwortung tragen, die religiösen Elemente zu rezipieren. Der Staat kann nicht die Religion gleichsam aus der Öffentlichkeit heraushalten. Dann für die *Kirche*: Im modernen Staat braucht die Religion eine Organisation, um Einfluss auf die Gestaltung des öffentlichen Lebens nehmen zu können. Mit einem gewissen Recht könnte man sagen: Eine Religion, die nicht organisiert ist, ist nicht existent.

D. Loose („Der Augapfel Gottes". Das Recht als Integrationsfaktor der interkulturellen Gesellschaft, 69–92) reflektiert das Verhältnis von Recht, Politik und Religion im Licht der Rechtsphilosophie Immanuel Kants (und John Rawls) und fragt nach der Integrationskraft des Rechts unter dem Anspruch einer „Architektonik der Freiheit". Bei Kant muss die Freiheit des Einzelnen so gefasst werden, dass sie mit der gleichen Freiheit aller zusammen bestehen kann. Rawls denkt sich (bei der Entwicklung des Rechts) Personen in einem fiktiven Urzustand. Diese Personen würden sich für zwei Prinzipien entscheiden, nämlich (erstens) für das der maximalen individuellen Freiheit und (zweitens) für das Prinzip der Differenz, das Ungleichheiten der Verteilung nur dann zulässt, wenn jedermann davon einen Vorteil hat. Sowohl bei Kant als auch bei Rawls kann man von einem Rechtsformalismus sprechen, der noch keine inhaltlich bestimmte, sondern nur vor- und überpositive Rechtssätze anerkennt. Um in der Sache weiterzukommen, wird man das Prinzip der *Menschenwürde* in die Diskussion einführen müssen (so auch das Grundgesetz der BRD vom 23. Mai 1949 in Art. 1), das die Basis und das Fundament aller weiteren Rechtsverhältnisse bildet. „Die Menschenwürde ist die einzige apriorische Grundlage des Rechts, die deshalb zwar nie faktisch realisiert werden kann,

die aber jedes geltende Recht immer normativ-kritisch normiert. Direkt und unmittelbar kann sie keine Rechtssache sein, ist aber immer die eigentliche Sache des Rechts" (91).

M. Barbato (Sünde, Kreuz und Pilgerschaft. Überlegungen zu Habermas, Vorschlag einer postsäkularen Gesellschaft, 109–131) greift die vor allem von Jürgen Habermas genährte Debatte um die „postsäkulare Gesellschaft" auf, fragt nach der neuen Bedeutung von Religion für die Ordnung des öffentlichen Lebens und deutet an, wie er sich eine Revitalisierung der religiösen Tradition für die Orientierung in aktuellen gesellschaftspolitischen Streitfragen vorstellt. Habermas konstatiert, dass – entgegen der Säkularisierungsthese – die Religionen nicht aus dem öffentlichen Leben verschwinden. „Das überraschende Überleben und moralische Florieren der aus der Vormoderne übriggebliebenen Weltreligionen ist die große philosophische Herausforderung, der sich der ungläubige und moralisch interessierte Habermas mit allem Ernst stellen will" (110). Die Aufgabe, die sich der Frankfurter Philosoph stellt, liegt vor allem in der Übersetzung semantischer Potenziale der religiösen Sprache. „Falls Habermas, Vorschlag einer postsäkularen Gesellschaft als Zeichen der Zeit gedeutet werden kann, verspricht eine kritische Selbstreflexion auch bei den Glaubensgemeinschaften und ihren Theologien einen spannenden Aufbruch" (131). An dieser Stelle möchte der Rez. zu bedenken geben, dass der neue Akzent im Spätwerk von Habermas (auch bei dessen Lehrer Max Horkheimer hatte es in seinen letzten Lebensjahren eine Hinwendung zur Religion gegeben; vgl. dessen Spätwerk „Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen") weniger mit der Veränderung seiner persönlichen Einschätzung der Religion zu tun hat als weitaus mehr mit einer *skeptischeren* Einschätzung der Moderne. Ist bei Habermas nicht doch ein gewisser „Alterspessimismus" mit im Spiel?

J. Homeyer (Das Ringen um den Gottesbezug in der Präambel des Verfassungsentwurfes der EU, 135–152) plädiert sehr energisch für einen Gottesbezug in der Europäischen Verfassung. Zunächst stellt Homeyer den Kontext der entsprechenden Debatte vor. Die Ausarbeitung des EU-Verfassungsvertrags war ein Novum, weil der Grundlagenvertrag für die EU als *übernationale* Organisation geschaffen werden sollte. Freilich knüpfte die Debatte an die Verfassungstradition der einzelnen Mitgliedstaaten und an die bisherigen Verträge und Dokumente der EU an. Der entsprechende Europäische Konvent tagte vom Februar 2002 bis Juli 2003. Er bestand aus 108 Mitgliedern. Präsident des Konvents war Valéry Giscard d,Estaing. Warum kam es letztendlich nicht zur Erwähnung des Christentums und zum Gottesbezug in der Präambel des EU-Verfassungsvertrags? Die Bemühungen scheiterten an der Indifferenz vieler Mitgliedsstaaten. „Obschon alle Mitgliedsländer in ihren Ländern seitens der Kirchen eindringlich gebeten worden waren, sich für eine Präambel-Ergänzung einzusetzen, haben lediglich sieben der 25 Mitgliedsländer einen solchen Vorschlag eingebracht" (146).

Ich habe das vorliegende Buch mit großem Interesse und viel Gewinn gelesen. Auf dem Feld der interreligiösen Studien betritt es durchaus Neuland. Dass die Autoren dabei immer schon an ein Ziel gelangt seien, kann man freilich nicht sagen. Da und dort bedarf es noch der Konkretisierung und Ausformulierung, was nicht verwunderlich ist. Hilfreich könnte es vielleicht in Zukunft sein, wenn man (bei Bdn., die ein Symposium wiedergeben) die Aussprache/Diskussion, die sich jeweils an das Referat anschließt, dokumentieren und abdrucken würde. So praktizieren es z.B. die „Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche", und das hat sich bewährt. Im Gespräch werden sehr oft Dinge geklärt, die im Referat nur angedeutet werden konnten. R. Sebott S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Ahlmann, Frank, Nutz und Not des Nächsten. Grundlinien eines christlichen Utilitarismus im Anschluss an Martin Luther (Kieler Theologische Reihe; Band 8). Münster [u. a.]: LIT 2008. XIV/272 S., ISBN 978-3-8258-1491-5.

Baumert, Norbert, Mit dem Rücken zur Wand. Übersetzung und Auslegung des zweiten Korintherbriefes (Paulus neu gelesen). Würzburg: Echter 2008. 384 S., ISBN 978-3-429-02974-6.

Bentz, Udo, Jetzt ist noch Kirche. Grundlinien einer Theologie kirchlicher Existenz im Werk Karl Rahners (Innsbrucker theologische Studien; Band 80). Innsbruck [u. a.]: Tyrolia 2008. 552 S., ISBN 3-7022-2919-1.

Böttigheimer, Christoph/Fischer, Norbert/Gerwing, Manfred (Hgg.), Sein und Sollen des Menschen. Zum göttlich-freien Konzept vom Menschen. Münster: Aschendorff 2009. XII/496 S., ISBN 978-3-402-12760-5.

David von Augsburg, Vom äußeren und inneren Menschen [De compositione exterioris et interioris hominis <deutsch>]. Übersetzt und herausgegeben von Marianne Schlosser, mit einer Einführung von P. Cornelius Bohl OFM. St. Ottilien: EOS Verlag 2009. 276 S., ISBN 978-3-8306-7360-6.

Deinhammer, Robert, Fragliche Wirklichkeit. Fragliches Leben. Philosophische Theologie und Ethik bei Wilhelm Weischedel und Peter Knauer. Würzburg: Echter 2008. 244 S., ISBN 978-3-429-03071-1.

Divry, Edouard, La transfiguration selon l'Orient et l'Occident (Collection „Croire et Savoir"; n° 54). Paris: Pierre Téqui 2009. 565 S., ISBN 978-2-7403-1442-5.

Eck, Suzanne, Prédicateurs de la grâce. Etudes sur les mystiques rhénans. Paris: Les Editions du Cerf 2009. 223 S., ISBN 978-2-204-08625-7.

Eckert, Georg, „True, Noble, Christian Freethinking". Leben und Werk Andrew Michael Ramsays (1686–1743). Münster: Aschendorff 2009. 814 S., ISBN 978-3-402-12799-5.

Ehlen, Peter, Russische Religionsphilosphie im 20. Jahrhundert: Simon L. Frank. Das Gottmenschliche des Menschen. Freiburg i. Br./München: Alber 2009. 350 S., ISBN 978-3-495-48336-7.

Fabisch, Peter, Iulius exclusus e coelis. Motive und Tendenzen gallikanischer und bibelhumanistischer Papstkritik im Umfeld des Erasmus (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte; Band 152). Münster: Aschendorff 2008. VIII/582 S., ISBN 978-3-402-11577-0.

Fikentscher, Wolfgang, Law and Anthropology. Outlines, Issues, and Suggestions (Bayerische Akademie der Wissenschaftem. Philosophisch-Historische Klasse: Abhandlungen, Neue Folge; Heft 12). München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 2008. 512 S., ISBN 978-3-7696-0977-6.

Flint, Thomas P./Rea, Michael C. (Hgg.), The Oxford Handbook of Philosophical Theology. Oxford: Oxford University Press 2009. XI/609 S., ISBN 978-0-19-928920-2.

Gebauer, Gunter, Wittgensteins anthropologisches Denken (Beck'sche Reihe; 1886). München: Beck 2009. 286 S., ISBN 978-3-406-58449-7.

Heimbach-Steins, Marianne, „... nicht mehr Mann und Frau". Sozialethische Studien zu Geschlechterverhältnis und Geschlechtergerechtigkeit. Regensburg: Pustet 2009. 384 S., ISBN 978-3-7917-2195-8.

Hoffmann, Alexander, Kenosis im Werk Hans Urs von Balthasars und in der japanischen Kyoto-Schule. Ein Beitrag zum Dialog der Religionen (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen; Band 17). Bonn: Borengässer 2008. XIV/298 S., ISBN 978-3-923946-77-8.

Horst, Ulrich, Dogma und Theologie. Dominikanertheologen in den Kontroversen um die *Immaculata Conceptio* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, Neue Folge; Band 16). Berlin: Akademie Verlag 2009. VII/170 S., ISBN 978-3-05-004564-1.

Kampowski, Stephan, Arendt, Augustine, and the New Beginning. The Action Theory and Moral Thougt of Hannah Arendt in the Light of Her Dissertation on St. Augustine. Grand Rapids/Michigan [u. a.]: William B. Eerdmans Publishing Company 2008. XX/364 S., ISBN 978-0-8028-2724-1.

Kühnlein, Michael, Religion als Quelle des Selbst. Zur Vernunft- und Freiheitskritik von Charles Taylor (Religion in Philosophy and Theology; 33). Tübingen: Mohr Siebeck 2008. 298 S., ISBN 978-3-16-149689-9.

Kummer, Christian (Hg.), Was ist Naturphilosophie und was kann sie leisten? Freiburg i. Br./München: Alber 2009. 175 S., ISBN 978-3-495-48323-7.

Mayer, Verena, Edmund Husserl (Beck'sche Reihe: Denker; 579). München: Beck 2009. 191 S., ISBN 978-3-406-58688-0.

Obst, Helmut, Reinkarnation. Weltgeschichte einer Idee (Beck'sche Reihe). München: Beck 2009. 295 S., ISBN 978-3-406-58424-4.

Ostheim, Martin R. von, Ousia und Substantia. Untersuchungen zum Substanzbegriff bei den vornizänischen Kirchenvätern (Zürcher Arbeiten zur Philosophie; Band 1). Basel: Schwabe 2008. 402 S., ISBN 978-3-7965-2446-2.

Ramadan, Tariq, Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation. Oxford: Oxford University Press 2009. IX/372 S., ISBN 978-0-19-533171-4.

Rea, Michael (Hg.), Oxford Readings in Philosophical Theology; vol. 1: Trinity, Incarnation, Atonement. Oxford: Oxford University Press 2009. 368 S., ISBN 978-0-19-923746-3.

Rea, Michael (Hg.), Oxford Readings in Philosophical Theology; vol. 2: Providence, Scripture, and Resurrection. Oxford: Oxford University Press 2009. 420 S., ISBN 978-0-19-923748-7.

Reemts, Christiana, Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern: Samuel. Mit Texten und deutscher Übersetzung von Origenes, 1. und 5. Samuelhomilie und Ambrosiaster, Quaestio 27 und 46. Münster: Aschendorff 2009. 233 S., ISBN 978-3-402-12808-4.

Spiess, Christian/Winkler, Katja (Hgg.) Feministische Ethik und christliche Sozialethik (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften; Band 57). Münster [u.a.]: LIT 2008. 348 S., ISBN 978-3-8258-1677-3.

Tommasi, Francesco Valerio, Philosophia Transcendentalis. La questione antepredicativa e l'analogia tra la Scolastica e Kant (Le corrispondenze letterarie, scientifiche ed erudite dal Rinascimento all'età moderna, Subsidia; 10). Firenze: Leo S. Olschki 2008. XVI/234 S., ISBN 978-88-222-5842-7.

Walmsley, Gerard, Lonergan on Philosophic Pluralism. The Polymorphism of Consciousness as the Key to Philosophy. Toronto [u.a.]: University of Toronto Press 2008. IX/297 S., ISBN 978-0-8020-9855-9.

Wüstenberg, Ralf K., Christologie. Wie man heute theologisch von Jesus sprechen kann. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2008. 156 S., ISBN 978-3-579-08049-9.

Zaborowski, Holger, Spielräume der Freiheit. Zur Hermeneutik des Menschseins. Freiburg i. Br./München: Alber 2009. 244 S., ISBN 978-3-495-48242-1.

ThPh 84 (2009) 321–330

Selbstachtung und Selbstliebe oder Warum moralisch sein?

Von Friedo Ricken S. J.

Im abschließenden Kapitel seines Buches *Lebenskunst und Moral* fragt Otfried Höffe, warum man moralisch sein solle, und er antwortet mit dem Begriff moralischer Selbstachtung. Letztlich spreche für die Moralität „nicht das Glücksverlangen des Menschen, sondern sein Interesse, als Moralwesen mit sich im reinen zu sein". Wer die Frage ‚Warum soll man moralisch sein?' im strengen Sinn versteht, d. h., warum man stets und um der Moral willen moralisch sein soll, dem könne „man nur mit dem Interesse an moralischer Selbstachtung und der Sorge antworten, sie aus eigener Schuld zu verlieren" [1]. Versucht man, diese Antwort in eine der großen Traditionen einzuordnen, dann verweist der Terminus „Selbstachtung" auf Kant. Deshalb soll, als Hintergrund für das Folgende, zunächst Kants Lösung in wenigen Strichen skizziert werden (I). Meine eigentliche Aufgabe ist es jedoch, zu untersuchen, was Aristoteles auf die Frage, warum man moralisch sein soll, antwortet (II–IV). Zum Schluss werde ich dann die Antwort des Aristoteles kurz mit der Antwort Kants vergleichen (V).

I.

Kant gebraucht statt „Achtung für sich selbst" auch das Wort „Selbstschätzung". Sie ist eine der subjektiven „Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff" [2]. Deshalb kann es keine Pflicht der Achtung für sich selbst geben, denn eine solche Pflicht würde die Achtung vor sich selbst voraussetzen; „sie könnte, als Pflicht betrachtet, nur durch die Achtung, die wir vor ihr haben, vorgestellt werden". Vielmehr zwingt das Gesetz dem Menschen „unvermeidlich Achtung für sein eigenes Wesen ab, und dieses Gefühl [...] ist ein Grund gewisser Pflichten" [3]. Gegenstand der Achtung ist die „Menschheit in seiner Person" [4], der *„homo noumenon"*, „der Mensch nach der Eigenschaft seines Freiheitsvermögens, welches ganz übersinnlich ist" [5], oder „der Mensch [...] als Subjekt einer moralisch-praktischen Vernunft" [6]. Daraus, dass wir der moralischen Gesetzgebung fähig sind, folgt, dass „der (physische) Mensch den (moralischen) Menschen in seiner eigenen Person zu verehren sich gedrungen fühlt, zugleich Erhebung und die höchste Selbstschätzung, als Gefühl seines inneren Werts *(valor)*, nach wel-

[1] *O. Höffe*, Lebenskunst und Moral oder Macht Tugend glücklich?, München 2007, 361.
[2] *I. Kant*, Metaphysik der Sitten: Tugendlehre, Akad.-Ausg. VI 399, 7–9.
[3] Ebd. VI 402, 31–403, 2.
[4] Ebd. VI 435, 6.
[5] *I. Kant*, Metaphysik der Sitten: Rechtslehre, Akad.-Ausg. VI 239, 23–26.
[6] *Kant*, Metaphysik der Sitten: Tugendlehre, VI 434, 32f.

chem er für keinen Preis *(pretium)* feil ist und eine unverlierbare Würde *(dignitas interna)* besitzt, die ihm Achtung *(reverentia)* gegen sich selbst einflößt"[7].

II.

Findet sich bei Aristoteles ein Begriff, welcher dem der Selbstschätzung oder Selbstachtung bei Kant entspricht? Es scheint, dass drei von Aristoteles ausführlich beschriebene Phänomene einen solchen Begriff voraussetzen: der Zorn, die Scham und der Stolz oder das berechtigte hohe Selbstbewusstsein (μεγαλοψυχία).

„Es sei also der Zorn", so lautet die Definition der *Rhetorik*, „ein mit Schmerz verbundenes Streben nach vermeintlicher Vergeltung wegen einer vermeintlichen Geringschätzung gegenüber einem selbst oder einem der Seinen, wobei das Geringschätzen nicht angebracht ist" (II 2,1378a30–32). Eine Geringschätzung besteht darin, dass man die Meinung zum Ausdruck bringt, etwas scheine einem nichts wert zu sein (1378b11f.). Der Zorn setzt also offensichtlich eine Selbstschätzung voraus; sie ist der Maßstab dafür, ob eine Geringschätzung als berechtigt oder nicht berechtigt beurteilt wird. Die *Nikomachische Ethik* stellt der richtigen Mitte in Bezug auf den Zorn als tadelnswerten Mangel „eine Art Unerzürnbarkeit" gegenüber; solche Menschen werden nicht zornig über Dinge, über die man zornig werden soll. „Doch dass man sich beschimpfen lässt und über Beschimpfungen der Angehörigen hinwegsieht, ist sklavisch" (IV 11,1126a3.7f.). Die Selbstachtung, so könnte man diesen Satz interpretieren, gebietet es, gegen eine Herabsetzung auch affektiv zu reagieren. Diese Überlegungen sind nicht falsch; dennoch berechtigen sie nicht dazu, die Selbstschätzung, die dem Zorn zugrunde liegt, der moralischen Selbstachtung gleichzusetzen. Die Selbstschätzung der Zornigen beschränkt sich nicht auf seinen sittlichen Wert; ihr Bereich ist vielmehr erheblich breiter. Der Zornige erhebt den Anspruch, dass nicht nur seine Tugend, sondern ebenso seine Herkunft, sein Einfluss, sein Besitz, seine Fähigkeiten und seine politische Stellung entsprechend gewürdigt werden (1378b35–1379a7).

Dagegen bezieht die Scham sich ausschließlich auf den sittlichen Bereich. Scham ist „eine Art Schmerz oder Unruhe über die Übel, die Unehre zu bringen scheinen, seien sie gegenwärtig, vergangen oder zukünftig" (Rhet. II 6,1383b12–14). Man schämt sich über alles, was ein Werk oder ein Zeichen der sittlichen Schlechtigkeit ist (1383b18; 1384a6–8); ausschließlich freiwillige Handlungen sind Gegenstand der Scham (EN IV 15,1128b28).

Wie verhält die Scham sich zur moralischen Selbstachtung? Ebenso wie die moralische Selbstachtung kann die Scham in einem umfassenden Sinn zum sittlichen Handeln motivieren. Entscheidend ist hier, dass die Scham

[7] Ebd. VI 436, 8–13.

sich nicht nur auf vergangene und gegenwärtige, sondern ebenso auf zukünftige Handlungen bezieht, die Unehre zu bringen scheinen. Die *Nikomachische Ethik* definiert die Scham als „eine Art Furcht vor der Unehre" (1128b11f.). Ich unterlasse eine zukünftige sittlich verbotene Handlung, weil ich fürchte, dass sie mir Unehre bringt. Aber ebenso kann die Scham mich motivieren, eine sittlich gebotene Handlung zu tun, denn die Unterlassung der sittlich gebotenen Handlung könnte mir Unehre bringen. Ich helfe einem Menschen in Not, weil ich mich schämen müsste, wenn ich ihm nicht helfen würde. Aber, und hier liegt der entscheidende Unterschied, diese Motivation ist, um eine Unterscheidung Kants zu gebrauchen, eine Motivation zum pflichtgemäßen Handeln, aber nicht zum Handeln aus Pflicht.[8] Wer durch die Scham motiviert wird, handelt legal, aber nicht moralisch; er tut das sittlich Richtige nicht um des sittlich Richtigen willen.[9] Die aristotelische Scham ist keine „Selbstschätzung", sondern eine soziale Sanktion. Es geht nicht darum, dass der physische Mensch, der *homo phaenomenon*, den moralischen Menschen, den *homo noumenon*, in seiner Person verehrt, sondern es geht um die Meinung, welche die Menschen von uns haben. „Die Scham ist die Vorstellung von der Unehre, und zwar um dieser selbst willen und nicht um ihrer Folgen willen; niemand aber kümmert sich um die Meinung außer derentwegen, die die Meinung haben" (Rhet. II 6,1384a22–24).

„Als μεγαλόψυχος gilt, wer sich selbst großer Dinge für wert hält und ihrer wert ist" (EN IV 7,1123b2). Diese Begriffsbestimmung wirft zwei Fragen auf: Welcher Dinge hält der μεγαλόψυχος sich für wert, und was ist der Grund für seinen berechtigten Anspruch? Er beansprucht für sich das größte äußere Gut, die Ehre (1123b20f.). Wenn er aber das größte äußere Gut zu Recht beansprucht, d. h., wenn er des größten äußeren Gutes würdig ist, dann muss er, so folgert Aristoteles, selbst der Beste sein. „Der Stolze aber wird, wenn er tatsächlich der größten Dinge wert ist, der Beste sein; denn der Bessere ist immer größerer Dinge wert und der Beste der größten. Der wahrhaft Stolze muss also gut sein. Und Kennzeichen des Stolzen dürfte die Größe in jeder Tugend sein" (1123b26–30, Übers. *Wolf*).

Wie bei der moralischen Selbstachtung, so handelt es sich auch bei der μεγαλοψυχία um eine Form Selbstschätzung. Der Stolze ist sich seines sittlichen Wertes bewusst, und er verlangt von den anderen das ihm entsprechende äußere Gut, die Ehre. Diese Gemeinsamkeit darf jedoch zwei Unterschiede nicht übersehen lassen: (a) Gegenstand der moralischen Selbstachtung des Menschen ist die „Erhabenheit seiner moralischen *Anlage*"[10], während der Stolze sich für seinen Anspruch auf seine (erworbene) sittliche *Qualität* beruft. (b) Aus der moralischen Selbstachtung entspringt ein An-

[8] Vgl. *Kant*, Metaphysik der Sitten, IV 398, 1f.
[9] Vgl. *Aristoteles*, Nikomachische Ethik II 3, 1104a32.
[10] *Kant*, Metaphysik der Sitten: Tugendlehre, VI 435, 20 [Hervorhebung: F. R.].

spruch des Menschen gegen sich selbst; der Begriff der moralischen Selbstachtung antwortet auf die Frage: Warum soll man moralisch sein? Das Gesetz zwingt dem Menschen „unvermeidlich Achtung für sein eigenes Wesen ab", und diese „Achtung für sich selbst (Selbstschätzung)" ist die „subjektive Bedingung der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff"[11]. Dagegen erhebt der μεγαλόψυχος aufgrund des Bewusstseins seines moralischen Wertes einen Anspruch gegen andere; er verlangt von ihnen das größte äußere Gut, die Ehre.

Findet sich, das war unsere Frage, bei Aristoteles ein Begriff, welcher dem der moralischen Selbstachtung bei Kant entspricht und der begründet, warum man moralisch sein soll? Das Ergebnis der bisherigen Untersuchung ist negativ. Wenden wir uns deshalb dem aristotelischen Begriff der Selbstliebe zu. Gibt er eine überzeugende Antwort auf die Frage: Warum soll man moralisch sein? Ich gehe zunächst ein auf *Nikomachische Ethik* IX 4, wo Aristoteles vom freundschaftlichen Verhältnis des Menschen zu sich selbst spricht, und dann auf *Nikomachische Ethik* IX 8, wo er über die Selbstliebe handelt.

III.

Nur wer versucht gut zu sein, so die abschließende These von *Nikomachische Ethik* IX 4, kann sich selbst und anderen gegenüber Freund sein (1166b28 f.). Aristoteles listet fünf Merkmale auf, durch die Freundschaften definiert werden, und er behauptet, sie seien aus den Beziehungen des Menschen zu sich selbst abgeleitet; jedes dieser Merkmale komme dem Guten in seinem Verhältnis zu sich selbst zu. Ich fasse drei dieser Merkmale unter einem Gesichtspunkt zusammen: der Einheit des Menschen mit sich selbst. Warum soll man moralisch sein? Weil man nur so in einem umfassenden Sinn mit sich selbst eins sein kann.

Aristoteles beschreibt die innere Zerrissenheit der sittlich schlechten Menschen. Sie „sind im Zwiespalt mit sich selbst, und sie begehren das eine, wünschen aber das andere" (1166b7 f.). Dagegen ist der Gute „mit sich selbst in Übereinstimmung, und er strebt mit seiner ganzen Seele nach denselben Dingen" (1166a13 f.). Dem Zwiespalt der Strebungen entspricht der Widerstreit der Empfindungen. Die Schlechten teilen „nicht Freude und Leid mit sich selbst. Denn ihre Seele ist in Aufruhr, und der eine Teil empfindet wegen seiner Schlechtigkeit Schmerz, wenn er sich bestimmter Dinge enthält, während der andere sich freut [...]. Wenn es aber nicht möglich ist, gleichzeitig betrübt zu sein und sich zu freuen, ist er aber sicher nach kurzer Zeit betrübt, weil er sich gefreut hat, und er wünschte, die Sache wäre für ihn nicht angenehm gewesen, denn schlechte Menschen sind voll von Bedauern" (1166b18–25). Im Gegensatz dazu teilt der Gute „Leid und Freude

[11] Ebd. VI 402, 31–403,1; 399, 7–9.

in hohem Maß mit sich selbst, denn immer ist dasselbe betrüblich oder angenehm und nicht bald dieses, bald jenes; denn er ist sozusagen ohne Bedauern" (1166a27–29). Er hat ein ungebrochenes Verhältnis zu seiner eigenen Vergangenheit und Zukunft, „denn die Erinnerungen an das, was er getan hat, sind erfreulich, und die Erwartungen für die Zukunft sind gut; beides aber ist angenehm" (1166a24–27).

Worauf beruht die so beschriebene Einheit des Menschen mit sich selbst? Die beiden ersten Merkmale der Freundschaft sind: Freund ist erstens, wer das Gute um des Freundes willen wünscht und tut, und zweitens, wer um des Freundes willen wünscht, dass der Freund ist und lebt (1166a3–5). Aristoteles überträgt diese beiden Merkmale auf das Selbstverhältnis des guten Menschen. Er wünscht und tut für sich das Gute um seiner selbst willen, und er wünscht, dass er selbst lebt und erhalten bleibt (σῴζεσθαι 1166a18). Aber *was* ist er selbst? Er selbst ist der Teil, mit dem er denkt, oder die Vernunft *(*τὸ διανοητικόν *1166a17;* ᾧ φρονεῖ *a18f.;* τὸ νοοῦν *a22).* Dass der Gute das für ihn Gute um seiner selbst willen wünscht und tut, besagt also, dass er das für seine Vernunft Gute um seiner Vernunft willen wünscht und tut. Dass er wünscht, dass er selbst erhalten bleibt, besagt, dass er wünscht, dass seine Vernunft erhalten bleibt, d. h., dass sie nicht durch Lust und Unlust verdorben wird (vgl. NE VI 5,1140b11–16). Die Einheit des Guten beruht darauf, dass die ethische Tugend die Herrschaft der Vernunft sichert. Dass er das für die Vernunft Gute um der Vernunft willen wünscht und tut, kann nur so interpretiert werden, dass er das Vernünftige um des Vernünftigen willen wünscht und tut; er handelt so, wie er handelt, weil es vernünftig ist. Die praktische Vernunft hat keinen instrumentellen Charakter; um der Vernunft willen zu handeln bedeutet, dass die Vernunft nicht im Dienst anderer, von ihr verschiedener Zwecke steht. Um der Vernunft willen handelt nur, wer das sittlich Richtige um des sittlich Richtigen willen tut (vgl. NE II 3). Der Gute kennt kein Bedauern, denn er lässt sich nicht von Lust und Unlust bestimmen, sondern allein von der Frage, ob er das, was er tun will, für richtig hält; er kann niemals bedauern, das getan zu haben, was er für richtig gehalten hat. Eine Identität mit sich selbst in diesem Sinn ist aber nur möglich, wenn das sittlich Richtige um des sittlich Richtigen willen getan wird; steht das Tun des Sittlichen, wie im legalen Handeln, im Dienst anderer Zwecke, dann wird der Handelnde nicht mehr von seiner Vernunft, sondern von diesen Zwecken bestimmt.

IV.

Nikomachische Ethik IX 8 fragt, ob man sich selbst oder einen anderen am meisten lieben soll. Das Kapitel beginnt mit einer Aporie; Aristoteles bringt ein Argument gegen und eines für die Selbstliebe. Beide Argumente wirken überzeugend, und die Frage ist berechtigt, welchem man folgen soll (1168b10–12). Das Argument gegen die Selbstliebe beruft sich auf den

Sprachgebrauch. Man nennt Menschen, die nicht die anderen, sondern sich selbst am meisten lieben, „selbstliebend", und man versteht darunter eine sittlich schlechte Eigenschaft; wer alles um seiner selbst willen tut, der Egoist, ist ein sittlich schlechter Mensch (1168a29–32). Gegen dieses Argument und dafür, dass man sich selbst am meisten lieben soll, spricht, dass die Merkmale der Freundschaft sich am meisten im Verhältnis des Menschen zu sich selbst finden und von dort auf das Verhältnis zu anderen Menschen übertragen werden. „Denn man sagt, man müsse denjenigen am meisten lieben, der am meisten Freund ist, und am meisten Freund ist, wer dem, dem er Gutes wünscht, dies um dessentwillen wünscht, auch wenn es niemand erfahren wird. Das aber kommt am meisten jedem Menschen im Verhältnis zu sich selbst zu" (1168b1–4).

Aristoteles löst die Aporie dadurch, dass er die Bedeutung des Wortes Selbstliebe klärt. Wer sich selbst liebt, von diesem Vorverständnis kann er ausgehen, wünscht sich selbst das Gute um seiner selbst willen. Daraus ergeben sich zwei Fragen: (a) Was ist das Gute? (b) Was liebt ein Mensch, der sich selbst liebt? Was meinen wir in dem Satz ‚Er liebt sich selbst' mit den Wörtern ‚sich selbst'?

Wird das Wort selbstliebend für eine sittlich schlechte Eigenschaft gebraucht, dann sind Geld, Ehre und körperliche Lust das Gute oder die Güter, die ein in diesem Sinne selbstliebender Mensch sich um seiner selbst willen wünscht. Er hält dies für die höchsten Güter und ist darauf aus, möglichst viel von ihnen zu bekommen. Dass er *sich selbst* liebt, bedeutet hier: Er liebt seine Begierden und den vernunftlosen Teil seiner Seele; er wünscht um deren selbst willen, was für sie gut ist. Weil dies die Art der Selbstliebe ist, die sich am häufigsten findet, hat sie dem Wort seine Bedeutung gegeben; sie wird zu Recht getadelt (1168b15–23). Aber wünscht, wer sich in diesem Sinn selbst liebt, sich tatsächlich das Gute? Ist es wirklich er selbst, dem er es wünscht?

Aristoteles stellt dieser Art Selbstliebe ein Verhalten entgegen, das niemand mit diesem Wort bezeichnen würde. Wenn „jemand sich immer bemühen würde, selbst mehr als alle anderen Gerechtes, Mäßiges oder irgendwelche anderen tugendhaften Handlungen zu tun, und wenn er überhaupt immer das Schöne für sich erwerben würde, dann würde niemand diesen selbstliebend nennen oder tadeln" (1168b25–28). Dagegen zeigt Aristoteles, dass ein solcher Mensch sich mehr liebt als einer, der im Sinne des üblichen Sprachgebrauchs selbstliebend ist; nur er wünscht sich selbst um seiner selbst willen das in Wahrheit Gute in einem umfassenden Sinn.

Drei Argumente sollen zeigen, dass ein solcher Mensch das Gute *sich selbst* wünscht. (a) Das erste vergleicht den Menschen mit der Polis. Beide sind ein „System" (1168b32), d. h., sie sind aus Teilen zusammengesetzt.[12] Bei einem zusammengesetzten Ganzen ist zu fragen, welches die wesentli-

[12] Vgl. Pol. III 1, 1274b39.

chen Teile sind oder was der wesentliche Teil ist. Im Staat sind es die, die am Richten und an der Regierung teilhaben, und unter ihnen besteht nochmals eine Rangordnung, die durch die Verfassung bestimmt ist.[13] Entsprechend ist es beim Menschen; „am meisten" (1168b32) Mensch, also das, was wir meinen, wenn wir uns mit dem Wort ‚selbst' auf uns beziehen, ist der Teil von uns, der die oberste Leitung ausübt (1168b31–33). (b) Die zweite Überlegung argumentiert mit dem Gebrauch der Wörter ‚beherrscht' und ‚unbeherrscht'. Ein Mensch ist oder handelt beherrscht, wenn seine Vernunft trotz entgegenstehender Antriebe sein Tun bestimmt. Statt ‚Er ist oder handelt beherrscht' können wir sagen: ‚Er beherrscht sich'. Mit dem Personalpronomen ‚er' beziehen wir uns auf die Vernunft, die das Tun bestimmt (1168b34f.). (c) Schließlich argumentiert Aristoteles mit den Graden der Zurechnung. Eine vorsätzliche Handlung ist in einem höheren Maß freiwillig als eine Handlung aus Zorn oder Begierde; von ihr gilt in einem eigentlicheren Sinn, dass man es *selbst* getan hat. Eine vorsätzliche Handlung geht aber aus der Überlegung hervor; sie hat also ihren Ursprung in der Vernunft (1168b35–1169a1).

„Dass nun ein jeder dieses *ist* oder am meisten *ist*", so fasst Aristoteles diese Überlegungen zusammen, „ist klar, und dass der Gute am meisten dieses liebt" (1169a2f.). In einem anderen Zusammenhang heißt es von der Vernunft, „dass jeder dieses *ist*, da es das Leitende und Bessere ist" (NE X 7,1178a2f.). Jeder handelt nur dann im vollen Sinne *selbst*, wenn die Vernunft sich unabhängig von den nichtvernünftigen Strebungen zum Handeln bestimmt. Jeder *ist* die Vernunft, aber nicht jeder, sondern nur der Gute *liebt* die Vernunft und damit sich selbst.

Wer im schlechten Sinn sich selbst liebt, strebt nach dem vermeintlichen Nutzen, wer in Wahrheit sich selbst liebt, dagegen nach dem Schönen (1169a6). Aristoteles betont die Selbstlosigkeit dieses Menschen. Er tut viel für andere: für seine Freunde und für das Vaterland; er opfert sein Geld und sein Ansehen und überhaupt alle Güter, um welche die anderen sich streiten, und wenn es sein muss, auch sein Leben. Alles das zahlt er als Preis für ein höheres Gut, um das allein es ihm geht: das Schöne (1168a18–22). „Er wählt anstelle von allem das Schöne" (1169a32). Aber was ist das Schöne (καλόν)?

Das Kapitel über die Selbstliebe gibt eine formale Antwort. Im Gegensatz zum Schlechten gilt vom Guten: „was er soll, das tut er auch; denn jede Vernunft wählt das für sich selbst Beste; der Gute aber gehorcht der Vernunft" (1169a16–18). Das Schöne ist das, was man tun soll[14], und es ist die Vernunft, die erkennt und vorschreibt, was man soll. Die Frage nach dem in einem uneingeschränkten Sinn Richtigen (ὀρθὸς λόγος) wird nicht mit einem Kalkül, sondern durch den Hinweis auf eine Tugend des Vernunftvermö-

[13] Vgl. Pol. III 1, 1275a23; III 6, 1278b8–10.
[14] Vgl. NE III 9,1115a12; III 10,1115b11–13; IV 2,1120a23–26; IV 3,1121b4f.

gens beantwortet: Richtig ist die Überlegung, „die der Phronesis entspricht" (NE VI 13,1144b23 f.).

Die *Eudemische Ethik* (VIII 3,1248b18–37) unterscheidet das Schöne von anderen Formen des Guten. Sie geht aus von den Gütern, die um ihrer selbst willen wählenswert sind. Von diesen nennen wir diejenigen schön, die lobenswert sind. Aristoteles erläutert den Unterschied am Beispiel der Tugend und der Gesundheit. Die Gerechtigkeit und die aus ihr hervorgehenden Handlungen sind lobenswert. Ebenso wie die Gerechtigkeit ist die Gesundheit um ihrer selbst willen wählenswert, aber weder die Gesundheit noch ihre Wirkungen verdienen Lob. Obwohl die Gesundheit als Ziel und nicht nur als Mittel gut ist, kann sie schädlich sein; ihr Wert hängt ab vom Gebrauch, der von ihr gemacht wird, und der Gebrauch hängt wiederum ab von der sittlichen Verfassung dessen, der sie gebraucht. *Nikomachische Ethik* IX 8 betont den Zusammenhang zwischen dem Schönen und dem Nützlichen. „Der Gute muss also selbstliebend sein (denn er wird sowohl selbst davon Nutzen haben, wenn er das Schöne tut, als auch den anderen nützen)" (1169a11–13). Im Schönen ist das Nützliche integriert. Alles, was schön ist, ist nützlich, aber nicht alles, was nützlich ist, ist schön. Was nützlich ist, ist nur in einem bedingten Sinn gut; es lässt die Frage offen, wozu es gebraucht wird. Dagegen ist das Schöne „schlechthin" (ἁπλῶς)[15], d. h. unbedingt und uneingeschränkt gut. Deshalb muss es um seiner selbst willen getan werden; nur der ist gut, der das Schöne deswegen tut, weil es schön ist.[16] Wird das Schöne nicht um seiner selbst willen getan, ist es nicht mehr unbedingt gut; es wird zu einem Mittel zu einem von ihm verschiedenen Zweck.

Warum soll ich moralisch sein? Die Antwort des Aristoteles lautet: weil ich nur dann mich selbst liebe, d. h. mir das Gute um meiner selbst willen wünsche. Nur dann wünsche ich mir das *Gute*, denn nur das Schöne ist unbedingt gut. Nur dann wünsche ich *mir* das Gute um meiner *selbst* willen: Nur wenn ich das Schöne um des Schönen willen tue, bin ich selbst es, der handelt; nur dann betätige ich mich als praktisches Vernunftwesen; nur dann bestimme ich mich selbst unabhängig von meinen Trieben und Affekten. Nur wenn ich das Schöne um des Schönen willen tue, bin ich unabhängig von den jeweils gegebenen Umständen und kann meine Identität in dem Sinn bewahren, dass ich ein ungebrochenes Verhältnis zu meiner eigenen Vergangenheit und Zukunft habe.

V.

„Eigentlich ist Achtung", so schreibt Kant in der *Grundlegung*, „die Vorstellung von einem Werte, der meiner Selbstliebe Abbruch tut."[17] Entspre-

[15] Rhet. II 13,1390a1.
[16] Vgl. NE II 3; III 10,1115b12 f.; IV 2,1120a23 f.; IV 3,1121b4 f.
[17] *Kant*, Metaphysik der Sitten, Akad.-Ausg. IV 401, 28 f.

chend ließe sich der aristotelische Begriff der wahren Selbstliebe umschreiben. Der vorgestellte Wert ist die Vernunft, die das Beste wählt und durch ihre Herrschaft der falschen Selbstliebe Abbruch tut. Aber kann der Begriff der wahren Selbstliebe die Frage beantworten, warum man moralisch sein soll? Jeder *ist*, so unterscheidet Aristoteles, die praktische Vernunft, aber nur der Gute *liebt* dieses sein wahres Selbst (1169a2f.). Um sich selbst im richtigen Sinn zu lieben, muss man bereits gut sein; also kann die Selbstliebe nicht die Frage beantworten, warum man gut sein soll. Wie aber kann man dann gegenüber dem Schlechten diese Frage beantworten? Ist hier die Lösung Kants der des Aristoteles überlegen?

Nach Aristoteles kennt der Schlechte die sittlichen Prinzipien nicht; er weiß nicht, was zu tun oder zu unterlassen ihm sittlich geboten ist; Lust und Unlust haben das Vermögen der sittlichen Erkenntnis verdorben.[18] Dennoch werden ihm seine Handlungen zugerechnet, denn er ist für seine sittliche Haltung verantwortlich; es liegt bei ihm, ob er gut oder schlecht ist[19]. Wie die sittliche Zurechnung einer Handlung und Haltung ohne Kenntnis der sittlichen Prinzipien möglich ist, muss offen bleiben. Weshalb soll der Schlechte moralisch sein? Er erfährt, so könnte Aristoteles antworten, seine innere Zerrissenheit und sein gebrochenes Verhältnis zu seiner eigenen Vergangenheit und Zukunft, und er sehnt sich danach, diesen Zustand zu überwinden und sich selbst Freund zu sein.

Hat nach Kant der Schlechte Achtung vor sich selbst? Kann die Achtung vor sich selbst den Schlechten motivieren, moralisch zu werden? Da die Achtung des Menschen vor sich selbst die Achtung vor dem moralischen Gesetz voraussetzt[20], lautet die Frage: Hat der Schlechte Achtung vor dem moralischen Gesetz? Die Religionsschrift unterscheidet zwischen der „bloßen Achtung für das moralische Gesetz" und der Achtung, sofern sie „Triebfeder der Willkür ist"[21]. Die bloße Achtung ist mit der Idee des moralischen Gesetzes oder der „Menschheit"[22] *(homo noumenon)* unzertrennlich gegeben. Triebfeder der Willkür kann das Gefühl der Achtung jedoch nur dadurch sein, „daß die freie Willkür es in ihre Maxime aufnimmt". Die „Beschaffenheit einer solchen Willkür" ist „der gute Charakter, welcher wie überhaupt jeder Charakter der freien Willkür etwas ist, das nur erworben werden kann"[23]. Grundsätzlich unterscheidet die Antwort Kants sich also nicht von der des Aristoteles: Wie nur der Gute durch die Selbstliebe motiviert werden kann, so kann auch nur der Gute durch die Achtung motiviert werden.

---

[18] Vgl. NE III 2,1110b28–30; VI 5,1140b11–20.

[19] Vgl. NE III 7,113b6f.

[20] *Kant*, Metaphysik der Sitten: Tugendlehre, VI 402,36–403,1: „das Gesetz in ihm zwingt ihm unvermeidlich Achtung für sein eigenes Wesen ab".

[21] *I. Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Akad.-Ausg., VI 27, 29–32.

[22] Ebd. VI 28, 3.

[23] Ebd. VI 27, 33–35.

Warum soll man moralisch sein? Von einem außermoralischen Standpunkt aus, so behaupten Aristoteles und Kant, kann diese Frage nicht beantwortet werden; eine Antwort ist nur möglich durch die Reflexion auf eine gelebte Haltung. Ist das überzeugend? Ich kann, das ist eine analytische Wahrheit, keinen außermoralischen Grund nennen, weshalb ich moralisch sein soll. Der Versuch einer solchen Begründung wäre in sich widersprüchlich, denn es gehört zum Begriff des sittlich Guten, dass es um seiner selbst willen gewollt wird.

Für Aristoteles läuft die Frage, warum ich moralisch sein soll, hinaus auf die Frage: Warum liebe ich mich selbst? Ist das noch eine sinnvolle Frage, oder bin ich hier, um mit Wittgenstein[24] zu sprechen, auf dem harten Felsen angelangt, wo mein Spaten sich zurückbiegt? Eine sinnvolle Frage, auf die Aristoteles eingeht, ist dagegen, in welcher Verfassung ich sein muss, um mich selbst lieben zu können.

Das Gesetz, so Kant, zwingt dem Menschen „unvermeidlich Achtung für sein eigenes Wesen ab“[25], und diese Achtung ist „die Vorstellung von einem Werte, der meiner Selbstliebe Abbruch tut“[26]. Aber dieser Wert kann nur dann mein Handeln bestimmen, wenn ich ihn angenommen habe. Eine Antwort auf die Frage, warum ich ihn angenommen habe, ist nach Kant jedoch nicht möglich, da sie in einen unendlichen Regress führen würde.[27] Aristoteles würde antworten: Ich habe diesen Wert angenommen, weil er ein Wert ist, d. h., weil er es verdient, angenommen oder geliebt zu werden. Dieser Wert bedarf, weil er ein Wert ist, keines von ihm verschiedenen Grundes, um angenommen zu werden, sondern er selbst ist der Grund, weshalb er angenommen wird. Der Wert der Menschheit *(homo noumenon)* bestimmt mein Handeln, weil er geliebt wird. Die Selbstachtung ist insofern die wahre Selbstliebe, als sie der falschen Selbstliebe Abbruch tut.

[24] Vgl. *L. Wittgenstein*, Philosophische Untersuchungen, 217.

[25] *Kant*, Metaphysik der Sitten: Tugendlehre, VI 402, 36–403, 1.

[26] *Kant*, Metaphysik der Sitten, IV 401, 28f.

[27] Vgl. *Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, VI 25,9–13: „Von dieser Annehmung kann nun nicht wieder der subjektive Grund oder die Ursache erkannt werden (obwohl darnach zu fragen unvermeidlich ist: weil sonst wiederum eine Maxime angeführt werden müßte, in welche diese Gesinnung aufgenommen worden, die eben so wiederum ihren Grund haben muß).“

ThPh 84 (2009) 331–355

Herausgeforderte Metaphysik

Von Hans-Ludwig Ollig S. J.

Hatte Friedrich Kaulbach noch 1974 beklagt, die Metaphysik werde derzeit von ganz entgegengesetzten Denkrichtungen für überholt, für unnötig oder gar für reaktionär gehalten, und eine Aussage, der man glaube, metaphysischen Charakter nachsagen zu können, gelte als abgetan,[1] so setzen heutige Standortbestimmungen der Metaphysik andere Akzente. Peter Schulthess beschreibt beispielsweise 1996 die Entwicklung der theoretischen Philosophie der Gegenwart einerseits als Weg, der fort von der Metaphysik führt – einschlägig ist für ihn hier die Philosophie des Wiener Kreises – und der andererseits auch wieder zur Metaphysik zurückführt. Als Gewährsmann für diesen Rückweg zur Metaphysik nennt er Hilary Putnam. Schulthess bilanziert:

> Für mich präsentiert sich das Resultat der Philosophie im 20. Jahrhundert nicht als *linguistic turn*, der die Überwindung der Metaphysik sichert, sondern die Unhintergehbarkeit der Metaphysik – nicht so allerdings, daß sie die grundlegendste Disziplin ist, sondern so, daß sie eine nicht zu vermeidende notwendige Disziplin der Philosophie ist. [...] Der Akt des (theoretischen) Philosophierens ist [...] unteilbar und muß sich immer wieder als universaler und reflexiver unter den Aspekten Erkenntnis, Sein, Logik, Sprache vollziehen.[2]

Von einer „Renaissance der Metaphysik"[3] spricht dagegen neuerdings Michael Esfeld, der unter Metaphysik das Projekt versteht, alle unsere Erkenntnisse „zu einer kohärenten und vollständigen Sicht der Welt einschließlich unserer selbst zusammenzubringen"[4]. Einen wesentlichen Grund für diese Renaissance sieht Esfeld in der „Überwindung der sprachanalytischen Tradition in der analytischen Philosophie"[5]. Analytische Philosophie, so betont er, stehe „einfach für systematisches, argumentatives Philosophieren" und daher sei „[n]icht die Sprachphilosophie, sondern die Metaphysik [...] heute wiederum die *prima philosophia*"[6].

Diese neueren Wortmeldungen machen deutlich, dass die These von dem absehbaren oder bereits eingetretenen Ende der Metaphysik, die eine Zeitlang gewissermaßen als philosophische *sententia communis* gelten konnte, heute nicht mehr unisono vertreten wird. Es mehren sich vielmehr die kritischen Stimmen sowohl gegenüber der These von der Alternativlosigkeit des

---

[1] Vgl. *F. Kaulbach*, Die Legitimation der Metaphysik auf der Grundlage des Kantischen Denkens, in: *G. Janoska/F. Kauz* (Hgg.), Metaphysik, Darmstadt 1977, 442–478; 442f.

[2] *P. Schulthess*, Der Weg weg von der Metaphysik – Ein Rundweg?, in FZPhTh 44 (1997), 5–17; 17.

[3] *M. Esfeld*, Naturphilosophie als Metaphysik der Natur, Frankfurt am Main 2008, 7.

[4] Ebd. 8.

[5] Ebd. 7.

[6] Ebd.

nachmetaphysischen Denkens als auch gegenüber der These, zentrale Aufgabe gegenwärtiger Philosophie sei kritische Destruktion metaphysischen Denkens. Die Beschwörung eines nachmetaphysischen Denkens wird etwa von Herbert Schnädelbach als fragwürdige „Abschlußrhetorik" verworfen, bei der übersehen wird, dass es sich bei der Metaphysik um eine „prinzipiell unabschließbare Angelegenheit" handelt.[7] Und ergänzend hierzu werden die Chancen moderner Metaphysikkritik, das metaphysische Denken ein für alle Mal hinter sich zu lassen, skeptisch beurteilt, da sich Metaphysik nach einem vielzitierten Wort von Wolfgang Stegmüller immer nur mit anderer Metaphysik bekämpfen lasse.[8]

Was aber, so könnte man fragen, ist denn nun die zentrale Aufgabe, gewissermaßen das Kerngeschäft einer nicht länger totgesagten Metaphysik? Worin besteht mit anderen Worten ihr Beitrag zum philosophischen Diskurs der Gegenwart? Angesichts der Tatsache, dass der Ausdruck „Metaphysik" in der Gegenwart „thematisch und methodisch heterogene Theorien, Überlegungen, Denkfiguren und Konzeptionen"[9] unter sich vereint, könnte man die These vertreten, dass diese Frage nicht eindeutig zu beantworten sei. Man könnte aber auch im Blick auf die gegenwärtige geistige Großwetterlage dafür argumentieren, dass sich hier durchaus eine zentrale Aufgabe heutiger Metaphysik ausmachen lässt. Wenn das Proprium der Metaphysik nach ihrem klassischen Verständnis der Entwurf einer Theorie des Ganzen ist, so ist ihr heute im modernen Materialismus ein ernsthafter Konkurrent erwachsen, der mit „eine[r] einheitliche[n] Theorie der Gesamtwirklichkeit"[10] aufwartet. Auf die Dringlichkeit der Auseinandersetzung mit dem Materialismus hat Franz von Kutschera bereits in den 1990er-Jahren hingewiesen und einen wichtigen Beitrag hierzu geleistet. Diese Dringlichkeit besteht nach wie vor. Belegen lässt sich das durch Publikationen aus den letzten Jahren, die eine explizit materialistische Metaphysik auf ihre Fahnen geschrieben haben. So vertritt etwa Wolfgang Detel die These, der materialistische Reduktionismus sei die einzige Form seriöser Metaphysik.[11] Für Martin Morgenstern hingegen fungieren die Materialisten Feuerbach, Büchner, Engels und Haeckel als Gründerväter der modernen Metaphysik, die s. E. in der materialistischen Ontologie von Mario Bunge kulminiert. Für Morgenstern ist klar, dass die klassischen philosophischen Positionen des Dualismus und Idealismus ausgedient haben. Denn

[7] *H. Schnädelbach*, Metaphysik und Religion heute, in: *Ders.*, Zur Rehabilitierung des *animal rationale*. Vorträge und Abhandlungen 2, Frankfurt am Main 1992, 137–157; 138.

[8] Vgl. *W. Stegmüller*, Metaphysik, Wissenschaft, Skepsis, Frankfurt am Main 1954, 105. Vgl. auch *M. Willaschek*, Was ist „schlechte" Metaphysik?, in: *U. J. Wenzel* (Hg.), Vom Ersten und Letzten. Positionen der Metaphysik in der Gegenwartsphilosophie, Frankfurt am Main 1998, 131–151; 135–140.

[9] *C. Peres*, Metaphysik, Relevanz in Geschichte und Gegenwart, in: *Dies./D. Greimann* (Hgg.), Wahrheit – Sein – Struktur, Hildesheim 2000, 13–32; 15.

[10] *F. von Kutschera*, Die Teile der Philosophie und das Ganze der Wirklichkeit, Berlin 1998, 19.

[11] Vgl. *W. Detel*, Metaphysik und Naturphilosophie, Stuttgart 2007, 14.

der Materialismus, so betont er, sei „in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zur dominierenden ontologischen Position aufgestiegen“ [12]. Das belegten die ontologischen Debatten in der analytischen Philosophie und dem kritischen Rationalismus. Diese befassten sich nämlich „fast nur noch mit der Frage, welche Form von Materialismus angemessen ist“ [13]. Das „Ob“ ist also nach Morgenstern heute nicht mehr strittig, sondern nur noch das „Wie“. *Rebus sic stantibus* ist ein metaphysisches Denken zweifellos herausgefordert, das sich nicht mit einer Philosophie reiner Immanenz begnügt, sondern von dem Grundsatz leiten lässt: „Habe den Mut, über Deine Welt hinauszudenken, um sie und zumal Dich selbst in ihr zu begreifen!“ [14] Wie ein solches Denken auf diese Herausforderung antwortet, sei im Folgenden an den metaphysischen Ansätzen von Dieter Henrich und Uwe Meixner verdeutlicht, die jeweils ein Kontrastmodell zu einer materialistischen Wirklichkeitssicht entwerfen. Abschließend wird nach dem Ertrag der Überlegungen Henrichs und Meixners zu fragen sein.

1. Henrichs Metaphysikentwurf

Henrich hat sich mit dem Metaphysikthema seit den 1980er-Jahren immer wieder beschäftigt. Kurz und prägnant hat er etwa in seiner unlängst erschienenen Arbeit „Denken und Selbstsein“ formuliert, worin er den Ansatzpunkt des metaphysischen Denkens sieht:

> Innerhalb des Ganzen der Welt, die sich dem Subjekt im Zusammenhang mit der Durchgängigkeit seines Selbstbewusstseins erschließt, hat das Subjekt als Person zwar eine Position, die sein Leib einnimmt. Es kann sich aber aus ihr nicht begreifen, insofern es Subjekt ist. So muss es gleichermaßen den gegenläufigen Ausgriff auf seinen Grund und auf das Ganze einer Welt vollziehen, in der Subjekte einbegriffen sind und aus der nicht, wie im naturwissenschaftlichen Bild von der Welt, und zwar schon aufgrund von dessen formaler Anlage, der Subjektbegriff vollständig eliminiert ist. [...] Dieser Ausgriff wird umso dringender, je mehr das Subjekt von der Frage nach der Bewandtnis seines Lebens bedrängt und in Orientierungskonflikte gezogen wird. Diese Frage geht darauf, ob das Ganze, dem jener Grund zugehört, von dem es weiß, dass es ihn nicht ausforschen kann, in einer Konkordanz mit seinem Lebensvollzug steht oder ob es gegen dies Leben gänzlich indifferent ist, so dass jegliche Affirmation, unter der das Leben sich vollziehen kann, nur aus ihm selbst gewonnen [...] werden müsste. [15]

Den Charakter des metaphysischen Ausgriffs erläutert Henrich in diesem Zusammenhang näher wie folgt: Metaphysische Überlegungen greifen über alles hinaus, was dem Subjekt gegeben ist, und sie versuchen „in möglichst einem einzigen Zugriff [...] eine Verständigung über die Subjektivität, ihren

[12] *M. Morgenstern*, Metaphysik in der Moderne. Von Schopenhauer bis zur Gegenwart, Stuttgart 2008, 283.
[13] Ebd.
[14] *D. Henrich*, Fluchtlinien. Philosophische Essays, Frankfurt am Main 1982, 181.
[15] *D. Henrich*, Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität, Frankfurt am Main 2007, 250f.

Grund und ein Ganzes, dem sie zugehört, zu erreichen“ [16]. Metaphysisches Denken ist von daher „notwendigerweise synthetisch und in einem damit extrapolierend“. Das Konzept, mit dem die Metaphysik operiert, kann nicht von irgendeinem Wirklichkeitsbereich abgelesen werden, es lässt sich vielmehr „nur als begründeter Entwurf gewinnen“. Weiterhin ist es postulierend, da es ihm „nicht darum gehen kann, einen Nachweis seiner Wahrheit zu führen“, sondern es kann sich „nur als konsistent und als annehmbar erweisen – auch gegenüber allen Alternativen“. Das aber tut es nach Henrichs Meinung dadurch, dass es der Subjektivität eine Selbstverständigung ermöglicht, „die allen Zügen, die in ihrer Explikation aufgewiesen wurden, gerecht wird und die alle diese Züge zugleich in einen einsichtigen Zusammenhang einbegriffen sein lässt“.

Geschichtlich hat es zweifellos Bestrebungen gegeben, die Metaphysik als eine „Wissenschaft des Unbedingten“ [17] zu konzipieren, die nach einer schon etablierten oder einer exklusiven Methode verfährt. Henrich erteilt solchen Bestrebungen freilich eine Absage, da ein Denken, das die normalen Bedingungen von Erkenntnis übersteigt, nicht als Erkenntnis verstanden werden könne. Die Alternative hierzu, „das Programm eines voraussetzenden und postulierenden Denkens“, kann zwar „keine Beweise führen“, ist s. E. aber „dennoch zur Begründung seines Weges und zur methodischen Ordnung seiner Schritte fähig“. Eine weitere Eigentümlichkeit metaphysischer Überlegungen ist, dass diese „Versuche zur denkenden Erschließung des Ursprünglichen [...] nicht dieselbe durchgängige Bestimmtheit erreichen wie die Aufklärung von Wissen, das unter normalen Bedingungen erworben wird“. Extrapolierendes Denken kann nämlich „nicht weiter gelangen als zu einem Entwurf oder einer Skizze“. Solche Skizzen sind auch nicht, wie etwa in der Architektur, „Zwischenstadien und Mittel zur Ausführung einer kompletten Konstruktionszeichnung, um die es eigentlich geht“, sie sind vielmehr „selbst das Ziel“, „um [das] es eigentlich geht“.

Gleichwohl können einem solchen Entwurf nach Henrichs Meinung Prägnanz und Konsistenz zukommen, selbst wenn man sich nicht einmal vorstellen kann, wie er im Detail noch weiter ausgeführt werden könnte. Diese Einsicht lasse sich auch so zum Ausdruck bringen, dass man sagt: „[V]om Grund der Subjektivität und dem Ganzen, das dem bewussten Leben Sinn verleiht, haben wir nur eine Idee, nicht einmal den Grundriss zu einer Wissenschaft.“ [18]

Henrich plädiert also für die Möglichkeit metaphysischen Denkens jenseits eines metaphysischen Systems. Bei dem extrapolierenden Denken handelt es sich nicht um „irgendeine theoretische Untersuchungsart“ oder ein bloßes „Gedankenspiel“, sondern mit ihm verbindet sich ein „Lebensinte-

[16] Alle Zitate in diesem Absatz: Ebd. 253.
[17] Alle Zitate in diesem Absatz: Ebd. 274.
[18] Ebd. 274f.

resse der Subjektivität", dem es um eine Klärung der „Sinnfrage" geht.[19] Henrich stellt klar: Hierbei gehe es nicht darum, was sprachliche Ausdrücke bedeuten und auch nicht um „die Funktion von Elementen oder Einrichtungen für einen Zweck, den Menschen sich setzen oder den sie verfolgen"[20]. Vielmehr könne im Menschenleben als Ganzem Sinn gefunden oder vermisst werden. Es sei aber auch möglich, dass Menschen durch Ziele, die sie sich setzen, ihrem Tun einen Sinn geben. Schließlich könne das, was Menschen sind und wirken, für das Leben anderer bedeutsam werden, woraus auch ihrem eigenen Leben Sinn zuwächst.

Wenn von der Sinnfrage die Rede ist, dann geht es konkret darum, dass Menschen darüber hinaus fragen, „ob ihr gesamtes Leben als solches in der Weise wichtig zu nehmen und als affirmiert anzusehen ist, in der sie es selbst wichtig nehmen müssen"[21]. Sie fragen mit anderen Worten, „ob ihrem Leben eine Bewandtnis eignet, die nicht aus dem hervorgeht und in dem erschöpft ist, was sie leisten und was sie sich selbst und anderen bedeuten". Zur Frage steht hier also „ein Sinn [...], der sowohl ihrer eigenen Einschätzung und Erfahrung als auch dem, was faktisch von ihnen bewirkt wird, noch vorausgeht". Faktisch handelt es sich hier um eine metaphysische Frage, da sie über das bewusste Leben und alle in ihm allein begründeten Bezüge hinausgreift. Henrich sieht zwei Möglichkeiten: Es ist möglich, „dass einem größeren Ganzen, dem Subjekte zugehören, selbst bereits Sinn innewohnt"; möglich ist aber auch, „dass von diesem Ganzen her allein dem bewussten Leben ein solcher Sinn zuwächst", und solcher Sinn wäre dann, „obwohl er nur ihm zu eigen ist, [...] doch nicht aus dem bewussten Leben heraus gestiftet". Henrich plädiert für Letzteres. Er geht davon aus, „dass dem Vollzug von Subjektivität rein für sich ein Sinn zugesprochen werden kann, der doch nicht aus ihm selbst hervorgeht". Hingegen verwirft er die Vorstellung, der Sinn könne den Subjekten „extern durch irgendetwas oder irgendjemanden verliehen werden".

Der schwer zu konkretisierende und dennoch unabweisbare Gedanke von einem Sinn des Lebens, der, wie Henrich vermutet, „wahrscheinlich omnipräsent ist", kann s. E. nur Halt gewinnen in einer Denkweise, die sich „von der Subjektivität her in einem Rückgang in sie und dem nachfolgenden Überstieg über sie aufbaut"[22]. Eine „Immanenz des Sinngrundes im Prozess der Subjektivität", so vermutet er, müsse man wohl auch voraussetzen, „wenn man verstehen will, wie es möglich ist, dass der Sinngrund des eigenen Lebens in Momenten jäh aufkommender Einsicht deutlich zu werden vermag". Eine solche Sinnaffirmation lässt sich zwar nicht in jeder Hinsicht sichern und auf Dauer stellen. Dies wäre nämlich nicht vereinbar mit dem

[19] Ebd. 262.
[20] Ebd.
[21] Alle Zitate in diesem Absatz: Ebd. 263 f.
[22] Alle Zitate in diesem Absatz: Ebd. 264 f.

Charakter des extrapolierenden Denkens, das „seine postulatorische Eigenschaft niemals abzulegen vermag". Eine immer neue Bewährung einer solchen Einsicht aber ist möglich in Momenten der „Durchsicht durch [...] das eigene Leben", auch wenn diese „nicht mehr die überwältigende Kraft und Klarheit des ersten Aufgangs einer solchen Einsicht haben können". Nach Henrich ist das ein Beleg dafür, dass auch ein Denken, das die philosophische Tradition als spekulatives Denken bezeichnen würde, „durchaus keine Angelegenheit einer lebensentrückten Spekulation ist". Denn Henrich ist davon überzeugt: „Jeder Mensch, der die [...] Bedeutung einer Religion für sein Leben auch nur erwogen hat, kennt die Grundanlage seiner Bahn – auch dann, wenn er ein solches Denken weder ausbilden noch folgerichtig vollziehen kann und wenn er der Weise, in der es noch in den hochgesteigerten Symbolbildern der Religion wirksam ist, nicht vertraut."

Für die Durchführung von Henrichs metaphysischem Ansatz ist charakteristisch, dass er, wie Michael Theunissen betont, das Absolute von zwei Seiten her in den Griff zu bekommen sucht: „als Grund der Subjektivität oder Grund im Bewusstsein und als Alleinheit"[23]. Zur Annahme eines Grundes im Bewusstsein wird Henrich durch eine Analyse des menschlichen Selbstverhältnisses geführt. Der Mensch, so macht er deutlich, lasse sich nicht schlechthin als Herr seiner selbst begreifen. Weder ist er von sich aus in sein Selbstverhältnis eingetreten, noch kann er sich „in seiner Aktivität und in der Bewußtheit seines Lebens [...] aus eigener Kraft allein erhalten"[24]. Folglich ist es notwendig, einen inneren Grund vorauszusetzen, der allein menschliches Für-sich-Sein wirklich werden lassen kann. Allerdings lässt sich ein solcher Grund „nicht wie ein Gegenstand erkennen und erforschen". Dazu nämlich müsste man im Erkennen hinter die Tatsache der eigenen Bewusstheit zurückgehen können, was bekanntlich nicht möglich ist. Außerdem haben wir keinen klaren Gedanken davon, was es heißen könnte, „eine Selbstbeziehung im Wissen aus dem hervorgehen zu lassen, dem solche Selbstbeziehung noch gänzlich abgeht".

Auch die Rede von einem Grund muss in diesem Fall einen veränderten Sinn annehmen. Der Grund kann „nicht wie ein Ereignis gedacht werden, das ein anderes Ereignis nach sich zieht, welches sich dann weiter aus sich selbst heraus [...] kontinuiert"[25]. Nach Henrich impliziert die These, dass wir in unserem bewussten Leben durch ein anderes begründet sind, vielmehr folgendes: Der Grund ermöglicht das, was Bewusstheit ausmacht, auf die Weise, dass „er in jedem Vollzug von Bewußtheit als operativ vorausgesetzt werden muss"[26]. Daraus ergibt sich die Frage, wie es sich verstehen

[23] *M. Theunissen*, Der Gang des Lebens und das Absolute. Für und wider das Philosophiekonzept Dieter Henrichs, in: DZPh 50 (2002), 343–362; 348.

[24] Alle folgenden Zitate in diesem Absatz: *D. Henrich*, Die Philosophie im Prozeß der Kultur, Frankfurt am Main 2006, 96.

[25] *Henrich*, Denken und Selbstsein, 256.

[26] Alle folgenden Zitate in diesem Absatz: *Henrich*, Die Philosophie im Prozeß der Kultur, 96.

lässt, dass ein Grund dahin wirkt, dass wir gleichwohl „doch aus uns selbst heraus tätig sind". Außerdem stellt sich hier auch die Aufgabe, „das Bewußtsein unserer Abhängigkeit mit dem Bewußtsein unserer Selbsttätigkeit in einem stabilen Gesamtbewußtsein miteinander zusammenzuführen".

Faktisch ist nun allerdings von einem Widerspiel von Möglichkeiten menschlicher Selbstverständigung auszugehen. Einerseits kann menschliche Selbstverständigung darauf hinauslaufen, dass der Mensch „sich in seinem tätigen Leben und in der Bildung der ihm eigenen Welt von der Verfassung dessen, was zuletzt ist und was auch ihn ermöglicht, gedeckt und bestätigt wissen kann"[27]. Andererseits kann man aber auch das gerade Gegenteil behaupten und davon ausgehen, dass alle Suche des Menschen nach einer Bewandtnis seines Daseins eitel und lediglich „Manifestation eines auf Fiktionen angewiesenen Daseins"[28] ist, dass diese Suche also in dem, was menschlichem Dasein wirklich zugrunde liegt, keinerlei Entsprechung findet.

Einen Ausweg sieht Henrich nur dann, wenn es gelingt, diese beiden Grundalternativen „zu einer weiter vertieften Selbstbeschreibung zusammenzuführen"[29]. Das Ziel des Philosophierens kann seiner Meinung nach nämlich nicht nur im „Gewinn von Klarheit" liegen. Es soll auch davon wegführen, „sich in Ambivalenzen zu verfangen, die [...] aus der Grundverfassung unseres Lebens hervorgehen" und nur noch „erlitten, verdrängt oder in skeptischer Selbstdistanz beruhigt werden" können. Das Ziel des Philosophierens muss vielmehr sein, eine „Lebenssumme" zu ermöglichen, „die jene Ambivalenzen nicht nur akzeptieren oder sich ausagieren läßt, sondern in der die Gründe, aus der sie hervorgehen, zusammengeführt werden können".

Hierzu greift Henrich nun auf den Gedanken der All-Einheit zurück. War das bisher Entwickelte aus der Rückfrage gewonnen, die von der Subjektstellung des bewussten Lebens auf dessen Grund zurückging, so setzt er nun bei der Welt selbst an. In dieser bestehen, so betont er, einzelne Dinge innerhalb einer Ordnung, die von ihnen unterschieden werden muss. Was wir in der Welt erkennen, sind also im Letzten immer Relationen zwischen den Einzelnen. Doch selbst wenn Einzelne und Ordnung nicht unabhängig voneinander bestehen können, so ist es doch nicht möglich, sie auseinander zu begreifen. Wir haben es hier also mit einer Relation besonderer Art zu tun. Eine Möglichkeit besteht darin, dass wir uns diese Relation daraus begreiflich machen, „daß diese Welt insgesamt auf die Subjekte bezogen ist, für die sie erschlossen ist und die ihr zugewandt sind"[30]. Dagegen spricht freilich die Notwendigkeit, die Welt als etwas zu denken, das eine Wirklichkeit

[27] Ebd. 97.
[28] Ebd.
[29] Alle Zitate in diesem Absatz: Ebd. 99f.
[30] Ebd. 100.

für sich besitzt und damit außerhalb der Relation, die sie zu uns, den Subjekten hat. Wenn wir diesen Gedanken weiter verfolgen, dann nimmt er nach Henrich eine Form an, die in Korrespondenz zu der Antwort steht, zu der wir kommen, wenn wir einen die Subjektivität als solche ermöglichenden Grund denken wollen. In beiden Fällen sind wir nämlich gezwungen, eine Differenz aufzuheben, die für alles Verstehen innerhalb unserer Welt grundlegend ist. Im Fall der All-Einheit bedeutet dies: Wenn wir die Differenz der Welt zu den vielen Einzelnen aufheben, die in dieser Ordnung wirklich sind, „so gelangen wir sowohl zum Gedanken eines ursprünglich Einzigen als auch zu dem seiner Nicht-Differenz gegenüber jeglichem Einzelnen“ [31].

Für den Gedanken der All-Einheit ist freilich nach Henrich wesentlich, dass „in ihm, insofern von ‚allem‘ überhaupt die Rede ist, auch unbestimmt Vieles eingeschlossen ist“ [32]. Von diesem Vielen aber gilt, dass es nur dann zu denken ist, wenn es nicht in der Einheit verschwindet. Henrich hält daher fest: „Insofern die Einzelnen in der All-Einheit hervorgehen, bestehen sie zwar in sich und sind zugleich doch gerade in dieser ihrer Selbständigkeit nicht durch sich selbst, sondern radikal von einem anderen her ermöglicht.“ Es liegt hier also dasselbe Verhältnis vor, das bereits dem bewussten Leben zugeschrieben wurde, insofern dieses sich „aus einem Grund verstehen muß, aus dem es selbst im Prozeß seiner Selbsterhaltung jederzeit und zugleich zeitlos hervorgeht“.

Henrich ist davon überzeugt: „Hat [...] das bewußte Leben den Gedanken von dem Grund, der es ermöglicht, [...] mit dem Gedanken der All-Einheit zusammengeführt“, dann ermöglicht das eine „verwandelte Weltbeziehung [...], die ein verändertes Verhältnis zu sich selbst einschließt.“ [33] Denn es kommt eine andere Art von Bewusstheit auf, wenn man die Erfahrung macht, „daß in jeglichem Geschehen der eine Grund von allem verwirklicht ist“. Henrich spricht hier von einer „Bewußtheit, die gesteigerte Selbstdistanz und Nähe zu Jeglichem in sich vereinigt“. Das darf freilich nicht in dem Sinn missverstanden werden, als wäre damit einfachhin eine Affirmation des bewussten Lebens vollzogen, die Möglichkeit, dass es bodenlos werden könnte, also vollständig suspendiert. Für Henrich ist vielmehr klar:

> Auch die Hinfälligkeit des Einzelnen und sein Gang in ein Ende, das ihm für definitiv gilt, werden vom Gedanken der All-Einheit nicht aufgehoben. Selbst das Leid und die Angst in diesem Vergehen werden von ihm nicht abgestoßen, sondern umgriffen. Denn daß das Einzelne seinen Ort im All-Einen hat, bedeutet nicht das Dementi, sondern die definitive Bestätigung seiner Endlichkeit, die wiederum sein Vergehen und somit alles einschließt, was das Endliche in seinem Vergehen befällt. Insofern bleibt dieser Erfahrungsart immer etwas gemeinsam mit dem Bewußtsein vom Ausstand der

[31] Ebd. 101.
[32] Alle Zitate in diesem Absatz: Ebd. 101 f.
[33] Alle Zitate in diesem Absatz: Ebd. 103.

> Bergung des bewußten Lebens – wenn denn solche Bergung nur das sein könnte, was in den Religionen Erlösung und Beseligung heißt.[34]

Auf die umfangreiche Diskussion, die Henrichs Denken ausgelöst hat, kann in diesem Zusammenhang nicht näher eingegangen werden. Wir beschränken uns vielmehr auf einige Hinweise zu Theunissens kritischer Würdigung von Henrichs Denken.

Theunissen bescheinigt Henrich zunächst ein klares Bewusstsein von dem „Bedeutungswandel, den alles, was in einer wesentlichen Hinsicht absolut ist, erleidet, sobald man es zu dem Absoluten substantiviert"[35]. Denn durch die Substantivierung werde „etwas aus der Abhängigkeit von anderem Gelöstes das von nichts abhängige Eine und Einzige, das zugleich das Ganze ist"[36] und darum auch den Namen der All-Einheit trägt. Theunissen fragt sodann:

> Besteht aber auch hinreichende Klarheit über das Problem, das der Bedeutungswandel aufwirft? Sind die Übergänge vom schlechthin Einen zum Ganzen und vom Ganzen zur Alleinheit genügend durchleuchtet? Die Weiterverwendung des Wortes ‚absolut' scheint gerechtfertigt nur unter der Bedingung, dass sie nicht preisgibt, was darin liegt: etwas, das von anderem nicht abhängt, weil es von ihm losgelöst ist. Wie und wovon kann aber das Absolute losgelöst sein, wenn es das Ganze ist? Kann ferner das Ganze eine Alleinheit sein, ohne seine Teile zu verleugnen?[37]

Bei der Diskussion von Henrichs Theorie des Absoluten geht Theunissen zunächst auf Henrichs Phänomenologie des Dankes ein. Als deren wesentlichen Ertrag stellt er heraus: Henrich sucht das Absolute auf der Linie des kontemplativen und nicht des kommunalen Danks. Bei ihm steht also der kontemplative Dank für einen Menschen oder für das eigene Leben und in eins damit für das Ganze der Welt im Vordergrund; den kommunalen „Dank an" dagegen überspringt er „in dem Sinne, dass er ihm bei aller Anerkenntnis seiner lebensweltlichen Relevanz den Zutritt zu seiner Philosophie verwehrt"[38]. Allerdings drängt sich hier die Frage auf: „Ist nicht [...] jeder Dank für ... seinerseits ein Dank an ...?"[39] Denn Dank muss doch einer Instanz dargebracht werden. Die Welt kann naheliegenderweise eine solche Instanz nicht sein, aber auch das Absolute kommt nach Henrich als solche Instanz nicht infrage, denn es ist ebenso wie die Welt nicht in der Lage, Dank auf- und anzunehmen. Henrich begründet dies damit, dass das Absolute keine Person sei. Allerdings ist Henrichs Position nach Theunissen hier „vielschichtiger [...] als sie im Lichte seines strikten Neins zum Personsein des Absoluten aussieht"[40]. Das Absolute zeigt sich ihm zugleich auch so, dass ihm Züge der Personalität zugedacht werden können und dass

[34] Ebd. 103f.
[35] *Theunissen*, 352.
[36] Ebd.
[37] Ebd.
[38] Ebd. 351.
[39] Ebd. 352.
[40] Ebd. 353.

es zudem Personalität aufkommen lässt. Theunissen spricht hier von „Zugeständnisse[n]“ [41] Henrichs, die es dem seit je an Religiosität Interessierten ermöglicht hätten, sich nach seiner Beschäftigung mit den Hochreligionen Indiens verstärkt mit dem Glauben an einen persönlichen Gott auseinanderzusetzen.

Im Negativen signalisiert Theunissen übrigens Zustimmung zu Henrich. Das Absolute ist auch für ihn keine Person. Als Begründung für eine solche These führt er hier „die Äquivokationen im überlieferten Personbegriff“ an sowie „die Einsichten einer Sprachanalyse, die das Recht, jemanden als Person anzusprechen, an die Bedingung seiner Koexistenz mit anderen Personen knüpft“. [42] Gleichwohl gibt die Theologie ihm zufolge eine vernünftige Antwort auf die Frage nach der Art des Losgelöstseins, das wir im Reden vom Absoluten in Anspruch nehmen, denn sie macht geltend: Soll das Resultat des *absolvere* nicht zur Substanz geraten, dann bleibe nur übrig „an dem, was nicht Person ist, gleichwohl eine personale Seite hervorzukehren, nach der es uns souverän gegenübertritt“ [43]. Dies geht nach Theunissen über das von Henrich Zugestandene hinaus. Denn es ist nicht nur von einem Grund die Rede, „dem Züge der Personalität zugedacht werden können“ [44], sondern diese Züge müssen ihm nach Theunissen eingeschrieben werden, insofern als die Personalität des Menschen nur von einer Instanz freigesetzt werden kann, die selbst Personalität besitzt.

Wenn Henrich das Absolute, das für ihn vor allem Grund ist, von einem Gegenüber abgrenzt, dann ist das nach Theunissen insofern legitim, als wir es „nicht als ein Gegenüber vor uns haben können, solange wir es für unseren Grund nehmen“ [45]. Gleichzeitig gibt Theunissen allerdings zu bedenken, dass wir genötigt sind, das Absolute sowohl in seinem Grundsein wie in seinem Gegenübersein zu denken. Es ist jedoch unmöglich, es gleichzeitig in seinem Grundsein und in seinem Gegenübersein zu erfahren. Das aber, was sich uns als Grund erschließt, kann im Prozess unserer Erfahrung zum Gegenüber werden, und auch das Umgekehrte kann eintreten. In beiden Fällen ist ein Einstellungswechsel nötig. „Das religiöse Bewusstsein, das in Kategorien der Begegnung mit einem Gegenüber denkt, muss sich, um eines Grundes ansichtig zu werden, zu einem philosophischen bilden“, und das philosophische Bewusstsein, das am Gedanken des Grundes orientiert ist, muss, um darin ein Gegenüber sehen zu können, religiös werden. Beides, das Religiöswerden des philosophischen Bewusstseins und das Philosophisch-Werden des religiösen Bewusstseins, setzt aber ein Absolutes voraus, das zugleich Grund und Gegenüber ist. Ein Gegenüber zu sein ist al-

[41] Ebd.
[42] Ebd.
[43] Ebd.
[44] *D. Henrich*, Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik, Stuttgart 1999, 190.
[45] Alle Zitate in diesem Absatz: *Theunissen*, 354.

lerdings nicht im Begriff des Absoluten impliziert, sondern gehört zum Begriff Gottes, als der das Absolute sich dem religiösen Bewusstsein zeigt. Für problematisch hält Theunissen vor allem Henrichs Versuch, das Absolute umstandslos als All-Einheit zu fassen, da dieser nicht die Schwierigkeit behebt, ein schlechthin Losgelöstes als Ganzes zu denken, sondern dieser Schwierigkeit aus dem Weg geht, indem er „über die Losgelöstheit des Absoluten hinwegsieht und aus dem Ganzen die Teile entfernt, aus denen es sich zusammensetzt". Generell kann Theunissen den verschiedenen All-Einheitslehren, die in Umlauf sind, nichts abgewinnen, da diese, wie er formuliert, „als emphatische unrealistisch [...] und als moderate trivial [sind]", und sieht auch bei Henrichs Konzept von All-Einheit Probleme, gleichgültig, ob man es nun als emphatische oder als moderate All-Einheitslehre versteht.

Schwierigkeiten hat Theunissen schließlich auch mit Henrichs Versuch, für das Absolute eine Allpräsenz im Gang menschlichen Lebens in Anspruch zu nehmen. Theunissen räumt zwar ein, ein solcher Versuch könne das Absolute menschlicher machen. Andererseits birgt der Gedanke der Allpräsenz des Absoluten s. E. aber auch die Gefahr in sich, „menschliches Dasein ins Absolute zu verklären"[46]. Theunissen ist davon überzeugt, dass man dieser Gefahr nur begegnen kann, wenn man am menschlichen Dasein das Unterwegssein hervorhebt. Eine das Absolute humanisierende Erfahrung sei nämlich die Allpräsenz nur dann, „wenn in ihr der Ausstand mit erfahren wird, der den *homo viator* vom Absoluten scheidet"[47].

2. Meixners Metaphysikentwurf

In seinem 1999 publizierten Beitrag „Die Metaphysik von Ereignis und Substanz" unternimmt Meixner den Versuch, „eine umfassende systematische Metaphysik zu formulieren"[48]. Der Schwierigkeit eines solchen Unternehmens ist er sich dabei durchaus bewusst. Denn um das Metaphysikthema angemessen zu behandeln, hätte er eigentlich „ein eigenes Buch über Ereignisse, ein eigenes Buch über Kausalität und Naturgesetzlichkeit, ein eigenes Buch über das Theodizeeproblem, ein eigenes Buch über die Philosophie der Zeit, ein eigenes Buch über Bewußtsein und das Leib-Seele-Problem schreiben müssen"[49]. Dazu aber sei die eigene Lebenszeit zweifellos zu kurz. Zudem gebe es für alle eben genannten Themenbereiche exzellente Spezialisten. Gleichwohl sei der Versuch legitim, ein „Gesamtbild von allem überhaupt, und von uns Menschen darin, zu entwerfen", allein schon des-

[46] Ebd. 362.
[47] Ebd.
[48] *U. Meixner*, Die Metaphysik von Ereignis und Substanz. Eine Skizze der Grundgedanken, in: *C. Kanzian/R. Siebenrock* (Hgg.), Gottesentdeckungen, Thaur [u. a.] 1999, 127–143, 127.
[49] *U. Meixner*, Ereignis und Substanz. Die Metaphysik von Realität und Realisation, Paderborn 1997, 7.

halb, weil man „auf den allenthalben spürbaren ‚Großangriff' des Naturalismus nicht bloß defensiv mit Kritik, sondern offensiv mit einem rationalen Gegenentwurf [...] reagieren" müsse.[50] Meixners Metaphysikentwurf ist also, wie Christian Kanzian hervorhebt, „strikt antinaturalistisch"[51]. Außerdem bekennt er sich ausdrücklich zu einem „Anti-Physikalismus"[52]. In einem Aufsatz, den er zur Erläuterung der Grundgedanken seines Metaphysikentwurfs verfasst hat, schreibt er:

> Gemäß dem Naturalismus ist das Ganze des Seins prozeßhafte Natur: über die Natur hinaus gibt es nichts, und der Mensch ist ganz und gar ein Teil von ihr. Die Natur wiederum wird als vollständig durch die Physik [...] beschreibbar, d. h. physikalistisch verstanden. Grob umrissen ist hiermit zweifellos ein letztaussagliches begrifflich-theoretisches Gesamtbild in allgemeinen Zügen von allem überhaupt und von der Rolle des Menschen darin, also eine Metaphysik.[53]

Allerdings übersehen die Naturalisten nach Meixner den fundamentalen Unterschied zwischen einer physikalischen Aussage und den Aussagen des physikalistischen Naturalismus. Es sind nämlich weder Aussagen der Physik, noch wird es durch physikalische Theorien nahegelegt, wenn von naturalistischer Seite behauptet wird, „daß es außer dem, was physikalisch vollständig beschreibbar ist, nichts mehr gibt, daß die Welt von allein und aus sich heraus existiert, daß alles, was geschieht, entweder [...] Zufall ist oder mit immanenter naturgesetzlicher Notwendigkeit geschieht"[54]. Ebenso wenig sind die Folgerungen, die sich aus diesen Aussagen ergeben, Aussagen der Physik oder durch die Physik stützbar, dass etwa „eine Transzendenz und damit ein transzendenter Gott nicht existiert" oder „daß eine Schöpfung weder stattfindet noch stattgefunden hat". Vielmehr handle es sich hierbei um metaphysische Standpunkte, die aus der Geschichte der Philosophie seit langem bekannt sind. Dass wir heute im Zeitalter der Hochblüte der Naturwissenschaften leben, ändere daran nichts. Denn empirisches Wissen sei nun einmal, wenn ihm auch nicht widersprochen werden sollte, „für die Begründung metaphysischer Standpunkte erkenntnistheoretisch strikt irrelevant". Meixner hält daher fest, dass naturalistische Metaphysiker einer Illusion unterliegen, wenn sie meinen, für die Begründung ihrer Positionen Kapital aus den Naturwissenschaften schlagen zu können. Die reale Welt als Summe allen realen Geschehens werde zwar von der Physik „in ihrem objektiven Bestand und in ihrer allgemeinen synchronen und diachronen [...] Struktur beschrieben"[55], aber die Physik biete keine Auslegung der Welt und lege auch keine solche Auslegung nahe. Diese beginne vielmehr erst dort, wo die Physik schweige, in der Metaphysik, wo die Welt „in ihrer

---

[50] Ebd.
[51] *C. Kanzian*, Aktuelle Beiträge zur Analytischen Ontologie, in: ZPhF 53 (1999), 440–462; 447.
[52] Ebd.
[53] *Meixner*, Die Metaphysik von Ereignis und Substanz, 128.
[54] Alle Zitate in diesem Absatz: Ebd. 129.
[55] Ebd.

Gänze in den Blick genommen" und im Hinblick darauf betrachtet werde, „was letztlich von ihr und unserem Verhältnis zu ihr allgemein gesagt werden kann".[56]

Die Metaphysikkritik der frühen analytischen Philosophie hält er für überholt. Versuche, sprachkritisch gegen die Metaphysik vorzugehen, wie es die logischen Empiristen taten, und metaphysische Aussagen als logischen Unsinn zu entlarven, gehören seiner Meinung nach der Vergangenheit an, weil sie einfach keinen solchen Unsinn darstellen. Ernster zu nehmen ist s. E. die ältere erkenntnistheoretisch motivierte Metaphysikkritik, die besagt, dass metaphysische Aussagen sich jeder intersubjektiv nachvollziehbaren Begründung entziehen und deshalb wissenschaftlich unkontrollierbar sind. Meixner gibt hier zu bedenken, dass von der Metaphysik, die auf eine Erkenntnis des Ganzen und Letzten geht, was er für in sich legitim und sogar für wissenschaftlich wünschenswert hält, natürlich nicht erwartet werden könne, dass ihre Aussagen „eine mit anderen Wissenschaften vergleichbare Akzeptanz finden"[57]. Schon gar nicht können metaphysische Aussagen s. E. apodiktisch gewiss sein. Ebenso wenig handelt es sich hierbei um apriorische Aussagen, wenngleich sie transempirischen Charakter haben, da sie unser empirisches Wissen in einer letzten Deutung und Stellungnahme zu einem Abschluss bringen. Generell ist Meixner der Meinung:

> [M]an [sollte] Metaphysik nicht an einer Meßlatte messen, die man in anderen Bereichen der Wissenschaft aufgrund der wissenschaftstheoretischen Diskussion [...] längst verworfen hat: Gewißheit ist kein wissenschaftliches Muß mehr. Jedes Defizit aber, das Metaphysik [...] im Vergleich zu anderen Wissenschaften haben mag, wird mehr als aufgewogen durch die unvergleichliche Wichtigkeit ihrer Aussagen: Denn wie das Ganze des Seins und unsere Rolle darin letztaussaglich der allgemeinen Struktur nach theoretisch zu beschreiben ist, geht uns alle [...] an. Von einer Unkontrollierbarkeit metaphysischer Aussagen kann aber zudem [...] nicht die Rede sein. Eine wissenschaftliche Kontrolle metaphysischer Theorien ist theorieintern gegeben durch die Kriterien der Konsistenz und logischen Kohärenz, die Kriterien der Klarheit, Umfassendheit und Durchdringungstiefe; theorieextern aber ist eine derartige Kontrolle aber gegeben durch den Vergleich mit intersubjektiv (wenn auch natürlich nie einstimmig) akzeptierten metaphysischen Grundintuitionen.[58]

Für die Metaphysik ist nach Meixner neben ihrem systematischen Charakter das Ausbilden einander widersprechender Alternativen wesentlich. Konkret belegt er das mit den metaphysischen Konzepten von Lukrez, Thomas von Aquin, Spinoza, Leibniz und Schopenhauer. Lukrez steht dabei für einen „rein immanente[n] materialistische[n] Naturalismus", Thomas von Aquin für den Theismus der mittelalterlichen Philosophie, Spinoza für einen „pantheistische[n], mystisch leuchtende[n] Naturalismus", Leibniz für einen „logico-theistische[n] Optimismus" und Schopenhauer für ei-

[56] Ebd. 130.
[57] Ebd. 127.
[58] Ebd. 128.

nen metaphysischen Pessimismus.[59] Meixner ist der Meinung, alle fünf genannten Denker hätten „im Grundsätzlichen kontrastierende Systeme der Metaphysik geschaffen“[60]. Gleichzeitig betont er:

> An Aristoteles vorbeizugehen, ist aber gänzlich unmöglich, da er die Disziplin der Metaphysik (er nannte sie „Erste Philosophie“) in ihrer eigentümlichen Gestalt eigentlich erst begründete. Er hat sie nicht nur durch eigene Beiträge bereichert, deren Einfluß kaum zu ermessen ist, sondern mit ihm kam die Metaphysik erst zu sich selbst. Von Aristoteles stammen auch die ersten Metaphysikdefinitionen, die die wesentlichen Theorie-Elemente bestimmen, die in jeder Metaphysik – und sei es in der Verneinung – zum Tragen kommen.[61]

Allerdings bedeutet das nicht, dass Meixner das aristotelische Metaphysikverständnis komplett übernehmen würde. Metaphysik ist für ihn weder mit der (allgemeinen) Ontologie des Aristoteles identisch noch mit dessen Theologie. Vielmehr sind s. E. neben diesen zwei Theorieelementen auch kosmologische und anthropologische Momente für die Metaphysik insofern konstitutiv, als sich diese als „begrifflich-allgemeines Gesamtbild von allem überhaupt und des Menschen darin versteht“[62].

Auffällig an Meixners Perspektive auf die Metaphysikgeschichte ist, dass er die Metaphysik weder mit Platon beginnen noch mit Hegel enden lässt. Unbeschadet der großen wirkungsgeschichtlichen Bedeutung Platons sieht er in Platon selbst nämlich keinen systematischen Metaphysiker, wohl aber habe der Platonismus s. E. eine ganze Reihe systematischer Metaphysiker hervorgebracht. Im Einzelnen nennt er Plotin, Proklos, Scotus Eriugena und Nikolaus von Kues. Gleiches gilt für den christlichen Theismus. Hier nennt Meixner neben Thomas von Aquin auch Augustinus, Anselm von Canterbury und vor allem Duns Scotus. Die nachhegelsche Philosophie ist in seiner Perspektive nicht einfach durch eine nachmetaphysische Orientierung bestimmt. Dagegen sprechen Autoren wie Whitehead, McTaggart und Armstrong.

Gegen die Rede von der Heraufkunft eines postmetaphysischen Zeitalters macht er zudem geltend: Für ein angemessenes Selbstverständnis sei eine Grundlagenreflexion unverzichtbar, die sich nicht nur mit der Frage nach der Grundverfasstheit unseres Erkennens und Handelns befasst, sondern auch „die Frage nach der Grundverfasstheit des Alls des Seienden“[63] stellt, dessen Glied wir sind. Den „sicheren Gang einer Wissenschaft [im engeren Sinn]“[64] werde die Metaphysik zwar auch in Zukunft nicht einschlagen, aber als Grundlagenreflexion könne sie durchaus Fortschritte machen: „in der Verfeinerung der Argumente, in der Auffindung neuer Begriffe,

---

[59] *U. Meixner*, Einleitung, in: *Ders.*, Klassische Metaphysik, Freiburg i. Br. 1999, 9–19; 11.
[60] Ebd.
[61] Ebd. 11f.
[62] Ebd. 12.
[63] *U. Meixner*, Möglichkeit und Wirklichkeit der formalen Ontologie, in: *M. Lutz-Bachmann/T. M. Schmidt* (Hgg.), Metaphysik heute – Probleme und Perspektiven der Ontologie. Metaphysics Today – Problems and Prospects of Ontology, Freiburg i. Br. 2007, 94–113; 100.
[64] Ebd.

neuer systematischer Verknüpfungen, neuer Theorien“ [65]. Auf diese Weise könne durchaus „[g]rößere begriffliche Adäquatheit, größere Klarheit, größere Systematizität und auf dieser Grundlage ein immer weiterreichendes Verständnis der Implikationen der metaphysischen Grundlagen [...] gewonnen werden“ [66], von denen wir mit Gründen ausgehen, auch wenn es für diese Gründe keine alltägliche oder positiv-wissenschaftliche intersubjektive Gewissheit gibt. Dies alles bedeute freilich nicht – auch darauf weist Meixner in diesem Zusammenhang hin –, dass man selbst, wenn man Metaphysik treibe, keine starken metaphysischen Überzeugungen und keine metaphysischen Gewissheiten haben könne.

Inhaltlich geht Meixner bei seinem Entwurf einer „antinaturalistische[n] Weltauslegung“ [67] von der These aus: Was die Welt ausmacht, sind reale Ereignisse, d. h. „reale Zustandsfolgen und deren Konstituenten, z. B. materielle Dinge und deren in Sachverhalten gegebenen Eigenschaften und Beziehungen“. Seine zentrale Intuition, die er mit dem Anti-Metaphysiker Hume teilt, ist, „dass keinerlei objektive Notwendigkeit besteht, dass gerade diese Ereignisse real sind, die faktisch real sind, oder dass irgendein Ereignis real ist, oder dass alle realen Ereignisse sich zu einer realen Welt, einem maximalen Ereignis, sowohl in der Vollständigkeit der zeitlichen Erstreckung als auch in der Vollständigkeit der Inhaltlichkeit (der maximalen inhaltlichen Bestimmtheit), zusammenfinden“.[68]

Mit dieser zentralen metaphysischen Intuition verbindet sich bei Meixner weiterhin die Auffassung, dass die Eigenschaft des Realseins von Ereignissen eine „universell kontingente [...] Qualität“ [69] darstellt. Meixner ist sich bewusst, dass eine solche Position den metaphysischen Erklärungsbedarf beträchtlich erhöht. Denn die eben beschriebene Grundintuition einer Abwesenheit von Notwendigkeit hinsichtlich der Realität von Ereignissen erstreckt sich auch auf den Begriff der Ereigniskausalität. Es ist also ihm zufolge nicht so, dass reale Ereignisse andere Ereignisse mit irgendeiner objektiven Notwendigkeit nach sich ziehen. Die gegenteilige Behauptung halte, so meint er, der Analyse nicht stand, die im Wesentlichen bereits von Hume geleistet worden sei. Außerdem sei es auch nicht so, dass reale Ereignisse andere Ereignisse realisierten oder real machten. Denn Ereignisse seien ebenso wie ihre Konstituenten „realisationspassiv“. Faktisch liefe das auf eine „Destruktion jedes metaphysischen Erklärungsanspruchs“ hinaus, „der mit Ereigniskausalität verbunden werden könnte“. Eine Erklärung des Realseins von Ereignissen ist mithin „im Seinsraum der Ereignisse und ihrer Konstituenten nicht zu finden“. Sie muss anderweitig gesucht werden.

---

[65] Ebd.

[66] Ebd. 100f.

[67] Dieses und das folgende Zitat stammen aus: *Meixner*, Die Metaphysik von Ereignis und Substanz, 130.

[68] *U. Meixner*, Ereignis und Substanz, in: Polylog 7 (2001), 6–17, 9..

[69] Alle Zitate in diesem Absatz: *Meixner*, Die Metaphysik von Ereignis und Substanz, 130f.

Grundlegend ist für Meixner in diesem Zusammenhang die Unterscheidung von Substanzen einerseits und Ereignissen samt deren Konstituenten andererseits. Der Substanzbegriff, auf den er rekurriert, unterscheidet sich allerdings grundlegend von traditionellen Substanzbegriffen aristotelischer oder cartesischer Provenienz. Denn Substanzen sind für ihn keine Ereignisse oder Ereigniskonstituenten, da diese, wie eben betont, realisationspassiv sind. Substanzen werden von Meixner vielmehr „als (mögliche) Realisationssubjekte, d. h. als Agentia eingeführt“[70]. Die Differenz zwischen Ereignissen und Substanzen bringt Meixner dadurch auf den Punkt, dass er bei den Ereignissen von immanenten Entitäten spricht, wohingegen er die Substanzen als transzendente Entitäten bezeichnet, weil sie nicht in der Welt der Ereignisse vorkommen. Faktisch handelt es sich hier um die Abwandlung eines Gedankens, der sich bereits bei Schopenhauer findet. Allerdings denkt Schopenhauer den metaphysischen Willen als epistemologisch und nicht als ontologisch transzendent, und zudem erscheint der Wille bei ihm als Einheit. Meixner versteht den metaphysischen Willen dagegen als „Gruppengesamtheit aller Substanzen (oder Agentia)“[71].

Soll durch die Realisationstätigkeit der Substanzen nicht nur die Tatsache der Gegebenheit von Realität erklärt werden, sondern auch die Eigentümlichkeiten der Realitätsverteilung, konkret die „Zusammengeschlossenheit [von Realität] in einer Welt mit umfassender Ordnung“, ist die Annahme eines „eingeschränkte[n] metaphysischen Pluralismus“ erforderlich.[72] Dieser besagt:

> Die agenskausale Realisation wird in zwei Akte zerlegt, nämlich in Auswahl des zu Realisierenden und in Realitätsmitteilung. An der Auswahl der Welt sind dann alle Substanzen mit unterschiedlich hohem Bestimmtheits- und Freiheitsgrad beteiligt. Das Monopol der Realitätsmitteilung an die Welt liegt aber bei einer einzigen Substanz, die zudem die an sich miteinander konfligierenden Entscheidungen der Substanzen in der Weltwahl koordiniert und durch einen unparteiischen Willensausgleich zur Einheit führt, wobei jene Zentralsubstanz auch maßgeblich sich selbst einbringt.[73]

Der Vorteil des Konzepts eines eingeschränkten metaphysischen Pluralismus gegenüber dem leibnizschen Modell liegt nach Meixner darin, dass in ihm ein echter kausaler Pluralismus möglich ist, wohingegen bei Leibniz alle Substanzen entmachtet werden, die nicht die Zentralsubstanz sind. Außerdem ist Meixner der Meinung, dass der eingeschränkte metaphysische Pluralismus die beste Erklärung für allgemeine Realitätsphänomene darstellt, da bei dieser Art von Erklärung ein infiniter Regress vermieden wird. Seine Begründung dazu lautet: Phänomene, die ausschließlich Ereignisse angehen, werden auf diese Weise durch die Realisationstätigkeit von etwas

[70] Ebd. 131.
[71] Ebd. 131 f.
[72] Ebd. 132.
[73] Ebd.

ganz anderem, nämlich von Substanzen, erklärt, wobei das, was zwischen Substanzen und Ereignissen der Fall ist, keinen Ereignischarakter hat. Das, was zu erklären ist, kehrt also nicht auf der Ebene des Explanans wieder.

Die Begründung der Metaphysik des eingeschränkten metaphysischen Pluralismus hat zweifellos auch religionsphilosophische Implikationen. Zu ihr gehört, wie wir gesehen haben, die Lehre von der Zentralsubstanz, die die ihr zugedachte Rolle nur dank ihrer Allmacht und Allwissenheit spielen kann. Diese Attribute, über die keine anderen Substanzen verfügen, rechtfertigen nun aber „für die Zentralsubstanz bereits den Namen ‚Gott'"[74]. Gott ist als Schöpfer der Welt „für die Realitätsmitteilung an die erwählte Welt allein zuständig". Zum anderen ist auch die Wahl der Welt „entscheidend von Gott geprägt, obwohl er für diesen Aspekt der Realisation nun nicht allein zuständig ist". Die naturgesetzliche Ordnung der Welt, konkret die Regularitäten, die sie in ihrer Gesamtheit durchdringen, gehen also auf eine göttliche Wahl zurück. Insofern der nomologisch zwingende Charakter der Naturgesetze zwar nicht an sich objektiv gegeben ist, wie die Naturalisten meinen, sondern ihr objektives Gegebensein sich einer göttlichen Wahl verdankt, müssen wir sagen, dass die Notwendigkeit, die sie mit sich führt, nicht ohne Bezug auf ein Agens existiert. Sie gründet nämlich „in der Kausalität Gottes" und gewinnt auch „ihren zwingenden, die Zukunft schon partiell schon entwerfenden Charakter aus seiner Allmacht und Allwissenheit".

Das zentrale Problem einer *theologia naturalis* ist nach Meixner nicht die Frage, ob Gott existiert, sondern die Frage, „ob Gott gut oder gar vollkommen ist"[75]. Diese Frage ergibt sich trotz ihrer Zentralität, wie Meixner betont, nicht aus dem Inneren der rationalen Theologie selbst, sondern von daher, dass in der christlichen Verkündigung von einem guten Gott gesprochen wird, und man von der Prämisse ausgeht, dass der Gott, von dem dort gesprochen wird, derselbe sein müsse, von dem in der rationalen Theologie, wenn auch auf andere Weise, die Rede ist. Allerdings steht der These von der Gutheit Gottes die Verfasstheit der realen Welt entgegen, „die, anders als Leibniz meinte, sicherlich nicht die beste aller möglichen Welten ist"[76].

Bei seiner Behandlung des Theodizeeproblems geht Meixner im Sinne des von ihm vertretenen metaphysischen Pluralismus davon aus, dass „‚das Machen einer Welt' ein joint venture" ist, d. h. „eine [...] Gemeinschaftsleistung, an der, was die Wahl der zu realisierenden Welt angeht, alle Substanzen beteiligt sind".[77] Gerade wenn Gott vollkommen ist, kann er sich also über das Wollen einzelner Substanzen nicht hinwegsetzen. Damit aber sind „negative inhaltliche Aspekte der realisierten Welt"[78] unausweichlich. Als

[74] Alle Zitate in diesem Absatz: Ebd. 133 f.
[75] Ebd. 135.
[76] Ebd.
[77] Ebd.
[78] Ebd.

Schlussfolgerung ergibt sich daher: Die inhaltliche Unvollkommenheit der Welt ist mit der der vollkommenen Gutheit Gottes sehr wohl vereinbar. Freilich besteht nach Meixner ein Unterschied zwischen der Allwissenheit und Allmacht Gottes und seiner Gutheit. Die beiden erstgenannten Attribute lassen sich „[b]egründeterweise [...] annehmen“[79]. Dass Gott aber vollkommen gut sei, entziehe sich „dem rationalen Zugang“. Das Bild, das die Welt biete, sei „zu zweideutig, um diesbezüglich einen Schluß zuzulassen“. Daher hält Meixner fest: Dass Gott gut, eben ein himmlischer Vater ist, wie es in religiöser Sprache heißt, sei „Sache allein des vertrauenden Glaubens“. Und im Blick auf das Theodizeeproblem fügt er hinzu: Der Tragik, die daraus entsteht, dass Gott seine Allmacht einschränkt zugunsten der Beteiligung aller Substanzen am Werden einer Welt, in der unweigerlich Leiden Platz hat, könne nur der Glaube entgehen, „daß Gott ein Zeichen in der Welt gesetzt hat, daß, wenn nicht in der Welt, so doch wenigstens im Sein insgesamt Raum ist für Gerechtigkeit und Trost“.

Bezeichnend für Meixners Metaphysikverständnis ist, dass er einen solchen theologischen Hinweis nicht für illegitim hält in einem metaphysischen Ansatz, der sich ein theoretisches „Bild der Totalität von allem“ zum Ziel gesetzt hat, denn dort, so meint er, müsse auch von dem gesprochen werden, „auf das wir hoffen dürfen, und vernünftigerweise nicht mehr als hoffen dürfen“[80].

Die Beteiligung an der Welt als realem Ereignis, das alle realen Ereignisse umfasst, welche *de facto* diese Welt zeitigt, ist für Meixner nicht die einzige Beziehung, in der Substanzen unmittelbar zu Ereignissen und mittelbar zu deren Konstituenten stehen. Bestimmte Substanzen sind nicht bloß Realisationssubjekte, sondern auch Bewusstseinssubjekte, nicht bloß Agentia sondern auch Cogitantia. Daher enthält Meixners Metaphysikentwurf nicht nur eine Theorie der Realisation, sondern auch eine Theorie des Bewusstseins. Wie die Realisationsrelation ist ebenso die Bewusstseinsrelation „eine Beziehung, die aus dem Seinsraum der Ereignisse und ihrer Konstituenten (und insbesondere der realen Welt) hinausführen muß“[81]. Meixner führt hierzu aus:

> [I]mmanente Entitäten sind wesenhaft bewußtseinsunfähig: weder physischen noch psychischen Objekten kann irgendetwas bewußt sein, weder Ereignisse, noch Körper, noch Elementarteilchen, noch Gedanken oder Gefühle können ‚denken‘; dies können allein gewisse transzendente Entitäten: manche Substanzen.[82]

Meixner unterscheidet näherhin zwischen unmittelbarem und mittelbarem Bewusstsein. Unmittelbar bewusst sind ihm zufolge „bewußten Substanzen [...] im Fließen der Gegenwärtigkeit gewisse Ereignisse, die insgesamt die

[79] Alle folgenden Zitate in diesem Absatz: Ebd. 136f.
[80] *Meixner*, Ereignis und Substanz, 368.
[81] *Meixner*, Die Metaphysik von Ereignis und Substanz, 137.
[82] Ebd.

Ereignisse ihres Bewußtseinsstroms ausmachen“ [83]. Was ihnen dagegen mittelbar bewusst ist, einschließlich ihrer selbst, das ist daraus extrapoliert „durch abstraktive Konstitution und Postulierung“. Das bedeutet freilich nicht, dass das mittelbar Bewusste einen nichtwirklichen oder nichtobjektiven Charakter hätte. Allerdings steht bei allem mittelbar Bewussten zunächst dahin, ob es etwas objektiv Wirkliches ist oder nicht. Es muss hier von Fall zu Fall jeweils eine Entscheidung getroffen werden, und zwar „von niemandem anders als [...] der bewußtseinhabenden Substanz nach Kriterien, die wiederum allein aus ihrem Bewußtseinsstrom geschöpft sein können“. Bewusstseinssubjekte und Objekte unmittelbaren Bewusstseins stellen getrennte Seinsbereiche dar, da es sich im ersten Fall um Substanzen und im zweiten Fall um Ereignisse handelt. Ebenso besteht eine „essentielle Getrenntheit“ von physischen und psychischen Ereignissen, denn „[n]otwendigerweise ist kein psychisches Ereignis ein physisches“.

Naturalisten sind dagegen im Rahmen des von ihnen vertretenen physikalistischen Monismus bestrebt, „die Trennung von physischen und psychischen Ereignissen aufzuheben“, ebenso wie sie darauf bedacht sind, „Bewußtseins- und Realisationssubjekte, wenn nicht gar als Ereignisse [...], so doch als Ereigniskonstituenten, jedenfalls als immanente Entitäten anzusehen“. [84] Wenn sie in diesem Fall die wesenhafte Realisationspassivität und Bewusstseinsunfähigkeit von Ereignissen und deren Konstituenten ignorieren, dann deshalb, weil sie bestimmte metaphysische Intuitionen und Interessen leiten, die sie sich freilich nicht eingestehen.

Was den ontologischen Status der Substanzen angeht, so betont Meixner, seien diese als transzendente Entitäten zwar kein Teil der Welt – sie sind ja weder Ereignisse noch Konstituenten von Ereignissen –; gleichwohl erschienen sie mittels ihrer ereignisartigen Konstituenten in der Welt, so dass die Welt, mit Eriugena gesprochen, Erscheinung des Nichterscheinenden *(non apparentis apparitio)* ist. Nach Meixner ist es deshalb legitim, „bei der Repräsentation von Substanzen durch Ereignisse von ‚Erscheinung‘ zu sprechen, also ein Wort, das eigentlich einen erkenntnistheoretischen Begriff ausdrückt, zur Charakterisierung eines ontologischen Verhältnisses zu verwenden“ [85].

Jede Substanz ist nach Meixner durch ihren Realisationsrepräsentanten in der Welt repräsentiert und manche Substanzen sind zusätzlich noch durch ihren Bewusstseinsrepräsentanten repräsentiert, d. h. durch „ihren Bewußtseinsstrom, der alle Ereignisse umfaßt, die der Substanz jemals unmittelbar bewußt sind“ [86]. Der Realisationsrepräsentant einer Substanz umfasst hingegen „diejenigen realen Ereignisse, die real geworden sind, entsprechend [...]

[83] Alle Zitate in diesem Absatz: Ebd. 137f.
[84] Ebd. 138.
[85] Ebd. 139.
[86] Alle Zitate in diesem Absatz: Ebd. 140f.

ihrer in Hinblick auf Konsistenz mit der Wahl aller anderen Substanzen modifizierten intendierten Realisationswahl". Substanzen werden aber „nicht nur durch Ereignisse innerweltlich repräsentiert, sondern [...] auch durch Ereigniskonstituenten, nämlich durch Körper". Als Erläuterung fügt Meixner an:

> Der Körper einer Substanz [...] ist in ihrer vollständigen Erscheinung mitgegeben und dieser entnehmbar: er vor allem macht denjenigen Teil der Welt aus, der der Substanz als nächster und eigenster Teil zugewiesen und von ihr im Rahmen ihrer Möglichkeiten gestaltet ist; er ist der Kern ihrer Handlungen, seine Teile die nächsten Objekte ihres mittelbaren Bewußtseins. Nach ihrem Körper wird auch die Substanz benannt. So kann mit dem Wort „Mensch" sowohl ein menschlicher Körper als auch eine menschliche Substanz gemeint sein, die ja als eine Substanz zu definieren ist, die einen menschlichen Körper hat.[87]

Im Anschluss an diese Erläuterung kommt Meixner schließlich auf das Verhältnis von Körper und Seele zu sprechen. Unter Seelen versteht er „Substanzen, die einen Körper haben, d. h. durch einen Körper repräsentiert werden"[88]. Die Differenz zwischen Seelen und Körpern ergibt sich daraus, dass Seelen als transzendente Entitäten nicht ein Stück der Welt sind, Körper (als Konstituenten realer Ereignisse und mithin immanente Entitäten) hingegen sehr wohl.

Bezeichnend ist für Meixners Metaphysikentwurf, dass er dessen zentrale Koordinaten im Blick auf eine berühmte Unterscheidung Eriugenas so verdeutlicht: „Neben dem Ungeschaffenen Schaffenden (Gott) und den Geschaffenen Nichtschaffenden (den realen Ereignissen und ihren Konstituenten, der realen Welt insgesamt) haben wir [...] die Geschaffenen Schaffenden (die von der Zentralsubstanz verschiedenen Substanzen)." Das Ungeschaffene Nichtschaffende ist schließlich die „wesenhafte, sachinnerliche Konstitution der Möglichkeiten", die den Charakter eines weder vermehr- noch verminderbaren Bestandes hat und eine Struktur darstellt, die weit unerbittlicher ist als jede naturgesetzliche Ordnung.

Meixner ist trotz seiner zahlreichen Publikationen zu Fragen der Metaphysik bisher wenig rezipiert worden. Eine umfangreiche Diskussion haben seine Werke nicht ausgelöst. Ein Grund hierfür ist sicher der, dass es aufgrund seiner unorthodoxen Begriffsverwendung nicht leicht ist, Meixners Thesen in den aktuellen philosophischen Diskurs einzubringen. Als Beleg hierfür nennt Kanzian etwa Meixners Rede von Substanzen als transzendenten Entitäten. Auch sein Bekenntnis zum Dualismus ist eine ausgesprochene These gegen den Mainstream. Mit Recht weist Kanzian aber auch auf Meixners Verdienste für den gegenwärtigen Metaphysikdiskurs hin. Meixner, so betont er, beschränke sich nicht darauf, „bereits Geschriebenes zu analysieren und zu interpretieren" oder „Detailfragen unter der ein oder an-

[87] Ebd. 141.
[88] Alle Zitate in diesem Absatz: Ebd. 141 f.

deren Rücksicht aufzugreifen".[89] Er vertrete „inhaltliche Thesen zu Themenkreisen, die tatsächlich die gesamte Metaphysik umfassen" und verfahre dabei „höchst originell, ohne zu versäumen, den Bezug zur Geschichte der Philosophie [...] vielfältig und [...] fachkundig herzustellen".[90]

3. Fazit

Versuchen wir abschließend, das Proprium beider Metaphysikentwürfe in Abhebung von einem materialistischen Wirklichkeitskonzept zu verdeutlichen.

Wesentlich für Henrichs Vorgehensweise ist zunächst sein subjekttheoretischer Einstieg. Was er voraussetzt, ist, „daß einer von sich selbst weiß, und zwar so, daß er zugleich auch weiß, daß dies Wissen ein Wissen von ihm selbst ist"[91]. Daraus zieht er die Schlussfolgerung: „Wir sind Subjekte, insofern wir ein solches Wissen von uns selbst haben und aus diesem Wissen heraus Erkenntnis unter dem Wahrheitsanspruch gewinnen und unser Leben in der Welt handelnd führen. Daß wir solche Subjekte sind, steht für uns ganz außer Frage; und nichts von dem, was uns als Menschen eigentümlich ist, könnte fortbestehen, würde diese Grundüberzeugung im Ernst suspendiert."[92] Weiterhin versteht Henrich unter Metaphysik nicht die Annahme einer Hinter- oder Überwelt, „die von d[er] sichtbaren Welt durch irgendeinen Chorismos"[93] getrennt sei. Man könne, so schreibt er, zwar „zur Überzeugung vom Dasein einer intelligiblen Welt gelangen", aber davon hänge nicht ab, ob man nun eine Metaphysik habe oder nicht. Das Wort „Metaphysik" sei zwar nicht unbelastet, doch vermittle es „wenigstens eine vage Vorstellung von dem", was gemeint ist. Henrich selbst zieht es freilich vor, von „letzten Gedanken" zu sprechen, die über das hinausgreifen, was aus dem Alltagswissen oder der wissenschaftlichen und mithin auch der physikalischen Erkenntnis bekannt ist. Henrich wendet sich in diesem Zusammenhang ausdrücklich gegen die These, bei dieser Bezugnahme auf den Grund von Selbst und Welt könne man sich auf die Sinnthematik beschränken und von der Wahrheitsfrage absehen. Denn der Verdacht, dass der absolute Grund, auf den hin sich das Subjekt im Vollzug der Aufklärung seiner selbst und seiner Welt übersteige, eine bloße Fiktion sei, lasse sich nicht dadurch ausräumen, dass ihr der Status einer notwendigen Präsupposition und einer unvermeidbaren Sinnhypothese zuerkannt werde. Die Metaphysik lässt sich also nicht in der Weise in eine Subjektivitätstheorie überführen, dass ontologische Bezüge ausgeblendet werden. Henrichs Argumentation läuft vielmehr nach seinem eigenen Bekunden darauf hinaus, „daß der Aus-

[89] *Kanzian*, 450.
[90] Ebd.
[91] *Henrich*, Bewußtes Leben, 14.
[92] Ebd. 15.
[93] Alle folgenden Zitate in diesem Absatz: Ebd. 194f.

gang von der Bewegung der Selbstdeutung und die Umwendung zur Gewißheit, daß diese Bewegung insgesamt und mit ihr der Gehalt der Selbstdeutung in der Gestalt letzter Gedanken in einen einzigen Zusammenhang gehören, den wir seinerseits zwar in der Form einer Selbstdeutung gewinnen, den wir aber durchaus nicht als Selbstdeutung verstehen können."[94]

In puncto Naturalismus stellt Henrich schließlich Folgendes klar: Der Naturalismus bindet sich zwar an die Resultate der Physik und bestätigt damit die mit der physikalischen Theorie zumeist verbundene Meinung, treffende Realitätsbeschreibung, nicht nur Instrument, der theoretischen Beschreibung des Erfahrungswissens zu sein. Aber in seinem Resultat ist er eine „Extrapolation der fundamentalsten und umfassendsten wissenschaftlichen Theorie zu einem schlechthin universalen Begriff von der Welt."[95] Von daher ist er „eine Verständigung über die natürliche Welt nicht aus ihr, sondern im grundsätzlichen Abgehen von ihr und im Überstieg über sie"[96] und kommt insofern mit dem Proprium einer recht verstandenen Metaphysik überein.

Ebenso deutlich benennt Henrich aber auch das entscheidende Manko einer naturalistischen Metaphysik, wenn er schreibt:

> Nach all den Debatten, die über die letzten Jahrzehnte hinweg geführt worden sind, kann man wohl festhalten, daß die physikalische Theorie als der einzige Kandidat für eine letzte Gestalt der wissenschaftlichen Weltbeschreibung keine Möglichkeit dazu eröffnet, einen Weltbegriff auszubilden, in dem Subjekte und Subjektivität [...] einen Platz finden könnten. Wenn diese Theorie als universale Theorie soll gelten können, dann muß zuvor alles das, was über Wissen von sich und über die von ihm herzuleitenden Folgerungen gesagt wurde, destruiert werden. Das heißt, es muß dargetan werden, daß dem allem eine unangemessene und letztlich gar nicht verständliche Redeweise über Tatsachen des Wissens zugrunde liegt. [...] Nur über solche Elimination unseres Selbstverständnisses aus dem Bereich dessen, was überhaupt der Erklärung und der Einbindung in ein Weltverstehen zugänglich ist, kann also das physikalistische Weltbild Aussicht darauf haben, eine wahre und vollständige Weltbeschreibung zu sein.[97]

Dass alles Für-sich-Sein eine naturale Grundlage hat, ist nach Henrich eine triviale Tatsache, die auch der verstiegenste Metaphysiker und der weltvergessenste Mönch nicht leugnen könne. Daraus folgt für ihn jedoch nicht die Notwendigkeit einer naturalistischen Erklärung des Geistes. Vielmehr plädiert er dafür, eine Alternative dazu offenzuhalten und gibt als Begründung hierfür an:

> [D]ie naturalistische Erklärung verlangt eine Selbstrevision des Selbstbildes des Menschen. In den wirklichen Lebensprozess des Menschen kann sie nicht unverkürzt eingehen. Auch die, die eine solche Revision heute einfordern, können zwar eingestehen, dass sie ihnen selbst schwer fällt, nicht aber deutlich machen, wie sie sich zu jener Fol-

[94] *D. Henrich*, Religion und Philosophie – Letzte Gedanken – Lebenssinn, in: *D. Korsch/J. Dierken* (Hgg.), Subjektivität im Kontext, Tübingen 2004, 211–231; 224.
[95] *Henrich*, Fluchtlinien, 164.
[96] Ebd. 165.
[97] *Henrich*, Bewußtes Leben, 29f.

gerichtigkeit bringen lässt, die im eigenen Leben durchgehalten werden kann. Somit müssten sie weiterhin verlangen, die theoretische Einsicht von der Lebenspraxis abzuscheiden und die Praxis gegen diese Einsicht zu immunisieren. Die Lebenspraxis würde damit zu einem zwar unaufgebbaren, aber durch keine Erkenntnis gedeckten Vollzug. Dabei ist sie doch in sich selbst von einem Verstehen durchherrscht und getragen, das den Zusammenbruch des Wahrheitsanspruchs, der in ihm gelegen ist, nicht überleben könnte.[98]

Deutlich verweist Henrich schließlich auf die ruinösen Konsequenzen des Materialismus für das Selbstverständnis des Menschen. Wenn man den Naturalismus beim Wort nimmt, dann läuft er ihm zufolge darauf hinaus, dass das bewusste Leben aus mikrophysikalischen Prozessen hervorgeht oder mit ihnen gar identisch ist, und zwar so, „daß es in seiner Belanglosigkeit jeglichem anderen faktischen Geschehen gleichkommt", und dies impliziert, „daß es von allen Selbstbildern, die ihm eine Bewandtnis zuwachsen lassen, Abschied nehmen muß."[99] Was dem Menschen bleibt *rebus sic stantibus*, ist nur die „kühl-beherrschte [...] Resignation in das Faktische."[100] Man müsse sich eingestehen, dass man selbst nur „ein transitorisches, ein durchaus beiläufiges und (kausal oder statistisch) determiniertes Produkt der Entwicklung des materiellen Universums"[101] sei, und es keinerlei Sinn mache, einem solchen Leben eine Bedeutung *sub specie aeternitatis* zu geben. Es bleibt also nur übrig, sich in die offensichtliche Bewandtnislosigkeit des eigenen Lebens zu fügen.

Im Hintergrund von Meixners Metaphysikentwurf steht die folgende Überzeugung: Die fundamentalsten Aspekte eines Weltbildes sind seine allgemein-ontologischen Konzeptionen. Sie bilden den Untergrund unserer alltäglichen und wissenschaftlichen Praxis und bestimmen auch unsere Bemühungen in Sachen Erkenntnis. Derzeit sind wir nach Meixner nun Zeugen eines ontologischen Veränderungsprozesses. Wir beobachten eine fortschreitende Ersetzung der Substanzontologie durch eine Ereignisontologie. Wurden in der älteren Geschichte des Substanzbegriffs (von Aristoteles bis Descartes) Substanzen als „Ausgangspunkte effizienter Kausalität", also als „Agentia", verstanden, so wurden in dessen neuerer Geschichte (von Descartes bis zur Gegenwart) Substanzen als „Bewußtseinsträger" verstanden, also als „Cogitantia".[102]

Auf diesem begriffsgeschichtlichen Hintergrund hält Meixner die folgende Definition des Substanzbegriffs für wohl motiviert: „Eine Substanz ist eine Entität, die etwas bewirken kann oder der etwas bewußt sein kann."[103] Ereignissen hingegen kann weder etwas bewusst sein, noch kön-

[98] *Henrich*, Denken und Selbstsein, 173.
[99] *Henrich*, Bewußtes Leben, 31.
[100] Ebd. 209.
[101] Ebd.
[102] Vgl. *U. Meixner*, Die Ersetzung der Substanzontologie durch die Ereignisontologie und deren Folgen für das Selbstverständnis des Menschen, in: *R. Hüntelmann* (Hg.), Wirklichkeit und Sinnerfahrung, Dettelbach 1998, 86–103; 89.
[103] Ebd.

nen sie etwas bewirken. Aus dieser Definition ergibt sich, dass kein Ereignis eine Substanz sein kann. Dasselbe wird auch daraus ersichtlich, dass Ereignisse geschehen können, Substanzen aber nicht. Substanzen und Ereignisse bilden mithin „disjunkte Kategorien“ [104]. Gleichwohl haben Ereignisse mittlerweile in unserem Reden und Denken die Funktionen von Substanzen übernommen. Meixner verdeutlicht dies daran, dass die Ereigniskausalität der Agenskausalität den Rang abgelaufen hat. Er spricht von einer „Usurpation der Kausalfunktion durch die Kategorie d[es] Ereignisse[s]“ [105]. Die Usurpation der Bewusstseinsfunktion durch Ereignisse ist s. E. zwar noch nicht so weit fortgeschritten. Doch Meixner ist überzeugt:

> „Menschen ereignen sich“, „einem Ereignis ist etwas bewußt“ – beides klingt nur noch solange merkwürdig, als an der alten, substanzorientierten Bedeutung von „Bewußtsein von etwas haben“ und von „Mensch“ festgehalten wird. Sobald aber die alten Bedeutungen verschwunden sind – wenn „Mensch“ nichts anderes bedeutet als ein Ereignis mit der und der intrinsischen Beschaffenheit zu sein, wenn, daß jemand Bewußtsein von x hat, nichts weiter besagt als, daß x inhaltliche Komponente eines gewissen Bewußtseinstroms ist, dann sind aus widersinnigen Absurditäten schließlich Selbstverständlichkeiten geworden [...]. [106]

Nach Meixner läuft nun eine materialistische Wirklichkeitssicht, wenn man sie konsequent zu Ende denkt, auf eine vollständige Ersetzung der Substanzontologie durch die Ereignisontologie hinaus. Deren Implikationen beschreibt er wie folgt:

> [D]as primär Wirkliche ist [...] das Universalereignis; alles andere Wirkliche ist Teilereignis des Universalereignisses oder eine unselbständige Konstituente von ihm. Das Universalereignis ist aus sich wirklich; alles andere Wirkliche ist wirklich, weil es Teil des Universalereignisses ist. Nichts Wirkliches ist das Ergebnis einer Setzung, eines Wirklichmachens, eines Handelns im eigentlichen Sinn; denn dies würde erfordern, daß es etwas Wirkliches außerhalb des Universalereignisses gibt: Zentren eigentlicher Kausaleffizienz. Solche aber gibt es nicht. Ereignisse geschehen, weil andere Ereignisse geschehen – aber alle solche „Kausalketten“ (in Anführungszeichen, denn von eigentlicher Kausalität kann keine Rede sein), und sei es eine einzige große „Kausalkette“ im Sinne des laplaceschen Determinismus, sind letztlich aufgehoben [...] in der Grundlosigkeit der Wirklichkeit des Universalereignisses. [107]

Wenn man nun fragt: „Warum verläuft die Lebensgeschichte eines Menschen in dieser Weise, oder warum verläuft die menschliche Geschichte so, wie wir sie kennen, mit ihren Glanzpunkten und Gräueln?“, dann kann die Antwort *rebus sic stantibus* nur lauten: Nicht in letzter Analyse auch deshalb so, weil es Menschen gibt, die aktiv handeln – im Rahmen ihrer Absichten und Möglichkeiten, versteht sich, und mit dem Maß an Freiheit und Reichweite, das ihnen offensteht – sondern allein deshalb, „weil das Universalereignis [...] intrinsisch in gewisser Weise beschaffen ist und eben ge-

[104] Ebd. 91.
[105] Ebd. 93.
[106] Ebd.
[107] Ebd. 99.

schieht, einfach geschieht [...] aus keinem anderen Grund [...]“ [108]. Wir haben es also hier mit einem *factum brutum* zu tun, und mehr gibt es dazu nicht zu sagen.

Dass eine solche Wirklichkeitssicht für das menschliche Selbstverständnis ruinös ist, hat Meixner unlängst auch so verdeutlicht: Konsequent zu Ende gedacht, bedeutet eine solche Wirklichkeitssicht,

> [...] dass das Leben – und insbesondere das menschliche Leben – ganz anders ist, als es sich uns darstellt: das es in Wahrheit eine Art von absurdem Theater der Natur sei, so vollkommen absurd, dass seine Akteure, die scheinbar strebenden und kämpfenden Individuen, selbst nicht wissen, dass sie in Wahrheit in ihrem „Streben“ und „Kämpfen“ nichts weiter tun als Theater zu spielen, dass in Wahrheit all ihr Agieren längst schon von jeher mit zwingender Notwendigkeit in vollkommener Sinnlosigkeit bis in alle Einzelheiten festgelegt ist. [109]

Der Materialismus – darin stimmen Henrich und Meixner überein – bietet also keine sinnvolle Lebensperspektive. Daher ist ein alternatives metaphysisches Wirklichkeitskonzept vonnöten, das nicht erklärtermaßen oder zumindest faktisch auf eine Verabschiedung des Subjektgedankens und all dessen, was damit zusammenhängt, hinausläuft. Zugleich muss es um eine gründliche und ins Detail gehende Kritik am Materialismus bemüht sein, der man umso weniger entkommt, je mehr sich dieser, wie es ja neuerdings wieder geschieht, als kämpferische Weltanschauung präsentiert, die die totale Erklärungs- und Deutungskompetenz für sich in Anspruch nimmt.

Auch nachdenkliche Naturforscher wie Alfred Gierer weisen auf prinzipielle Grenzen einer rein naturwissenschaftlichen Erklärung von menschlichem Bewusstsein hin. Kein endliches System könne sich nämlich selbst mit den je eigenen Mitteln vollständig erfassen. Weiterhin macht Gierer geltend: So genau Aussagen inhaltlicher Naturwissenschaft auch sind, auf metatheoretischer Ebene bleibe die Gesamtheit unseres Wissens und damit auch die Stellung des Menschen in der Natur in unterschiedlicher Weise interpretierbar und daran werde sich auch in Zukunft nichts ändern. „Erkenntnislogisch gesehen dürfen und können wir wählen.“ [110] Schließlich hält er es auch für falsch, den Menschen „in erster Linie als Spielball materieller Prozesse zu sehen“ [111]. Er äußert vielmehr die Überzeugung: „[Der heutige Mensch] muss sich nicht den inzwischen angestaubten deterministisch-mechanistischen Weltbildern des 19. Jahrhunderts unterwerfen; er darf sich durchaus in wesentlicher Hinsicht als frei empfinden. Er kann [...] das Mentale [...] betonen und er muss sich auch nicht die religiöse Frage verbieten.“ [112]

---

[108] Ebd. 100.

[109] *U. Meixner*, Philosophische Anfangsgründe der Quantenphysik, Heusenstamm 2009, 241.

[110] *A. Gierer*, Was ist der Mensch? In vieler Hinsicht sich selbst ein Rätsel, in: *D. Ganten [u. a.]* (Hgg.), Was ist der Mensch?, Berlin 2008, 103–105; 104.

[111] Ebd.

[112] Ebd.

ThPh 84 (2009) 356–373

Was ist das eigentlich: „Gnade"?

Sechs Thesen zur Diskussion

Von Karl-Heinz Menke

Würden alle Bücher einer theologischen Bibliothek mit der Frage durchsucht, welche Worte in ihnen am häufigsten vorkommen – ich vermute, dass das Wort „Gnade" dazu zählen würde. Offenbar ist das Wort unvermeidbar, obwohl es niemand gern verwendet: der Praktiker in Verkündigung und Katechese nicht, aber auch der Fachtheologe nicht, weil ihn dieses Wort an eine Theologie erinnert, die sich unter dem Decknamen des heiligen Thomas in ein System überzeitlicher Wahrheiten und in die Subtilitäten scholastischer Distinktionen verliert – z. B. zwischen äußerer und innerer Gnade, Gnadengaben und Heiligungsgnade, aktueller und habitueller Gnade, Verstandesgnade und Willensgnade, zuvorkommender und nachfolgender, wirksamer und hinreichender Gnade.[1] Gisbert Greshake spricht von einer zunehmenden Unzeitgemäßheit[2], weil der binnenkirchlich verwandte Begriff in einer demokratisierten Gesellschaft nur noch museal wirkt. Der gnädige Herr und das gnädige Fräulein sind Figuren von gestern. Selbst in der Rechtsprechung wirkt das Wort „Gnade" antiquiert, weil eine Begnadigung – z. B. eines Mitglieds der Baader-Meinhof-Bande durch den Bundespräsidenten – bei Licht betrachtet gar kein Gnadenakt sein darf. Ich vermute: Wenn der Bundespräsident seinen Gnadenakt nicht begründen und auf dessen gesellschaftliche Akzeptanz achten würde, so könnte ihn sein Gnadenakt das eigene Amt kosten.

Reduktionen des deutschen Wortes auf seine biblischen Äquivalente oder etymologischen Wurzeln können die Semantik klären, nicht aber die bezeichnete Wirklichkeit. Was wissen wir über die gemeinte Sache, wenn wir feststellen, dass sich das deutsche Wort Gnade vom Mittelhochdeutschen *genada* beziehungsweise vom Wortstamm *nidan* (sich herablassen) herleiten lässt; dass das griechische *charis* im Unterschied zum lateinischen *gratia* allgemein das den Menschen Erfreuende meint; dass Jesus selbst das aramäische Äquivalent möglicherweise nie benutzt hat; oder dass Paulus aus autobiographischen Gründen das Wort *charis* anders und vor allem sehr viel häufiger als die Evangelisten verwendet?

Die vielfach unternommenen Analysen des hebräischen und griechischen Wortfeldes haben zu dem Ergebnis geführt, dass jede Einengung der Bedeu-

[1] Vgl. *P. Hardt*, Genealogie der Gnade. Eine theologische Untersuchung zur Methode Michel Foucaults, Münster 2005, 203–252.

[2] Vgl. *G. Greshake*, Gnade – Geschenk der Freiheit. Eine Hinführung, Kevelaer 2004, 10–16.

tung des Wortes „Gnade" auf bestimmte Aspekte der scholastischen Gnadenlehre falsch wäre. Unbestritten ist:

- Das Wort „Gnade" steht ganz allgemein für das biblisch bezeugte Verhalten Gottes zum Menschen – aus der Perspektive des Neuen Testamentes für das letztgültig in Jesus Christus geoffenbarte Verhältnis Gottes zum Menschen.
- Nicht Gott selbst, sondern Gottes Verhalten[3] wird in den Schriften des Alten Testaments mit dem Wortfeld „Gnade" – hebräisch: *chäsäd; rason; rechamim* – bezeichnet.
- Jesus Christus ist dieses Verhalten „in persona" – als der Mensch gewordene Logos.

I.

Wenn man an Jesus Christus ablesen kann, was Gnade – also Gottes Verhalten zur Schöpfung und speziell zum Menschen – ist,

- dann kann Gott kein Absolutum im Sinne griechischer oder hegelianischer Metaphysik sein;
- dann muss in Gott selbst das Nicht-Notwendige sein;
- dann berühren wir die Vorstellung von einem Gott, der Beziehung – interpersonales Schenken von Zeit und Freiheit – ist.

Dieser Hinweis auf den trinitarischen Gott, dessen Wesen die Liebe (das Geschenk von Zeit und Freiheit) ist, soll das Problem der Verhältnisbestimmung von Freiheit und Notwendigkeit in Gott nicht verdecken, sondern anzeigen. Aber es würde den vorgegebenen Rahmen sprengen, wenn ich hier die Frage behandeln würde, ob in Gott die Vollkommenheit der Freiheit untergeordnet ist, so dass Gott sich zu seiner vollkommenen Güte – sprich: Gnade – frei entschieden hat, ohne dies aufgrund seiner Vollkommenheit zu müssen. Um meine Antwort auf diese Frage zumindest anzudeuten, sei Folgendes dargelegt: Obwohl ich den Begriff „Geheimnis" nur ungern verwende, meine ich, dass er in Bezug auf die Verhältnisbestimmung von Freiheit und Notwendigkeit in Gott angebracht ist. Denn in diesem Fall ist er nicht das fromme Deckmäntelchen von Denkfaulheit, sondern Hinweis auf die vom Trinitätsglauben bezeichnete, aber logisch nicht auflösbare Gleichursprünglichkeit von Einheit und Vielheit, von Notwendigkeit und Freiheit.[4]

---

[3] Gemeint sind besondere Taten (Ex 34,5f.; Num 6,24–26; Jes 54,7), konkrete Huld-Erweise (Jes 63,7; 1 Kön 8,22–53) und bestimmte Gaben Gottes (Ex 31,3; Num 11,25.29; 1 Sam 16,13).

[4] „Wenn es eine Anfrage gibt, dann richtet sie sich an die innere Logik des Freiheitsbegriffes, die ein Stück Negation sozusagen unabdingbar macht für den Fall, dass wir Freiheit zum konzeptuellen Dreh- und Angelpunkt des Gottesbegriffes machen. Diese Anfrage hat mit der Einsicht in ein Dilemma zu tun, das man mit folgenden beiden Thesen bezeichnen kann: 1) Wenn Gott vollkommen frei ist, dann kann er (prinzipiell) jede mögliche Welt aktualisieren, die er aktualisieren will. 2) Wenn Gott vollkommen gut ist, dann muss er die beste aller möglichen Welten aktualisieren.

Der Gott, der sich Mose im brennenden Dornbusch als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs geoffenbart hat, ist der Bundesgott. Der Bund ist der Grund der Schöpfung, nicht umgekehrt die Schöpfung der Grund des Bundes.[5] Gottes Verhältnis zu dem, was er geschaffen hat, zu dem, was wir „Natur" nennen, ist nicht zuerst ein Schöpfungs- und dann erst ein Bundesverhältnis. Das von der neuthomistischen Scholastik immer wieder diskutierte Problem der Zuordnung von Natur und Gnade erweist sich im Blick auf den biblisch bezeugten Bundesgott als Scheinproblem. Denn der Gott, der die Liebe ist, verhält sich von Anfang an – d. h. vom Beginn der Schöpfung an – zu jedem Geschöpf, das wir erkennend unterscheiden können, auf je singuläre Weise. Das heißt, dass im Blick auf die biblisch bezeugte Heilsgeschichte die Unterscheidung zwischen einem natürlichen beziehungsweise generellen und einem gnädigen beziehungsweise besonderen Verhalten Gottes zu seinen Geschöpfen – und speziell zum Menschen – nicht nur überflüssig, sondern auch falsch ist.

Wenn es ein gesichertes Ergebnis der von Christoph Kardinal Schönborn neu entfachten Debatte um die Bezeichnung der Schöpfung als *Intelligent Design (ID)* gibt, dann dieses: Der Prozess, den wir mit dem Begriff „Evolution" beschreiben, ist kein notwendigerweise so und nicht anders verlaufender Prozess. Er ist nicht die Ausführung eines „intelligent design". Wenn

---

Satz 2) scheint nicht nur dem Zustand unserer realen Welt geradezu zu widersprechen, sondern auch die vollkommene Freiheit Gottes, von der Satz 1) spricht, in Abrede zu stellen. Wie ist diesem Problem zu entkommen? Sollen wir sagen, dass Gottes Freiheit von seiner Vollkommenheit sozusagen begrenzt wird? Oder unterliegt die Vollkommenheit Gottes ebenfalls der Freiheit Gottes – etwa in dem Sinne, dass sich Gott in seiner Freiheit zur Vollkommenheit (und damit zur vollkommenen Güte etwa) entschlossen hat? Der erste Ausweg hat gravierende Konsequenzen für das vom Verf. andiskutierte Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit in Gott. Denn diese Lösung würde voraussetzen, dass Gott eine Natur hat, die er sich sozusagen nicht aussuchen konnte, auch wenn er sich zu dieser Gottnatur in ein Verhältnis setzt. Der Preis dieser Lösung ist hoch: Der Freiheitsbegriff steht nicht mehr an exponierter Stelle. Aber auch die alternative Lösung ist nicht ohne einen bestimmten Preis zu haben. Wer sagen will, dass sich Gott seine Eigenschaften sozusagen frei aussucht, der muss bereits eine minimale Menge von Eigenschaften voraussetzen, die die Grundlage dafür sind, dass Gott sich Eigenschaften sozusagen frei wählt. Aber müssten wir an dieser Stelle nicht weitergehen? Müssten wir nicht fragen, ob auch die vorausgesetzten Eigenschaften Produkt einer Wahl sind, damit die Bedingungen, an die These (1) anknüpft, erfüllt sind und sein können? Diese Frage drängt in einen Regress, der nur vermieden werden kann, wenn man weiteres Fragen abbricht. Das kann man aber nur, wenn man ein Stück negativer Theologie auch an dieser Stelle implementiert – etwa in der folgenden Gestalt: Auch wenn wir sagen, dass Gott sich seine Eigenschaften in jeder Hinsicht frei wählt, so dass er in letzter Konsequenz zur Aktualisierung der besten aller möglichen Welten nicht gezwungen wird, weil auch seine moralische Vollkommenheit das Produkt einer freien Wahl ist, so müssen wir doch eingestehen, dass wir die Umrisse einer solchen, gewiss radikalen Freiheit nicht verstehen, ja nicht verstehen können, weil sie in jeder erdenklichen Hinsicht der Grenzfall dessen ist, was wir sub specie mundi als Freiheit erleben" (*T. Schärtl*, Kommentar zu Magnus Striet. Gottes unbeschränkte Freiheit – Balanceakte eines Grenzbegriffs, in: *A. Halbmayr / G. M. Hoff*, Negative Theologie heute? Zum aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition, Freiburg i. Br. 2008, 34–37; 35 f.).

[5] „Der Bund ist der innere Grund der Schöpfung", und „die Schöpfung ist der äußere und nur der äußere Grund des Bundes, man darf wohl sagen: seine technische Ermöglichung, die Bereitstellung und die Ausstattung des Raumes, in welchem die [...] Geschichte des Bundes sich abspielen, des Subjektes, das in dieser Geschichte Gottes Partner sein [...] sollte" (*K. Barth*, Kirchliche Dogmatik; Band III/1, Zürich 1945, 106 f.).

man die Evolution wie ein abgelaufenes Tonband bis zum Anfang zurückspulen könnte, um dann unter denselben Anfangsbedingungen den Entwicklungsprozess abermals zu initiieren, würde er keineswegs noch einmal genauso ablaufen, wie er faktisch abgelaufen ist. Was ein Wissenschaftler weltanschaulich „Zufall" nennt, ist nur der vortheologische Name für Gnade, für das freie Handeln Gottes.[6] In unserem Zusammenhang entscheidend ist, dass der Akt, mit dem der Schöpfer jedem Seienden Wirklichkeit verleiht, nicht zuerst etwas entstehen lässt, das alle Gestalten der Schöpfung gemeinsam haben, um dann innerhalb des Gemeinsamen das Besondere der Einzelgestalt zu ermöglichen. Vielmehr hat jedes einzelne Seiende in dem Maße Anteil am Sein (an dem durch den Schöpfungsakt ermöglichten Wirklichsein), in dem es – anthropomorph gesprochen – einen wenn auch noch so rudimentären Grad von Innerlichkeit aufweist. Weil eine Pflanze über einen höheren Grad von Innerlichkeit als ein Stein verfügt, und weil ein Tier in entsprechender Weise über jeder Pflanze steht, ergibt sich wie von selbst eine Hierarchie des Wirklichen. Erst der Mensch kann sich bewusst und also willentlich bzw. frei auf sich selbst, auf das Sein im Ganzen und damit auch auf den Grund des Seins, auf den Schöpfer, beziehen.

Zusammenfassend darf man festhalten:

(1) Innerlichkeit bedeutet – wenn auch unterhalb der Noosphäre sehr anfanghaft und analog – ein gewisses „Selbst-sein".

(2) Weil Gott Liebe ist, ist keines seiner Geschöpfe *nur* Objekt. Jedes Geschöpf besitzt ein *gewisses* „Selbst-sein".

(3) Folglich ist die transzendentale Freiheit des Menschen nicht etwas der übrigen Schöpfung gegenüber vollkommen Neues, sondern die Einfaltung einer viele Milliarden Jahre währenden Entwicklung geschöpflicher Innerlichkeit.

Weil die Beziehung des Schöpfers zu jedem Geschöpf faktisch das Geschenk eines zumindest rudimentären „Selbst-seins" impliziert, kann Gott nur *mit* seinen Geschöpfen, nicht jedoch *an* ihnen *ohne* sie handeln. Das Verhältnis des biblisch bezeugten Schöpfers ist zu jedem seiner Geschöpfe ein interkommunikatives beziehungsweise dramatisches. Gott handelt in Kommunikation mit seinen Geschöpfen – auch mit solchen, die am Anfang der Evolutionskette stehen und als einzelne nur einen denkbar geringen Grad an Innerlichkeit aufweisen.

Weil alle Geschöpfe auch aufeinander einwirken, kann man von einer doppelten Art und Weise des Handelns Gottes in der Welt sprechen: direkt beziehungsweise unmittelbar durch Kommunikation mit der Innerlichkeit des je singulären Geschöpfs; und indirekt beziehungsweise mittelbar über die Wirkung der Geschöpfe aufeinander.

---

[6] Vgl. dazu die luzide Analyse von *T. Möllenbeck*, Der Kardinalfehler – Theologische Spekulation mit Intelligent Design?, in: ThGl 98 (2008) 261–286, besonders 281.

Mit diesen Ausführungen beziehe ich mich auf Béla Weissmahr SJ[7], der in vielen seiner Veröffentlichungen die folgende Grundthese entfaltet: Es gibt gar kein Verhältnis des Schöpfers zu seiner Schöpfung, das nicht immer schon ein besonderes zu jedem von uns unterscheidbaren Seienden wäre. Wenn der Schöpfergott die absolute beziehungsweise trinitarische Liebe ist, dann muss sein Verhältnis zur geschaffenen Wirklichkeit ein je singuläres zu jedem einzelnen Seienden sein. Weissmahr wörtlich:

> Je mehr ein endliches Seiendes an der Fülle des Seins partizipiert, um so mehr wirkt Gott in der Aktivität dieses endlichen Seienden ‚von innen', d. h. durch die ihm eigene Selbstaktivität und so – da die dem Geschöpf eigene Selbstaktivität zugleich unmittelbar von Gott herstammt – auf *unmittelbare* Weise. Je weniger dagegen ein Seiendes an der Fülle des Seins partizipiert, um so mehr wirkt Gott in der Tätigkeit dieses Seienden ‚von außen' her, d. h. durch das Wirken anderer Geschöpfe und so – da hier das Wirken Gottes auf der Ebene der Zweitursachen durch das Wirken anderer Geschöpfe vermittelt ist – auf *mittelbare* Weise.[8]

Dies alles vorausgesetzt, ergibt sich als eine erste Antwort auf die Themafrage „Was ist das eigentlich: ‚Gnade'?":

These I: Gnade ist zuerst und zunächst das Verhalten des Schöpfers zu seiner Schöpfung. Der biblisch bezeugte Schöpfer schenkt jedem einzelnen Seienden eine unverwechselbare Identität. Damit gemeint ist auch auf den untersten Stufen der Evolution ein gewisser Grad von unverwechselbarer „Innerlichkeit" beziehungsweise „Nicht-Notwendigkeit" beziehungsweise „Selbstaktivität".

II.

Der Bundesgedanke besagt, dass der biblisch bezeugte Schöpfer nicht gegen und nicht ohne, sondern stets mit seinen Geschöpfen handelt. Das gilt im analogen Sinne auch unterhalb der Noosphäre und ganz unbestritten dort, wo sein Adressat der Mensch ist. Das, was wir traditionell „Gnade" nennen, ist kein Handeln Gottes an uns ohne uns, sondern mit uns. Deshalb sollte man das missverständliche Axiom „Die Gnade setzt die Natur voraus" durch das weniger missverständliche Axiom „Die Gnade ermöglicht Freiheit und also Geschichte" ersetzen.

---

[7] Vgl. *B. Weissmahr*, Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders, Frankfurt am Main 1973, besonders 109–145; *ders.*, Gibt es von Gott gewirkte Wunder? Grundsätzliche Überlegungen zu einer verdrängten Problematik. In: StZ 191 (1973) 47–61; *ders.*, Bemerkungen zur Frage der Möglichkeit eines nicht durch Geschöpfe vermittelten göttlichen Wirkens in der Welt, in: ZKTh 96 (1974) 426–430; *ders.*, Kann Gott die Auferstehung Jesu durch innerweltliche Kräfte bewirkt haben?, in: ZKTh 100 (1978) 441–469; *ders.*, Philosophische Gotteslehre, Stuttgart 1983; *ders.*, Menschliche Geistigkeit und Evolution, in: *G. Pöltner/H. Vetter* (Hgg.), Leben zur Gänze. Das Leib-Seele-Problem, Wien 1986, 68–81; *ders.*, Gottes Wirken in der Welt – Das Verhältnis von göttlicher und innerweltlicher Ursache, in: *R. Isak* (Hg.), Glaube im Kontext naturwissenschaftlicher Vernunft, Freiburg i. Br. 1997, 23–42; *ders.*, Kann Geist aus Materie entstehen?, in: ZKTh 121 (1999) 1–24.

[8] *Weissmahr*, Gottes Wirken in der Welt, 143 f.

Im Blick auf den *Menschen* ist die Gnade des Schöpfers das Geschenk unverwechselbarer *Personalität*. Dieses Geschenk ist nichts Statisches, sondern eher so etwas wie eine je einmalige Beauftragung oder Sendung. Jeder Mensch ist von Gott her gesehen etwas ganz und gar Einmaliges, nicht nur aufgrund seiner singulären Beschaffenheit, sondern weil er in dieser Welt etwas sein soll, was kein anderer Mensch an seiner Stelle sein kann. Beispiele: Adam – Abraham – Mose – Maria.

Wenn die Bibel von Adam erzählt, geht es nicht um die Frage der biologischen Abstammung aller Menschen.[9] Die Einmaligkeit der Sendung des ersten Geschöpfes, das sich auf seinen Schöpfer beziehen kann und deshalb die Bezeichnung „Mensch" verdient, ist eine heilsgeschichtliche. Adam soll als Stammvater der gesamten Menschheit der Anfang des Bundes sein, dessentwegen der Schöpfer das Werk der Schöpfung verwirklicht hat.[10] Durch das Ja-Sagen zu dieser seiner Sendung wird er für alle seine Nachkommen zum Mittler Gottes. Und umgekehrt: Durch sein Nein-Sagen wird er allen seinen Nachkommen zum Verhängnis, weil er das, was nur er vermitteln konnte, nicht vermittelt hat.[11]

Gottes Gnade erreicht ihr Ziel nur da, wo der mit ihr beschenkte Mensch sie in sein je einmaliges Da- und Sosein inkarniert. Deshalb ist jede privati-

---

[9] Obwohl heute als erwiesen gilt (vgl. *M. Kuckenburg*, Lag Eden im Neandertal? Auf der Suche nach dem frühen Menschen, Düsseldorf/München 1997, 73–116), dass die Menschheit nicht von einem Menschenpaar hergeleitet werden kann, ist die These keineswegs erledigt, dass ein einzelner Mensch im theologischen Sinne – d. h. aufgrund seiner ihm von Gott geschenkten Erwählung – als der erste Mensch zu gelten hat. Karl Rahner ist lange Zeit von einer monogenistischen Erklärung des Zusammenhangs aller Menschen ausgegangen, hat aber auch früh darauf hingewiesen, dass die Enzyklika *Humani generis* von 1950 nur eine faktische, nicht aber eine notwendige Verknüpfung der Erbsündenlehre mit dem Monogenismus voraussetzt. Schon 1954 bemerkt er: Unter der Voraussetzung, dass das ‚propagatione' [DH, 1513] eine theologische Erklärung, aber keine eigentliche Glaubensaussage ist, „wäre folgende Hypothese denkbar: Der erste im Stand der Urgerechtigkeit erschaffene Mensch ist von Gott als Treuhänder der allen Menschen von Gott verpflichtend zugedachten Gerechtigkeit aufgestellt für alle nach ihm kommenden Menschen, gleichgültig ob sie von ihm physisch abstammen oder nicht. Dieser erste Mensch verliert für sich und alle anderen Menschen diese Urgerechtigkeit" (*K. Rahner*, Theologisches zum Monogenismus, in: Schriften I [Einsiedeln 1954], 255–322; 295f.).

[10] Natürlich drängt sich hier der von Naturwissenschaftlern vorgetragene Einwand auf, es liege wohl näher, die kleine Erde und den auf ihr lebenden Menschen von den gewaltigen Dimensionen des Kosmos her zu relativieren, statt umgekehrt die Gesamtwirklichkeit als Bühne des Dramas zwischen Gott und Mensch zu beschreiben. Diesem Argument lässt sich aber entgegenhalten, dass es einen Kosmos an und für sich nicht gibt, sondern immer nur für ein ihn als solchen wahrnehmendes Bewusstsein. Deshalb ist das so genannte anthropische Prinzip nicht einfach der Versuch, im Nachhinein als notwendig zu beschreiben, was an und für sich das Zufallsprodukt bestimmter Konvergenzen ist. Vielmehr offenbart sich der Kosmos da, wo er als solcher von einer reflektierenden Intelligenz wahrgenommen wird, als Entwicklung immer komplexerer Gestalten, wobei die höher stehende Gestalt einen höheren Grad jener Innerlichkeit aufweist, die im Menschen als Subjektivität erscheint. Dazu: *R. Breuer*, Das anthropische Prinzip, Wien 1981, besonders 17–34.

[11] „Die Erbsünde ist ja nicht eine positive Qualität, die jeder Mensch von seinen Voreltern erbt, sondern sie ist das Fehlen einer Qualität, die er hätte erben sollen" (*R. Spaemann*, Über einige Schwierigkeiten mit der Erbsündenlehre, in: Zur kirchlichen Erbsündenlehre. Stellungnahmen zu einer brennenden Frage, herausgegeben von *C. Schönborn*, *A. Görres* und *R. Spaemann*, Einsiedeln/Freiburg i. Br. 1991, 41–66; 64).

sierende Verinnerlichung der Gnade Gottes eine Form von Verweigerung. Die Psychologie der Genesis-Erzählung vom Sündenfall ist die Erzählung von zwei Menschen, die nicht sein wollen, was sie von Gott her sein sollen. Sie wollen selbst Gott sein; sie wollen nicht aus der Gnade leben. So werden sie zu einer „Stelle", an der Gottes Gnade nicht angenommen und also nicht geschichtlich inkarniert wird. So werden Adam und Eva zu einer „Stelle" des Unheils statt des Heils. Dass sich das erste Geschöpf, das die ihm geschenkte Identität annehmen oder ablehnen kann, nämlich Adam, gegen das Leben aus der Gnade entscheidet, hat Auswirkungen auf alle seine Nachkommen. Deshalb spricht Augustinus von der Ursünde, die zur „Erbsünde" geworden ist. Doch neben der Unheilskette der Verweigerung gibt es auch eine „Heilskette" der Bejahung.

Das Alte Testament spricht von „den Gerechten" und selbst in Zeiten zunehmender Verweigerung von dem „Heiligen Rest Israels". Man kann Abel, Henoch und Noach nennen. Aber das bekannteste Beispiel ist Abraham. Da heißt es in Gen 12,1–3:

> Der Herr sprach zu Abram: ‚Zieh weg aus deinem Land, aus deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus – hinein in das Land, das ich dir zeigen werde. Ich will dich, Abram, zu einem großen Volk machen, ich will dich segnen und deinen Namen groß machen. In dir sollen sich Segen zusprechen alle Geschlechter der Erde.'

Aus dem Aufbruch eines einzelnen Menschen soll eine Veränderung von universalem Ausmaß erwachsen. Gott zwingt Abraham nicht, sondern er wirbt um seine Zustimmung. Gott handelt nicht ohne Abraham, sondern ganz ausdrücklich mit ihm und durch ihn. Gott überfordert Abraham nicht. Er fordert nichts Unmögliches. Äußerlich betrachtet zieht dieser Aramäer von Zeltplatz zu Zeltplatz, plagt sich mit den Problemen, mit denen alle Nomaden zu kämpfen haben. Und doch verbirgt sich hinter der Fassade des Gewöhnlichen etwas ganz Außergewöhnliches. Denn hier beginnt ein Mensch, sein ganzes Leben mit all seinen kleinen Sorgen und Nöten aus der Gnade zu gestalten. Die Geschichte Abrahams bedeutet, dass an einer Stelle die Annahme der Gnade die Welt konkret verändert. Und wenn es in Gen 12,1–3 heißt, Abraham werde ein Segen sein, dann heißt das: Abraham und das Neue, das Gott mit ihm in der Welt beginnen lässt, wird denen, die mit Abraham in Berührung kommen, zum Heil gereichen. Es geht um das Ganze. Aber damit das Ganze erreicht wird, beginnt Gott bei einem einzelnen Menschen an einem bestimmten Ort, bei dem Menschen Abraham. So wird der Text Gen 18,17–19 verständlich. Da sagt Gott:

> Abraham soll zu einem großen und mächtigen Volk werden; in ihm sollen sich Segen zusprechen alle Völker der Erde. Ich habe ihn nämlich dazu erwählt, dass er seinen Söhnen und seinem Haus, das nach ihm kommt, aufträgt, den Weg des Herrn einzuhalten und Gerechtigkeit und Recht zu üben.

Von seiner Bedeutung her mit Abraham vergleichbar ist Mose. Er wird erwählt, damit ein Volk – und mag es in den Augen der Mächtigen noch so gering und klein erscheinen – zu einem Ort der konkreten Darstellung des

Willens Gottes wird, nicht um seiner selbst willen, sondern für die anderen Völker. Der Exeget Gerhard Lohfink spricht von der Gründung einer „Alternativgesellschaft". In gewisser Weise – so schreibt er[12] – darf man sagen, dass diese Alternativgesellschaft am Gottesberg Sinai mit der Übergabe der Tora in Gestalt der beiden steinernen Tafeln mit den Zehn Geboten erfolgt. Die Tora ist geschichtlich gewordene Gnade. Und die neue Gesellschaft, die durch die Befolgung der Tora entsteht, ist ebenfalls geschichtlich gewordene Gnade. Israel ist erwählt, um die Gnade Gottes für alle Völker sichtbar zu machen.

Gerhard Lohfink und Ludwig Weimer haben in ihrer erst vor wenigen Monaten im Herder-Verlag publizierten Studie über Maria als Urbild der Gnade auf die geschichtliche Vermittlung auch der Befähigung Mariens zu einem vollkommenen Ja-Wort verwiesen. Es genügt nicht zu sagen: Gnade ist dort, wo ein *einzelner* Mensch sich *innerlich* öffnet.

> Wir müssen präzisieren: Gnade in ihrer weltverändernden Kraft ereignet sich dort, wo sich Menschen über Generationen hin auf Gott geöffnet haben. Gnade bedeutet dann, in die Lebenswelt dieser Menschen einzutreten – in ihren Glauben, in ihre Erzählungen, in das identitätsstiftende Gedächtnis, das diese Erzählungen bewahren, in die Freiheitsräume, die sie anderen eröffnen. Gnade hat also eine soziale, eine gesellschaftliche Dimension. Sie darf nicht rein individualistisch gedacht werden. Sie ist immer auch geschichtlich vermittelt.[13]

Die Alleinverehrung JHWHs, die alle anderen Götter ausschloss, war ein unermessliches Potenzial an Gnade, aber von Gnade, die gesellschaftlich vermittelt wurde: im Ethos Israels, in seinem heilsgeschichtlichen Credo, in Erzählungen, in Gebeten, in Wallfahrten und Festfeiern, im Glauben vieler Väter und Mütter, der den Kindern vor Augen stand.

> Da wurde erzählt vom Gehorsam Abrahams – und weil davon erzählt wurde, konnten Menschen in Israel diesen Gehorsam ihrerseits leben. Da war die Befreiungserfahrung des Exodus. Sie war nur von einer kleinen Gruppe gemacht worden. Aber sie wurde weitererzählt, durch die Exoduserfahrungen Späterer vertieft; und so traten viele in Israel in diese Erfahrung ein. Da war die Tora, aus altem Stammesethos erwachsen, immer wieder erweitert und auf den lebendigen Willen Gottes hin aktualisiert. Unzählige Menschen in Israel haben die Tora gelebt und an ihr die stille Freude erfahren, die jeden erfüllt, der den Willen Gottes tut. Unzählige haben sie auch missachtet. Aber selbst die, die sich an ihr stießen, haben an der Tora gelernt, dass es den anstößigen Willen Gottes in der Welt gibt. Da war der Tempel mit seinen Institutionen der Sühne, mit dem immer neuen Reinwerden vor Gott. Da war die ständige Konfrontation Israels mit dem Wort seiner Propheten, da war die überlieferte und im Schulunterricht vermittelte ‚Weisheit', die in jeder Generation den Samen der Gottesfurcht aussäte. Da waren schließlich die Psalmen, die von den ‚Armen' des Gottesvolkes gebetet wurden.[14]

In all dem ereignete sich Gnade.

---

[12] Vgl. *G. Lohfink*, Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes, Freiburg i. Br. [3]1998, 96.

[13] *G. Lohfink/L. Weimer*, Maria – nicht ohne Israel. Eine neue Sicht von der Unbefleckten Empfängnis, Freiburg i. Br. 2008, 317.

[14] Ebd. 319.

Vor diesem Hintergrund ist jede Erwählungsgeschichte der jüdisch-christlichen Tradition freizuhalten von der Vorstellung, Gott verteile seine Gnade in Portionen – einmal mehr und einmal weniger. Gewiss sind Adam, Abraham, Mose oder Maria wirkungsgeschichtlich betrachtet wichtiger als die Heiligen Israels, deren Namen nicht überliefert sind. Aber von Gott aus gesehen ist jeder Mensch ein unersetzlicher Mittler seiner Gnade. Das Alte Testament bezeugt fast auf jeder Seite, dass auch die ganz großen Gestalten ihre je singuläre Berufung nicht hätten realisieren können ohne die vielen anonym gebliebenen Gerechten, deren Beitrag zur Inkarnierung der Gnade z. B. die immer neu aktualisierte Tora oder die Bücher der Weisheit sind.

Die Bibel spricht ja nicht nur von einem Überhandnehmen der Sünde, sondern auch von einer Zunahme der Gnade in Israel. Gerhard Lohfink und Ludwig Weimer schreiben: Die in der Geschichte Israels inkarnierte Gnade

> nahm zu, weil die Rettungsgeschichten Israels, seine Satzungen, seine Weisheit und die Gebete seiner Umkehr niedergelegt wurden in heiligen Büchern, die nun alles einsammelten und gegenwärtig machten – die Erfahrungen einer tausendjährigen Geschichte. Man konnte sich diese gesammelten und immer wieder überprüften Erfahrungen vor Augen halten. Man konnte sie hören. Man konnte sie lesen und aus ihnen lernen. Man konnte sie täglich vor sich hin murmeln, wie es das ‚Schema', das ‚Höre, Israel' verlangt (vgl. Dtn 6,4–9 mit 11,18–21 und Num 15,37–41).[15]

Die geschichtlich verleiblichte Gnade dokumentiert, dass die „Gerechten" in Israel nicht aussterben. Immer wieder sprechen die Propheten von einem „heiligen Rest", der übrig bleibt (Jes 1,8; 4,3; 7,3; 10,20f.; 11,4; 14,32; 28,16f.; 62,12; Jer 31,6f.; Mi 5,1ff.; Zeph 3,11–13; Sach 8,1–6). Paulus bezeichnet in Röm 11,1–12 den „Rest" als Zeichen dafür, dass Jahwe seine Bundestreue niemals aufgekündigt hat. Er verweist in Röm 11,4 auf die Siebentausend, die Jahwe zur Zeit des Elija übrig gelassen hat, weil sie ihre Knie nicht vor Baal gebeugt haben. Und er fährt fort: „Ebenso gibt es auch in der gegenwärtigen Zeit einen Rest, der aus Gnade erwählt ist." (Röm 11,5).

Unter der Voraussetzung, dass es den heiligen Rest Israels gibt und dass dieser Rest nicht einfach vom Himmel fällt, sondern zur konkreten Heilsgeschichte Israels gehört, ist Marias „immakulates" Ja-Wort anders zu sehen als in vielen Dogmatiklehrbüchern. Maria steht nicht außerhalb Israels, sondern ganz im Gegenteil: Die Gnade, die ihr ein vollkommenes Ja-Wort zum Willen Gottes ermöglicht, wird ihr nicht unsichtbar und ungeschichtlich, sondern durch ihr Stehen in den heiligen Traditionen Israels vermittelt.

> Maria hat ihren Glauben, ihre existenzielle Grundhaltung, empfangen aus dem von aller Untreue geläuterten Glauben des Restes. Von diesem Rest her war ihr das reine, unbedingte Ja zum einbrechenden Gottesreich geschichtlich erschlossen, d. h. heilsgeschichtlich von Gott ermöglicht und erwirkt. [...] Sie steht von Anfang an in der lebendigen Glaubensüberlieferung Israels, und zwar eben des getreuen und in der Treue geläuterten Restes, so dass die Untreue Israels, das ist die konkretgeschichtliche Ge-

[15] Ebd.

stalt der Erbsünde, den geschichtlich erschlossenen Raum, in dem sie zur Glaubensentscheidung heranreift, nicht erreicht.[16]

Als zweite Antwort auf die Themafrage: „Was ist das eigentlich: ‚Gnade'?" ergibt sich

These II: Die Gnade des biblisch bezeugten Gottes ist kein einseitiges Geschenk Gottes an den Menschen, sondern ein Bundeshandeln. Gnade ist die Berufung, die Gott jedem Menschen schenkt. Der Berufene kann seine Berufung annehmen oder ablehnen. Wer sich verweigert, ist wie eine Pore, die sich dem Leben schenkenden Wasser verschließt. Und umgekehrt: Wer „Ja" sagt, wird zu einem Mittel und Werkzeug des Handelns Gottes in der Welt.

III.

Was oben im Text von Abraham, Mose und Maria gesagt wurde, gilt *mutatis mutandis* auch von Jesus. Sein Leben ist von Gott her betrachtet eine ganz bestimmte Sendung beziehungsweise Berufung. Aber damit allein wird man seiner Einzigkeit nicht gerecht. Denn nur von Ihm darf man sagen, dass Er mit dem Verhalten Gottes zum Menschen – genannt „Gnade" – identisch ist; dass Er also die Gnade nicht nur vermittelt, sondern „in persona" *ist*. Er allein darf von sich sagen: „Ich und der Vater sind eins" (Joh 10,30). Oder: „Niemand kommt zum Vater außer durch mich" (Joh 14,6). Oder: „Wer mich sieht, sieht den Vater" (Joh 14,9). Oder: „Alles, was der Vater hat, ist mein" (Joh 16,15a).

Die Tora ist authentische (inspirierte) Auslegung des Verhaltens Gottes zu seiner Schöpfung und speziell zum Menschen. Sie ist aber nicht *identisch* mit dem Wort Gottes. Von Jesus aber bekennt der Kolosserbrief: „In Ihm wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten: alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen. Er ist vor aller Schöpfung; in ihm hat alles Bestand" (Kol 1,16). Jesus Christus *ist* die Gnade des Schöpfers.

Aus christlicher Sicht war mit dem Einzug der Sünde in die Welt die Trennung der Sünder vom Schöpfer verbunden. Denn der Gott, der sich in der Schöpfung als Liebe geoffenbart hat, ist mit der Sünde unvereinbar. Im Alten Testament wird der physische Tod zum Realsymbol dieser Unvereinbarkeit. Denn die Sünde ist mit Gott so unvereinbar wie der Tod mit dem Leben. Der physische Tod ist im Alten Testament das Tor in die Scheol, in den Ort also, an dem es keine Kommunikation mit Gott mehr gibt. Jesus aber ist „der neue Adam" (Röm 5,15), weil er – „in allem uns gleich außer der Sünde" (Hebr 4,15) – der erste Mensch ist, der im Erleiden des physischen Todes in Gemeinschaft mit seinem Vater (mit Gott) geblieben ist. Der „neue Adam" hat den vom „alten Adam" begründeten Nexus zwischen

[16] *B. Langemeyer*, Konziliare Mariologie und biblische Typologie. Zum ökumenischen Gespräch über Maria nach dem Konzil, in: Cath(M) 21 (1967) 295–316; 313f.

dem physischen Tod und der Trennung von Gott (Scheol) durchbrochen. Er hat den physischen Tod umqualifiziert von dem Realsymbol der Scheol in das Realsymbol der Gemeinschaft mit Gott. Deshalb lässt Johannes ihn sagen: „Niemand kommt zum Vater außer durch mich" (Joh 14,6). Jesus Christus *ist* die Gnade des Erlösers.

Jesus ist nicht nur einer jener „Gerechten" in Israel, die aus der ihnen geschenkten Gnade gelebt und so Heilsgeschichte geschrieben haben. Er *ist* „in persona" die Gnade, die von einzelnen Lichtgestalten wie Abraham, Mose oder Maria, vom „Heiligen Rest Israels", aber auch von den Objektivationen des Ja-Sagens wie der Tora und den Versöhnungsriten des Tempelkultes realsymbolisch veranschaulicht wird.

Daraus folgt die dritte These zur Beantwortung der Themafrage „Was ist das eigentlich: ‚Gnade'?":

These III:

- Jesus ist im Unterschied zur Tora nicht nur Mittler und Interpret des Wortes, durch das alles geschaffen wurde; nein, er ist dieses Wort selbst. Er ist der Grund und das Sinnziel alles Seienden. Kurzum: Er ist die Gnade des Schöpfers.
- Fleisch geworden aus Maria, hat er als wahrer Mensch den physischen Tod, der seit dem Einzug der Sünde in die Welt die Trennung von Gott (die Scheol) bedeutet, in das Realsymbol des Zugangs zum Vater verwandelt. Kurzum: Er ist die Gnade des Erlösers.
- Von Christus her gesehen sind die Gerechten Israels und die Objektivationen der in Israel gelebten Kommunikation mit JHWH – die Tora, die Tempelliturgie, die Weisheit – auf antizipative Weise Sakramente des „neuen Adam".

IV.

Die Frage Augustins und Luthers: „Wie finde ich einen gnädigen Gott?" hat in der Frömmigkeits- und Theologiegeschichte zu einer weitgehenden Trennung der *Gnade des Erlösers* von der *Gnade des Schöpfers* geführt. Die Erlösung wurde als ein einseitiges Geschenk Gottes an den Sünder verstanden – zudem als ein unsichtbares Geschehen zwischen Gott und der Einzelseele. Die eigentliche Gnade wurde als innere Gnade beschrieben und mit dem Heiligen Geist identifiziert.

Augustinus setzt zumindest in seinen antipelagianischen Schriften voraus, dass das Wirken des Heiligen Geistes im *intimum* (in den Potenzen der Seele, in Verstand und Willen) des Menschen nicht durch das Heilswerk Jesu Christi vermittelt, sondern lediglich veranschaulicht oder bezeichnet wird.[17] Anders gesagt: Augustinus beschreibt nicht das geschichtliche

[17] Darin sieht Gottlieb Söhngen (Die neuplatonische Scholastik und Mystik der Teilhabe bei Plotin, in: PhJ 49 [1936] 98–120) nicht nur das neuplatonische Erbe Augustins, sondern den roten

Christusereignis selbst als Gnade, sondern spricht von dem Gott, der sein Wirken im Inneren des Sünders an die Gelegenheiten (*occasiones* → Ockasionalismus) bindet, in denen Jesus selbst oder die ihn bezeugenden Worte der kanonischen Schriften beziehungsweise der Kirche dem einzelnen Menschen begegnen. Wer aber das Wirken des Heiligen Geistes im Innersten des Menschen nur noch äußerlich mit dem geschichtlichen Christusereignis verknüpft, kann kaum noch erklären, warum das Geschehen zwischen Bethlehem und Golgotha mehr ist als eine bloße Veranschaulichung dessen, was Gott auch ohne die Menschwerdung des Logos – nämlich allein durch das Wirken des Heiligen Geistes im Innersten des einzelnen Sünders – bewirken könnte. Was Gott als der Heilige Geist ist, das hat er uns in Jesus Christus geoffenbart; nicht außerhalb und nicht unabhängig von Jesus Christus! Das Fest des Heiligen Geistes, das Pfingstfest, gehört zum Christusfest, gehört zum Osterfest. Die Kriterien für das Wirken des Heiligen Geistes sind (a) die Offenbarung des ewigen Logos in der Endlichkeit des Menschen Jesus und (b) die Verähnlichung der Gläubigen mit dem herabsteigenden, konkret (Fleisch) gewordenen Sohn. Mit anderen Worten: Die Gnade – verstanden als Gottes reale Gegenwart in Welt und Geschichte – ist untrennbar vom Leben, Sterben und Auferstehen Jesu und tritt deshalb immer geschichtlich beziehungsweise „von außen" – als *gratia externa* – an den Menschen heran.

Dennoch: Der Terminus *gratia externa* wäre als Alternative zum Terminus *gratia interna* gründlich missverstanden. Denn Christus bleibt denen, die sich in der Zeit vor seiner Geburt oder in der Zeit nach seiner Auferstehung z. B. von der Tora, von den Propheten, den Psalmen, den Büchern der Weisheit oder von dem Zeugnis der Apostel, von den Martyrern oder von den Sakramenten der Kirche ergreifen lassen, ebenso wenig äußerlich wie denen, die ihm während seiner irdischen Lebenszeit begegnet sind. Durch den Heiligen Geist wird der im Glauben gerechtfertigte Mensch einbezogen in das den Tod besiegende Verhältnis des gekreuzigten und auferstandenen Erlösers zum Vater. Ohne das Wirken des Heiligen Geistes wären die Worte der alttestamentlichen Propheten, die Worte der Psalmen und der Tora, die Worte der Evangelisten, der Paulusbriefe und der verkündigenden Kirche

---

Faden seines gesamten Schrifttums, dass „Innen" und „Außen" unvermittelt bleiben. Dennoch wird dem „Außen" – den Gestalten der Schöpfung, den historischen Ereignissen, den Worten und Taten von Menschen, eine positive Funktion zugewiesen. Das „Außen" kann hinweisen, erinnern, anzeigen. Das gilt in besonderer Weise von den Worten der Heiligen Schrift und von den Ermahnungen der Kirche. Aber nicht sie vermitteln die Gemeinschaft mit Gott, sondern der innere Befreier und Lehrer, also der Heilige Geist beziehungsweise die den Menschen innerlich umkehrende Macht Gottes. Wie Wilhelm Geerlings umfassend nachweist (Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins, Mainz 1978, besonders 209–228), hat der geschichtliche Jesus im Werk des Augustinus fast ausschließlich exemplarische, belehrende, signifikative Bedeutung. Das eigentliche Ereignis der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch geschieht nicht durch Worte oder geschichtliche Ereignisse, sondern dadurch, dass Gott seine Adressaten bei der Gelegenheit (occasio → Ockasionalismus) des Sehens oder Hörens der Heilsgeschichte innerlich mit dem Logos (mit dem Sinn des Ganzen) verbindet.

keine Gnade. Ohne das Wirken des Heiligen Geistes bliebe die Sohnesbeziehung Jesu zum Vater dem einzelnen Gläubigen äußerlich.

Der Heilige Geist ist keine zweite Selbstoffenbarung neben der des Christusereignisses, sondern ermöglicht, vergegenwärtigt, expliziert und integriert mit dem Ziel, der Gekreuzigte und Auferstandene möge alles in allem und in allen (Eph 1,10; Kol 1,15–20) werden. Deshalb spricht Thomas Pröpper von zwei Weisen der Selbstpräsenz Gottes, die gemeinsam das Ereignis der Erlösung ermöglichen. Denn diese ereignet sich

> als Zusammenkunft der erinnerten geschichtlichen Selbstbestimmung Gottes für uns in Jesus Christus mit der Selbstpräsenz Gottes und Jesu Christi in uns durch den Geist. Nur in dieser doppelten Weise, als Geschehen äußerer und innerer Gnade zugleich, konnte Gottes unbedingt entschiedene Liebe ihre Erwählten, die geschichtlich existierenden Menschen, erkennbar und wirksam erreichen. Denn in Jesu Geschichte gewinnt sie ihre reale, endgültige Bestimmtheit, durch den Geist bleibende, universale Gegenwart. In Jesus Christus, der sie ein für allemal vollbrachte, begegnet Gott selbst uns Menschen als Mitmensch, durch den Geist, der sie zueignet, kommt er selbst (in der Gemeinschaft des Sohnes) in steter Aktualität bei uns an.[18]

Dies vorausgesetzt, lässt sich eine weitere These zur Beantwortung der Themafrage: „Was ist das eigentlich: ‚Gnade'?" deduzieren:

These IV: Die biblisch bezeugte Gnade ist immer geschichtlich vermittelt. Alle Geschöpfe – nicht nur die Objektivationen der Heilsgeschichte Israels und die Sakramente der Kirche – können zu Christus führen. Denn durch dasselbe Wort, das in Christus Fleisch geworden ist, ist im Anfang alles geschaffen worden. Allerdings bedeutet die geschichtliche Vermittlung der Gnade nicht, dass sie ihren Empfängern äußerlich bliebe. Denn der Heilige Geist, den Christus nach seiner Auferstehung gesandt hat, bewirkt seine „Einwohnung" in jedem Menschen, der ihn glaubend, hoffend und liebend bekennt.

V.

Martin Luther betont zu Recht, dass der Sünder nichts zu seiner Rechtfertigung vor Gott beitragen kann, sondern allein aus Gnade beziehungsweise allein durch den Glauben an die ihm in keiner Weise geschuldete Gnade gerechtfertigt wird. Aber der Reformator versteht die rechtfertigende Gnade nicht als Bundeshandeln, sondern als ein unsichtbares Handeln Gottes durch den Heiligen Geist im Innern des Sünders, ja sogar gegen den Willen des Sünders.

- Quelle dieser weitgehend ungeschichtlichen Sicht des Rechtfertigungsgeschehens ist eine bestimmte Paulus-Exegese (Augustinus → Luther). Ein zentraler Topos dieser Exegese ist die Gegenüberstellung von Gnade (beziehungsweise Evangelium) und Gesetz (beziehungsweise Tora).

[18] *T. Pröpper*, Zur vielfältigen Rede von der Gegenwart Gottes und Jesu Christi. Versuch einer systematischen Erschließung, in: *Ders.*, Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br. 2001, 245–265; 256 f.

- Inzwischen aber ist es auf Seiten der protestantischen Exegese fast so unstrittig wie auf katholischer Seite, dass die Befolgung des Gesetzes die von der Gnade ermöglichte Antwort des gerechtfertigten Sünders ist. Christus schenkt dem Sünder nicht nur Vergebung, sondern auch die Möglichkeit, das, was er empfangen hat, auf je singuläre Weise (im Rahmen der ihm vom Schöpfer geschenkten Begabung) zu verleiblichen.
- Die rechtfertigende Gnade ist ein Bundeshandeln.

Nach Paulus ist nicht das Tun der Tora, sondern die Übertretung der Tora Sünde. Die Tora erweist sich jedem, der sie erfüllt, als Gemeinschaft mit Gott. Doch sie kann auch pervertiert werden – dann nämlich, wenn sie statt Verleiblichung des Glaubens an die von Christus geschenkte Rechtfertigung Mittel der Selbstrechtfertigung wird. Wo sich jemand durch das Erfüllen der Tora selbst gerecht machen will, wird das Gesetz zum Ausweis seiner Sünde. Wo jemand sich durch das Gesetz zur Selbstrechtfertigung verleiten lässt, wird ihm das Gesetz zum „Fluch". Aber daran ist nicht das Gesetz schuld. Im Gegenteil:

> Das Gesetz ist zuallererst gnädige Gabe Gottes. Es ist die Bundesordnung, die Israel auszeichnet. Selbstverständlich muss es als solche auch befolgt werden. Seine Lebensverheißung gilt denen, die es erfüllen. An dieser Lebensverheißung zweifelt auch Paulus nicht. In Gal 3 hält er ausdrücklich das Urteil der Schrift fest: ‚Verflucht ist jeder, der nicht verharrt bei allem, was geschrieben steht im Buch des Gesetzes, um es zu tun' (Gal 3,10b = Dtn 27,26); und: ‚Wer sie [d. h. die im Buch des Gesetzes geschriebenen Gebote; K.-H. M.] tut, wird durch sie leben' (Gal 3,12b = Lev 18,5). Noch deutlicher formuliert er in Röm 2,13: ‚Denn nicht die Hörer des Gesetzes sind vor Gott gerecht, sondern die Täter des Gesetzes werden gerechtfertigt werden' (vgl. auch Röm 10,5). Paulus hält also fest an dem *soteriologischen Prinzip* des Gesetzes, das auf dem *Tun* beruht.[19]

Vor diesem Hintergrund aufschlussreich ist ein Vergleich zweier Zeitgenossen, die das, was Christus- oder Gnadenerfahrung im Kern bedeutet, gleichermaßen als Befreiung – und doch ganz verschieden – erfahren haben. Ich meine das Turmerlebnis Martin Luthers und die Cardoner-Erfahrung des Ignatius von Loyola.

Luther verzweifelt schier an dem Versuch, die Sünde in sich ausmerzen zu wollen durch Möncherei, durch Beten und Fasten und Nachtwachen, bis er beim Lesen des Römerbriefs entdeckt, dass ihm das Entscheidende geschenkt wird, obwohl er Sünder ist und Sünder bleibt. Und Ignatius? Nach seiner Bekehrung auf dem Krankenbett beschließt er, Soldat Christi zu sein: nach dem Vorbild der radikalsten Asketen. Er lebt in Manresa als verwahrloster und verspotteter Bettler ein Bußleben härtester Art – begleitet von Anfällen tiefster Niedergeschlagenheit, von innerer Verzweiflung, von Skrupulosität, angsterfülltem Beichten, Lebensüberdruss und Selbstmord-

[19] *H. Merklein*, „Nicht aus Werken des Gesetzes ...". Eine Auslegung von Gal 2,15–21, in: *Ders.*, Studien zu Jesus und Paulus, Band II, Tübingen 1998, 303–315; 305.

gedanken. Die große Wende erfolgt in einer Höhle am Fluss Cardoner, der in der Nähe von Manresa fließt. Ignatius erfährt Gott als den, der ihm das Entscheidende nicht abverlangt, sondern schenkt. Ignatius erfährt die Befreiung eines Menschen, der seine eigene Identität (den Sinn seines Lebens) leisten, machen, verdienen will, aber dann die im wahrsten Sinne des Wortes umwerfende Erfahrung macht, dass er nur eines muss: sich von dem Gott, der als der trinitarische unbedingte Liebe ist, durch, mit und in Christus ergreifen zu lassen.

Vergleicht man Luther und Ignatius, dann fällt auf, dass Luther seine Befreiung als reines Geschenk, als ausschließliches Empfangen erfährt. Seine Gebete variieren die Formel: „Du, Herr, bist alles; ich selbst nichts." Auch Ignatius erfährt sein Cardoner-Erlebnis als reine Gnade. *Aber* er erfährt das Geschenk der Rechtfertigung (die Erfahrung, unbedingt geliebt zu sein) als Zugesellung, als Sendung und Auftrag. Ignatius hat sein Exerzitienbüchlein in der Überzeugung verfasst, dass jeder Mensch in der Betrachtung des Lebens, Leidens und Sterbens Christi seine je singuläre Rolle beziehungsweise Sendung beziehungsweise Identität entdecken kann.

Vor dem Hintergrund eines Vergleichs zwischen Luther und Ignatius erscheinen die alten Kontroversen – auf der einen Seite die protestantischen „sola"-Formeln („sola gratia"; „sola fide"); auf der anderen Seite das katholische „et – et" – obsolet. Niemand will behaupten, dass die Rechtfertigung teils durch Christus, teils durch den Christusempfänger, teils durch den Erlöser, teils durch die Kirche gewirkt wird. Es geht lediglich darum, dass die Gnade immer ein Bundeshandeln ist, dass, wer Christus empfängt, dies nicht privat und unsichtbar nur für sich selbst, sondern im Modus des Gebens beziehungsweise der Einbeziehung seines Lebens (seiner Identität) in das Erlösungswerk Christi tut.

So lässt sich eine fünfte These zur Beantwortung unserer Ausgangsfrage: „Was ist das eigentlich: ‚Gnade'?" formulieren:

These V: Gnade ist Verähnlichung des Christusempfängers mit Christus. Wer Christus glaubt, dass er trotz seiner Sündhaftigkeit unbedingt geliebt ist, ist nicht nur passiv gerechtfertigt, sondern er empfängt *eo ipso* eine Sendung, eine Berufung, die ihn befähigt, Christus allen Widerständen der Sünde zum Trotz in den eigenen Begabungen und Grenzen darzustellen. Der Modus des Christusempfangs ist ein Geben. Wer Christus empfängt, darf und soll sein, was er empfängt. Das gilt von jedem Einzelnen, aber auch von der Kirche insgesamt. Deshalb ist sie Grundsakrament, Mittel und Werkzeug Christi zur Heimholung aller Brüder und Schwestern.

VI.

In der Hoffnung, dass meine ökumenische Gesinnung außer Frage steht, wage ich zum Schluss meiner Ausführungen noch eine kritische Anmerkung. Sie bezieht sich z. B. auf die Konsenserklärung in der Rechtferti-

gungslehre, die am 31.10.1999 feierlich in Augsburg proklamiert wurde.[20] In dieser Erklärung werden die Kontroversen der Vergangenheit als nicht mehr trennende Akzentsetzungen relativiert und somit in gewisser Weise fortgeschrieben. Ich meine, dass die Theologie auf beiden Seiten viel weiter ist – z. B. aufgrund des besagten Paradigmenwechsels in der Paulus-Exegese oder aufgrund der Einsicht in die geschichtliche Vermittlung aller Gnade.

Mit Recht hat Johann Baptist Metz die Verantwortung auch der binnenchristlichen Konsenspapiere vor dem Forum des Dialogs mit den Juden angemahnt. Er selbst konfrontiert die Rede von der rechtfertigenden Gnade des Erlösers z. B. mit folgenden Fragen:

- Was unterscheidet die Täter und die Opfer von Auschwitz, wenn die einzige Gerechtigkeit, die es vor Gott gibt, die ausschließlich durch Christus geschenkte Gerechtigkeit ist?
- Sollen in Auschwitz von deutschen SS-Schergen gequälte Juden im Blick auf Christus erkennen, dass auch sie, die Opfer, derselben rechtfertigenden Gnade Christi bedürfen wie die Täter?
- Kann Christus über die Opfer hinweg den Tätern mit dem Argument vergeben, dass alles, was die Täter ihren Opfern angetan haben, sie auch ihm, Christus, angetan hätten?

Wenn man die Heilsuniversalität Christi auf die Täter von Auschwitz bezieht und unter deren Erlösungsbedürftigkeit nur deren gestörtes Verhältnis zu Gott (= Sünde) versteht, dann blendet man die Erinnerung an ihre Opfer aus; dann blendet man aus, dass die Erlösungsbedürftigkeit der Täter nicht nur auf die Vergebungsbereitschaft Gottes, sondern auch auf die Vergebungsbereitschaft der Opfer angewiesen ist. Oder kann einer der Täter von Auschwitz „richtig" (gerechtfertigt) sein vor Gott, wenn seine Opfer ihm nicht vergeben können? Und umgekehrt: Kann eines der Opfer von Auschwitz „richtig" (gerechtfertigt) sein vor Gott, solange es ihm auf ehrliche Weise unmöglich ist, seinen Henkern wirklich zu vergeben?

Ein Glaube, der rein innerliches, unsichtbares, bloß empfangendes Annehmen ist, pervertiert aus jüdischer Sicht die Untrennbarkeit der Nächstenliebe von der Gottesliebe in deren Gegenteil. Das Judentum stellt dem Christentum unerbittlich und immer wieder die Frage: Ist der Glaube an die Rechtfertigung durch Christus ein reines Empfangen? Oder ist der Glaube nur unter der Voraussetzung wahr und echt, dass er sichtbar wird in der Verähnlichung des Empfängers mit Christus?

Mit Recht betont die Rechtfertigungslehre, dass es seit dem Ostermorgen keinen Abgrund, keine Schuld, keine Hölle mehr gibt, die so tief ist, dass sie die definitive Trennung von Gott bedeutet. Das eben meint ja der Glaubens-

[20] Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche am 31.10.1999 in Augsburg, herausgegeben vom *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Bonn 1999.

artikel „abgestiegen zur Hölle". Jesus bleibt auch in der Stunde, in der er – als wahrer Mensch – den physischen Tod, das Realsymbol der Trennung von jedwedem Sinn, von jedweder Hoffnung, kurz: von Gott – erleidet, in der klagenden, anklagenden, aber betenden Beziehung zum Vater. Deshalb ist sein physischer Tod, wie die Osterpräfation formuliert, der Sieg über den von der Sünde erwirkten eigentlichen Tod der Trennung von Gott. Oder anders formuliert: Jesus hat in seinem Sterben den von der Sünde bewirkten Nexus zwischen physischem Tod und eigentlichem Tod (Trennung von Gott) zerrissen. Dieses Geschenk gilt allen Menschen aller Zeiten. Aber dieses Geschenk ist kein Handeln Gottes am Sünder ohne den Sünder, sondern Gnade, die zugleich Gericht ist;[21] Gnade, die als Gericht zur Umkehr befähigt. Jesus Christus ist für alle Menschen aller Zeiten der Weg zum Vater, selbst für die Henker von Auschwitz – allerdings nur, wenn sie Christi Abstieg in ihre Hölle zulassen, wenn sie Jesus Christus, ähnlich konkret wie der Jude seine Tora, „hineinlassen" in die Abgründe ihrer Schuld. Dieses „Hineinlassen" Christi ist identisch mit dem Glauben an die Rechtfertigung; aber dieser Glaube ist kein billiger Glaube, sondern ein schmerzlicher Prozess, ein Purgatorium. In der glaubenden Begegnung mit Jesus Christus wird der Sünder befähigt, sich dem Antlitz seiner Opfer auszusetzen, sich mit dem Gericht Gottes gegen die eigene Sünde zu verbünden und dem verbrennenden Feuer der gekreuzigten Liebe auszusetzen. Die durch Christus ermöglichte Rechtfertigung ist erst dann an ihr Ziel gelangt, wenn die Versöhnung mit Gott zugleich eine Versöhnung zwischen Tätern und Opfern ist. Denn „keine Versöhnung ohne Gerechtigkeit, keine Gerechtigkeit ohne Gericht, kein Gericht ohne Schmerz der einholenden Wahrheit"[22]. Und die Beantwortung der Frage, ob Christus einmal alles in allem und in allen sein wird, muss offen bleiben. Denn die gekreuzigte Liebe ist kein Handeln am Sünder ohne den Sünder, sondern mit dem Sünder. Die Opfer von Auschwitz können ihren Henkern erst dann von Herzen vergeben, wenn diese durch das Purgatorium der Wahrheit gegangen sind und also freiwillig durchlitten haben, was sie ihren Opfern angetan haben. Die Frage, ob die gekreuzigte Liebe Christi und die mit ihr verbündete Liebe der „Communio Sanctorum" irgendwann auch die Selbstverschließung des verhärtetsten Sünders aufbrechen wird, ist nicht mit dem Hinweis darauf beantwortet, dass Jesus Christus vor zweitausend Jahren für alle Menschen aller Zeiten den Nexus zwischen dem physischen Tod und dem eigentlichen Tod der Trennung von Gott aufgehoben hat. Richtig ist, dass sich das Mittun des je einzelnen Gläubigen von Anfang an und fortwährend der erlösenden Gnade verdankt. Es gehört aber ebenso zum Wesen der Gnade des Erlösers,

[21] Dazu umfassend: *H. Frankemölle* (Hg.), Sünde und Erlösung im Neuen Testament, Freiburg i. Br. 1996; *R. Miggelbrink*, Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition, Freiburg i. Br. 2000.

[22] *T. Pröpper*, Fragende und Gefragte zugleich. Notizen zur Theodizee, in: *T. R. Peters*, Erinnern und Erkennen, Düsseldorf 1993, 61–72; 70.

nicht nur die freie Zustimmung oder Ablehnung ihres Adressaten zu ermöglichen, sondern sich auch selbst von den Folgen der Zustimmung oder Ablehnung bestimmen zu lassen – falls nötig bis zur Konsequenz eines Geschichtsverlaufes, der die Hoffnung Gottes, nämlich die universale Versöhnung, nicht erfüllt.[23] Denn:

- Der Empfänger der rechtfertigenden Gnade ist nicht nur *in* der Bejahung Jesu Christi beziehungsweise *in* der Annahme der Gnade frei, sondern auch *gegenüber* der Gnade.
- In dieser Feststellung liegt eine deutliche Kritik an jedweder Gnadenlehre, die im Gefolge Augustins oder Luthers die Freiheit des Menschen mit der Existenz von Gott her und auf Gott hin *identifiziert*.
- Allerdings: Das *Gegenüber*-der-Gnade-frei-Sein des Menschen bedeutet nicht *Unabhängig*-von-Gott-frei-Sein, sondern ist im Gegenteil Darstellung der biblisch bezeugten Tatsache, dass Gottes Allmacht sich in der Heilsgeschichte selbst dazu bestimmt, sich von wirklicher geschöpflicher Freiheit real bestimmen zu lassen.[24]

Ich beschließe meine Ausführungen mit der sechsten These auf die Themafrage „Was ist das eigentlich: ‚Gnade'?":

These VI: Die biblisch bezeugte Gnade ist als Geschenk der Rechtfertigung des Sünders auch Gericht. Christus hat sich – vgl. Mt 25,31–46 – so mit allen Opfern der Sünde identifiziert, dass die Täter in ihm auch ihren Opfern begegnen, und zwar konkret, von Angesicht zu Angesicht. Die Liebe, die stärker ist als die Hölle, unterscheidet den Täter von seinen Taten, aber sie trennt die Taten nicht vom Täter; sie deckt die Taten nicht zu, sondern erinnert sie. Die Liebe des Gekreuzigten ist Gnade, die den Sünder zur Wahrheit befähigt, zur Anerkennung der eigenen Schuld und zu dem Willen, den schmerzlichen Weg des ‚Umleidens' der Sünde in Sohnschaft zu beginnen.

[23] Vgl. *M. Striet*, Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie, Regensburg 2003, 213–264.

[24] Vgl. *T. Pröpper*, Allmacht Gottes. III: Systematisch-theologisch, in: LThK I³ (1993) 415–417.

ThPh 84 (2009) 374–393

Muss man wählen zwischen Frieden oder Wahrheit?

Begründungen der Toleranz bei Ulrich Beck und Thomas von Aquin

Von William J. Hoye

Die Ambivalenz des Toleranzbegriffs

Toleranz ist ein Grundbegriff unserer Zeit und erfreut sich höchsten Ansehens. Obwohl das Wort nicht im Grundgesetz steht, gehört Toleranz im allgemeinen Bewusstsein zu den Grundlagen sowohl der Demokratie wie auch Europas. In einer Befragung der Europäischen Kommission 2007 rangierte Toleranz an fünfter Stelle der Werte der europäischen Kultur. (An erster Stelle stand im Übrigen der Friede. Bezeichnenderweise kommt der Begriff des Friedens zwar im Grundgesetz vor, aber nicht an höchster Stelle, sondern als Ergebnis der Beachtung der Menschenrechte, die die Grundlage des Friedens darstellen.) Stellvertretend für viele Zeitgenossen hat Bundeskanzlerin Angela Merkel Toleranz als „die Seele Europas" bezeichnet und beteuert: „Europa [...] hat sich zu einem Kontinent der Toleranz entwickelt."[1]

Toleranz ist aber kein eindeutiges Ideal. Eine Toleranz, die sich selbst nicht mehr hinterfragt, kann verantwortungslos werden. Trotz der Hochschätzung der Toleranz erweist sich unsere Kultur in bestimmten Fällen als ungeniert intolerant. Bei solcher Intoleranz handelt es sich um mehr, als worauf Karl Popper hingewiesen hat: „Im Namen der Toleranz sollten wir uns das Recht vorbehalten, die Intoleranz nicht zu tolerieren."[2] Im Falle von Duckmäusertum, Antisemitismus, Kindesmissbrauch, Kinderpornografie, Sklaverei, Menschenopfer, Gentechnik, Waffen-Entwicklung, Atomkraft, Embryonenforschung sind viele sich einig, dass Intoleranz richtig ist. Demjenigen gegenüber, der sich eines solchen Verhaltens schuldig gemacht hat, kann Intoleranz auch ungehemmt sein. Politische Korrektheit kann unglaubliche Kraft entwickeln. Hinzu kommt, dass wir manchmal geradezu stolz darauf sind, uns von bestimmten Menschen – nicht nur von ihren Meinungen – zu distanzieren. „Toleranz wird zum Verbrechen", wie Thomas Mann *(Der Zauberberg)* hervorhebt, „wenn sie dem Bösen gilt."

Der sensible Beobachter der jungen real existierenden Demokratie in den USA, der französische Adlige Alexis de Tocqueville, hat diese ironische Selbstgefährdung vor eineinhalb Jahrhunderten eingehend untersucht. Er warnt vor der in der Demokratie begünstigten „Tyrannei der Mehrheit"[3]

---

[1] „Toleranz ist die Seele Europas". Rede der CDU-Vorsitzenden, Bundeskanzlerin Angela Merkel MdB, beim Festakt „60 Jahre Evangelische Akademie Tutzing" am 8. Juli 2007 in Tutzing.

[2] *K. Popper*, The Open Society and Its Enemies [Die offene Gesellschaft und ihre Feinde], London 1945, ⁴1962, I, 265.

[3] *A. de Tocqueville*, Über die Demokratie in Amerika, übersetzt von *H. Zbinden*, Erster Teil: Werke und Briefe; Band 1, Stuttgart 1959; Zweiter Teil: Werke und Briefe; Band II, Stuttgart 1962, hier: I, 289.

und „Allmacht der Mehrheit“[4]. Ihm zufolge ist gerade die Stärke der Demokratie, nämlich die Freiheit, gleichfalls ihre Schwäche. Wo diese ironische Eigenheit seiner Meinung nach besonders hervortritt, ist im Bereich der Gedankenfreiheit. Er geht so weit zu behaupten, dass es in keinem anderen politischen System so wenig Gedankenfreiheit gebe wie in einer Demokratie. In einer Zeit wie der unsrigen, die sich mit der Idee der Political Correctness konfrontiert sieht, ist de Tocquevilles aufschlussreiche Analyse von eklatanter Aktualität. Seine Behauptung erläutert er von seinen Erfahrungen in den USA her folgendermaßen:

> Die Mehrheit umspannt in Amerika das Denken mit einem erschreckenden Ring. Innerhalb dessen Begrenzung ist der Schriftsteller frei; aber wehe ihm, wenn er ihn durchbricht. Zwar hat er kein Ketzergericht zu fürchten, aber er ist allen möglichen Verdrießlichkeiten und täglichen Verfolgungen ausgesetzt. Die politische Laufbahn ist ihm verschlossen: er hat die alleinige Macht beleidigt, die sie ihm zu öffnen vermöchte. Man verweigert ihm alles, selbst den Ruhm. Ehe er seine Ansichten veröffentlichte, glaubte er Anhänger zu haben; er meint keine mehr zu haben, seit er sich allen zu erkennen gab; denn seine Tadler reden laut und die Gleichgesinnten, aber nicht Gleichtapferen wie er schweigen und entfernen sich. Er gibt nach, er erliegt schließlich der täglich erneuerten Mühe, versinkt wieder in Schweigen, als empfände er Gewissensbisse, weil er die Wahrheit gesagt hat.[5]

Die Schilderung geht weiter:

> Übrigens hat ein König nur eine materielle Macht, die das Handeln beeinflusst und den Willen nicht erfassen kann; die Mehrheit jedoch besitzt sowohl eine materielle wie eine sittliche Macht, die auf den Willen ebensosehr wie auf das Handeln einwirkt und die Tat und zugleich den Wunsch zu handeln hemmt.[6]

Während der Despotismus nur den Körper beherrsche, vollende die Demokratie die Unterdrückung, indem sie auch den Geist bestimme.

> Die Fürsten hatten gleichsam die Gewalt materialisiert; die demokratischen Republiken der Gegenwart haben sie ins Geistige gewandelt gleich dem Willen, den sie zwingen wollen. Unter der unumschränkten Alleinherrschaft schlug der Despotismus in roher Weise den Körper, um die Seele zu treffen; und die Seele, die diesen Schlägen entwich, schwang sich glorreich über ihn hinaus; in den demokratischen Republiken jedoch geht die Tyrannei nicht so vor; sie übergeht den Körper und zielt gleich auf die Seele. Der Herrscher sagt nicht mehr: entweder du denkst wie ich oder du bist des Todes; er sagt: du bist frei, nicht so zu denken wie ich; du behältst dein Leben, deinen Besitz, alles; aber von dem Tage an bist du unter uns ein Fremdling. Du behältst deine Vorrechte in der bürgerlichen Gesellschaft, aber sie nützen dir nichts mehr; denn bewirbst du dich um die Stimme deiner Mitbürger, so werden sie dir diese nicht geben, und begehrst du bloß ihre Achtung, so werden sie tun, als ob sie dir auch diese verweigerten. Du bleibst unter den Menschen, aber du büßest deine Ansprüche auf Menschlichkeit ein. Näherst du dich deinen Mitmenschen, werden sie dich wie ein unreines Wesen fliehen; und selbst die an deine Unschuld glauben, werden dich verlassen, denn auch sie würden gemieden. Ziehe hin in Frieden, ich lasse dir das Leben, es wird aber für dich schlimmer sein als der Tod.[7]

---

[4] Ebd. 292.
[5] Ebd. 294–295.
[6] Ebd. 294.
[7] Ebd.

Auch die Aufklärung gibt kein ungetrübtes Vorbild für unseren Toleranzbegriff ab. Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698–1759), ein französischer Mathematiker, gefeierter Astronom, Mitglied der Académie des Sciences in Paris sowie von 1745 bis 1753 Präsident der Berliner Akademie der Wissenschaften, war eine Persönlichkeit, deren Stimme Gehör verdiente. Maupertuis publizierte einen politischen Appell an die Mächtigen seiner Zeit, indem er unter anderem Versuche mit Tieren vorschlug, und zwar zur Erzeugung von Kuriositäten („Wunderthiere") für die Tiergärten durch „unnatürliche Paarung". Er schreckt nicht davor zurück, „gezwungene Zeugungen" zu fordern, um Unica und Rarissima hervorzubringen. Damit nicht genug, plädiert er sogar für Versuche an lebenden Menschen, um die Verbindungen von Leib und Seele zu erforschen, „wenn man diese Bänder in dem Gehirne eines lebendigen Menschen zu suchen wagen dürfte"[8]. Mit welchem Ernst er an sein Forschungsprojekt herangeht, wird an den Einzelüberlegungen deutlich. Solche „Operationen, welche die Kunst nicht zu unternehmen wagt", sollen nach ihm an Sträflingen zum „Wohl der Gesellschaft" durchgeführt werden.[9] Als erster Schritt seiner Planung sollen diese neuen Operationen zunächst an Leichen, dann an Tieren und schließlich am Sträfling selbst durchgeführt werden.[10] Um die Anstößigkeit seines Vorhabens zu mildern, behauptet er, es habe lediglich den „Schein der Grausamkeit". Die Opferung des Einzelnen für die Menschheit rechtfertigt er ausgerechnet durch einen Appell zur Humanität. Sein Argument: „Ein einzelner Mensch ist nichts im Vergleich zur Menschheit; ein Krimineller ist noch weniger als nichts."[11] Dass dies auch Teil der historischen Aufklärung war, lässt sich leicht vergessen.

Beim Aufklärungsphilosophen Immanuel Kant kommt das Wort Toleranz, soweit ich sehe, nur selten vor. Die folgende Stelle kennzeichnet Toleranz als hochmütig:

> Ein Fürst, der es seiner nicht unwürdig findet zu sagen: dass er es für Pflicht halte, in Religionsdingen den Menschen nichts vorzuschreiben, sondern ihnen darin volle Freiheit zu lassen, der also selbst den hochmütigen Namen der Toleranz von sich ablehnt: ist selbst aufgeklärt und verdient von der dankbaren Welt und Nachwelt als derjenige gepriesen zu werden, der zuerst das menschliche Geschlecht der Unmündigkeit, wenigstens von Seiten der Regierung, entschlug, und jedem frei ließ, sich in allem, was Gewissensangelegenheit ist, seiner eigenen Vernunft zu bedienen.[12]

Es kann durchaus sein, dass Toleranz eine Beleidigung impliziert. „Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muss zur An-

---

[8] *L. M. de Maupertuis*, Lettre sur le progrès des science [Brief über den Fortschritt der Wissenschaften], Œuvres, Lyon 1768; Nachdruck Hildesheim 1965; Band II. Deutsche Übersetzung: Briefe, Hamburg 1753, 411.

[9] Ebd. 408.

[10] Vgl. ebd. 409.

[11] Ebd. 411.

[12] *I. Kant*, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, Werke in zwölf Bänden. Herausgegeben von *W. Weischedel*, Frankfurt am Main 1977; Band 11, 59.

erkennung führen", stellt Goethe fest. „Dulden heißt beleidigen."[13] Toleranz ist gewissermaßen herablassend und paternalistisch. Wer Toleranz einräumt, ist normalerweise auch in der Lage, sie wieder zu entziehen. In diesem Sinne verstanden ist Toleranz nicht ein Recht, sondern eine Gunst.

Es lohnt sich, den Begriff der Toleranz auch außerhalb der Aufklärung näher zu untersuchen.

Der christliche Ursprung der Toleranzidee in der Demokratie

Die Präsenz christlicher Elemente in der Demokratie Deutschlands ist nicht bloß der Wunsch engagierter Christen. Keine geringere politische Instanz als das Bundesverfassungsgericht hat 1995 die Bedeutung christlicher Elemente in der Demokratie herausgestellt und den „Gedanke[n] der Toleranz für Andersdenkende" als Beispiel namentlich genannt für „zahlreiche christliche Traditionen", die „in die allgemeinen kulturellen Grundlagen der Gesellschaft eingegangen [sind], denen sich auch Gegner des Christentums und Kritiker seines historischen Erbes nicht entziehen können"[14].

Der Staatsrechtslehrer Peter Häberle hat außerdem die Wichtigkeit der Wahrheitsansprüche in der Demokratie hervorgehoben und argumentiert, dass Toleranz ohne Wahrheitsansprüche undenkbar ist: „Stützt sich der Verfassungsstaat nicht doch auf ein Minimum an Wahrheiten, was daran abzulesen ist, dass seine Toleranz gewisse letzte Grenzen hat, weshalb es ohne Wahrheitsanspruch auch keine Toleranz gibt?"[15] Eine Lehre, die sich bloß als unverbindliches Angebot oder als persönliche Glaubensmeinung versteht, vermag Toleranz nicht zu begründen. Demokratie lebt von mehr als Abstimmungen, Mehrheitsentscheidungen, Kompromissen oder Konsens. Eine pragmatische Einrichtung wie die Gewaltenteilung wirkt zwar einer Diktatur entgegen, bietet jedoch noch keine Garantie gegen die Tyrannei der Mehrheit, denn es ist durchaus denkbar, dass sie von einer gesellschaftlichen Kraft überwunden wird, zum Beispiel einer Partei, einer Parteienkoalition oder der ‚politischen Klasse'. In der Würde des einzelnen Individuums als einer unangezweifelten Wahrheit liegt der eigentliche Schutz vor dem Staat, vor der Gesellschaft, vor dem Volk, vor dem Konsens.

Die christliche Lehre von der Toleranz geht auf Augustin zurück. Die Grundlage seiner Toleranzidee wird von Klaus Schreiner folgendermaßen beschrieben:

> In der theologischen Gedankenwelt Augustins nimmt *tolerantia* den Charakter einer sozialen Grundtugend an, die für den Zusammenhalt der christlichen Gemeinden eine unabdingbare Voraussetzung darstellt. [...] Die Notwendigkeit, Geduld *(tolerantia)* zu üben, ergibt sich nach Auffassung Augustins aus der Grundverfassung des Men-

[13] *J. W. von Goethe*, „Maximen und Reflexionen", in: Werke, Frankfurt am Main 1981, VI, 507.
[14] Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts, 93, 1 (16. Mai 1995).
[15] *P. Häberle*, Wahrheitsprobleme im Verfassungsstaat, Baden-Baden 1995, 11.

schen, der in dieser Welt keine feste Bleibe hat. Als endliches, sündhaftes Wesen bedarf der Mensch der *tolerantia* seiner Mitmenschen.[16]

Aus einer in Liebe gegründeten Toleranz entsteht Friede.

Friedenstiftende Geduld *(tolerantia pacifica)* verbürgt, dass wir uns gegenseitig in Liebe ertragen. Weil Liebe, wie der Apostel Paulus versichert, alles erträgt (*quia caritas omnia tolerat*; 1. Kor 13,7), sollen wir *cum tolerantia* selbst die Sünden anderer ertragen.[17]

Christliche Toleranz ist somit eine Wirkung der Liebe und zeitigt Frieden. Dies bestätigt Rainer Forst: „Toleranz [...] übt sich in Barmherzigkeit und Geduld angesichts der Verfehlungen anderer."[18] So verstandene Toleranz ist weit entfernt von Gleichgültigkeit. Eher handelt es sich für den, der herausgefordert wird, gleichsam um eine vorläufige Probe. Für Augustin ist Toleranz eschatologisch:

Denn die Geduld selber wird ja nicht ewig währen, da sie nur nötig ist, wo Übel zu ertragen sind, sondern was ewig währt, ist das, wohin man durch die Geduld gelangt.[19]

Das erläutert er wie folgt:

Und wie wir durch Hoffnung heil geworden, so auch durch Hoffnung glückselig, und wie das Heil, so halten wir auch die Glückseligkeit nicht jetzt schon in Händen, sondern erwarten sie in der Zukunft, und dies ‚in Geduld'; denn wir stecken in Übeln, und die müssen wir geduldig ertragen, bis wir zu jenen Gütern gelangen, wo alles von der Art sein wird, dass wir uns daran unsagbar erfreuen, und nichts von der Art, dass wir es noch ertragen müssten. Solch ein Heil, wie es in der künftigen Welt eintreten wird, wird zugleich die vollendete Glückseligkeit sein.[20]

Unsere Unwissenheit verbietet ein letztes Urteil über den anderen. Stattdessen vertrauen wir auf die letzte Wahrheit und Gerechtigkeit des Endgerichts. Wer wirklich Freund und wer Feind ist, zeigt sich erst dann. So argumentiert Augustin, dass wir

stets vor Augen haben sollen, dass unter diesen Feinden auch künftige Mitbürger [des Himmels] verborgen sind, damit sie es wenigstens bei diesen nicht für vergebliche Geduld halten, ihre Anfeindungen zu ertragen, bis aus ihnen Anfänger werden; wie ja auch hinwieder der Gottesstaat, solang er hienieden pilgert, bei sich solche aus den Reihen der Feinde birgt, die verbunden sind mit ihm durch die Gemeinschaft der Sakramente, doch nicht mit ihm teilnehmen werden an dem ewigen Lose der Heiligen [...]. An der Besserung mancher auch von ihnen darf man jedoch umso weniger verzweifeln, da unter den offenkundigsten Gegnern prädestinierte Freunde verborgen weilen, sich selbst unbewusst. Denn die beiden Staaten sind in dieser Welt ineinander

[16] *K. Schreiner*, „‚Duldsamkeit' *(tolerantia)* oder ‚Schrecken' *(terror)*. Reaktionsformen auf Abweichungen von der religiösen Norm, untersucht und dargestellt am Beispiel des augustinischen Toleranz- und Gewaltkonzeptes und dessen Rezeption im Mittelalter und in der frühen Neuzeit", in: Religiöse Devianz: Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter, herausgegeben von *D. Simon*, Frankfurt am Main 1990, 159–210; hier 165.

[17] Ebd. 165–166.

[18] *R. Forst*, Toleranz im Konflikt: Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt am Main 2004, 71.

[19] *Augustinus*, De civitate dei, XIV, 9.

[20] Ebd. XIX, 4.

verschlungen und mit einander vermischt, bis sie durch das letzte Gericht getrennt werden.[21]

Wie es in der Folgegeschichte häufig geschieht, beruft sich Augustin auf das Gleichnis vom Unkraut im Weizen (Mt 13, 23–30), wo es heißt:

> Und Jesus erzählte ihnen noch ein anderes Gleichnis: Mit dem Himmelreich ist es wie mit einem Mann, der guten Samen auf seinen Acker säte. Während nun die Leute schliefen, kam sein Feind, säte Unkraut unter den Weizen und ging wieder weg. Als die Saat aufging und sich die Ähren bildeten, kam auch das Unkraut zum Vorschein. Da gingen die Knechte zu dem Gutsherrn und sagten: Herr, hast du nicht guten Samen auf deinen Acker gesät? Woher kommt dann das Unkraut? Er antwortete: Das hat ein Feind von mir getan. Da sagten die Knechte zu ihm: Sollen wir gehen und es ausreißen? Er entgegnete: Nein, sonst reißt ihr zusammen mit dem Unkraut auch den Weizen aus. Lasst beides wachsen bis zur Ernte. Wenn dann die Zeit der Ernte da ist, werde ich den Arbeitern sagen: Sammelt zuerst das Unkraut und bindet es in Bündel, um es zu verbrennen; den Weizen aber bringt in meine Scheune.

Darüber hinaus findet der frühe Augustin eine weitere Begründung in der Bewahrung der Einheit der Kirche. Es gilt, die „Andersdenkenden mit Sanftmut zurechtzuweisen"[22]. Die Toleranten, die die ‚Bösen' in ihrem Irrtum dulden, verdienen nach ihm Lob und Ehre, „weil sie aus Liebe zur Einheit dulden, was sie aus Liebe zur Gerechtigkeit hassen"[23].

Ein weiteres folgenreiches Argument basiert auf der Freiwilligkeit des Glaubens. „Der Mensch kann nur freiwillig glauben *[credere non potest homo nisi volens]*", konstatiert Augustin.[24] Vom Wesen her lässt sich der Glaube nicht durch Zwang herbeiführen. Zumindest in dieser Phase seines Lebens lehnt Augustin es ab,

> jemanden wider seinen Willen zur Gemeinschaft mit der katholischen Kirche zu zwingen. Vielmehr soll allen Irrenden die offenbare Wahrheit erklärt werden, damit sie mit Gottes Beistand durch unsere Vermittlung ans Licht komme und sich selbst jeglichem empfehle, dass er sie annehme und ihr folge.[25]

Die anstrengende Tugend der Toleranz

Als Tugend wird Toleranz aufgrund von Wiederholung und gegen die eigene Neigung erlangt. Man *wird* tolerant; man ist es nicht von Natur aus. Eigentlich ist die menschliche Natur eher intolerant. Toleranz setzt eine Selbstbeherrschung voraus. Sie enthält sowohl ein Ja als auch ein Nein. Schließlich muss der Tolerante gewissermaßen seine eigene Wahrheitsüberzeugung gegenüber höheren Werten relativieren, was auch gegen seine natürliche Neigung geschieht. Man findet also zum Beispiel eine Meinung oder eine Handlung schlecht und bejaht dennoch ihren Träger. Man respektiert etwa die Wahrhaftigkeit des anderen, während man das zurückweist,

[21] Ebd. I, 35.
[22] *Augustinus*, Brief Nr. 43, 1.
[23] Ebd. 21.
[24] *Augustinus*, In Johannis, 26, 2.
[25] *Augustinus*, Brief Nr. 34, 1.

was er für wahr hält. Die Würde des anderen stellt einen höheren Wert als seine Meinung dar.

Toleranz ist also nicht einfach eine Offenheit. Äußerlich betrachtet, mag es diesen Anschein haben, aber in Wirklichkeit ist sie weder Gleichgültigkeit noch Feigheit noch Konformismus. Der Trittbrettfahrer ist nicht tolerant.

Die Grundlage der Toleranz liegt in der Liebe, und zwar in der Liebe zur Wahrheit. Was man toleriert, mag eine Falschheit sein beziehungsweise als eine Falschheit erscheinen; aber der Tolerante nimmt eine andere Wahrheit wahr, die er höher bewertet, und duldet von daher die Falschheit. Er leugnet nicht die Wahrheit schlechthin, sondern sieht Wahrheitsebenen. Wer *die* Wahrheit sucht und noch nicht gefunden hat, ist imstande, einzelne Wahrheiten im Vergleich zueinander zu bewerten und zum Ergebnis zu kommen, dass eine Wahrheit wichtiger ist als eine andere. Man kann also das, was ein anderer denkt oder tut, verneinen, aber das, was der andere liebt, bejahen. Mit anderen Worten: Ich kann die Würde eines Menschen höher schätzen als seine Handlung oder Überzeugung.

Es gehört zur Grundstruktur von Toleranz, dass man andere Menschen gleichsam vordergründig und zugleich hintergründig wahrnimmt. Vor dem Hintergrund *der* Wahrheit kann man mehrere Ebenen integrieren. Man kann etwa die Wahrheitsüberzeugung des anderen ablehnen und die Person dennoch bejahen. Rainer Forst hat es sehr gut ausgedrückt:

> Das tolerante Selbst ist daher auch kein gespaltenes Selbst, das [...] einen Teil von sich selbst abschnitte. Es ist vielmehr ein komplexes Selbst, dessen Identität sich in der *Spannung* zwischen verschiedenen normativen Polen konstituiert. Die Identität ergibt sich aus der Fähigkeit der Person, diese verschiedenen Pole zu integrieren, d. h. um diese Spannungen zu wissen und sich zu ihnen reflektiert zu verhalten.[26]

Forst betont außerdem, dass Toleranz keineswegs eine Relativierung der Wahrheit impliziert. Der Tolerante verzichtet nicht auf ‚absolute' ethische Wahrheiten. Das Festhalten an ‚Letzte Wahrheiten' intensiviert vielmehr die tugendhafte Toleranz.

> Um die der sich selbst gewissen Vernunft entsprechende Selbstrelativierung vorzunehmen, bedarf es keines Verzichts auf den Anspruch ‚absoluter' ethischer Wahrheiten, sondern einer Einsicht in die Differenz von Kontexten der Rechtfertigung, in denen jeweils bestimmte Gründe gefordert sind.[27]

Vor einem solchen Hintergrund vermag man die Rangordnung der Wahrheiten zu sehen. Demzufolge gibt es einen zweifachen Konflikt. Zum einen steht der Tolerante im Widerstreit der eigenen Überzeugungen mit den Überzeugungen der anderen; sonst wäre Toleranz gar nicht erst gefragt. Zum anderen steht er im Konflikt mit sich selbst, denn seine Überzeugung verleiht ihm eine Neigung, der anderen Überzeugung entgegenzuwirken.

---

[26] *Forst*, Toleranz im Konflikt, 669.
[27] Ebd. 674.

Er spürt einen Impuls, die andere Meinung nicht gelten zu lassen. Gerade diesen Impuls in sich selbst muss er aber bändigen, und insofern steht er auch im Widerstreit mit sich selbst. Wie Forst schreibt:

> Die Tugend der Toleranz setzt voraus, dass dieser Impuls aus moralischer Einsicht gebremst wird. Darin liegt, wie bemerkt, ein gewisses Vermögen der Selbstbegrenzung und auch der Selbstüberwindung.[28]

Man leugnet also nicht seine Werte, sondern stellt sie in einen größeren Zusammenhang der eigenen Werte. Toleranz ist eine Form der Kardinaltugend der Maßhaltung. Ohne den inneren Konflikt zwischen den eigenen Werten könnte es keine Toleranz geben.

Frieden statt Wahrheit nach Ulrich Beck

Der Soziologe Ulrich Beck vertritt eine ganz andere Sicht, die zurzeit viel Zustimmung erntet. Wahrheit gilt in seinen Augen als eine Bedrohung des Friedens und muss nicht durch die Beachtung der Rangordnung der eigenen Werte entsprochen, sondern geradezu ersetzt werden durch den Frieden. Seine weitreichende These lautet:

> Inwieweit Wahrheit durch Frieden ersetzt werden kann, entscheidet über die Fortexistenz der Menschheit.[29]

Seine Lösung liegt in einem Typus von interreligiöser Toleranz, „wo Nächstenliebe", wie er Christen unterstellt, „nicht Todfeindschaft bedeutet". Diese wäre nach ihm eine „Toleranz, deren Ziel nicht Wahrheit, sondern Frieden ist"[30].

Beck untermauert seine These mit einer eigenwilligen Schilderung von Religion. Er erklärt, dass verschiedene Religionen verschiedene Wahrheitsansprüche aufstellten, die einander widersprächen und wechselseitig in Frage stellten. Es ist das, was er „die Eine Wahrheit" nennt, was die Fortexistenz der Menschheit gefährde.[31] Damit setzt er vermutlich nicht die Idee der doppelten Wahrheit voraus, sondern hält sicherlich solche Wahrheitsansprüche für vermeintlich. Die Intoleranz der Religion schildert er denkbar radikal:

> Bei sozialen Differenzierungen setzt Religion ein Merkmal absolut – *Glauben*. Alle anderen sozialen Unterschiede und Gegensätze sind daran gemessen unerheblich. Das Neue Testament sagt: ‚Vor Gott sind alle gleich.' Diese Gleichheit allerdings gilt nur für jene, die besagten Gott anerkennen. Neben der Aufhebung von Klassen und Nation innerhalb der Glaubensgemeinschaft setzt Religion also eine neue Fundamentalunterscheidung in die Welt: die zwischen richtig Gläubigen und falsch Gläubigen.

---

[28] Ebd. 666.

[29] *U. Beck*, Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen, Frankfurt am Main 2008, 209.

[30] Ebd. 3.

[31] Vgl. ebd. 238.

> Religion birgt immer auch (mehr oder minder latent) die Dämonisierung des religiösen Anderen.[32]

Es ist, nebenbei bemerkt, für seine Verfahrensweise symptomatisch, dass Beck das angeblich neutestamentliche Zitat nicht belegt; in Wahrheit kommt es gar nicht im Neuen Testament vor.

Beck ist nicht zimperlich. „Religion könnte eine Erfindung des Teufels sein", schreibt er. „Man predigt mit der einen Zunge Nächstenliebe und mit der anderen Zunge Hass und Todfeindschaft. Aller Humanität der Religion wohnt eine totalitäre Versuchung inne."[33] Er unterstellt, dass Religionen den Ungläubigen nicht einmal den Status eines Menschen anerkennen. So behauptet er:

> Der humanitäre Universalismus der Glaubenden beruht auf der Identifikation mit Gott und auf der Dämonisierung der Opponenten Gottes [...]. Das Samenkorn religiös motivierter Gewalt liegt im Universalismus der Gleichheit der Glaubenden begründet, die den Anders- oder Ungläubigen entzieht, was sie dem Glaubenden verheißt: Mitmenschenwürde, Gleichheit in einer Welt von Fremden.[34]

Seine Empfehlung: „Die Gesundheitsminister warnen: Religion tötet. Religion darf an Jugendliche unter 18 Jahren nicht weitergegeben werden."[35] Der Nichtgläubige in den Augen der Gläubigen ist nach Beck der Unmensch bzw. Untermensch:

> Wer sich zum Glauben bekennt, dem ist die Erlösung verheißen. Wer dagegen nicht glauben will oder kann, dem droht die Verdammnis – im Diesseits und Jenseits. So schafft die Absolutheit des einen monotheistischen Gottes eine ganze Welt der zu bekämpfenden Anderen. Sämtliche Kategorien des Unmenschen oder Untermenschen [...] sind die Kehr-, die Nacht-, die Gewaltseite, mit der das universale Christentum die transethnische Humanität beschwört.[36]

Beck sieht geringe Chancen für Toleranz:

> Heute entscheidet die Frage, inwieweit Wahrheit durch Frieden ersetzt werden kann, über die Fortexistenz der Menschheit. Aber ist die Hoffnung auf eine Nächstenliebe ohne Todfeindschaft nicht das Unwahrscheinlichste, Naivste, Törichteste, Absurdeste, das man erhoffen kann?[37]

Beck wirft Papst Benedikt XVI. eine „Skatlogik" vor:

> Glaube sticht Verstand. Christlicher Glaube sticht alle anderen Glaubensarten (insbesondere den Islam). Römisch-katholischer Glaube ist der Kreuzbube, der alle anderen christlichen Skatbrüder des Glaubens sticht. Und der Papst ist der allerhöchste Trumpf im Wahrheitsskatblatt der katholischen Rechtgläubigkeit.[38]

---

[32] Ebd. 3 [Hervorhebung im Original].
[33] *U. Beck*, „Gott ist gefährlich", in: DIE ZEIT, Nr. 52 vom 19.12.2007, 12.
[34] Ebd.
[35] Ebd.
[36] *Beck*, Der eigene Gott, 77.
[37] *Beck*, „Gott ist gefährlich", 12.
[38] Ebd. Ebenfalls: *Beck*, Der eigene Gott, 218. „Aber der Papst kann oder will nicht einsehen, dass so exemplarisch im hochsensiblen, gewaltanfälligen Verhältnis zwischen den Religionen *Frieden durch Wahrheit ersetzt und dadurch Frieden verletzt wird.*" Ebd. [Hervorhebung im Original].

Vor dem Hintergrund dieses ungeheueren Gemäldes – freilich nicht ganz so drastisch wie die Höllendarstellung von Hieronymus Bosch – besteht Becks Lösung in der Individualisierung der Religion, das heißt in einem Polytheismus ohne Konflikt. Jede Religion soll ihren eigenen Gott haben, der aber nicht für alle Menschen relevant ist und deshalb keine Intoleranz begründet. Er spricht vom „religiösen Melange-Prinzip", womit „das *humane Prinzip eines subjektiven Polytheismus* zur Geltung" kommt.[39] Eine solche friedfertige Auflösung der Wahrheitsabsolutismen bedeutet ihm zufolge die Zivilisierung der Religion.

Einerseits sieht Beck, dass sich die Säkularisierungsthese der Aufklärung, nämlich dass Religion im Laufe der Zeit immer geringer und unbedeutender wird, faktisch nicht realisiert hat; andererseits aber hält er an der Aufklärung als dem Schlüssel fest:

> Die Aufklärung hat den Menschen von Gott befreit und ihm zur Autonomie in allen Bereichen verholfen. Religiöser Glaube ist atavistisch, ein Produkt des schlechten Gewissens. Der Europäer blickt auf diejenigen, die immer noch oder schon wieder religiös sind, mit Verachtung herab. Zum Bild des modernen, aufgeklärten Europäers gehört es, den vormodernen Aberglauben überwunden zu haben.[40]

Das Verkehrte an der Verabsolutierung des Friedensideals

Wahrscheinlich kann alles, was wichtig ist, ein Grund zum Konflikt werden, so auch Religion. Wir wollen aber nicht etwa Gerechtigkeit oder Freiheit oder Eros verwässern, weil sie gewaltträchtig sind. Auch der Friede, wenn er verabsolutiert wird, wie Beck es zu tun scheint, kann zur Ungerechtigkeit führen und somit entarten. Worauf er aber seine Aufmerksamkeit richtet, ist die Wahrheit. Ihm zufolge impliziert Wahrheit Intoleranz: Wer die Wahrheit als oberstes Ziel der Toleranz behauptet, „verurteilt, verdammt zugleich alle diejenigen, die sich dieser ‚Wahrheit' nicht beugen wollen"[41].

Es lässt sich aber dagegen einwenden: Wird das Friedensideal gegenüber der Wahrheit verabsolutiert, so kann es ebenfalls Gewalt und Krieg hervorbringen. Blaise Pascal (1623–1662), der zur Zeit des Dreißigjährigen Kriegs lebte, hat eindrucksvoll auf die Gefahr des Friedensideals hingewiesen:

> Ist nicht deutlich, dass, ebenso wie es ein Verbrechen ist, den Frieden zu stören, wo die Wahrheit regiert, es ein Verbrechen ist, im Frieden zu bleiben, wenn man die Wahrheit zerstört? Es gibt also Zeiten, wo der Frieden gerecht ist, und andere, wo er unrecht ist. Es steht geschrieben, es gibt Zeiten des Friedens und Zeiten des Krieges, und das Anliegen der Wahrheit ist es, das hier entscheidet. Es gibt aber keine Zeiten der Wahrheit und keine Zeiten des Irrtums, und im Gegensatz hierzu heißt es in der Schrift, dass die Wahrheit Gottes ewig sein wird. Und deshalb sagt Jesus Christus auch, der gesagt hat, dass er den Frieden bringen will, dass er gekommen ist, den Krieg

[39] Ebd. 86 [Hervorhebung im Original].
[40] Ebd. 34–35.
[41] Ebd. 67.

> zu bringen. Er sagt aber nicht, dass er gekommen ist, die Wahrheit und die Lüge zu bringen. Die Wahrheit ist demnach die erste Richtschnur und das letzte Ziel der Dinge.[42]

Carl Friedrich von Weizsäcker hat eine aufschlussreiche Metapher für die Beziehung zwischen Wahrheit und Frieden gefunden. „Ein Friede", so formuliert er, „ist der Leib einer Wahrheit."[43] Nur durch Wahrheit kann Friede realitätsbezogen sein.

Václav Havel spricht vom verführerischen Irrtum, „der so viele aufrichtige und gute Menschen mitreißt und der ‚Kampf für den Frieden' heißt"[44]. Er hält die Verabsolutierung des Friedens für einen „Köder"[45]. Nichts in dieser Welt verträgt eine Verabsolutierung, ohne sich zu rächen. Im Jahr 1984 ist Havel mit der Friedensbewegung, mit deren gefährlicher Ambivalenz, scharf ins Gericht gegangen. Ein Friede, der auf der Überzeugung gründet, das Überleben sei etwas Absolutes, der höchste Wert, wertvoller als jedes geistige Ideal, ist nach Havel in Wirklichkeit der schnellste Weg zum Krieg. „Die Abwesenheit von Helden, die wissen, wofür sie sterben", gibt er zu bedenken, „ist der erste Schritt zu den Leichenhaufen derer, die nur noch wie Vieh geschlachtet wurden."[46] In Übereinstimmung mit Gleichgesinnten, die es tatsächlich vollzogen haben, stellt Havel fest, „dass ein Leben, das nicht bereit ist, sich selbst für seinen Sinn zu opfern, es nicht wert ist, gelebt zu werden"[47]. Über die in Westeuropa beliebte Gegenideologie, die sich im Spruch ‚Lieber rot als tot' plakatiert, entsetzt er sich:

> Die Losung ‚Lieber rot als tot' [...] erschreckt mich als Ausdruck des Verzichts des westlichen Menschen auf den Sinn des Lebens und sein Bekenntnis zur unpersönlichen Macht als solcher. Diese Losung sagt nämlich in Wirklichkeit: Nichts lohnt das Opfer des Lebens. Nur dass ohne den Horizont des höchsten Opfers jedes Opfer seinen Sinn verliert. Oder: Es lohnt gar nichts mehr. Nichts hat Sinn. [...] Das ist die Philosophie der reinen Negation des Menschseins. Der sowjetischen Totalität hilft eine solche Philosophie nur politisch. Die westliche Totalität jedoch wird von ihr unmittelbar geschaffen. Ich kann mich, kurz gesagt, des Eindrucks nicht erwehren, dass die westliche Kultur viel mehr als von den SS-20-Raketen von sich selbst bedroht wird.[48]

Friede ist in diesem Sinne dann nicht nur ein politischer, sondern auch ein philosophischer Begriff, der das Wesen des Menschen berührt, und zwar möglicherweise zerstörerisch. Ein an sich gutes moralisches Ideal wird böse, wenn die wahrheitsgemäße Rangordnung der Werte verkehrt wird.

Ähnlich verhält es sich, wenn man Toleranz zum höchsten Wert Europas erklärt. Diesen Denkfehler kritisiert Robert Spaemann zu Recht:

---

[42] *B. Pascal*, Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées), übersetzt und herausgegeben von *E. Wasmuth*, Heidelberg ⁶1963, Fragment 949.

[43] *C. F. von Weizsäcker*, Der Garten des Menschlichen: Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie, München 1977, 40.

[44] *V. Havel*, Am Anfang war das Wort, Reinbek bei Hamburg 1990, 104.

[45] Ebd.

[46] Ebd. 105. Vgl. auch 143.

[47] Ebd.

[48] Ebd. 105–106.

> Darin steckt aber ein Denkfehler. Toleranz gilt den Überzeugungen anderer Menschen, die wir für irrig halten, aber achten, weil es Menschen sind, die sich mit ihnen identifizieren. Und solche Toleranz gründet selbst in einer höchst voraussetzungsvollen eigenen Überzeugung von der Würde jedes Menschen.[49]

Toleranz ist eine Folge, nicht das eigentliche Ziel.

Die Wahrheit als Inhalt (beziehungsweise Gegenstand) des Glaubens nach Thomas von Aquin

Die Lehre des Thomas von Aquin über den Glauben ist auch in den *Katechismus der katholischen Kirche* (n. 1814) eingegangen, wo es heißt:

> Der Glaube *[fides]* ist jene göttliche Tugend, durch die wir an Gott und an all das glauben *[credimus]*, was er uns gesagt und geoffenbart hat und was die heilige Kirche uns zu glauben vorlegt. Denn Gott ist die Wahrheit selbst.

Dies soll aber nicht bedeuten, dass Gläubige die Wahrheit selbst erfassen. Thomas ergänzt, dass es sich um die Wahrheit gerade „als nicht sichtbar" *[ut non apparens]*[50] handelt. Damit wird hervorgehoben, dass Gott zwar unsere Zustimmung bewirkt, aber ohne dass wir ihn in sich erkennen. Wir halten uns an ihm fest, aber wir sehen ihn nicht. Der Glaube und die Wahrheit sind für Thomas tatsächlich sehr eng verknüpft.

Dabei ist es absolut wichtig – und scheint Beck unbekannt zu sein – zu beachten, dass es sich nicht um *eine* oder mehrere, sondern um *die* Wahrheit *[veritas prima]* handelt. Im Lateinischen kann man leichter unterscheiden zwischen einer Wahrheit *[verum]* und der Wahrheit *[veritas]*. Zwar kennt das Christentum natürlich einzelne Wahrheiten, aber diese sind nicht der primäre Gegenstand des Glaubens. Zur Verdeutlichung bezeichnet Thomas die Wahrheit als das ‚Formalobjekt' *[obiectum formale]*, das heißt, als derjenige Aspekt eines Gegenstands, der im Bewusstsein erscheint.[51] Es ist sozusagen die Erkennbarkeit des Objekts und wird auch als ‚Glaubenslicht' bezeichnet, wobei Licht hier verstanden wird als das, wodurch Farben sichtbar werden[52]; Licht selbst wird nicht konkret gesehen. Zur Verdeutlichung vergleicht Thomas die Wahrheit als Gegenstand des Glaubens mit Gesundheit als Gegenstand der Medizin.[53] Während der Arzt bestimmte konkrete Handlungen vollzieht, ist er dabei die ganze Zeit um die Gesundheit des Patienten bemüht. So auch kennt der Glaube einzelne Wahrheiten und gleichsam in ihnen die Wahrheit. Die Einzelwahrheiten des Glaubens sind wie das Material *[causa materialis]*[54]. Anders gesagt: Es handelt sich um

---

[49] *R. Spaemann*, „Wahrheit spricht mit leiser Stimme", in: Kölner Stadt-Anzeiger vom 13.06.2008: Kultur, 9.

[50] *Thomas von Aquin*, S.th., II-II, Frage 1, Artikel 1.

[51] Vgl. ebd.: *id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio obiecti.*

[52] Vgl. ebd., Artikel 3.

[53] Vgl. ebd., Artikel 1.

[54] Vgl. ebd., Frage 5, Artikel 1, corpus; Frage 7, Artikel 1, zu 3; Frage 1, Artikel 1, corpus; In III. Sent., d. 24, Frage 1, Artikel 1, sol. 1, zu 1.

eine Betrachtungsweise *[modus considerandi]*. Was sieht man, wenn man diese gedruckte Seite anschaut? Schwarze Tinte oder aber Bedeutung? Selbstverständlich ist die Tinte nur die Materie und die Bedeutung das Formalobjekt und somit der eigentliche Gegenstand.

Im Vergleich zum eigentlichen Gegenstand des Glaubens ist die Glaubenslehre der Offenbarung eigentlich sekundär und nebensächlich.[55] Die geoffenbarten Glaubenswahrheiten repräsentieren für Thomas Explizierungen[56] und verhalten sich zum eigentlichen Glauben in der Weise, wie konkrete Beispiele als Anlass zur allgemeinen Einsicht verwendet werden.[57]

Die absolute Wahrheit als Begründung der Toleranz

Es ist zutreffend, dass das Christentum sich zur absoluten Wahrheit bekennt, nicht allerdings zu *einer* absoluten Wahrheit. Die Unterscheidung zwischen *der* Wahrheit und Wahrheit*en* ist Beck augenscheinlich unbekannt. Daher rührt sein Missverständnis der christlichen Position. Er bleibt auf der Ebene der Einzelwahrheiten und nimmt nicht zur Kenntnis, dass es unmöglich ist, *die* Wahrheit im Plural zu bilden. Zwischen Wahrheiten kann es zwar Konflikte geben, aber ein Konflikt zwischen *der* Wahrheit und *der* Wahrheit ist undenkbar. Außerdem ist es ausgeschlossen, dass Wahrheiten sich wirklich widersprechen, obwohl sie selbstverständlich sehr unterschiedlich ausfallen können. Wenn zwei Wahrheitsbehauptungen sich widersprechen, dann kann man sicher sein, dass zumindest eine der beiden ein Irrtum ist. In einem solchen Fall kann es im Übrigen durchaus sein, dass es angemessen ist, für die Wahrheit zu kämpfen. Diese als die *eigene* Wahrheit zu bezeichnen, ist irreführend, so als gäbe es keine Objektivität. Wenn man von einer *eigenen* Wahrheit sprechen will, dann kann dies nur bedeuten, dass man sich eine vermutlich objektive Wahrheit zu eigen gemacht hat. Sie ist meine geworden, weil sie objektiv wahr erscheint, und nicht umgekehrt, wie es vielleicht bei einer Ideologie der Fall ist. Werte hingegen können durchaus eigene Werte sein und im Widerspruch zu anderen stehen, sofern sie nicht durch Wahrheit bestimmt sind. Wenn ich ‚eine Wahrheit' habe, kann sie ohne Weiteres bei anderen Menschen vorkommen – in der Regel ist das sogar erwünscht.

Die Wahrheit verbreitet sich wie der Sonnenschein. Unter derselben Sonne sehen viele Betrachter gleichzeitig viele Dinge. Der Sonnenschein wird selbstverständlich nicht von einem Betrachter für sich vereinnahmt. Man hat ihn nicht, wie man sagt, für sich gepachtet. Wenn ich in einem dunklen Raum das Licht anmache, dann sehe ich die Dinge im Raum und zugleich sehe ich gewissermaßen das Licht. Das Sehen des Lichts und das

[55] *Per accidens autem vel secundario se habent ad obiectum fidei omnia quae in Scriptura divinitus tradita continentur*: *Thomas von Aquin*, S.th., II–II, Frage 2, Artikel 5, corpus.

[56] Vgl. ebd., Artikel 6, *corpus*: *explicatio credendorum fit per revelationem divinam.*

[57] Vgl. *Thomas von Aquin*, In Boethii De trinitate, Frage 3, Artikel 1, zu 4.

Sehen eines beleuchteten Gegenstands repräsentieren gleichsam zwei verschiedene Dimensionen, sozusagen vertikal und horizontal. In der bereits erörterten Begrifflichkeit des Thomas von Aquin: ein Formalobjekt und ein Materialobjekt.

Wenn dem so ist, dann macht Becks These keinen Sinn:

> Selbst wenn keine Gewalt droht, tötet der Anspruch auf absolute Wahrheit das Gespräch mit den Anderen. Wahrheit, die ein für allemal gilt – sei sie wissenschaftlichen, sei sie religiösen Ursprungs und Anspruchs –, begünstigt die Unmenschlichkeit in allen zwischenmenschlichen Bezügen.[58]

Völlig anders ist die Auffassung des Aquinaten:

> Es muss gesagt werden, dass, obwohl es viele partizipierte Wahrheiten gibt, es dennoch eine einzige absolute Wahrheit gibt, die von ihrem Wesen her Wahrheit ist, nämlich das göttliche Sein selbst, und aufgrund dieser Wahrheit alle Aussagen *[verba]* Aussagen sind.[59]

So kann Thomas lehren, dass Gott nicht der Gegenstand der Religion, sondern deren Ziel ist.[60] Die Christen *haben* Gott nicht, sie *glauben* an ihn. Sie sind nicht im Besitz der absoluten Wahrheit, sondern verhalten sich zu ihr in der Weise des Glaubens und Liebens. Vielmehr gewährleistet der christliche Glaube die Relativierung einzelner Wahrheiten; keine Einzelwahrheit lässt sich verabsolutieren. Von vornherein haben menschliche Wahrheiten in sich die Eigenschaft der Veränderlichkeit.[61] Im Unterschied zur rationalistischen Aufklärung kennt Thomas keine ewigen Wahrheiten. In der Satzhaftigkeit unserer Wahrheiten sowie der Dogmen zeigt sich ihre Gebrochenheit. Wir erkennen Dinge nämlich derart, dass wir die Erkenntnis komplex, das heißt satzhaft, haben, während bei Gott eine solche Zerteilung zur Einheit kommt.[62] In einem einzigen Begriff können wir Wahrheit nicht erfassen; dafür brauchen wir einen aus Subjekt und Prädikat bestehenden Satz. Während der Ausdruck ‚der alte schlafende Hund' weder wahr noch falsch sein kann, ist der prädikative Ausdruck ‚Der Hund schläft' doch wahrheitsfähig. Im Vergleich zur Erkenntnis Gottes stellt diese Zweiheit eine Unzulänglichkeit dar. Gerade weil wir Wahrheit immer *nur* satzhaft erreichen, ist menschliche Wahrheit stets unzulänglich, und zwar in sich selbst. Die Satzhaftigkeit ist auch unsere Schwäche. Unsere Wahrheit ist Einheit aus Zweiheit, also: gebrochen, verfremdet, bruchstückhaft, rätselhaft. In jeder Wahrheit steckt eine neue *docta ignorantia*. Hätten wir volle Objektivität erreicht, so hätten wir nach Thomas von Aquin überhaupt keine Wahrheit. Denn zur Wahrheit gehören zwei Faktoren: das Objekt (wie auch immer)

---

[58] *Beck*, Der eigene Gott, 172–173.

[59] *Thomas von Aquin*, Super Iohannem, Kapitel 1, lectio 1.

[60] „Die Religion richtet den Menschen auf Gott aus, nicht wie auf ihr Objekt, sondern wie auf ihr Ziel": *Thomas von Aquin*, S.th., I–II, Frage 81, Artikel 6, zu 2.

[61] „Die Wahrheit unserer Vernunft ist veränderlich": Ebd., I, Frage 16, Artikel 8, corpus.

[62] Vgl. *Thomas von Aquin*, Summa contra gentiles, I, Kapitel 58. Dazu ausführlicher: *W. J. Hoye*, „Gottesbilder – Gottesbegriffe – Der Gottessatz", in: MThZ 58 (2007) 2–14.

und das Subjekt. Das Subjekt muss etwas Eigenes *[aliquid proprium]* beitragen, denn sonst kann man gar nicht von ‚Übereinstimmung' sprechen (wie in der traditionellen Definition).[63] Wahrheit in dieser Welt ist im Wesen ein *Werden*. Die Widerspiegelung kommt erst später. „Jetzt schauen wir durch einen Spiegel rätselhaft" (1 Kor 13, 12). Thomas zitiert eine Glosse zu Psalm 12, 2: „Zersplittert worden sind die Wahrheiten von den Söhnen der Menschen", und kommentiert sie wie folgt:

> Wie sich aus einem Angesicht viele im Spiegel ergeben, so entspringen aus der einen ersten Wahrheit viele Wahrheiten in den unterschiedlichen Geistern der Menschen.[64]

Die Wahrheit erreichen wir nur in Form von Schleiern: „Es ist unmöglich", lehrt er, „dass der göttliche Strahl uns anders leuchtet als umhüllt in der Mannigfaltigkeit der heiligen Hüllen."[65]

Die Begründung der Gewissensfreiheit

Besonders deutlich zeigt sich die Tragweite des auf die Wahrheit bezogenen Glaubens am Beispiel der Gewissensfreiheit, die ein Herzstück der Toleranzlehre repräsentiert. Die Achtung vor der Wahrheit begründet die Toleranz gegenüber einem Menschen, der in den Augen des Betrachters etwas Unmoralisches tut oder sagt. Man lehnt das Ansinnen ab, während man die Person respektiert. Man betrachtet den anderen auf zwei Ebenen, wobei die konkrete Ebene weniger real ist als die quasi abstrakte. Anders gesehen: Man verneint den Verstand und das Verhalten, bejaht aber den Willen beziehungsweise die Würde, das heißt die Wahrheitsfähigkeit. Das Prinzip, auf dem die Toleranz gründet, ist etwas Positives, und zwar die Liebe zur Wahrheit. Von daher kann man eine Wahrheitsbehauptung zurückweisen, zumal kein Mensch *die* Wahrheit selbst kennt, sondern lediglich einzelne beziehungsweise vermeintliche Wahrheiten. Die Wahrheit ist wichtiger als eine Wahrheit, und die Liebe zur Wahrheit noch wichtiger als der Besitz einer Wahrheit.

Der neuralgische Punkt der Überlegungen des Thomas liegt in der Rolle der individuellen Vernunft. Der menschliche Wille kann sich zwar auf reale Gegenstände, zum Beispiel auf mögliche Handlungen, außerhalb einer Person beziehen, aber genau gesehen erfolgt dies ausschließlich durch Vermittlung der Vorstellung. Der Wille bezieht sich nur auf Gegenstände, sofern sie ihm durch die Vorstellung vergegenwärtigt werden.[66] Diese Angewiesenheit des Willens auf die Vernunft führt zu einer Mehrdeutigkeit: „Es kann aber etwas von der Vernunft auf verschiedene Weise betrachtet werden",

[63] Vgl. *Thomas von Aquin*, De veritate, Frage 1, Artikel 3.
[64] *Thomas von Aquin*, Summa contra gentiles, III, Kap. 47.
[65] *Thomas von Aquin*, S.th., I, Frage 1, Artikel 9, corpus.
[66] „Der Wille ist in der Weise auf sein Objekt bezogen, wie ihm dieses von der Vernunft vorgestellt wird": Ebd., I-II, Frage 19, Artikel 10, corpus.

stellt Thomas fest, „so dass es in der einen Hinsicht gut, in einer anderen jedoch nicht gut ist."[67] Damit ist eine unentrinnbare Subjektivität der Moral vorgegeben, nicht als müsste man mit Irrtümern zu tun haben, wohl aber mit einzelnen herausgeschnittenen Aspekten der Handlung. Infolgedessen ist der gute Mensch, das heißt der Mensch, der in der Wahrheit leben will, zwangsläufig verunsichert. Er kann nie absolut sicher sein, dass er das objektiv Beste gefunden hat. Es kann also durchaus vorkommen, dass eine Person eine bestimmte Handlung gutheißt, während eine andere dieselbe Handlung für verwerflich erachtet, ohne dass allein deshalb die moralischen Befindlichkeiten der beiden Personen konträr zueinander stünden. Denn, wie Thomas sagt,

> wenn daher jemandes Wille etwas will, insofern es gut ist, so ist dieser Wille selbst gut; wenn der Wille eines anderen mit Bezug auf dasselbe will, dass es nicht sei, insofern es schlecht ist, so wird dieser Wille ebenfalls gut sein[68].

Und umgekehrt:

> Es liegt kein Widerstreit in den Willen, wenn mehrere Verschiedenes, aber unter verschiedenem Gesichtspunkt wollen, sondern nur dann, wenn von dem einen etwas unter einer Hinsicht gewollt und von dem anderen nicht gewollt wird. Nur darin läge ein Widerstreit der Willen.[69]

Der objektive Wert der in Betracht gezogenen Handlung ist letzten Endes nicht ausschlaggebend. Man kann es so ausdrücken: Das Wahrheitsverhältnis des Verstandes ist in diesem Zusammenhang vom Wahrheitsverhältnis des Willens zu unterscheiden. Das heißt, dass der Charakter einer Person nicht unmittelbar durch ihre Handlung an sich bedingt wird. Verantwortung ist individuell. In Bezug auf einen Dieb trägt ein Polizist eine andere Verantwortung als die Ehefrau des Diebs.[70] Da die Reichweite der Verantwortung eben individuell bestimmt ist, kann die Verantwortung der einen Person im Widerspruch zur Verantwortung einer anderen stehen.

Folgerichtig gelangt Thomas zu seiner bekannten These: „Ein irrendes Gewissen bindet."[71] Damit geht er noch einen Schritt weiter als die These, dass ein irrendes Gewissen entschuldigt. Mit dieser Lehre hat sich die katholische Kirche identifiziert und eine tiefgehende Begründung von Toleranz gefunden. Es ist wichtig, diese Lehre genau nachzuvollziehen. Warum – so stellt sich die Frage – verdient ein ethischer Irrtum solch hohen Respekt? Die Einsicht in die selbst durch einen Irrtum unbeeinträchtigte Würde des Gewissens ist eine Errungenschaft, die nicht nur dem marxistisch-leninistischen Sozialismus unerklärlich bleibt. Denn er fasst das Gewissen so auf, dass es nichts als die persönliche Verinnerlichung gesell-

[67] Ebd.
[68] Ebd.
[69] Ebd., zu 3.
[70] Vgl. ebd., corpus.
[71] *Thomas von Aquin*, De veritate, Frage 17, Artikel 4.

schaftlich geltender Normen darstellt.[72] Demgemäß ist die Idee eines irrenden Gewissens nicht mehr denkbar. Auch der Aufklärung erscheint es unverständlich, und zwar aufgrund der inneren Logik dieser die menschliche Vernunft verabsolutierenden Philosophie. Immanuel Kant hält die Vorstellung eines irrenden Gewissens für „ein Unding"[73]. Für Johann Gottlieb Fichte irrt das Gewissen nie, „und kann nicht irren"[74]. Das Gewissen ist demnach verbindlich, aber nicht von einer höheren Instanz kontrollierbar.

Der springende Punkt besteht darin, dass das Gewissen, ob es irrt oder die Wahrheit findet, die Wahrheit in jedem Fall sucht und dass das, was es dem Willen vorschreibt, das Formalobjekt der Wahrheit darstellt. In den Worten des Thomas:

> Der irrende Verstand stellt sein Urteil *als wahr* [Formalobjekt!] dar, und infolgedessen als von Gott abgeleitet, von dem alle Wahrheit herrührt.[75]

Das Formalobjekt geht auf Gott, die Wahrheit selbst [*veritas* beziehungsweise *veritas prima*], hin. Insofern kommt selbst im moralischen Irrtum die Wahrheit vor, und zwar genauso wie bei einem ‚wahren' Gewissen. Diese von der katholischen Kirche aufgenommene Einsicht ist in der Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils artikuliert worden:

> Nicht selten jedoch geschieht es, dass das Gewissen aus unüberwindlicher Unkenntnis irrt, ohne dass es dadurch seine Würde verliert.[76]

In dieser Lehre spiegelt sich das Paradox wider, das offenbar fast nur Christen nachvollziehbar ist, dass nämlich der menschliche Weg zur Wahrheit auch dann über das Gewissen läuft, wenn das Gewissen das Gegenteil der Wahrheit, also etwas eindeutig Falsches, repräsentiert. Mit anderen Worten: Im Bereich der Wahrheit gibt es etwas, das wichtiger ist als die Wahrheit selbst, nämlich die Würde der Person beziehungsweise die Wahrhaftigkeit oder die Wahrheits*suche*. Das Gewissen ist zwar subjektiv, aber es strebt nach Objektivität, das heißt nach Wahrheit – auch im Irrtum. Der Mensch, der sich an sein Gewissen hält, verhält sich gehorsam zur Wahrheit.

---

[72] „Das Gewissen ist Vermittler der gesellschaftlichen bzw. der Klassenmoral im psychischen Leben der einzelnen Persönlichkeit": Marxistisch-leninistische Ethik, aus dem Russischen übersetzt von *L. Jores*, Berlin 1979, 130.

[73] „Moralisten reden von einem irrenden Gewissen. Aber ein irrendes Gewissen ist ein Unding": *I. Kant*, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, A 219.

[74] „Das Gewissen irrt nie, und kann nicht irren; denn es ist das unmittelbare Bewusstseyn unseres reinen ursprünglichen Ich, über welches kein anderes Bewusstseyn hinausgeht; das nach keinem anderen Bewusstseyn geprüft und berichtigt werden kann; das selbst Richter aller Ueberzeugung ist, aber keinen höheren Richter über sich anerkennt. Es entscheidet in der letzten Instanz und ist inappellabel. Ueber dasselbe hinausgehen wollen, heisst, aus sich selbst herausgehen, sich von sich selbst trennen wollen": *J. G. Fichte*, Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre, 15, Corollaria (Fichtes Werke, herausgegeben von *I. H. Fichte*, Berlin 1971, 173–174).

[75] *Thomas von Aquin*, S.th., I-II, Frage 19, Artikel 5, ad 1.

[76] Das Zweite Vatikanische Konzil, Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, Art. 16.

Ich zitiere eine Erläuterung des Thomas, in der die Subjektivität in Bezug auf das Gesetz Gottes erklärt wird:

> Eine menschliche Handlung wird als moralisch bzw. unmoralisch beurteilt gemäß dem *wahrgenommenen Gut*, zu dem der Wille sich eigentlich bewegt, und nicht gemäß dem *tatsächlichen Inhalt* der Handlung. [...] Wenn also aufgrund eines irrigen Gewissens jemand etwas, das an sich nicht gegen das Gesetz Gottes ist, als gegen das Gesetz Gottes wahrnimmt und sein Wille sich in diesem Sinne dazu bewegt, dann ist es klar, dass der Wille zu dem bewegt wird, was – an sich betrachtet und formal – gegen das Gesetz Gottes ist, jedoch materiell betrachtet zu dem, was nicht gegen das Gesetz Gottes ist, ja vielleicht sogar zu dem, was gemäß dem Gesetz Gottes ist. Und es ist infolgedessen klar, dass wir es hier mit einer Mißachtung des Gesetzes Gottes zu tun haben [...].

Demzufolge gelangt Thomas zu seiner bahnbrechenden Lehre:

> Infolgedessen muss gesagt werden, dass jedes Gewissen, ob richtig oder irrig, ob bei Dingen, die in sich böse sind, oder bei indifferenten Dingen, verpflichtend ist, so dass wer gegen sein Gewissen handelt, sündigt.[77]

Das Entscheidende bei der Einsicht in die Würde des irrenden Gewissens bei Thomas liegt in der klaren Unterscheidung zwischen Wahrheit im abstrakten Sinne und Wahrheit im konkreten Sinne. Thomas selbst spricht von *veritas* (beziehungsweise genauer: *veritas prima*) und *verum*. In Bezug auf das Gewissen lassen sich beide Begriffe nicht nur unterscheiden, sondern – im Falle eines irrenden Gewissens – sogar trennen. Das Gewissen kann nämlich das gesuchte *verum* verfehlen und dabei ungehindert die *veritas* fassen. Man könnte sagen: Der Weltbezug ist verfehlt, der Gottesbezug vollzogen. Ohne eine solche Analyse sehe ich keine Möglichkeit, die politische Idee der Gewissensfreiheit zu rechtfertigen.

Kennzeichnend für die Zusammenhänge ist das Paradox, dass beim Vollzug einer tatsächlich schlechten Tat ein Mensch als Individuum gut sowie umgekehrt, beim Vollzug einer objektiv guten Tat, die Person schlecht sein kann, zum Beispiel der Opportunist. Selbst im Irrtum kann sich Wahrheit vergegenwärtigen. Konkret kann ein Mensch zwar das Falsche finden, dessen ungeachtet aber die Wahrheit abstrakt suchen. Auch in dem an sich versagenden Gewissen, welches objektiv Falsches für wahr hält, kann der Wille, welcher sich der Wahrheit im konkret Falschen zuwendet, tragend bleiben, aber nur, sofern er sich an das Gewissen hält. Der Mensch selbst ist in seinem Sein zwar richtig, wenn er seinem Gewissen folgt, aber das Gewissen selbst hat nicht immer Recht. Was den Charakter der Person betrifft, kommt es schließlich immer darauf an, die Wahrheit zu suchen.

Der individuellen Person kommt somit eine absolute Würde zu. Unsere Beziehung zur Wirklichkeit ist subjektiv und hängt von der eigenen Wahrnehmung und Absicht ab. Der moralische Charakter der Person stellt den-

[77] *Thomas von Aquin*, Quodlibet III, Frage 12, Artikel 2. Vgl. *ders.*, De veritate, Frage 17, Artikel 4, Argument 9 und zu 9 [Hervorhebungen von W. J. H.].

noch etwas Objektives dar. Ein Mensch, der eine unmoralische Tat begangen hat, kann dennoch ein guter Mensch sein, und umgekehrt. Trotz der Tatsache, dass das Gewissen nach objektiver Wahrheit verlangt und nichts weniger als subjektive Beliebigkeit will, bleibt also bestehen, dass für Thomas von Aquin das Wesen der Moralität in einem Verhältnis von Wille und Verstand eines individuellen Subjekts besteht. Der Wille erhält seinen Gegenstand vom Verstand, und von sonst keiner außerhalb des Gewissens liegenden Instanz.

> Da nun der Gegenstand des Willens das ist, was vom Verstand vorgestellt wird, so erhält der Wille, wenn er sich auf das richtet, was vom Verstand als schlecht vorgestellt wird, den Charakter des Schlechten,

erläutert Thomas. Man kann es so formulieren: Das Wahrheitsverhältnis des Verstandes ist in diesem Zusammenhang vom Wahrheitsverhältnis des Willens zu unterscheiden. Das heißt, der Charakter einer Person wird nicht unmittelbar durch ihre Handlung an sich bedingt.

Die Tolerierung des Gewissens gegenüber einer legitimen Autorität

Thomas geht so weit zu lehren, selbst ein Gebot Gottes beeinträchtige die Geltung des Gewissens nicht. In seinen Augen lässt sich das Gebot des Gewissens vom Gebot Gottes nicht trennen:

> Der Spruch des Gewissens ist nichts anderes als das Ankommen *(perventio)* des Gebotes Gottes bei dem, der ein Gewissen hat.[78]

Der Gewissensspruch, selbst wenn er also tatsächlich falsch ist, wird *als* Gesetz Gottes (formal) gesehen.[79]

Thomas konfrontiert sich selbst mit konkreten, damit zusammenhängenden Problemen. So argumentiert er etwa, dass der Primat des irrenden Gewissens des einzelnen Individuums auch gegen ein Gebot eines Prälaten gilt. Thomas hält dabei seinen Grundsatz kompromisslos aufrecht, dass das Gewissen die Stimme Gottes sei. Im Vergleich dazu, stellt er fest, ist die Stimme des Prälaten lediglich die Stimme des Prälaten. Die Begründung, die Thomas dagegen zur Verteidigung seiner Stellungnahme anführt, weist eine bestechende Logik auf:

> Obwohl der Prälat höher steht als der ihm Untergebene, ist dennoch Gott, aufgrund dessen Anordnung das Gewissen bindet, größer als der Prälat.[80]

---

[78] *Thomas von Aquin*, De veritate, Frage 17, Artikel 4, zu 2. Vgl. *ders.*, S.th., I-II, Frage 19, Artikel 5, zu 2.

[79] Vgl. *Thomas von Aquin*, De veritate, Frage 17, Artikel 4, zu 1.

[80] Ebd., Artikel 5, zu 3: „Die Bindung des Gewissens mit der Bindung, die vom Gebot eines Prälaten stammt, zu vergleichen, ist nichts anderes, als die Bindung eines göttlichen Gebotes mit der Bindung des Gebotes des Prälaten zu vergleichen. Da also ein göttliches Gebot gegen das Gebot des Prälaten bindet und mehr als das Gebot des Prälaten bindet, wird die Bindung des Gewissens ebenfalls größer als die Bindung des Prälaten sein, und das Gewissen wird auch dann binden, wenn das Gebot des Prälaten im Widerspruch dazu steht": Ebd., corpus.

Demzufolge

> kann man nicht einwenden, man müsse Gottes Gebot mehr gehorchen als dem Gewissen, so wie man einem höheren Vorgesetzten mehr gehorchen müsse als einem untergeordneten.[81]

Der Vorrang des Gewissens gilt auch in Bezug auf den Glauben an Christus:

> An Christus zu glauben ist in sich gut und für das Heil notwendig, aber der Wille wird dazu bewegt, nur sofern es vom Verstand dargestellt wird. Wenn es von daher als schlecht dargestellt wird, würde der Wille dazu als schlecht bewegt werden, nicht weil es in sich schlecht wäre, sondern weil es aufgrund der Wahrnehmung des Verstandes ‚zufällig' schlecht ist.[82]

Sogar Gott selbst gegenüber gilt das Prinzip. Wenn man hypothetisch Gott und die Wahrheit unterscheidet, dann behält die Wahrheit den Vorrang vor Gott. Thomas verweist auf Hiob, der mit Gott um die Wahrheit kämpft. Statt Hiob Anmaßung vorzuwerfen, argumentiert Thomas folgendermaßen:

> Die Wahrheit ändert sich nicht aufgrund der Verschiedenheit der Personen; wenn jemand die Wahrheit sagt, kann er also nicht besiegt werden, mit wem auch immer er das Streitgespräch führt.[83]

Dem allem zufolge dürfte die Schlussfolgerung einleuchtend sein: Die Tragweite der auf Wahrheit gegründeten Toleranz erweist sich als wesentlich uneingeschränkter und inhaltsreicher als die Begründung durch den Frieden. Selbst in einem Zustand des Unfriedens bleibt sie möglich. Becks Position zeugt von zu wenig Kenntnis der christlichen Wahrheitslehre. Seine Verteidigung der eigenen These geht von Verfälschungen und Verleumdungen aus. Außerdem ist er außerstande, einen *wahren* Frieden zu begründen.

---

[81] Ebd., Artikel 4 (übersetzt von *E. Stein*). Mit aller wünschenswerten Deutlichkeit wird diese Lehre dargestellt in dem quasi-offiziellen Kommentar von Joseph Ratzinger zur Gewissenslehre des Konzils: „Über dem Papst als Ausdruck für den bindenden Anspruch der kirchlichen Autorität steht noch das eigene Gewissen, dem zuallererst zu gehorchen ist, notfalls auch gegen die Forderung der kirchlichen Autorität. Mit dieser Herausarbeitung des Einzelnen, der im Gewissen vor einer höchsten und letzten Instanz steht, die dem Anspruch der äußeren Gemeinschaften, auch der amtlichen Kirche, letztlich entzogen ist, ist zugleich das Gegenprinzip zum heraufziehenden Totalitarismus gesetzt und der wahrhaft kirchliche Gehorsam vom totalitären Anspruch abgehoben, der eine solche Letztverbindlichkeit, die seinem Machtwillen entgegensteht, nicht akzeptieren kann": *Benedictus <Papa, XVI.> [J. Ratzinger]*, Kommentar zur „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute", in: LThK; Band 14, Freiburg i. Br. (1968), 329–330.

[82] *Thomas von Aquin*, S.th., I–II, Frage 19, Artikel 5, corpus.

[83] *Thomas von Aquin*, In Job, c. 13.

ThPh 84 (2009) 394–421

Transzendenz Gottes und Inkarnation

Positionen und Perspektiven christlicher Theologie im Gespräch mit jüdischem und islamischem Denken[1]

Von Dirk Ansorge

„Was nötigte Gott, vom himmlischen Glanze hinabzusteigen in die Tiefe des Elends und den Ort der Schmerzen, um wie jedes andere Kind geboren und erzogen zu werden, um Widerstand und Feindschaft der Juden zu erdulden und sich zu verbergen, bis Judas ihn verrät, so dass die Juden ihn zur Geißelung schleppen und dieser armselige Gott in ihren Händen der Peinigung ausgeliefert ist [...]?", so fragt – mit erkennbar judenfeindlichem Unterton – der 1285 christlicher Zeitrechnung in Kairo gestorbene muslimische Rechtsgelehrte Ahmad Ibn-Idris al-Karafi.[2] Für den christlichen Glauben an die Menschwerdung Gottes vermag Karafi kein hinreichendes Motiv auszumachen. Der Glaube an Gottes *Transzendenz* verbietet es ihm offenbar, Gottes *Deszendenz* auch nur als Möglichkeit in Betracht zu ziehen.

Auch Juden scheinen den Gedanken einer Menschwerdung Gottes nicht nachvollziehen zu können. Der andalusische Philosoph und Dichter Yehuda Ha-Levi (gest. 1141) beispielsweise lässt in seinem religionsphilosophischen Werk *Sefer ha-Kusari* einen Christen den Glauben an die Menschwerdung Gottes und den Kreuzestod Christi darlegen. Diese Darlegung quittiert der König der Chasaren lakonisch: „Für den Vernunftschluss ist hier kein Raum. Die Vernunft verwirft vielmehr das Meiste von dem Gesagten."[3]

Ist das Gespräch zwischen Judentum, Christentum und Islam über den christlichen Glauben an die Menschwerdung Gottes damit schon am Ende? Am Ende jedenfalls insoweit, als es zentrale Gehalte des christlichen Gottes- und Offenbarungsbegriffs betrifft? Auch von christlicher Seite her

[1] Bei diesem Beitrag handelt es sich um eine für den Druck überarbeitete, mit Anmerkungen versehene und aktualisierte Fassung meiner Antrittsvorlesung als Privatdozent an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster (17. Dezember 2008).

[2] Zitiert nach *E. Fritsch*, Islam und Christentum im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache, Breslau 1930, hier 119. – Karafi lebte in Kairo und hat neben zahlreichen Schriften zur Auslegung des islamischen Rechts auch einen apologetischen Traktat gegen die Christen verfasst. Karafis hier zitierte Schrift trägt den Titel *Al-agwiba al-fahira an al-asila al-fagira* („Kostbare Antworten auf schändliche Fragen"; vgl. *C. Brockelmann*, Geschichte der arabischen Literatur; Band 1, 2. Auflage, Leiden 1943, 385), und wendet sich gegen Paulus ar-Rahib, den melkitischen Bischof von Sidon. Dieser hatte seinerseits zuvor gemeint, im Koran Hinweise auf die Gottessohnschaft Christi identifizieren zu können; vgl. Vingt traités théologiques d'auteurs arabes chrétiens, IXe–XIIIe siècle, herausgegeben von *L. Cheikhô*, Beirut ^{2}1920, 15–26.

[3] Übersetzung nach *H. Hirschfeld*, Das Buch Al-Chasari, Breslau 1885 (Neudruck Wiesbaden 2000), 8.

scheint diese Konsequenz unausweichlich: „Der Eintritt ins Heiligtum liegt wesenhaft in dem für Heiden, Juden und Moslems unannehmbaren Satz: Verbum caro factum est. Für sie ist weder das (prophetische) Wort Gott selbst, noch kann Gott etwas werden, was er nicht war" – so Hans Urs von Balthasar 1987 im *Epilog* zu seinem Lebenswerk.[4]

Tatsächlich ist der Glaube an die Menschwerdung des göttlichen Wortes ein wesentliches und darin zugleich unterscheidendes Merkmal des christlichen Glaubens im Gespräch mit nichtchristlichen Religionen.[5] Aber muss er deshalb für Juden und Muslime unverständlich bleiben? Lässt sich in dem zunehmend dringlichen Gespräch der monotheistischen Religionen nicht doch irgendwie zeigen, dass der christliche Glaube an die Menschwerdung Gottes weder der Vernunft noch dem Wesen Gottes widerspricht?

Dabei begegnet der Begriff der „Inkarnation" im Vergleich der Religionen keineswegs selten. Im Hinduismus etwa ist die Vorstellung verbreitet, wonach sich eine Gottheit oder das Göttliche selbst in einem Menschen inkarniert *(Avatāra)*.[6] Auch deshalb bedarf es einer näheren Bestimmung dessen, was Christen meinen, wenn sie von „Inkarnation" sprechen. Dabei werden sie den Glauben an die Menschwerdung des göttlichen Wortes nicht einfach als religiösen Mythos oder Metapher deuten dürfen, um ihn auf diese Weise gegenüber den nichtchristlichen Gesprächspartnern als zustimmungsfähig erscheinen zu lassen.[7] Wohl aber können Christen auf Analogien in den nichtchristlichen Religionen hinweisen, um so ein Vorverständnis für das Spezifische des christlichen Glaubens zu wecken.

Im Blick auf das Judentum und den Islam freilich scheint dieser Zugang wenig aussichtsreich. Betonen beide Religionen doch die Transzendenz Gottes. Muslime sehen Gott wesentlich durch seine Erhabenheit, Allmacht und Souveränität charakterisiert. Ohne diese Eigenschaften ist Gott nicht Gott. Karafis Kritik gilt weiterhin: Auch heute noch erscheint Muslimen der Gedanke einer „Menschwerdung Gottes" als abwegig; in ihren Augen bestreitet er die Transzendenz Gottes gegenüber dem Geschaffenen, trägt Veränderlichkeit in Gott ein und entleert damit den Gottesbegriff.[8]

---

[4] Epilog, Einsiedeln/Trier 1987, 77.

[5] Juden zumindest dürfte der Zutritt zum „Heiligtum" schon aus prinzipiellen theologischen Erwägungen heraus nicht verwehrt sein. Aber die Frage ist doch wohl auch, in welchem Maße es Christen offensteht; vgl. *J. Wohlmuth*, An der Schwelle zum Heiligtum. Christliche Theologie im Gespräch mit jüdischem Denken, Paderborn [u. a.] 2007, besonders 13 f., wo Wohlmuth auch unter Bezug auf *J. Derrida*, Wie nicht sprechen?, Wien 1989, die Wahl des Buchtitels erläutert.

[6] Freilich können es Hindus nicht nachvollziehen, wenn Christen behaupten, die Gottheit habe sich exklusiv in dem einen Menschen Jesus von Nazareth inkarniert; denn eine solche Exklusivität würde ihrer Auffassung nach die göttliche Macht und Gegenwart in unzulässiger Weise beschränken. – Zum Begriff vgl. *A. Michaels*, Art. „Avatāra", in: RGG⁴; Band 1, Tübingen 1998, 1021 (Lit.).

[7] Vgl. etwa *J. Hick* (Hg.), The Myth of God incarnate, London 1977 [dt.: Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott, Gütersloh 1979]; *ders.*, The Metaphor of God incarnate, London 1993.

[8] Vgl. u. a. *O. Schumann*, Das Christentum im Lichte der heutigen arabisch-islamischen Literatur, in: ZRGG 21 (1969) 307–329; *Ch. W. Troll*, Muslime fragen, Christen antworten, Regens-

Nun verehren auch Christen Gott als denjenigen, der größer ist als alles, was gedacht werden kann, mehr noch: über den hinaus Größeres nicht gedacht werden kann.[9] Gleichzeitig stimmen sie mit Juden und Muslimen darin überein, dass sich dieser Gott in der Welt geoffenbart hat. Andernfalls bliebe er ja der ganz „unbekannte Gott", von dem die Menschen nichts wissen könnten.[10] Damit aber stehen alle *drei* monotheistischen Religionen vor der Aufgabe, Gottes Transzendenz gegenüber der Welt und seine Offenbarung in Zeit und Geschichte begrifflich miteinander zu vermitteln.[11]

Im Rahmen des Dialogs zwischen Juden und Christen hat in den zurückliegenden Jahren eine vertiefte Diskussion über den Begriff der Inkarnation stattgefunden und zu ganz erstaunlichen Ergebnissen geführt.[12] Demgegenüber wurde das Thema im aktuellen christlich-muslimischen Dialog bislang kaum berührt.[13] Da allerdings auch im Islam das Faktum der Offenbarung Gottes in Zeit und Geschichte unstrittig ist, drängt sich auch hier die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer Offenbarung Gottes und ihren Realisierungsgestalten auf.[14]

Vor diesem Hintergrund werden im Folgenden grundlegende Aspekte der Offenbarungskonzepte in Judentum, Christentum und Islam skizziert und aufeinander bezogen. In einem ersten Abschnitt geht es um die islamische Vorstellung von der Offenbarung des göttlichen Wortes im Koran. Der

---

burg/Kevelaer ²2007, besonders 59–61. In der Vergangenheit ist die christlich-muslimische Debatte zum Inkarnationsglauben über polemische Abgrenzungen nicht hinausgekommen. Im Rahmen der neuerdings intensivierten interreligiösen Gespräche wurde das Thema noch nicht angesprochen.

[9] Vgl. Anselm von Canterbury, wonach Gott nicht nur als diejenige Wirklichkeit bestimmt werden kann, „quo maius cogitari nequit" (Prosl. 2–4), sondern – mehr noch – als „quiddam maius quam cogitari possit (Prosl. 15).

[10] In verschiedenen Strömungen der Gnosis wurde ein solcher „unbekannter" oder „fremder Gott" postuliert. Jede Offenbarung in der Geschichte hätte nach gnostischer Auffassung seine geistige Natur mit der Materialität der Welt kontaminiert. Vgl. die klassische Studie *A. von Harnacks* zu Markion: „Das Evangelium vom fremden Gott", Leipzig 1921; ²1924. Neuere Literatur bei *G. May*, Marcion in Contemporary Views, in: The Second Century 6 (1987/88) 129–151.

[11] Dass der Begriff „Theologie" in Judentum, Christentum und Islam keineswegs univok verstanden wird, sei hier nur angedeutet. – Vgl. *Ch. Schwöbel*, Art. „Theologie", in: RGG⁴, Band 8, Tübingen 2005, 255–306; *U. Rudolph*, Art. „Islam: II. Lehre, 3. Islamische Theologie", in: RGG⁴, Band 4 (2001), 259f.

[12] Vgl. u. a. die zusammenfassenden Darstellungen von *J.-B. Madragule Badi*, Inkarnation in der Perspektive des jüdisch-christlichen Dialogs, Paderborn 2005; *E. Schönemann*, Bund und Tora. Kategorien einer im christlich-jüdischen Dialog verwurzelten Christologie, Bonn/Göttingen 2006.

[13] Vgl. hierzu die Hinweise von *Troll*, Muslime fragen, Christen antworten, 23–32; sowie: *Ders.*, Unterscheiden um zu klären. Orientierung im christlich-islamischen Dialog, Freiburg i. Br. [u. a.] 2008, besonders 201–206. – Die Feststellung gilt auch für die bilateralen Gespräche, die nach der „Regensburger Vorlesung" Papst Benedikts XVI. im September 2006 zwischen dem Päpstlichen Rat für den interreligiösen Dialog und Vertretern sowohl des sunnitischen als auch des schiitischen Islam intensiviert geführt werden.

[14] Vereinzelt konstatieren muslimische Denker wie Mohammad Talbi oder Nasr Hamid Abu Zaid eine Analogie zwischen dem christlichen Glauben an die Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth und dem muslimischen Verständnis der Offenbarung Gottes im Koran (vgl. etwa *M. Talbi*, Islam et Dialogue, Tunis ²1979, 42f.; *Nasr Hamid Abu Zaid*, Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses, Frankfurt am Main 1996, 162–164).

zweite Abschnitt diskutiert das Verständnis der Offenbarung Gottes im Judentum. Der dritte Abschnitt skizziert den christlichen Begriff der Inkarnation. In einem vierten und letzten Abschnitt schließlich wird ein philosophischer Begriffsrahmen angedeutet, der sowohl das christliche Verständnis von „Menschwerdung Gottes" vertiefen als auch dem Gespräch zwischen Judentum, Christentum und Islam dienlich sein kann.

1. Gottes Rede in einem Buch

Wiederholt und eindringlich betont der Koran die Transzendenz Gottes: Der allmächtige und allwissende Gott ist über alles Geschaffene erhaben. „Nichts ist ihm gleich" heißt es in Sure 42,11. Sure 112 bietet eine Art Kurzformel islamischer Gottesrede: „Sprich: Er, Gott, ist einer. Er ist der ewige. Er zeugt nicht noch wurde er gezeugt. Nichts ist ihm ebenbürtig." Und deshalb ist auch Jesus für Muslime zwar „Wort von Gott" und „Geist von Gott", nicht aber „Sohn Gottes" noch gar Gott selbst;[15] er ist „Sohn der Maria" und „Gesandter Gottes".[16]

Die Reichweite menschlichen Erkennens in Bezug auf den transzendenten Gott war und ist in der islamischen Theologie durchaus strittig. Die *Mu'tazila*, eine theologische Bewegung im frühen Islam (8./9. Jahrhundert), betonte die absolute Transzendenz Gottes.[17] Ihn begriffen ihre Anhänger – darin den Neuplatonikern vergleichbar – als vollkommene Einheit. Die Wesensattribute Gottes – wie vor allem seine Einzigkeit und seine Einheit – können deshalb von Gott nicht real unterschieden sein. Gottes Wirkattribute hingegen – darunter vor allem seine Gerechtigkeit und sein Erbarmen – gelangen erst mit ihrem konkreten Objekt in der Zeit zur Existenz. Aus ihnen kann deshalb nicht erkannt werden, wie Gott seinem Wesen nach ist.

Weil Gottes Wesen sich nicht in seinem Wirken erschließt, vermag nach Auffassung von Mu'taziliten wie Abu al-Hudhayl (gest. 841) allein die menschliche Vernunft zu annähernd gültigen Aussagen über Gott zu gelangen. Demgegenüber bestritten Gelehrte wie Ahmad ibn-Hanbal (gest. 855),

---

[15] Sure 5,116: „Und [damals] als Gott sagte: Jesus, Sohn der Maria! Hast du [etwa] zu den Leuten gesagt: Nehmt euch außer Gott mich und meine Mutter zu Göttern!? Er sagte: Gepriesen seist du! [Wie dürfte man dir andere Wesen als Götter beigesellen!] Ich darf nichts sagen, wozu ich kein Recht habe. Wenn ich es [tatsächlich doch] gesagt hätte, wüsstest du es [ohnehin und brauchtest mich nicht zu fragen] [Wenn ich es gesagt habe, wusstest du es]. Du weißt Bescheid über das, was ich [an Gedanken] in mir hege. Aber ich weiß über das, was du in dir hegst, nicht Bescheid. Du [allein] bist es, der über die verborgenen Dinge Bescheid weiß." – Vgl. auch Sure 5,75: „Christus, der Sohn der Maria, ist nur ein Gesandter. Vor ihm hat es schon [andere] Gesandte gegeben …". (Übersetzungen hier und im Folgenden nach *R. Paret*, Der Koran, Stuttgart 1975).

[16] Sure 4,171: „Christus Jesus, der Sohn der Maria, ist nur der *Gesandte* Gottes und sein *Wort*, das er der Maria entboten hat, und *Geist* von ihm"; vgl. 2,116: „Und sie [d. h. die Christen?] sagen: ‚Gott hat sich ein Kind zugelegt.' Gepriesen sei er! [Darüber ist er erhaben.] Nein! Ihm gehört [ohnehin alles], was im Himmel und auf der Erde ist. Alle [Geschöpfe] sind ihm demütig ergeben"; ferner Sure 6,110f. (u. a.).

[17] Zur Mu'tazila vgl. *T. Nagel*, Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart, München 1994, besonders 101–109.

Abu Mansur Al-Maturidi (gest. 941) oder auch Abu Hamid Al-Ghazali (gest. 1111) die Möglichkeit, Gott mithilfe der menschlichen Vernunft zu erkennen.[18] Gotteserkenntnis und Glaubensgewissheit seien allein aus dem Koran zu gewinnen – so ihre These. Dass sie dabei gezwungen waren, in ihre Theologie zahlreiche Anthropomorphismen zu integrieren, die ihnen der Offenbarungstext zumutete, nahmen sie in Kauf.

Beide Schulen, die Mu'taziliten und ihre Gegner, stimmten darin überein, dass sie den Koran als ursprüngliche Gott-Rede anerkannten. Und beide vertraten die Auffassung, dass der Koran nicht nur vor seiner Offenbarung an Muhammad, sondern sogar vor der Erschaffung der Welt existierte – ein Gedanke, welcher wohl von der jüdischen Auffassung beeinflusst ist, die Tora habe es bereits vor der Erschaffung der Welt gegeben.[19] Der altägyptischen *Ma'at*, dem griechischen *Logos* oder der hellenistisch-jüdischen *Sophia* vergleichbar, beinhaltet die Tora eine Art „Bauplan der Schöpfung". An diesem Bauplan hat sich Gott bei der Erschaffung der Welt orientiert.[20]

In welchem Verhältnis steht der präexistente Koran zu Gott? Der Koran – wörtlich übersetzt wohl „Lesung, Rezitation, Vortrag" – ist nach muslimischer Auffassung die ursprüngliche Rede Gottes. Sie wurde Muhammad auf übernatürliche Weise geoffenbart und später verschriftlicht. Diese Verschriftlichung ist nach Sure 3,7 die Abschrift einer präexistenten göttlichen „Ur-Schrift" *(umm al-kitâb)*. Deren Umfang und Inhalt übersteigen den

---

[18] Der Rechtsgelehrte und Theologe Ahmad ibn-Hanbal lehrte Mitte des 9. Jahrhunderts in Bagdad und begründete eine der vier traditionellen Rechtsschulen im sunnitischen Islam. Der persische Religionswissenschaftler Abu Mansur Al-Maturidi wurde für die hanafitische Rechtsschule maßgeblich. Der Philosoph, Theologe und Mystiker Al-Ghazali war ebenfalls Perser. Seine Vernunftkritik lässt eine theologische Verwandtschaft mit Augustinus erkennen: vgl. *J. Bouman*, Die Theologie al-Ghazalis und Augustins im Vergleich. Glaubenskrise und Glaubensgewißheit im Christentum und im Islam, Gießen 1990.

[19] Vgl. Sir 1,1–5; 24,1–22, wo freilich von der Weisheit *(sophia)* die Rede ist (vgl. auch Spr 3,19); für die rabbinische Literatur vgl. bPes 68b; bPes 54a Baraita: „Sieben Dinge wurden vor der Weltschöpfung geschaffen: die Tora, die Buße, der Edengarten, der Gehinnom, der Thron der Herrlichkeit, der Tempel und der Name des Messias" (zitiert nach *G. Schneider*, Christologische Präexistenzaussagen im Neuen Testament, in: *Ders.*, Jesusüberlieferung und Christologie. Neutestamentliche Aufsätze 1970–1990, Leiden [u. a.] 1992, 347–356, hier 348, Anmerkung 6. Hier auch Verweise auf weitere Stellen aus der rabbinischen Literatur). – Neben der Vorstellung von der Präexistenz des Ur-Koran bei Gott begegnet besonders im schiitischen Islam die Vorstellung, wonach auch Muhammad bereits vor der Erschaffung der Welt erschaffen wurde; vgl. *O. Lellek*, Der islamische Jesus und Gottes unerschaffenes Wort. Präexistenzvorstellungen im Islam: in: *R. Laufen* (Hg.), Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi, Paderborn 1997, 259–275, besonders 268f.

[20] Vgl. GenR 1,1 (2b): „Der Bauhandwerker schafft nicht nach seiner eigenen Vorstellung; vielmehr schaut er sich Zeichnungen und Pläne an, um zu wissen, wie Räume und Gänge zu fertigen sind. Der Heilige und Eine – gesegnet sei Er – tat ebenso […]. Er schaute in die Tora und erschuf die Welt" (*H. L. Strack / P. Billerbeck*, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch; Band III, München [1926] ²1956, 356). – Jedoch ist dem Midrasch zufolge die der Schöpfung präexistente Tora von Gott erschaffen. Sie ist also nicht von Ewigkeit her präexistent – wie nach der Auffassung Ibn Hanbals der Koran oder entsprechend nizänischem Glauben im Christentum der göttliche Logos. Nach Philo von Alexandrien ist der Logos Exemplarursache der Schöpfung. In seiner Schrift *De migratione Abrahami* identifiziert Philo den Logos mit der Tora (*ders.*, De Migr. Abr., 130).

verschriftlichten Koran um ein Vielfaches: „Wenn das Meer die Tinte wäre für die Worte meines Herrn, würde es noch vor den Worten meines Herrn zu Ende gehen" (Sure 18,109).[21]

Diese „Ur-Schrift" liegt nach muslimischer Auffassung auch den Offenbarungsschriften der Juden und der Christen zugrunde. Sie ist nach mu'tazilitischer Lehre zwar präexistent, zugleich aber – wie die jüdische Tora – geschaffen. Denn die Mu'taziliten fassten den Koran nicht als Wesensattribut, sondern als Wirkattribut Gottes auf. Den Ur-Koran als unerschaffene Rede Gottes aufzufassen, hätte ihn ihrer Auffassung in eine gefährliche Nähe zum christlichen Logos gerückt und damit die Häresie der „Beigesellung" *(shirk)* heraufbeschworen. Eine reale Unterscheidung *in* Gott freilich hätte nach Auffassung der Mu'taziliten Gottes Einheit zerstört.[22]

Um die Einheit Gottes zu wahren, vertraten die Mu'taziliten die Auffassung, dass die Gott im Koran zugeschriebenen Attribute nur im uneigentlichen Sinne zu verstehen seien: Attribute wie Allmacht, Allwissenheit oder Gerechtigkeit sind nur endliche Begriffe oder Schemen, deren sich der menschliche Verstand bedienen muss, um überhaupt etwas über Gott aussagen zu können.

Diese Auffassung bedeutete letztendlich eine Relativierung des geoffenbarten Textes. Ihr traten nicht nur Ibn Hanbal und Al-Maturidi, sondern auch Abu al-Hasan al-Ash'ari (gest. 935) entgegen. Al-Ash'ari vertrat die Auffassung, dass die Attribute Gottes, die der Koran bezeugt, nicht nur Schemen menschlicher Erkenntnis seien, sondern vielmehr reale Gehalte in Gott beinhalteten. Dann aber stellte sich die Frage, wie sich diese realen Attribute zu Gottes Wesen verhalten.

---

[21] Die Deutung, dass das arabische *umm al-kitab* hier – und womöglich auch an zwei weiteren Stellen im Koran (13,39; 43,4) – als eine Art „Ur-Koran" verstanden werden darf, wird auch durch Sure 31,27 gestützt: „Und wenn [alles], was es auf der Erde an Bäumen gibt, Schreibrohre wären, und das Meer [Tinte, und], nachdem es erschöpft ist, [nach ihm] sieben [weitere] Meere als Nachschub erhielte [damit die Worte Gottes alle niedergeschrieben werden können], würden die Worte Gottes nicht zu Ende gehen." – Vgl. dazu u. a. *Nasr Hamid Abu Zaid*, wonach „das Wort Gottes nicht auf den Koran beschränkt ist: Das Wort Gottes erschöpft sich nicht in diesem einen Buch" (in: *ders.*, Mohammed und die Zeichen Gottes. Der Koran und die Zukunft des Islam, Freiburg i. Br. [u. a.] 2008, 69). – Vgl. aus der jüdischen Überlieferung: *H. L. Strack / P. Billerbeck*, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Band II; München (1924) ²1956, 587 (Johanan ben Zakai). Hans Zirker weist für das Neue Testament auch auf Joh 21,25 hin: „Es gibt aber noch vieles andere, was Jesus getan hat. Wollte man das alles, eins ums andere, aufschreiben, so würde meines Erachtens die ganze Welt die Bücher nicht fassen, die dann zu schreiben wären" (*ders.*, Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz, Düsseldorf 1989, 89; zu *umm al-kitab* vgl. auch: *Ders.*, Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen, Düsseldorf 1993, 133).

[22] Nur hingewiesen sei an dieser Stelle darauf, dass analog von jüdischer Seite der christlichen Trinitätslehre vorgeworfen wurde, Jesus Gott in unzulässiger Weise „beizugesellen" (*shittuf*; vgl. bSanh 63b). Während Maimonides diese „Beigesellung" als Idolatrie (*avodah zarah*, „fremder Kult") verurteilte, interpretieren andere jüdische Denker *shittuf* als defizitäre Anrufung des Juden und Christen gemeinsamen Gottes – etwa im Zusammenhang mit einem abzulegenden Eid. – Vgl. *M. M. Signer*, Medieval and Modern Perspectives on Shittuf, in: Lesarten des jüdisch-christlichen Dialogs, herausgegeben von S. Käppeli, Bern [u. a.] 2002, 275–284.

Von ihren christlichen Gesprächspartnern hatten die islamischen Gelehrten erfahren, dass jene die drei göttlichen Personen in Gott durch personbildende Proprietäten voneinander unterschieden: Zeugung und Gezeugt-Werden, Hauchung und Gehaucht-Werden.[23] Nach christlichem Verständnis kommen die personbildenden Proprietäten Gott von Ewigkeit her zu, sind aber von seinem Wesen real unterschieden, weil auch die Personen voneinander real unterschieden sind.

Auf die frühen muslimischen Gelehrten wirkte diese Unterscheidung höchst attraktiv – zumal in ihrer Wahrnehmung die trinitarischen Proprietäten mit den verschiedenen Appropriationen Gottes verschmolzen. Muslimische Theologen verstanden die Appropriationen, wie etwa Weisheit oder Allmacht, als ewige, gleichwohl – wie die Proprietäten – vom göttlichen Wesen real unterschiedene Attribute Gottes. Aus der christlichen Lehre von der Dreipersonalität Gottes wurde so im frühen Islam die Lehre von einer Vielzahl real unterschiedener, gleichwohl ewiger göttlicher Attribute.

Dabei zählten auch die Aschariten den Koran zu den ewigen Attributen Gottes: Gott ist wesentlich ein redender Gott, und deshalb ist der Koran unerschaffen und ewig. Schon bei Ibn Hanbal hieß es über den Koran: Er „ist das Wort Gottes, und er ist nicht geschaffen. Es ist nicht falsch zu sagen: Er ist nicht geschaffen. Denn Gottes Wort ist von ihm nicht getrennt, und es ist nichts von dem, was geschaffen ist."[24] Wie etwa Athanasius gegen Arius auf der Unerschaffenheit des göttlichen Wortes beharrte, so betonte Ibn Hanbal die Ungeschaffenheit des Koran. Für Ibn Hanbal ist der Koran aber keine Hypostase in Gott, sondern ein Attribut Gottes: „Der Koran ist Gottes Rede, und diese ist eines seiner Attribute." Weil Gott in allen seinen Attributen einer und mit allen seinen Attributen ewig ist, ist auch der Koran ewig.[25]

Dass die Mu'taziliten den Begriff eines ewigen und zugleich von Gott real unterschiedenen Attributes als in sich widersprüchlich und mit der Einheit Gottes unvereinbar kritisierten, verhinderte nicht, dass sich die ash'aritische Lehre in Theologie und Frömmigkeit des sunnitischen Islam bis heute durchsetzte – und dies auch aus politischen Gründen: Nachdem Kalif Al-Ma'mun (gest. 833) zunächst die Auffassung der Mu'tazila verbindlich vorgeschrieben hatte, wurde unter einem seiner Nachfolger, dem Kalifen Al-Mutawakkil (gest. 861), die ihr entgegengesetzte Lehre von der Unerschaffenheit des Koran zur Staatsdoktrin erklärt (849).

---

[23] Vgl. u. a. *Johannes Damaszenus*, De fide orthod. I, 8–14 (dt. Übersetzung: BKV² 44, 13–42).

[24] Zitiert nach *Nagel*, Geschichte der islamischen Theologie, 128.

[25] „Weil nun Gott in allen seinen Attributen einer ist und mit allen seinen Attributen ewig und nicht kontingent, [deshalb ist seine Rede] ohne Buchstaben und ohne Klang", so der 1142 gestorbene Theologe und hanafitische Rechtsgelehrte *An-Nasafi* in seinem „Meer des Diskurses" *[Bahr al-Kalam]* (engl. Übersetzung: *A. Jeffery*, A Reader on Islam, Den Haag 1962, 398). Vgl. auch An-Nasafis „Glaubensbekenntnis" (deutsche Übersetzung in der Textsammlung von *J. Schacht*, Der Islam. Mit Ausschluß des Qor'ans, Tübingen 1931, 81–87).

Dies freilich beschwor ein neues theologisches Problem herauf: wie nämlich ist nun das Verhältnis zwischen dem ewigen Koran in Gott und seinen endlichen Gestalten in Raum und Zeit zu bestimmen?

Für Al-Ash'ari galt der Text des Koran als ewig und ungeschaffen, seine Rezitation hingegen als geschaffen und zeitlich.[26] Bereits Ibn-Hanbal vertrat die Auffassung, dass Ur-Koran und verschriftlichter Koran identisch seien. Jedes Buch, jede Rezitation *ist* die Einheit von göttlichem Koran und verschriftlichtem beziehungsweise gesprochenem Koran. „Der Koran ist Gottes Rede, die er äußerte, und ist ungeschaffen. [...] Wer behauptet, unsere [den Koran wiedergebenden] Laute, unser Koranvortrag sei geschaffen, der Koran [an sich] sei jedoch Gottes Rede, ist *Gahmit.* [...] Gott hat nicht aufgehört, redend zu sein."[27] Wegen der strengen Identität zwischen der ursprünglichen Rede Gottes und ihrer Offenbarung in der Zeit können auch Text und Rezitation des Koran als ewig und ungeschaffen gelten: „Was zwischen den Buchdeckeln ist, das Wort *(kalam)* Gottes, und was wir lesen, hören und schreiben, [das] ist mit dem Wort Gottes identisch. Daraus folgt, dass die einzelnen Wörter *(kalimat)* und Buchstaben *(huruf)* mit dem Wort Gottes identisch sind. Insofern aber nun darüber Einvernehmen erzielt wurde, dass das Wort Gottes ungeschaffen ist, folgt daraus, dass die einzelnen Wörter und Buchstaben ewig und ungeschaffen sind."[28] In der täglichen Lesung oder Rezitation des Koran erklingt nicht nur eine endliche Manifestation des ewigen Koran, sondern das ewige, unerschaffene Reden Gottes selbst. Gottes Wort inkarniert sich gleichsam im Koran und in dessen Rezitation in Raum und Zeit.

Der amerikanische Philosophiehistoriker Harry Wolfson hat hierfür in Analogie zum christlichen Begriff der Inkarnation den Begriff der „Inlibration" gebraucht. Dabei hat Wolfson nachweisen können, dass die Lehre der Hanbaliten aus Diskussionen hervorgegangen ist, die sie mit christlichen Theologen über die Inkarnation Christi geführt hatten.[29] Und wie im Christentum der menschgewordene Logos göttliche und menschliche Natur in sich vereint, so gilt nach Auffassung der hanbalitischen Schule die Rezitation des Koran in arabischer Sprache als Einheit von göttlicher und menschlicher Rede.[30]

---

[26] Vgl. *Nagel*, 150.

[27] Zit. nach *Nagel*, 128. – Die Gahmiya war eine theologische Strömung im Islam, deren Anhänger die Transzendenz Gottes betonten und deshalb theologische Aussagen ausschließlich metaphorisch verstanden wissen wollten. Auch das „Reden Gottes" galt ihnen deshalb als eine bloße Metapher (vgl. *Nagel*, 103–106).

[28] Zitiert nach *H. A. Wolfson*, The Philosophy of Kalam, Cambridge/Mass. 1976, 251. – Ibn Hanbal rechtfertigte seine Interpretation u. a. mit Hinweis auf Sure 9,6, wo vom Hören des Wortes Gottes die Rede ist: „Wenn jemand von denen, die [Gott] Partner beigeben, dich um Schutz ersucht, dann gewähre ihn ihm, bis er Gottes Wort hört!"

[29] Vgl. *H. A. Wolfson*, The Philosophy of Kalam. – Vgl. zu „Inlibration" und „Inkarnation" auch: *A. Schimmel*, Der Islam. Eine Einführung, Stuttgart 1990, 66.

[30] Vgl. auch *F. Rahman* (1919–1988): „Der Koran ist gänzlich das Wort Gottes und [...] auch gänzlich das Wort Muhammads" (Islam, Chicago/London ²1979, 31). – Freilich blieb Ibn Hanbals

Allerdings wirft die Auffassung der Hanbaliten erhebliche offenbarungstheologische Fragen auf. Wie kann in der Rezitation des Koran das Wort Gottes als eben das, als welches es gelten soll – als Wort *Gottes* nämlich – identifiziert werden, ohne sich auf bloß äußerliche Autoritäten zu stützen?[31]

Die Analogie dieser Frage zu christologischen Problemstellungen ist evident; sie wurde freilich bislang von nur wenigen muslimischen Denkern als solche wahrgenommen[32] – und dies womöglich auch deshalb, weil sich im orthodoxen Islam ein Verständnis durchsetzte, wonach die Offenbarung des Koran als unmittelbare „Eingebung" *(wahy)* göttlicher Rede vorzustellen sei.[33] In einer Art 'Glaubwürdigkeitsbeweis' wird hierzu auf die „Unnachahmlichkeit" der Offenbarungsschrift verwiesen.[34] Demnach beruht die Autorität des Textes nicht in erster Linie auf der Evidenz seines Gehaltes oder seiner rationalen Nachvollziehbarkeit, sondern auf der Autorität des ihn offenbarenden Gottes und seiner ästhetischen Gestalt.[35]

Christen wird es schwer fallen, die Existenz eines ewigen und ungeschaffenen Koran in Gott zu denken, ohne zugleich die Einheit Gottes zu problematisieren. Sind ihnen doch ähnliche Fragestellungen im Kontext ihres Glaubens an die Dreieinigkeit Gottes wohl vertraut. Bevor jedoch das Verhältnis von Transzendenz Gottes und Inkarnation im Christentum skizziert wird, soll ein Blick auf das Judentum geworfen werden.

Auffassung von der Identität von himmlischem und rezitiertem Koran nicht unwidersprochen. Abdallah ibn Kullab – ebenfalls ein Vertreter der asharitischen Schule – betonte gegen Ibn Hanbal die Transzendenz Gottes. Ibn Kullab zufolge kann der ewige Koran nicht in Raum und Zeit geoffenbart werden, da dies seine Vervielfachung bedeutete. Ibn Kullab soll gesagt haben: „Gabriel hat nicht das Wort Gottes in das Herz Muhammads herab gesandt, sondern etwas anderes; und zwar einen Ausdruck *(ibarah)*, der als Ersatz für das Wort Gottes gebraucht wird. Nichts von dem, was wir in den Texten des Koran lesen und was darin geschrieben steht, ist das Wort Gottes" (zitiert nach *H. A. Wolfson*, The Philosophy of Kalam, 255). Vgl. auch *J. van Ess*, Ibn Kullab und die Mishna, in: Oriens 18–19 (1967) 92–142.

[31] „Angesichts der Absolutheit und Transzendenz Gottes, die gerade vom Islam mit Nachdruck betont wird, ist eine Offenbarung alles andere als selbstverständlich. Wenn ein vermeintliches Wort Gottes tatsächlich Gottes Wort sein soll, so muss es erläutern, wie man es als solches verstehen kann": *O. Lellek*, Der islamische Jesus, 259–275, hier 274.

[32] So konstatiert etwa der tunesische Gelehrte Mohammed Talbi: „Dem Mysterium der Menschwerdung Christi [...] entspricht im Islam das – nicht weniger schwierige – der Konkretisierung des Wortes Gottes, das ihm wesensgleich, also ewig ist und dennoch vom Himmel herabgekommen ist in die Welt der Kontingenz" (*ders.*, Islam et Dialogue, Tunis ²1979, 42f.; übersetzt nach *O. Lellek*, 272).

[33] Vgl. Sure 42,51f.: „Und es steht keinem Menschen an, dass Gott mit ihm spricht, es sei denn durch Eingebung *(wahy)*, oder hinter einem Vorhang, oder indem er einen Boten sendet, der [ihm] dann mit seiner Erlaubnis eingibt, was er will. Er ist erhaben und weise. Und so haben wir dir Geist von unserem Logos eingegeben [...]".

[34] Zur Lehre von der Unvergleichlichkeit oder Unnachahmbarkeit des Koran *(i'dschaz al-qur'an)* vgl. etwa Sure 17,88 „Gesetzt den Fall, die Menschen und die Dschinn tun sich zusammen, um etwas beizubringen, was diesem Koran gleich ist, so werden sie das nicht können. Auch [nicht] wenn sie sich gegenseitig [dabei] helfen würden."

[35] Vgl. hierzu insgesamt *N. Kermani*, Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran, München 1999.

2. Gottes Weisung in einem Volk

Dass der Koran nach Sure 85,22 bei Gott auf einer „wohl verwahrten Tafel" (*al-lauh al-mahfuz*) aufbewahrt ist, lässt unmittelbar an die Gesetzestafeln denken, die Mose von Gott erhielt: „Und als er aufhörte mit Mose zu reden auf dem Berg Sinai, gab er ihm die beiden Tafeln des Zeugnisses, Tafeln aus Stein, beschrieben vom Finger Gottes", so im Buch Exodus (31,18). „Und die Tafeln waren Gottes Werk, und die Schrift war Gottes Schrift, eingegraben in die Tafeln" (Ex 32,16).

Zwar gelten die ursprünglichen Schrifttafeln schon in biblischer Zeit als verloren. Doch mindert der Prozess der Überlieferung nach jüdischer Überzeugung nicht den göttlichen Ursprung der Tora. Der einflussreiche jüdische Gelehrte *Moshe Ben Maimon* (Maimonides) bekräftigte im 12. Jahrhundert, dass die jeweils vorliegende Tora „die gleiche ist, die unserem Lehrer Moses übergeben wurde". Dass „diese Tora unverwechselbar ist und dass es nie eine andere Tora vom Schöpfer her [...] geben wird", ist einer der dreizehn Glaubensgrundsätze *('iqqarim)* Ben Maimons.[36]

Nach Auffassung rabbinischer Gelehrter ist dort, wo die Tora studiert und interpretiert wird, der Name Gottes oder seine Herrlichkeit real gegenwärtig.[37] Dies gilt auch für das Gebet: Im Kult der Gemeinde wird Gott auch in der Diaspora so gegenwärtig, wie er einst im Jerusalemer Tempel gegenwärtig war.[38] Nicht nur die „schriftliche Tora" *(Tora she-bikhtav)*, sondern auch die Auslegung der Tora und ihre Überlieferung, die „mündliche Tora" *(Tora she-be'al-peh)*, stammen „aus dem Munde Gottes". Dabei ist die mündliche Tora unverzichtbar, um religiöse und ethische Orientierung in solchen Situationen zu gewinnen, die in der biblischen Tora nicht erfasst sind.

Die „ganze Tora" *(kol ha Tora)* umfasst deshalb nicht nur die fünf Bücher Mose, sondern die gesamte hebräische Bibel und darüber hinaus die *Mischna* und die *Gemara*, den *Babylonischen* und den *Jerusalemer Talmud* und sogar noch deren Fortsetzung in den rabbinischen Lehrgesprächen *(Posskim)*. Die Überzeugung, dass auch die mündliche Tora von Gott gege-

---

[36] Die Auflistung der Glaubensgrundsätze findet sich im vierten Teil seines arabischen Kommentars zur *Mishna*, tr. Sanhedrin X,1. – Vgl. dazu *S. Ben-Chorin*, Jüdischer Glaube, Tübingen 1975, besonders 189–232. – Dass Maimonides in seinem Bemühen, den Gottesbegriff von jeglichen Anthropomorphismen zu reinigen, eine ausgeprägte negative Theologie vertrat und nicht zuletzt deshalb den Gedanken einer Menschwerdung Gottes für absurd halten musste, sei hier nur angedeutet.

[37] Vgl. *Mishna*, tr. *Avoth* 3,6: „Wo zehn [Männer] zusammen sitzen und sich mit den Worten der Tora befassen, dort ist die Shechinah mitten unter ihnen." – Vgl. *J. Neusner*, Torah: From Scroll to Symbol in Formative Judaism, Philadelphia 1985, besonders 4; *ders.*, Incarnation of God: The Character of Divinity in Formative Judaism, Philadelphia 1988, besonders 188–192; ferner *E. R. Wolfson*, Judaism and Incarnation. The Imaginal Body of God, in: Christianity in Jewish Terms, herausgegeben von *T. Frymer-Kensky [u. a.]*, Oxford [u. a.] 2000, 239–254, besonders 246–251.

[38] Vgl. bSanh 92a; jBer 5:1, 8d: „In the physical space circumscribed by words of prayer and study, the imaginal body of God assumes incarnate form" (*E. R. Wolfson*, Judaism and Incarnation, 253).

ben ist, weitet den Horizont der Offenbarung auf die Überlieferungsgemeinschaft des Volkes Israel.

Im Babylonischen Talmud wird die Bemerkung Rabbi Jischmaels zitiert, wonach „die Tora in der Sprache der Menschen spricht".[39] Die Tora ist das ewige Wort des ewigen Gottes im Menschenwort. Deshalb bedarf sie der Auslegung und des Kommentars. Und damit wird der Kommentar selbst zu einer Gestalt der Offenbarung Gottes in der Welt. Emmanuel Lévinas hat diesen Gedanken einmal dahingehend radikalisiert, dass er sagt, das Studium der Tora sei sogar dem Glauben an Gott vorzuziehen: „Aimer la tora *plus* que Dieu! *L'étude* plus que la *croyance* ...".[40]

Mit der Gabe der Tora, zumal der mündlichen, scheint die Offenbarung Gottes den Menschen preisgegeben zu sein. Dieser Gedanke wird Muslime zweifellos befremden.[41] Sie werden die *Über*lieferung *(traditio)* als *Aus*lieferung, die Übergabe als Verrat deuten. Muslime teilen die jüdische Auffassung, dass sich Gott in einer Schrift offenbart. Auch werden sie der jüdischen Überzeugung zustimmen können, dass kein Kommentar den Sinn des ursprünglichen Textes je vollständig zu erschließen imstande ist.[42] Dass aber die Offenbarung Gottes eine lebendige Überlieferungs-, Auslegungs- und Praxisgemeinschaft konstituiert und dass deshalb jenes Volk, das diese Gemeinschaft *ist*, konstitutiv zur Offenbarung Gottes zählt – das werden Mus-

[39] Vgl. bBer 31b: *„Dibra tora kil'shon b'nei adam"*. – Vgl. hierzu u. a. *E. Lévinas*, Jenseits des Buchstabens; Band 1: Talmud-Lesungen, Frankfurt am Main 1996, 7; *J. Wohlmuth*, Die Tora spricht die Sprache der Menschen. Theologische Aufsätze, Paderborn 2002, besonders 36–40.

[40] So *Lévinas* in einem vom SWR 2 am 12. Januar 2006 posthum ausgestrahlten Interview. Das Manuskript der Sendung ist zugänglich unter: http://www.swr.de/swr2/programm/sendungen/wissen. – Vgl. auch: *Ders.*, Aimer la Thora plus que Dieu, in: Difficile Liberté, Paris [1963] ^{4}1995, 189–193, besonders 192 [dt. Übersetzung in: *Ders.*, Schwierige Freiheit, Frankfurt am Main ^{2}1996, 109–113]. – Für die hier erörtere Fragestellung findet sich in dieser Radioansprache vom 29. April 1955 auch eine wegweisende Bemerkung zum Verhältnis des Judentums zum christlichen Inkarnationsglauben: „Nous pensons que là se manifeste [...] la physiognomie particulière du judaïsme: Le rapport entre Dieu et l'homme n'est pas une communion sentimentale dans l'amour d'un Dieu incarné, mais une relation entre esprits, par l'intermédiaire d'un enseignement, par la Thora. C'est précisément une parole non incarnée de Dieu qui assure un Dieu vivant parmi nous" (Aimer la Thora, 192). Bei aller Unterschiedenheit ist die strukturelle Parallelität von Tora und Christus als fundamentalen Gestalten der Offenbarung Gottes erkennbar, wie sie auch in These 6 von Dabru Emet (September 2000) zum Ausdruck kommt, wenn dort „durch die Tora" und „durch Christus" nebeneinander gestellt sind: „Christen kennen und dienen Gott durch Jesus Christus und die christliche Tradition. Juden kennen und dienen Gott durch die Tora und die jüdische Tradition."

[41] Lévinas hat dies einmal mit dem paradox erscheinenden Satz ausgedrückt: „Offenbarung geschieht durch denjenigen, der sie empfängt, durch das inspirierte Subjekt" („La révélation se fait par celui qui la reçoit, par le sujet inspiré": Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Den Haag 1974, 199 / Jenseits des Seins oder anders, als Sein geschieht, Freiburg i. Br./München 1992, 341). Dieser von christlichen Theologen vielfach zitierte Satz scheint die Souveränität Gottes ebenso zu bestreiten wie seine Transzendenz, verweist aber auf ein Grundproblem des Offenbarungsverständnisses, das sich Juden ebenso stellt wie Christen und Muslimen, soll Gottes Offenbarung überhaupt als solche identifiziert werden können.

[42] Vgl. *Al-Ghazali*: „Man nehme zur Kenntnis: Wenn jemand behauptet, dass der Koran keinen anderen Sinn hat als den, welchen der äußere Teil der Exegese zum Ausdruck bringt, so bekundet er dadurch seine eigene Grenze" (zitiert nach *H. Gätje*, Koran und Koranexegese, Zürich/Stuttgart 1971, 299).

lime nicht akzeptieren können.[43] Beinhaltete dies doch nicht zuletzt auch die Zustimmung zu einer Theologie der bleibenden Erwählung des Volkes Israel und damit einen Widerspruch zum islamischen Selbstverständnis als einer Überbietung aller vorausgehenden Schriftreligionen.[44]

Für Christen hingegen sollte die bleibende Erwählung Israels im Heilswirken Gottes eigentlich selbstverständlich sein – auch wenn die präzise Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum eine fortdauernde theologische Herausforderung darstellt.[45] Zugleich deuten sich mit dem Hinweis auf die Relevanz der Überlieferungs-, Auslegungs- und Praxisgemeinschaft im Judentum Anknüpfungspunkte für das Gespräch zwischen Juden und Katholiken an – begreift sich doch auch die katholische Kirche als eine Überlieferungsgemeinschaft, der Gottes Wort durch Schrift *und* Tradition erschlossen ist.[46]

Dabei versteht sich die Kirche nicht bloß als eine spirituelle Wirklichkeit, sondern als eine institutionell verfasste Größe in Zeit und Geschichte. In biblischer Perspektive ist Israel „Zeichen unter den Völkern"[47]; nach katholischem Selbstverständnis ist die Kirche sichtbares „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" (LG 1). Diese Sichtbarkeit begreift das Zweite Vatikanum in Analogie zur Menschwerdung Christi: Die Kirche ist eine „einzige komplexe Wirklichkeit" aus Sichtbarem und Unsichtbarem, Menschlichem und Göttlichem (LG 8). Sie besitzt eine „inkarnatorische Dimension", ohne damit einfach die Inkarnation des Logos fortzusetzen.[48]

---

[43] Vgl. hierzu den Überblick von *H. Zirker*, Der Koran. Zugänge und Lesarten, Darmstadt 1999.

[44] Vgl. Sure 5,15: „Ihr Leute der Schrift! Unser Gesandter ist nunmehr zu euch gekommen, um euch vieles von der Schrift klarzumachen, was ihr [bisher] geheim gehalten habt …" (vgl. 5,19).

[45] Vgl. *H.-H. Henrix*, Der nie gekündigte Alte Bund – Grund einer „Gemeinschaft" zwischen Christentum und Judentum, in: *Ders.*, Gemeinschaft wider Willen, Regensburg 2004, 83–110. – Die Notwendigkeit einer theologischen Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum trat einmal mehr im Zusammenhang mit der Kontroverse um eine Erklärung zur Judenmission zu Tage, die das Zentralkomitee der Deutschen Katholiken im Frühjahr 2009 veröffentlicht hatte, und die von verschiedenen Seiten teils heftig kritisiert wurde – so etwa durch den Regensburger Bischof Ludwig Müller in einer Stellungnahme vom 14. April 2009 („Das Christus-Bekenntnis der Kirche im christlich-jüdischen Dialog") und durch den Philosophen *R. Spaemann* in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" vom 29. April 2009 („Gott ist kein Bigamist").

[46] Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum*, besonders Kap. 9 (DzH 4212).

[47] Vgl. Jes 11,10; dazu *A. Vonach*, Israel als Zeichen unter den Völkern, in: *R. Siebenrock/W. Sandler* (Hgg.), Kirche als universales Zeichen, Münster [u. a.] 2005, 399–414.

[48] Der Begriff des „Zeichens" in LG 1 bringt die nach Trient vielfach missachtete pneumatologische Dimension im Selbstverständnis der katholischen Kirche zur Geltung. Wenn etwa Papst Pius XII. in seiner Enzyklika *Mystici Corporis* (1943) die Kirche als „veluti alter Christus" bezeichnet (DzH 3813), dann scheint er hier an eine *Fortsetzung* der Inkarnation des göttlichen Logos zu denken. Demgegenüber begreift *Lumen Gentium* 8 das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Wirklichkeit in der Kirche *in Analogie* zur Menschwerdung des göttlichen Wortes. Vgl. Alois Grillmeiers Kommentar zu LG 8, in: LThK², Ergänzung I, hier 170 (merkwürdigerweise wird der zentrale Begriff der Analogie in Peter Hünermanns Kommentar zu LG 8 nicht erläutert: *P. Hünermann.*, Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Band 2, Freiburg i. Br. [u. a.] 2004, 365f.). – Zum Verhältnis von Pneumatologie und Inkarnation

Kann im Islam die reale Gegenwart Gottes im Buch und in der Rezitation des Koran erfahren werden, so wird sie im Judentum erfahren in der Existenz eines Volkes, in dem die Tora überliefert und ausgelegt und in der die *Halacha* beobachtet wird. Für den 1928 in Berlin geborenen orthodoxen jüdischen Gelehrten Michael Wyschogrod kann das Judentum deshalb „inkarnatorisch" genannt werden – ist doch der Gott Israels „ein Gott, der in die Welt des Menschen eintritt und der [...] die Parameter der menschlichen Existenz, einschließlich der Räumlichkeit, nicht scheut. Es stimmt, das Judentum vergisst nie das Dialektische, den transzendenten Gott [...]. Doch diese Transzendenz bleibt in dialektischer Spannung mit dem Gott, der bei Israel in seiner Unreinheit wohnt (Lev 16,16), der der vertraute Gefährte des Juden ist, ob im Salomonischen Tempel oder in den Tausenden von kleinen Gebetsräumen [...]. Das Judentum ist daher inkarnatorisch – wenn wir unter diesem Begriff die Vorstellung verstehen, dass Gott in die Welt des Menschen eintritt, dass er an bestimmten Orten erscheint und dort wohnt, so dass sie dadurch heilig werden."[49]

Im Sinne von „Erscheinen" oder auch „Wohnen" Gottes hält Wyschogrod den Begriff „Inkarnation" im jüdischen Kontext für geeignet, die Gegenwart Gottes in der Welt zum Ausdruck zu bringen. In der Tradition des Judentums steht hierfür der Begriff *Shechinah*. Das Wort selbst kommt zwar in der hebräischen Bibel nicht vor, bezieht sich aber auf das „Zelten" *(shachan)* Gottes mitten unter seinem Volk (vgl. Ex 25,8f; 40,35). Er wurde in der rabbinischen Überlieferung zum Grundbegriff für die Gegenwart Gottes bei seinem Volk – sei es in der Wüste, sei es im Jerusalemer Tempel. Nach dessen Zerstörungen ist die *Shechinah* nach rabbinischer Auffassung mit dem Volk Israel ins Exil gezogen.[50] Nicht mehr ein konkreter Ort, sondern das Volk Israel ist fortan der Ort der Gegenwart Gottes in der Geschichte.

Die jüdische Vorstellung vom „Wohnen" Gottes in der Welt wird im Johannesprolog christologisch gewendet: „Und der Logos wurde Fleisch und wohnte unter uns *(καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν)*" (Joh 1,14a). Allerdings versteht das Johannesevangelium – wie das Neue Testament insgesamt – das „Wohnen" des göttlichen Logos in Jesus von Nazareth in einem exklusiven Sinne: Jesus allein ist der „Ort", an dem sich der transzendente Gott in der Geschichte geoffenbart hat: „[...] und wir schauten seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit, wie sie ein Einziggeborener vom Vater hat, voller Gnade und Wahrheit" (Joh 1,14b).

---

besonders auch mit Blick auf die Ekklesiologie vgl. *R. Miggelbrink*, Verbum Caro. Inkarnation als Schlüsselbegriff christlicher Weltdeutung, in: TThZ 115 (2006) 200–215, besonders 213.

[49] *M. Wyschogrod*, Inkarnation aus jüdischer Sicht, in: EvTh 55 (19) 13–28; *ders.*, Gott und Volk Israel, besonders 185–188. Zu Wyschogrod vgl. besonders *Badi*, 69–85; *Schönemann*, 50–58; *H.-H. Henrix*, Inkarnationslosigkeit im Judentum? in: Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen, Gütersloh 2004, 156–174, besonders 163–166. Vgl. auch *H. H. Henrix*, Inkarnation: Tiefster Glaubensunterschied und stärkstes Bindeglied, in: FrRu; Neue Folge 15 (2008) 16–25.

[50] Vgl. etwa bMeg 29a: „Wurden sie [Israel] nach Ägypten verbannt, war die Shechinah bei ihnen [...]. Wurden sie nach Babylon verbannt, war die Shechinah bei ihnen."

Ist jüdischem Denken die Vorstellung von Gottes Präsenz in einem Volk durchaus vertraut, so kann es den christlichen Anspruch, Gott vergegenwärtige sich in einem einzelnen Menschen, wenn überhaupt, so nur mit Mühe nachvollziehen. Wyschogrod sieht im christlichen Inkarnationsverständnis jedoch keinen grundsätzlichen Widerspruch zu jüdischem Denken.[51] Denn das Judentum könne die Möglichkeit nicht prinzipiell ausschließen, dass sich Gott in einem einzelnen Menschen inkarniert, wolle es nicht Gottes Freiheit apriori begrenzen.[52]

Der jüdische Gelehrte Elliot Wolfson hat ergänzend darauf hingewiesen, dass jüdische Theologie – trotz ihres strengen Bilderverbots – die Vorstellung erlaubt, Gott körperlich zu denken. Im Ausgang von den Texten der Bibel verhalte sie sich ausgesprochen kritisch gegenüber der griechischen Metaphysik, welche die Unkörperlichkeit und Transzendenz des Absoluten betone.[53] In der Spannung zwischen griechischer Metaphysik und biblischem Gottesbild, zwischen Transzendenz Gottes und seiner Offenbarung in der Geschichte, habe sich aber auch die christliche Inkarnationslehre entfaltet. Diese könne deshalb als eine aus jüdischer Perspektive durchaus legitime Weise anerkannt werden, Gottes Gegenwart in Zeit und Geschichte zu artikulieren.

Lassen sich also der christliche Glaube an die Menschwerdung des göttlichen Wortes und die jüdische Überzeugung von der Heiligkeit des Volkes Israel als zwei einander nicht ausschließende, ja womöglich komplementäre Weisen verstehen, Gottes Gegenwart in der Welt zu deuten?[54] Und welche Bedeutung besitzt in diesem Zusammenhang das *Land*? Muss im Blick auf das Judentum nicht von einer dreifachen Einheit von Tora, Volk und *Land* gesprochen werden?[55]

Innerjüdisch sind die Meinungen hierzu außerordentlich divergent. Martin Buber hatte 1930 von der „Inkarnationslosigkeit" des Judentums gesprochen und deshalb alle politischen Ansprüche abgelehnt, die sich etwa

---

[51] „The idea of incarnation unique to Christianity should be viewed as a *particular framing* of the conception of incarnation that was idiomatic to a variety of Judaic authors who represented God as a person" (*E. R. Wolfson*, Judaism and Incarnation, 240). Wolfson verweist auf *J. Neusner*, The Incarnation of God: The Character of Divinity in Formative Judaisme, Philadelphia 1988, 6.

[52] Nur unter einer Bedingung wäre das Judentum nach Wyschogrod berechtigt, den christlichen Glauben an die Inkarnation Gottes in einem einzelnen Menschen zurückzuweisen: „wenn dieser Anspruch die Zurücknahme von Gottes Verheißungen für Israel bedeutet" (*E. Kessler*, Inkarnation: Die Trennungslinie zwischen Judentum und Christentum, in: FrRu; Neue Folge 15 [2008] 6–15, hier 11f.).

[53] Vgl. *E. R. Wolfson*, Judaism and Incarnation, 239–254.

[54] Diese Frage, die das Verhältnis von Judentum und Christentum sehr grundsätzlich berührt, kann im Rahmen dieser Überlegungen nicht weiter erörtert werden. Ihre Beantwortung müsste auch die eschatologische Perspektive mit einbeziehen.

[55] Für einen ersten Zugang zur Theologie der Landverheißungen im Alten Testament vgl. *B. Springer*, Die Landverheißung: ein Element der Bundestheologie im Alten Testament, in: Kairos 26 (1984) 54–65; *S. Ausín*, La teología de la tierra prometida, in: ScrTh 32 (2000) 519–541, sowie zu den politischen Implikationen im Spannungsfeld von Judentum, Christentum und Islam *F. Dexinger*, Das Land, das ich dir geben werde. Verheißung und religiöse Territorialansprüche, in: Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen 7/8 (1999/2000) 329–355.

auf die biblischen Landverheißungen stützen.[56] Der 2001 verstorbene ultraorthodoxe Rabbiner Eliezer Menachem Schach vertrat die Auffassung, dass sich das jüdische Volk bis zur Ankunft des Erlösers im Exil befinde. Deshalb bedeute auch seine (des Volkes) aktuelle Präsenz im Land Israel „weder *die* Erlösung noch den *Beginn* der Erlösung".[57]

Ganz anderer Meinung war Avraham Isaac Kook, der 1935 verstorbene erste Großrabbiner in Palästina. Kook zufolge ist das Land Israel dem Volk „nicht irgendetwas Äußerliches, ein externer Besitz der Nation". Vielmehr bilden Volk Israel und Land Israel „eine essentielle Einheit".[58] Die *politischen* Dimensionen und Konsequenzen dieser Position im Kontext des weiterhin ungelösten Nahostkonflikts sind offenkundig.[59] *Theologisch* besteht hier weiterhin erheblicher Klärungsbedarf – auch im Blick auf christliche Stellungnahmen zum Verhältnis von Volk, Land und *Staat* Israel.[60]

Wie immer letztendlich die Verbindung von Tora, Volk und Land innerjüdisch zu bewerten ist: Die Verbindung von göttlicher und menschlicher Natur in einem individuellen Menschen bleibt im Judentum undenkbar.

---

[56] So u. a. in: Die Brennpunkte der jüdischen Seele, in: *Ders.*, Der Jude und sein Judentum, Darmstadt 1993, 196–206, besonders 205. – Zu Buber vgl. u. a. *Badi*, Inkarnation, 87–96.

[57] Zitiert nach *S. Hagemann*, Für Volk, Land und Thora. Ultra-Orthodoxie und messianischer Fundamentalismus im Vergleich, Berlin 2006, 55. In seinen Studien vertritt Hagemann die Auffassung, dass die vorherrschende Gegenüberstellung von anti-zionistischer Ultra-Orthodoxie und messianischem Siedlerfundamentalismus die gesellschaftliche, politische und religiöse Wirklichkeit in Israel nicht (mehr) trifft. Für unseren Zusammenhang genügt freilich die idealtypische Gegenüberstellung, von messianischer Erfüllung der biblischen Landverheißungen und deren Beanspruchung im Sinne einer politischen Theologie.

[58] Zitiert nach *Hagemann*, 48.

[59] Das theologisch Herausfordernde an ihr scheint die Frage, wie sich Christen zur zweifellos gegebenen engen Bindung von Tora, Volk und Land Israel positionieren können. These 3 der jüdischen Erklärung *Dabru Emet* aus dem Jahr 2000, wonach Christen den Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel respektieren können, hat gerade wegen dieses „können" sowohl Zustimmung als auch Kritik erfahren – so etwa durch Edna Brocke in ihrem Kommentar zu These 3 von Dabru Emet, in: *R. Kampling/M. Weinrich* (Hgg.), Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen, Gütersloh 2003, 103–112, besonders 111f. Dabei könnte es für die Kirchen hilfreich sein, noch einmal auf jene ekklesiologischen Konzepte zu blicken, welche die institutionell verfasste Kirche von ihrem Selbstverständnis als *corpus mysticum Christi* her begreifen – bis hin zum frühneuzeitlichen Selbstverständnis der Kirche als einer *societas perfecta*. Kardinal Bellarmin beispielsweise hat im 16. Jahrhundert den Zusammenhang zwischen idealem Gehalt und institutioneller Gestalt der Kirche denkbar eng gefasst: „Die Kirche ist eine Gemeinschaft von Menschen, die so sichtbar und greifbar ist wie die Gemeinschaft des römischen Volkes oder das Königreich Frankreich oder die Republik Venedig": *R. Bellarmin*, Disputationes de controversiis christianae fidei (1586–1593) IV: De Conciliis, Buch 3, Kapitel 2: De Ecclesia. Trotz der aus der sogenannten „Pippinschen Schenkung" geltend gemachten territorialen Ansprüche verband sich mit dieser Ekklesiologie jedoch kein *offenbarungstheologisch* begründeter Herrschaftsanspruch.

[60] Vgl. die entsprechenden Hinweise bei *W. Breder*, Der Staat Israel in der christlichen Theologie, Trier 1994; Israel and the Holy See. A Catholic View of the State of Israel, herausgegeben vom Institute of Judeo-Christian Studies an der Seton Hall University, South Orange/N.J. 2000; *D. Ansorge*, Zwischen Diplomatie und Theologie: Katholische Kirche, Antisemitismus und Staat Israel, in: *Ders.* (Hg.), Antisemitismus in Europa und in der arabischen Welt. Ursachen und Wechselbeziehungen eines komplexen Phänomens, Paderborn 2006, 257–314; *F. Crüsemann*, 60 Jahre Kirche und Staat Israel, in: „Wer nicht an Wunder glaubt, ist kein Realist" – 60 Jahre Staat Israel, herausgegeben vom *Deutschen Koordinierungsrat*, Bad Nauheim 2008, 38–40.

„Für das Christentum ist die wahre und bleibende Offenbarung Gottes in der Person Jesu Christi gegeben", konstatiert der 1999 verstorbene jüdische Religionswissenschaftler Schalom Ben Chorin. „In ihm ist die Fülle der Gottheit Person geworden. Nichts von alledem im Judentum. Es ist derselbe Gott, der sich in Feuer und Sturm, aber auch wiederum *nicht* im Feuer, *nicht* im Erdbeben, sondern in der Stimme feinen Schweigens dem Elia offenbart (1 Kön 19,12). Zu Jeremia spricht er aus dem blühenden Mandelzweig und zu Hiob aus dem Gewitter." [61]

Gegenüber der altorientalischen Idolatrie beharrt die Bibel auf der Bildlosigkeit eines Gottes, der stets größer zu denken ist als jede menschliche Vorstellung. Deshalb ist die Tora, sind Schrift und Buchstaben der Tora nicht mehr – aber auch nicht weniger! – als Spuren des in ihnen anwesend-abwesenden Gottes. Gottes Gegenwart in der Geschichte bleibt in der Schwebe von gleichzeitiger Anwesenheit und Abwesenheit. Der französische Philosoph Jacques Derrida sieht im anfänglichen „Bruch der Tafeln" (vgl. Ex 32,19) den Anfang eines poetischen Zusammenhangs von Text und Kommentar, den Beginn eines Interpretationsgeschehens, in dem Gott sich zugleich offenbart und verhüllt. [62]

Die Schwebe, ja Ambivalenz von Offenbarung und Verbergung sind kennzeichnend für viele Denker, die dem Judentum irgendwie verbunden sind. Sie beherrscht auch das Werk von Emmanuel Lévinas. Gegen den Primat der Ontologie setzt Lévinas den Primat der Ethik. Der unbedingte sittliche Anspruch, der im Antlitz des bedürftigen Anderen begegnet, „zerschlägt" jede objektivierende Präsenz. In der Unbedingtheit des sittlichen Anspruchs meldet sich eine Instanz von „jenseits des Seins" an, eine Instanz, die wegen ihrer Unbedingtheit „göttlich" genannt werden darf.

---

[61] *Ben Chorin*, Jüdischer Glaube, 66.

[62] Vgl. *J. Derrida*, Edmond Jabès und die Frage nach dem Buch, in: *Ders.*, Die Schrift und die Differenz, Frankfurt am Main 1972, 102–120: „Zwischen den Bruchstücken der zerbrochenen Tafel wächst das Gedicht und fasst als Recht zur Rede Wurzel ..." (105f.); dazu *J. Valentin*, Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Jacques Derrida, Mainz 1997, 123; *ders.*, Jacques Derrida, in: *Ders./S. Wendel* (Hgg.), Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, Darmstadt 2000, besonders 280–286. – Nur angedeutet sei hier, dass die Dialektik von Offenbarung und Verbergung die Frage nach einer möglichen Differenzierung in Gott anstoßen kann. Josef Wohlmuth konstatiert im Judentum den „Grundgedanken, dass der erscheinende Gott zugleich der unsichtbar-verborgene Gott bleiben muss". Die Feststellung freilich, dass „deshalb" das Offenbarungsgeschehen „eine innere Differenzierung der Gottheit verlangt", dürfte bereits ebenso Ausdruck einer christlich bestimmten Fragestellung sein wie Wohlmuths Feststellung, es gebe „Stufen des Inkarnatorischen in der Theophaniegeschichte" (*ders.*, Jesus der Bruder und Christus der Herr. Neue Perspektiven im jüdisch-christlichen Dialog?, in: *E. Dirscherl/W. Trutwin* [Hgg.], Redet Wahrheit – Dabru Emet. Jüdisch-christliches Gespräch über Gott, Messias und Dekalog, Münster 2004, 91–109, hier 95; zum Begriff einer „inneren Differenzierung im Bereich des Göttlichen" vgl. auch ebd., 98). Alles hängt davon ab, inwieweit das „Theophanische" als „inkarnatorisch" charakterisiert werden darf. Dies gilt auch für die Interpretation der Thesen Wyschogrods. „Die Konkretisierung der Inkarnation auf einen bestimmten Menschen hin und der Grad der Metaphorisierung des Inkarnationsgedankens, den das Judentum vornimmt, entscheiden über das Ausmaß der Differenzen im Bereich des Jüdischen und des Christlichen" (*Wohlmuth*, Jesus der Bruder und Christus der Herr, 108).

Und in der Begegnung mit dem bedürftigen Anderen geschieht deshalb der Einbruch des Unbedingten in die Zeit, geschieht nach Lévinas „Inkarnation".

Vor diesem Hintergrund interpretiert Lévinas auch das große Weltgerichts-Szenario in Mt 25: Überall dort, wo sich der Mensch dem Bedürftigen und Notleidenden zuwendet, begegnet er Christus selbst und damit Gott. Menschwerdung Gottes geschieht nicht nur „ein für alle Mal"[63], sondern immer dort, wo sich der Mensch durch den sittlichen Anspruch des Anderen unbedingt in die Verantwortung gerufen erfährt.[64] Darin sieht Lévinas zugleich die Transzendenz Gottes gewahrt. Geschähe nämlich „Menschwerdung Gottes" in nur einem identifizierbaren Menschen, dann machte sich Gott seiner Auffassung nach begrifflichem Bestimmen verfügbar.[65]

3. Gottes Wort in einem Menschen

Genau dieses „ein für alle Mal" kennzeichnet das christliche Verständnis von Inkarnation. Bleibt bei Jesaja noch unbestimmt, ob mit dem Gottesknecht ein Kollektivsubjekt gemeint ist, so ist die Identifikation des Gottesknechts mit dem individuellen Menschen Jesus von Nazareth schon im Matthäus-Evangelium eindeutig.[66] Nicht das Volk Israel als Ganzes ist Ort der realen Gegenwart Gottes in der Geschichte, sondern der einzelne Mensch Jesus.[67]

Bereits die vorpaulinischen Bekenntnisformeln lassen erkennen: Von Anfang an haben die Christen in Jesus von Nazareth den Mensch gewordenen göttlichen Logos erblickt. Durch ihre Ostererfahrungen sahen sie sich dazu ermächtigt, in Jesus mehr als nur einen Propheten zu sehen. Jesu Vollmachtsanspruch wurde in ihren Augen durch die Auferweckung beglau-

---

[63] Hebr 7,27; 9,12; 10,2.10; 1 Petr 3,18; vgl. Röm 6,19.

[64] Damit ist das Universalisierungsprinzip des kantischen kategorischen Imperativs zugunsten des unmittelbar sittlich beanspruchenden Gegenübers überwunden. Allerdings bleibt die Aufgabe, die begegnenden Ansprüche hinsichtlich ihrer sittlichen Dignität zu beurteilen und gegebenenfalls gegeneinander abzuwägen. Es geht also um den Begriff einer Gerechtigkeit jenseits formaler Gleichheit. Zu den entsprechenden Debatten im Rahmen der „Postmoderne" und „Dekonstruktion" vgl. u. a. *A. Haverkamp* (Hg.), Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin, Frankfurt am Main 1994.

[65] Josef Wohlmuth hat darauf hingewiesen, dass sich nach Lévinas der sich „erniedrigende Gott nicht in einem bestimmten Menschen identifizierend inkarnieren kann, weil er sonst sein Inkognito aufgeben würde […]. Die Ambiguität und Rätselhaftigkeit des Unendlichen wäre ebenso verspielt wie seine Souveränität" (Im Geheimnis einander nahe. Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum, Paderborn 1996, 51). – Der Begriff des „Inkognito" verweist auf Kierkegaard, vgl. *R. Thurnher*, Das Inkognito als Signatur der Heilsbotschaft bei Camus und Kierkegaard, in: *F. Uhl/A. R. Boelderl* (Hgg.), Sprachen der Religion, Berlin 2003, 131–150.

[66] Vgl. u. a. Mt 8,17: „So sollte in Erfüllung gehen, was durch den Propheten Jesaja gesagt ist: ‚Er nahm unsere Schwachheit auf sich, und unsere Krankheiten trug er'" (vgl. Jes 53,4).

[67] Erst von Christus her wird dann auch die *Kirche* – im Mittelalter verstanden als *corpus mysticum Christi* – zu einem Ort der realen Gegenwart Gottes in der Welt: dies freilich in einem abgeleiteten und erst durch den Auferstandenen und seinen Geist vermittelten Sinn.

bigt. Der Glaube an die Menschwerdung des göttlichen Wortes steht schon neutestamentlich nicht am Ende des christologischen Bekenntnisses, sondern an dessen Anfang.[68]

Der Inkarnationsglaube setzt die Präexistenz Christi voraus, ohne bereits eine Entscheidung darüber zu treffen, ob das Wort Gottes geschaffen oder ungeschaffen zu denken ist. Dabei ist der primäre Bezugspunkt der Präexistenzaussagen im Neuen Testament nicht – wie in den rabbinischen Spekulationen über die Tora – die Erschaffung der Welt, sondern die Menschwerdung Christi.[69]

Spricht der Philipperhymnus von der Kenosis dessen, der „war wie Gott" (Phil 2,7), sich gleichwohl klein machte wie ein Sklave, so erblickt der Kolosserhymnus im „geliebten Sohn" das „Ebenbild des unsichtbaren Gottes" (Kol 1,15). Damit ist mehr gemeint als die bloße Gottebenbildlichkeit, die nach Gen 1,27 einem jeden Menschen zukommt. Der einzigartige Offenbarungsanspruch, der sich mit der Person Jesu verbindet, wird vor allem im Johannesevangelium deutlich. Dessen Autor lässt in Joh 12,45 Jesus von sich sagen: „Wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat" (vgl. Joh 12,21). Der göttliche Logos offenbart in seiner Menschwerdung als Jude den transzendenten Gott.[70]

Nach christlichem Glauben hat sich Gott zwar „oftmals und auf vielerlei Weise" den Menschen bekundet; abschließend aber – und darin sich selbst mitteilend – hat er sich in dem einen Menschen Jesus von Nazareth geoffenbart (vgl. Hebr 1,1 f). Christen sehen in Jesus von Nazareth das „Wort Got-

---

[68] „Der Glaube an die Präexistenz und die Menschwerdung des Gottessohnes Jesus ist keine späte Erfindung der Theologie, sondern ein frühes Bekenntnis der Urkirche" (*Th. Söding*, Inkarnation und Pascha. Die Geschichte Jesu im Spiegel des Johannesevangeliums, in: IKaZ Communio 32 (2003) 7–18, hier 7. – Zu jüdischen Präexistenz-Vorstellungen im Rahmen der hellenistischen Chokhma- bzw. Sophia-Spekulationen vgl. neben den erwähnten Beiträgen von *Schneider* (Anmerkung 19) auch: *G. Schimanowski*, Die frühjüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie, in: *R. Laufen* (Hg.), Gottes ewiger Sohn, 31–55; zur aktuellen Diskussion vgl. die Übersicht von *M. Gerwing*, Jesus der ewige Sohn Gottes. Zur gegenwärtigen theologischen Reflexion über die Präexistenz Christi, in: ThGl 91 (2001) 224–244. Gerwing wiederum stützt sich auf *W. Löser*: Jesus Christus – Gottes Sohn, aus dem Vater geboren vor aller Zeit. Zur Deutung der Präexistenzaussagen in der gegenwärtigen Theologie, in: IKaZ Communio 6 (1977) 31–45.

[69] Zur Präexistenz Christi im Sinne einer Schöpfungsmittlerschaft vgl. 1 Kor 8,6; Kol 1,15 f.; Hebr 1,2 f.; Joh 1,1–3; zur Präexistenz Christi vor seiner Menschwerdung vgl. besonders die echten Paulusbriefe und die darin zitierten vorpaulinischen Bekenntnisformel wie Röm 1,3 f.; 1 Kor 2,7; 10,4; 2 Kor 8,9; Gal 4,4; Phil 2,6–11. Eine Ausnahme stellt 1 Kor 8,6 dar. Vgl. *Schneider*, Christologische Präexistenzaussagen, 348 f., Anmerkung 9; 352 f. – Für das Johannesevangelium ist die Präexistenz des Logos grundlegend; vgl. *R. Schnackenburg*, Exkurs: Der Präexistenzgedanke, in: Das Johannesevangelium, 1. Teil, Freiburg i. Br. [u. a.] (1965) ²1979, 290–302.

[70] Bereits bei Karl Barth findet sich der Hinweis darauf, dass „Menschwerdung" in Bezug auf Jesus von Nazareth genauer als „Judewerdung" zu fassen ist: „Das Wort wurde – nicht ‚Fleisch', Mensch, erniedrigter und leidender Mensch in irgend einer Allgemeinheit, sondern jüdisches Fleisch" (Die Kirchliche Dogmatik; Band IV, 1, Zürich 1953, 181). Seither wurde dieser Gedanke im jüdisch-christlichen Dialog – besonders auch im Blick auf das „Zelten" des Wortes (Joh 1,14b) und dem darin implizierten Bezug auf die Shechinah Gottes – vielfach rezipiert, entfaltet und vertieft.

tes in Person".[71] Deshalb ist die Individualität Jesu konstitutives Element der Selbstoffenbarung Gottes. Jesus ist nicht nur Interpret der Tora; er versteht sich selbst vielmehr als Tora. An der Haltung zu seiner Person entscheidet sich für die Menschen die Alternative von Heil und Verdammnis.[72]

Als Freiheitsgeschehen und als Geschichte eines individuellen Menschen ist „Inkarnation" nach christlichem Verständnis ein streng singuläres und unwiederholbares Ereignis. Auch in der Eucharistie kommt es zu keiner Wiederholung der Inkarnation.[73] Mag es viele Weisen der Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung geben,[74] so ist Gott selbst als Mensch nur einmal in der Welt präsent:[75] „*Einer* nämlich ist Gott, *einer* auch ist Mittler zwischen Gott und Menschen, der Mensch Christus Jesus" (1 Tim 2,5).[76]

Wie aber kann der transzendente Gott in Raum und Zeit Mensch werden, ohne sich Raum und Zeit zu unterwerfen? Wie kann er sich verendlichen, ohne selbst endlich zu werden – und damit einem performativen Selbstwiderspruch zu verfallen, der es gläubiger Vernunft verböte, ihn weiterhin als Gott anzuerkennen?

In seiner Auseinandersetzung mit dem Mittelplatoniker Kelsos suchte Origenes († 253/54) dessen Einwand, Gottes Menschwerdung sei nicht ohne Veränderung zu denken, dadurch zu entkräften, dass er die Inkarnation des Logos, seine *synkatabasis* lediglich als Werk göttlicher Vorsehung *(pronoia)* und seines Heilwirkens *(oikonomia)* verstanden wissen wollte.[77] Dabei ver-

---

[71] Vgl. u. a. *P. Tillich*, Systematische Theologie, Band 1, Stuttgart [5]1977, 151–153; 158–160; *Benedictus <Papa, XVI.> [J. Ratzinger]*, Jesus von Nazareth, Band 1: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg i. Br. [u. a.] 2007, 143. Zur Auseinandersetzung des Papstes mit der jüdischen Jesus-Deutung Jacob Neusners (A Rabbi talks with Jesus, 1993; dt.: Ein Rabbi spricht mit Jesus, Freiburg i. Br. 2007) vgl. *J.-H. Tück*, Jesus – „das Wort Gottes in Person". Zum Disput zwischen Joseph Ratzinger und Jacob Neusner, in: IKaZ Communio 35 (2007) 537–545.

[72] „Selig ist, wer an mir keinen Anstoß nimmt", so etwa die Logienquelle (Mt 11,5 par Lk 7,23).

[73] Ausdrücklich haben sowohl die lutherische als auch die katholische Kirche die wohl erstmals Ende des 13. Jahrhunderts vertretene Impanationslehre zurückgewiesen, wonach sich in der Eucharistie der göttliche Logos mit Brot und Wein so verbindet wie in der Inkarnation mit dem Menschen Jesus. Allerdings scheint Luthers Begriff der *unio sacramentalis* der Impanationslehre recht nahe zu kommen. – Vgl. *H. Jorissen*, Art. „Konsubstantiation", in: LThK[3], Band 6 (1997) 323 f. (Lit.).

[74] Vgl. *W. Kasper*, Gottes Gegenwart in Jesus Christus, in: Weisheit Gottes – Weisheit der Welt, herausgegeben von *W. Baier*, St. Ottilien 1987, 311–341; *Th. Pröpper*, Zur vielfältigen Rede von der Gegenwart Gottes und Jesu Christi. Versuch einer systematischen Erschließung, in: *Ders.*, Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br. [u. a.] 2001, 245–265.

[75] Dies ist im Blick auf die sogenannte „pluralistische Religionstheologie" festzuhalten; vgl. hierzu u. a. *K.-H. Menke*, Inspiration statt Inkarnation. Die Christologie der pluralistischen Religionstheologie, in: IKaZ Communio 36 (2007) 114–137, besonders 131.

[76] Freilich kann die einmalige Inkarnation des Gottessohnes Bezugsgrund von Analogien sein. Im Blick auf die Kirche stellt das Zweite Vatikanum fest, sie sei „in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich. Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes" (LG 8).

[77] C. Celsum IV 14–15 (BKV[2] 52, 312–314, hier 312). Das Wort „bleibt seinem Wesen nach im-

steht Origenes unter „Ökonomie" eine Art pädagogischer Zweckmäßigkeit, die das Wesen Gottes unverändert lässt.[78] Folgerichtig interpretiert er auch den Begriff der *Kenosis* im Philipperhymnus so, dass die Menschwerdung den göttlichen Logos selbst nicht berührt. Das Leiden Christi am Kreuz betrifft infolgedessen nur seinen irdischen Leib, nicht aber den göttlichen Logos.[79] Es wäre Gottes „unwürdig", wollte man seine Leidensfähigkeit wörtlich *(secundum litteram)* auffassen. „Passibilis" ist Gott vielmehr in einem geistlichen Sinne, d. h. im Sinne eines Mitleidens mit der leidenden Kreatur.[80]

Diese Deutung vermochte auf Dauer nicht zu befriedigen, weil sie das Leiden Christi seines Ernstes entkleidete und doketistische Züge trug.[81] Im Rahmen der christologischen Auseinandersetzungen im 6. Jahrhundert kam es schließlich zu der begrifflichen Unterscheidung, dass Christus zwar *als Gott im Fleisch* gelitten hat *(Christus Deus carne passus)*, *der Gottheit nach* jedoch leidenslos geblieben ist *(impassibilis deitate)*.[82]

Derartige begriffliche Differenzierungen erleichterten – und erleichtern – das theologische Gespräch mit Judentum und Islam nicht gerade. Umso bedeutsamer scheinen deshalb neuere Versuche, das Geschehen der Menschwerdung Gottes als *anthropologisch denkbar* auszuweisen. So hat etwa Karl Rahner versucht, die Menschwerdung Gottes als „einmalig höchsten Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit" zu begreifen. Dieser Wesensvollzug besteht nach Rahner darin, „dass der Mensch ist, indem er sich weggibt".[83] Auf dieser Grundlage kann Rahner die anthropologische Dimension der Menschwerdung Gottes plausibel machen, ohne dazu Offenbarungsgehalte beanspruchen zu müssen: auch Gott *ist*, indem er sich *gibt*; im Geschehen der als *Selbst*mitteilung verstandenen Inkarnation sind Gabe und Geber eins.

---

mer Wort" und „wird deshalb von den Leiden, die den Leib und die Seele trennen, nicht berührt" (ebd. 314).

[78] Vgl. *W. Maas*, Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre, Paderborn 1974, 133. – Für die neuere Diskussion vgl. *F. Meessen*, Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes. Eine theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung, Freiburg i. Br. [u. a.] 1989.

[79] Gleichzeitig wendet sich Origenes anderenorts – in seiner Polemik gegen die Gnostiker – vehement gegen jeden Doketismus: z. B. Cels. IV 19: „Wir glauben, dass Jesus nicht scheinbar nur, sondern wahrhaft und wirklich zu den Menschen gekommen ist" (BKV², 318).

[80] Vgl. De princ. II 4,4 (GCS 22,132 / dt. Übersetzung bei *H. Görgemanns/H. Karpp*, Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien, Darmstadt 1985, 339–341).

[81] Zu Augustinus etwa vgl. *M. T. Clark*, Augustine on immutability and mutability, in: American catholic philosophical quarterly 74 (2000) 7–27. Augustinus suchte nach einem Ausgleich zwischen philosophisch (neuplatonischer) Begrifflichkeit und biblischem Zeugnis.

[82] Vgl. hierzu u. a. den Brief Papst Johannes' II. nach Konstantinopel vom März 534 (DzH 401–402) anlässlich der Diskussion um die Formel „unus ex trinitate incarnatus/passus". Hierzu auch *A. Grillmeier*, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band 2/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert, Freiburg i. Br. [u. a.] 1989, 333–359.

[83] Zur Theologie der Menschwerdung, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln [u. a.] 1960, 137–155, hier 142. – Zum Begriff der Inkarnation bei Rahner vgl. u. a. *Badi*, Inkarnation 199–218. Hier finden sich auch instruktive Darstellungen der inkarnationstheologischen Konzeptionen von Hans Urs von Balthasar (219–231), Wolfhart Pannenberg (231–244) und Walter Kasper (244–252).

Freilich müssten sich Rahners anthropologische Prämissen im interreligiösen Gespräch erst noch bewähren. Sollte dies gelingen, dann wäre womöglich auch der zweite Gedankengang Rahners zur Diskussion zu stellen, wonach der an sich selbst unveränderliche Gott „selber am anderen veränderlich sein" kann.[84] Rahner will dieses „Veränderlich-sein-Können" nicht als Defizit, nicht als Ausdruck „göttlicher Bedürftigkeit" verstanden wissen, sondern als „Höhe seiner Vollkommenheit". Diese wäre nach Rahner geringer, „wenn er nicht zu seiner Unendlichkeit hinzu weniger werden könnte, als er (bleibend) ist".[85]

Das theologische „Urphänomen" ist Rahner zufolge nicht die „undialektisch, erstarrt und isoliert für sich allein verstandene Unveränderlichkeit" Gottes, sondern seine „*Selbstentäußerung*, das Werden, die *kenosis* und *genesis* Gottes selbst, der werden kann, indem er im Setzen des entsprungenen Anderen selbst das Entsprungene *wird*, ohne in seinem Eigenen, dem Ursprünglichen selbst, werden zu müssen".[86] Selbstentäußerung und Werden werden auf diese Weise als Selbst- und Wesensvollzüge Gottes begriffen.[87] Und indem Gott im Setzen des Anderen selbst das Andere *wird*, erscheint die Welt nicht in sich abgeschlossen, sondern immer schon geöffnet auf den Logos hin. Der Logos kommt in seiner Menschwerdung nicht, wie die Gnostiker meinten, in ein Fremdes, sondern „in sein Eigentum", wie es im Johannesprolog heißt (Joh 1,11).

In Jesus von Nazareth, in seinem Leben, Sterben und Auferstehen, offenbart sich der transzendente Gott nach christlichem Glauben als Liebe (vgl. 1 Joh 4,8). Dass mit solcher Selbstoffenbarung Gottes Transzendenz nicht aufgehoben ist, verbürgt nicht nur die Analogielehre des Vierten Laterankonzils (1215), wonach in allen Aussagen über Gott „die Unähnlichkeit größer ist als die Ähnlichkeit" (DzH 806). Vielmehr ist es gerade der Liebe zu eigen, sich begreifendem Erkennen zu entziehen und nur als freie Gewähr sie selbst sein zu können. Gottes Selbstoffenbarung als Liebe hebt deshalb seine Transzendenz nicht auf; sie bekräftigt sie vielmehr. Indem sich Gott im Menschen Jesus von Nazareth als Liebe offenbart, wird erkennbar, dass Gott weder ein metaphysisches Prinzip noch ein ontisch-gegenständliches Wesen ist, sondern ursprüngliche Freiheit, die ihrerseits auf die freie Antwort der Menschen und die Begegnung mit ihnen zielt.[88]

---

[84] Zur Theologie der Menschwerdung, in: Schriften IV, 147.

[85] Ebd., Anmerkung 3.

[86] Ebd. 148.

[87] Deutlich weniger zurückhaltend als Rahner spricht Hans Urs von Balthasar deshalb von einer „Ur-Kenosis" in Gott als letztem Grund für die Möglichkeit der Inkarnation des Logos: Theodramatik III: Die Handlung, Einsiedeln 1980, besonders 303–308. – Zur Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus als Liebe vgl. besonders *Pröpper*, Zur vielfältigen Rede von der Gegenwart Gottes und Jesu Christi, besonders 250–254; ferner: *Miggelbrink* (Anmerkung 49): „Dass Gott in der Heilsgeschichte mit den Menschen selbst etwas *wird*, impliziert den Bruch mit einem klassisch natürlich-theologischen Monotheismus, dessen Gottesbegriff gerade durch die Bedürfnis- und Werdelosigkeit gekennzeichnet ist" (203).

[88] Josef Wohlmuth hat hierzu auf die Bedeutung des Begriffs *prosopon* im *Horos* von Chalke-

Das ursprüngliche Sich-Öffnen Gottes auf das Andere seiner selbst hin gründet nach christlichem Glauben letztendlich in einer inneren Differenziertheit Gottes selbst. Rahner sieht Gottes Transzendenz gerade darin gewahrt, dass Gott als die eine und zugleich in sich differenzierte Freiheit – und das heißt: als Trinität – gedacht wird.[89] Die Welt wiederum hat ihren letzten Grund in der Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater, wie sie im Menschen Jesus offenbar wurde.

Dies zu entfalten: wie in Leben und Sterben des Menschen Jesus von Nazareth die Selbstunterscheidung von Gott-Vater und Gott-Sohn erkennbar wird, ist zentrale Aufgabe der Dogmatik. Sie ergibt sich aus dem „Anspruch Jesu, als wahrer Mensch in Raum und Zeit dieselbe Beziehung zu dem als Vater bezeichneten Gott zu leben, die der innertrinitarische Sohn von Ewigkeit her ist".[90]

Weil der dreifaltige Gott in sich selbst bereits Liebe ist, die ihre Erfüllung im geliebten Gegenüber findet: deshalb ist die Inkarnation des Logos in Raum und Zeit freier und zugleich notwendiger Vollzug seines ewigen Wesens.[91] Gott, so Gerhard Gäde, hat „in christlichem Verständnis keine andere Liebe zur Welt und zur Menschheit als die Liebe, mit der er von Ewigkeit her seinem Sohn zugewandt ist".[92] Diese Liebe – und damit sich selbst – hat er durch Jesus Christus in Zeit und Geschichte offenbar gemacht.

Mit Blick auf Judentum und Islam weist auch Gäde auf die Problematik hin, dass eine einseitige Betonung der Transzendenz Gottes dessen Offenbarung problematisch werden lässt. Wie kann sich Gott in der Welt als Gott offenbaren, ohne entweder seine Transzendenz infrage zu stellen oder aber

---

don verwiesen. Der Begriff verweise auf die Unmittelbarkeit der Begegnung mit dem leibhaftigen Gesicht Jesu, das sich jeder Verobjektivierung und Ontologisierung entziehe: *Wohlmuth*, Chalkedonische Christologie und Metaphysik, 346. – Johannes Duns Scotus hat diesen Zusammenhang metaphysisch-theologisch auf die prägnante Formel gebracht: *„[...] Primo Deus diligit se. Secundo Deus vult alios habere condiligentes, et haec est praedestinare eos, si velit eos habere huiusmodi bonum finaliter et aeternaliter, praedestinat qui potest eum summe diligere, loquendo de amore alicuius extrinseci"* (Ordinatio III, d. 32, q.un., n. 6).

[89] Vgl. besonders *K. Rahner*, Trinitätsglaube als „radikaler Monotheismus", in: Schriften XIII (Zürich [u. a.] 1978) 129–147. – Gott als „in sich differenzierte Freiheit" zu denken ist nicht gleichbedeutend damit, ihn als Einheit von drei unterschiedenen Freiheiten zu denken. Ohne dies weiter zu vertiefen, ist hierzu auf die Diskussion um Rahners Deutung der Trinitätslehre hinzuweisen; vgl. insbes. *M. Striet*, Spekulative Verfremdung? Trinitätstheologie in der Diskussion, in: HerKorr 56 (2002) 202–207; *H. Vorgrimler*, Randständiges Dasein des dreieinigen Gottes? Zur praktischen und spirituellen Dimension der Trinitätslehre, in: StZ 127 (2002) 545–552.

[90] *K.-H. Menke*, Inspiration statt Inkarnation. Die Christologie der Pluralistischen Religionstheologie, in: IKaZ Communio 36 (2007) 114–137, hier 131. – Vgl. auch *ders.*, Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie, Regensburg 2008, besonders 78f.

[91] Zum Gedanken der „absoluten Inkarnation" bei Duns Scotus vgl. u. a. *C. Bérubé*, Raison principale de l'incarnation du verbe selon Bonaventure et Duns Scot, in: Clavis scientiae, herausgegeben von *V. Criscuolo*, Roma 1999, 67–91; *H. Veldhuis*, Zur hermeneutischen Bedeutung der supralapsarischen Christologie des Johannes Duns Scotus, in: *H. Schneider* (Hg.), Menschwerdung Gottes – Hoffnung des Menschen, Kevelaer 2000, 81–110.

[92] *G. Gäde*, Theozentrisch oder Christozentrisch? Überlegungen zu einer falschen Alternative in religionstheologischer Absicht, in: ThPh 81 (2006) 1–20, hier 19.

ihr Geschaffensein zu negieren? Jedenfalls würde es dem Wesen Gottes widerstreiten, verstünde man die Welt als ontologisch konstitutives Woraufhin seiner Offenbarung. „Nur wenn das Worauf der Relation Gottes selbst Gott ist, kann die genannte Aporie als überwunden gelten. Der christliche Glaube weiß sich hineingenommen in ein Bezogensein Gottes auf Gott, das selbst Gott ist",[93] so Gäde. Die Trinität wird so zum bergenden Raum, in dem Welt und Mensch sein können und in dem Offenbarung geschehen kann, ohne Gottes Transzendenz zu mindern.

Was aber folgt hieraus für Gott selbst? Welchen „Ort in Gott" haben nach dieser Deutung Zeit und Geschichte? Lässt sich Rahners begriffliche Unterscheidung zwischen „Eigenem" und „Entsprungenem" tatsächlich durchhalten, ohne eine reale Differenz zwischen beiden in Gott einzutragen, die über die reale Unterschiedenheit der drei göttlichen Personen hinausginge? Oder muss nicht vielmehr versucht werden, auch das „Eigene" Gottes geschichtlich zu denken?

Die Frage jedenfalls, ob Gottes Wesen weiterhin als unveränderlich zu denken ist oder ob nicht vielmehr gerade auch angesichts des Glaubens an die Menschwerdung Gottes in Gott selbst eine Geschichte zu denken wäre, scheint jedenfalls auch nach Rahner und über Rahner hinaus bedenkenswert. Hierzu bedürfte es nicht zuletzt auch einer Besinnung auf das Verhältnis Gottes zur Zeit und zur Geschichte.[94]

Im Bemühen um eine solche Verhältnisbestimmung wird es christliche Theologie schwer haben, jüdische oder gar muslimische Gesprächspartner zu finden. Gerade von muslimischer Seite wird häufig geltend gemacht, die Transzendenz Gottes verbiete jegliche Spekulationen über sein Wesen.[95] Damit aber stellt sich im Gespräch der Religionen wohl tatsächlich die Alternative zwischen dem Glauben an einen Gott, der den Menschen zwar seinen Willen kundtut, selbst aber in undurchdringlicher Transzendenz verharrt, und dem Glauben an einen Gott, der sich in seinem ewigen Wort

[93] *Gäde*, 20.

[94] Die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Zeit und einer möglichen Veränderlichkeit Gottes wurde zwar nicht ausschließlich, wohl aber mit Nachdruck im Rahmen der sogenannten „Prozesstheologie" bedacht. Vgl. u. a. *M. Welker*, God's eternity, God's temporality, and trinitarian theology, in: ThTo 55 (1998) 317–328; *W. L. Craig*, Timelessness, creation, and God's real relation to the world, in: LTP 56 (2000) 93–112; *R. DelColle*, Trinity and temporality. The relationship between time and the divine being, in: The Spirit and Church 4 (2002) 27–37; vgl. auch *D. Sattler*, Der Ewige und seine Zeit für uns. Überlegungen zu einer Grundfrage der christlichen Gotteslehre, in: GuL 73 (2000) 37–48; *H. P. Weber*, „Du aber bleibst, der du bist". Dogmatische Notizen zur Rede von der Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes, in: IKaZ Communio 36 (2007) 408–421.

[95] In unterschiedlichen Versionen überliefern islamische Texte einen Hadith, wonach Muhammad gewarnt haben soll: „Denkt über die Schöpfung nach, aber denkt nicht über den Schöpfer nach!" (Vgl. *A. Schimmel*, Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islam, München 1995, 272). Gisbert Greshake zitiert den Ausspruch als „Denkt nicht so sehr über das Wesen Gottes nach als über seinen Willen; zur Erkenntnis seines Wesens seid ihr nicht fähig": *Ders.*, Gott und sein Wort. Eine Glosse zum Verhältnis von Christentum und Islam, in: IKaZ Communio 36 (2007) 172–176, Zitat auf Seite 176, Anmerkung 3.

selbst ausspricht und sich in freier Liebe dazu bestimmt hat, sich selbst von Seiten der Menschen her bestimmen zu lassen.[96]

4. Menschwerdung Gottes als das Denken verwandelnde Gabe

Die vorstehenden Ausführungen wären missverstanden, würden sie so gedeutet, als zielten sie auf einen dem Islam, dem Judentum und dem Christentum gemeinsamen Begriff von Inkarnation. Vielmehr wurde versucht, in den drei monotheistischen Religionen „inkarnatorische Dimensionen" aufzuspüren; und dies mit einem doppelten Ziel: Zum einen scheint es so möglich, das Verständnis der jeweils alternativen religiösen Glaubensüberzeugungen zu erleichtern, wenn nicht gar erst zu ermöglichen. Zum anderen kann auf diesem Weg der Begriff des den drei monotheistischen Religionen je Eigenen geschärft werden.

Mit Karl Rahner darf gefragt werden, ob „inkarnatorische Dimensionen" nicht dort unvermeidlich sind, wo mit einer Offenbarung des transzendenten Gottes gerechnet wird.[97] Wolfsons Begriff der „Inlibration" für die Präsenz der göttlichen Rede im Koran, Wyschogrods Begriff der Inkarnation Gottes in seinem heiligen Volk, und schließlich der christliche Glaube an die Inkarnation des Gotteswortes im Menschen Jesus von Nazareth – diese drei Positionen signalisieren wechselseitige Nähe und Distanz zugleich, wenn die drei monotheistischen Religionen vom transzendenten Gott und seiner Offenbarung in Zeit und Geschichte sprechen.

Nicht erst, nachdem das Zweite Vatikanische Konzil anerkannt hat, dass auch in den nichtchristlichen Religionen „vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit" zu finden sind,[98] wird das Christentum aus dem Gespräch mit Judentum und Islam seinen eigenen Inkarnationsbegriff präziser fassen können. Jüdisches Denken kann christliche Theologie daran erinnern, dass Gott nicht bloß metaphysisches Prinzip, sondern in Raum und

[96] Nach Greshake „reduziert" islamische Theologie „Religion (‚Islam') auf das Wissen um den Willen Gottes und dessen Erfüllung, während christliche Theologie sagt: Viel wichtiger als das Wissen und Erfüllen des Willens Gottes ist das, was er getan hat und tut, dass er sich uns eben nicht nur kognitiv, sondern real mitgeteilt hat, indem er unsere Welt als seine Welt, unsere Geschichte als seine Geschichte übernommen hat, dass er ‚bis in den letzten Dreck' zu uns Menschen herabsteigt und unser Leben teilt, um es ganz und gar in sein göttliches Leben aufzunehmen" (Gott und sein Wort, 175). – Wird man Greshakes Charakteristik des christlichen Glaubens im Grundsatz zustimmen können, so dürfte doch der islamische Begriff der „Rechtleitung" *(huda)* mehr meinen als bloßen Gehorsam gegenüber dem göttlichen Willen.

[97] K. Rahner spricht von einer „inkarnatorischen Eigentümlichkeit": „Wenn der Gott des religiösen Monotheismus trotz seiner Unendlichkeit, Unbegreiflichkeit und Weltüberlegenheit (als Schöpfer) doch der konkrete Gott ist, der sich *da* zeigt, wo wir sind, und dies, ohne dadurch selbst in einen Pluralismus numinoser Mächte zu zerfallen, dann haben alle diese drei monotheistischen Religionen, jede in ihrer Weise und in verschiedener Radikalität, unweigerlich eine (christlich gesagt) inkarnatorische Eigentümlichkeit, weil die Konkretheit des in der Geschichte handelnden Gottes ihn ja gerade in seiner einzigen wirklichen Göttlichkeit selbst anwesend sein lassen soll" (*K. Rahner*, Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie; Band XIII, Zürich [u. a.] 1978, 129–147, hier 133).

[98] Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium*, Nr. 8,2.

Zeit Handelnder ist. „Inkarnation" wäre demnach christlich so zu fassen, dass sich Gott in seiner Menschwerdung als er selbst in der Geschichte mitteilt, als der sich frei Mitteilende aber feststellendem Denken entzogen bleibt.[99] Und vom islamischen Denken kann christliche Theologie lernen, dass Gott trotz seiner Selbstentäußerung *(kenosis)* in Menschwerdung und Kreuz als derjenige zu glauben ist, der Herr über Zeit und Geschichte bleibt – weil anders ihm nicht zugetraut werden könnte, die Geschichte trotz allen Leidens und trotz aller Schuld letztendlich doch zu einem guten Ziel zu führen.

Dabei hat der christliche Glaube an die Menschwerdung Gottes seine Sinnspitze darin, dass die Einigung von göttlicher und menschlicher Natur in der Person des Logos die Differenz von Schöpfer und Geschöpf nicht aufhebt. Wenn der göttliche Logos in Jesus von Nazareth eine menschliche Natur angenommen hat, so geschah dies, wie es das Konzil von Chalkedon (451) formuliert, „ungeteilt und unvermischt".[100] „Unvermischt", weil Gottes Transzendenz dürch die Inkarnation gerade nicht gemindert wird. „Ungetrennt", weil sich in Jesus von Nazareth Gott selbst bekundet. Dies ist auch im Gespräch mit jüdischem und islamischem Denken geltend zu machen.

Nach christlichem Glauben geschieht die Offenbarung Gottes in Jesus Christus nicht jenseits des freien Gehorsams Jesu; sie ereignet sich vielmehr in seinem Vollzug selbst. Deshalb hat die neuere Theologie das „ungetrennt und unvermischt" der Lehrformel von Chalkedon oft freiheitstheoretisch zu explizieren versucht: die Person-Einheit von göttlicher und menschlicher Natur impliziert die Einheit von göttlicher und menschlicher Freiheit und damit besonders auch den Fortbestand letzterer.[101]

Für die Frage nach dem Verhältnis von Transzendenz Gottes und Inkarnation scheint nun aber eine aktuelle Diskussion weiterführend, die nicht zuletzt auch im kritischen Gegenzug zu freiheitstheoretischen Ansätzen geführt wird.

Diese Diskussion kreist wesentlich um die Frage, ob es möglich ist, innerhalb eines freiheitstheoretischen Ansatzes mit der Offenbarung eines trans-

---

[99] Und dies lässt sich auch begrifflich rechtfertigen – nicht nur, indem Gott als unendliches *Geheimnis* (Rahner) aufgefasst wird, sondern auch, indem er als *Freiheit* gedacht wird, die als formale Unbedingtheit und unbedingte Ursprünglichkeit ihrem Begriff nach unauslotbar bleibt; vgl. *M. Striet*, Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie, Regensburg 2003.

[100] DzH 556. – Weil Jesus Christus wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch ist, kann im *Menschen* Jesus, seinem Leben, seiner Person wirklich das Wort *Gottes* vernommen werden. Vgl. hierzu u. a. die Stellungnahme des Gesprächskreises „Juden und Christen" beim ZdK von 2005 sowie die Verstehensversuche von *J. Wohlmuth*, Chalkedonische Christologie und Metaphysik, in: *M. Knapp/Th. Kobusch* (Hgg.), Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne, Berlin [u. a.] 2001, 332–354.

[101] Hieraus resultiert auch die Kritik von Georg Essen an Wolfhart Pannenbergs „kenotischer Christologie", der zufolge Jesus „nicht Sohn Gottes sein [konnte] in unbegrenztem Fortbestand seines endlichen Daseins" (Systematische Theologie; Band 2, Göttingen 1991, 418), in: *Ders.*, Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie, Regensburg 2001, besonders 218–225.

zendenten Gottes zu rechnen, die einerseits vom Menschen überhaupt wahrgenommen und als Offenbarung identifiziert werden kann, andererseits aber doch die Kategorien des Denkens und des Erkennens selbst noch einmal transzendiert, sie zu verwandeln imstande ist und sich gerade so als Offenbarung Gottes erweist.[102]

Der Religionsphilosoph Richard Schaeffler hat unablässig um den Begriff der „transzendentalen Erfahrung" gerungen – eine Erfahrung also, welche die Kategorien des Wahrnehmenden selbst verändert und so allererst Erfahrung im strengen Sinne genannt werden darf.[103] Es liegt in der Natur einer das Denken verwandelnden Erfahrung, dass sie stets nur im Nachhinein als solche identifiziert werden kann. Das Bewusstsein erkennt nur die *Spuren* einer für es selbst uneinholbaren Vergangenheit, der es sich selbst verdankt. Insofern ist das Ereignis des Unausdenkbaren zugleich der Ursprung der Geschichtszeit. Biblisch gesprochen: Mose kann Gott auf dem Berg Sinai nicht ins Angesicht schauen, ohne zu sterben; er wird Gottes deshalb erst gewahr, nachdem dieser an ihm vorüber gezogen ist (vgl. Ex 33,18–23). Aber seine Rückschau ist für Mose zugleich Quelle unumstößlicher Gewissheit, dass es niemand anders war als Gott selbst, der an Mose vorübergezogen ist. Und deshalb kann es von dem gleichen Mose heißen, dass Gott mit ihm „von Angesicht zu Angesicht redete, wie ein Mensch mit einem anderen redet" (Ex 33,11; vgl. Dtn 34,10).

Die Frage, wie das im Ereignis sich Entziehende und darin das Denken zugleich Verwandelnde zu denken ist, wird gegenwärtig besonders im Rahmen der Phänomenologie bedacht. Der hier geführte philosophische Diskurs um eine „Phänomenologie der Gabe" findet zunehmend auch innerhalb der Theologie Beachtung.[104] Und dies aus einem guten Grund:

---

[102] Vgl. zum Verhältnis von transzendentalphilosophisch und phänomenologisch argumentierender Theologie u. a. die in Auseinandersetzung mit der Theologie von Josef Wohlmuth entworfene Problemskizze von *G. Essen*, „Und das Wort ist Fleisch geworden". Transzendenz Gottes im Horizont des Inkarnationsglaubens, in: Einander zugewandt. Die Rezeption des christlich-jüdischen Dialogs in der Dogmatik, herausgegeben von *E. Dirscherl [u. a.]*, Paderborn 2005, 97–120, besonders 116f., sowie die Replik darauf von *M. Hundek*, Ist eine trans-ontologische Lesart der Christologie möglich? Transzendenz Gottes im Horizont des Inkarnationsglaubens, 121–133.

[103] *R. Schaeffler*, Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott, Freiburg i. Br. [u. a.] 1982; *ders.*, Philosophische Einübung in die Theologie; Band 1: Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre, München 2004, besonders 129–137. Vgl. schon die Exposition der Fragestellung in Schaefflers Habilitationsschrift: *R. Schaeffler*, Die Struktur der Geschichtszeit, Frankfurt am Main 1963, 1–12.

[104] Vgl. u. a. *M. L. Frettlöh*, „Und ... höchst anmutig sei das Danken." Gabetheologische und -ethische Perspektiven auf den Dank als Ereignis, in: NZSTh 47 (2005) 198–225; *V. Hoffmann*, Die Gabe der Anerkennung. Ein Beitrag zur Soteriologie aus der Perspektive des Werkes von Paul Ricœur, in: ThPh 81 (2006) 501–528; *J. Wohlmuth*, Impulse für eine künftige Theologie der Gabe bei Jean-Luc Marion, in: *M. Gabel/Hans Joas* (Hgg.), Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion, München 2007, 252–272. – Veronika Hoffmann warnt vor der Gefahr, „Gabe" könne zu einem theologischen „Modewort" werden und lediglich einer „Umetikettierung" dienen: „Ein inflationärer Gebrauch eines Wortes bedeutet freilich noch nicht, dass sich dahinter auch immer ein heuristischer Entwurf verbirgt" (Einleitung zu: *Dies.* [Hg.], Die Gabe. Ein „Urwort" der Theologie, Frankfurt am Main 2009, hier 8).

verspricht er doch, jener Dimension des Unableitbaren, die sich mit dem Glauben an die Transzendenz Gottes und an seine Offenbarung in der Geschichte verbindet, einen angemessenen Begriffsrahmen zu liefern, indem er besonders auch die *inkarnatorische* Dimension der Offenbarung erfasst. Nicht zufällig hat Karl Rahner im Zusammenhang mit der Menschwerdung Gottes und seiner Gegenwart im Heiligen Geist wiederholt von zwei „Gegebenheiten" oder „Gegebenheitsweisen" des einen Gottes in der Welt gesprochen.[105] Versammelt sich im Geben tatsächlich „alles, was von Gott zu sagen ist",[106] so gilt dies in besonderer Weise für jenes Geben, in dem Gott sich *selbst* gibt: in der Menschwerdung des ewigen Wortes und in dessen Selbsthingabe am Kreuz.

Der Gabe im strengen Sinne ist es eigen, jenseits eines ökonomischen Zusammenhangs von Gabe und Gegengabe reine Gratuität, reines Umsonst zu sein, und gerade so neue Seinsmöglichkeiten zu eröffnen. Die Gabe kann dies „leisten", weil ihre Gegebenheit, wie der französische Phänomenologe Jean-Luc Marion betont, in einer „unvordenklichen Überfülle des Seins" gründet. Diese Überfülle kann Marion durchaus mit Gott identifizieren – einem Gott freilich „jenseits des Seins", einen „Dieu sans l'être". Gerade so aber kann dieser Gott transzendenter Grund *allen* Seins sein, des Gegebenen ebenso wie des Empfangenden, transzendenter Grund aller Gegebenheit.

Dieser transzendente Grund darf nun – und muss! – als Freiheit gedacht werden, soll das Gegebene nicht als bloßes „Geschick" verstanden werden müssen. Von daher ergibt sich die Möglichkeit, den phänomenologischen Diskurs mit dem freiheitstheoretischen Diskurs zu verknüpfen und beide auf die biblische Offenbarung zu beziehen. Bezeugen doch die biblischen Texte, dass sich der einzige und allmächtige Gott fortwährend als der in der Geschichte Handelnde erweist.

Wird im Rahmen eines freiheitstheoretischen Ansatzes die geschichtliche Gestalt einander begegnender Freiheiten meist als symbolische Vermittlung verstanden,[107] so betont der phänomenologische Ansatz die inkarnatorische Dimension des Gabe-Geschehens. Der Leib etwa ist nicht bloß vermittelnde Instanz der Begegnung von Freiheiten, sondern jener Wirklichkeitsbereich, in dem sich das Unvordenkliche ereignet.

---

[105] Vgl. u. a. *Rahner*, Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes, besonders 140.

[106] So *O. Bayer*, Ethik der Gabe, in: *Hoffmann*, Die Gabe, 111. – Nach Bayer hat erstmals in der Theologiegeschichte Martin Luther das in Patristik und Scholastik vielfach interpretierte Begriffspaar „datum" und „donum" (vgl. Jak 1,17) auf Christus bezogen und so als „Gabe" verstanden: „Das Hauptstück und der Grund des Evangeliums ist, dass du Christus […] aufnehmest und erkennest als eine Gabe und [ein] Geschenk, das dir von Gott gegeben und dein eigen sei" (Kleiner Unterricht, was man in den Evangelien suchen und erwarten soll [1522: WA 10 I/1, 11]). Bayer macht sich die Beobachtung von *M. Seils*, Die Sache Luthers, in: Luther-Jahrbuch 52 (1985) 64–80, zu eigen, wonach „Geben" bei Luther „die zentrale Interpretationskategorie für Gott, Heil, Leben und Welt" ist (64). Insofern legt es sich nahe, auch das innertrinitarische Geschehen als ein Gabe-Geschehen zu deuten (hierzu *Bayer*, Ethik der Gabe, 111–113).

[107] Vgl. etwa *Th. Pröpper*, Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialethischer Verpflichtung, in: *Ders.*, Evangelium und freie Vernunft, 57–71, besonders 63.

Eine „Theologie der Gabe" scheint deshalb Hinweise darauf liefern zu können, was „Inkarnation" bedeuten kann. Die leibhaftige Gegenwart Gottes im Kind von Bethlehem, die „Gabe der Weihnacht", ist doch jenes Unableitbare, das gerade als solches die Kategorien menschlichen Verstehens zu verwandeln imstande ist.[108] Sie kann Menschen – um eine treffende Formulierung von Jean-Luc Marion aufzugreifen – zu „Begabten" *(adonnés)* machen, zu Menschen also, deren Existenz sich wesentlich daraus bestimmt, dass sich ihnen Gott „gibt".

Im Ereignis des Gebens aber, besonders jedoch im *Vollzug* der Inkarnation, im Leben und Sterben Jesu Christi, bestimmen sich Gottes Gabe und in ihr Gott selbst endgültig als Freiheit und Liebe. Gabe zu sein, Hingabe für die Menschen, wird im irdischen Leben Jesu anfänglich als freier Selbstvollzug Jesu erkennbar und vollendet sich in seinem „Sterben für", in der freien Hingabe seines Leibes für das Leben der Welt.

Gottes Wesensoffenbarung als freie Gabe seiner selbst hebt seine Transzendenz gerade *nicht* auf. Denn Freiheit ist ihrem Wesen und Grund nach durch formale Unbedingtheit und unbedingte Ursprünglichkeit gekennzeichnet.[109] Indem sich Gott als Freiheit und darin als für den Menschen unbedingt entschiedene Liebe offenbart, wahrt er gerade seine Transzendenz. Denn als Freiheit bleibt Gott zugleich der Unvordenkliche, und als unbedingt entschiedene Liebe bleibt er freie Gabe.

„Der richtig verstandene monotheistische Gott ist der nahe Gott konkreter Heilsgeschichte", so Karl Rahner. Allerdings begründet und entfaltet Rahner diesen im Gespräch der drei monotheistischen Religionen vermutlich konsensfähigen Satz sogleich christologisch und trinitätstheologisch.[110] Im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu von Nazareth die letztgültige, weil durch nichts zu überbietende Offenbarung jenes Gottes zu erkennen, der wesentlich freie Gabe ist, und der den Menschen nichts Geringeres als sich selbst geben will – das wird von Juden und Muslimen kaum mitvollzogen werden können. Diese Deutung freilich – auch im Gespräch mit der zeitgenössischen Philosophie und hier besonders der Anthropologie – als denkmöglich und rational verantwortbar auszuweisen, ist zentrale Aufgabe der Dogmatik und zugleich ihr möglicher Dienst am Gespräch der Religionen.

---

[108] Dabei ist Gottes bleibende Transzendenz die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass er sich uns als unableitbare und gerade deshalb unser Denken verwandelnde Gabe schenkt: „Die bloße Vernunft kann die Menschwerdung, bevor sie geoffenbart worden ist, überhaupt nicht erkennen auch nach ihrer Offenbarung ihre Möglichkeit nicht positiv beweisen, m. a. W. die Menschwerdung ist ein Glaubensgeheimnis im strengsten Sinne" (*F. Diekamp*, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas; Band II, Münster [10]1952, 162). Letztendlich muss die Erfüllung einer realen Möglichkeit als schlechterdings ungeschuldet und somit nur aus reiner Gnade gewährt aufgefasst werden.

[109] Vgl. die begrifflichen Differenzierungen von *H. Krings*, Reale Freiheit. Praktische Freiheit. Transzendentale Freiheit (1977), in: *Ders.*, System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze, Freiburg i. Br./München 1980, 40–68.

[110] Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam, 144.

ThPh 84 (2009) 422–428

Neurotheologie und Mystik oder Von neuronalen Staus und mystischen Ekstasen[1]

Von René Kaufmann

1. Worin gründen Religionen?

Eine typische Form der Religionsphilosophie (unter anderen Ausrichtungen dieser Disziplin) stellen die Überlegungen und Analysen zu den Grundlagen von Religion dar sowie die Begründungsversuche für die (in der weiten menschheitsgeschichtlichen Perspektive betrachtet) relativ feste Korrelation zwischen Mensch und Religion. Mit David Hume kann man bei diesen religionsphilosophischen Begründungsversuchen in systematischer Hinsicht nochmals zwei zentrale Ausrichtungen unterscheiden. Wie Hume zu Beginn seiner „Natural History of Religion" (1757) ausführt, seien es nämlich folgende zwei Fragen, welche unsere Aufmerksamkeit herausforderten: „einmal die, welche die Grundlage der Religion in der Vernunft betrifft, sodann die, welche auf ihren Ursprung in der menschlichen Natur zielt"[2].

Hinsichtlich der ersten Frage nach den Grundlagen der Religion in der Vernunft verweist Hume selbst auf das teleologische Argument, welches ‚aus der gesamten Struktur der Welt auf einen intelligenten Urheber selbiger schließt'. Daneben wäre hierbei aber auch an die ontologischen und kosmologischen Argumentationen für die Vernünftigkeit des Glaubens an einen Gott (und diesbezüglicher religiöser Überzeugungen) zu denken. Ebenso treten neben diese Argumente für die theoretische Vernünftigkeit religiöser Überzeugungen Argumente für deren praktische Vernünftigkeit: Man denke etwa an Kants These von der Existenz Gottes sowie der Unsterblichkeit der Seele als Postulate der praktischen Vernunft. Zudem dürften aber solche Gründe praktischer Vernünftigkeit bei Argumentationen wie etwa in Gestalt der pascalschen Wette („Jenseitige Nützlichkeit") vorliegen oder bei Überlegungen zum diesseitigen Nutzen von Religion und Glauben (Stabilisierungs- und Harmonierungsfunktionen für die Gesellschaft; Transzendenz- und Kontingenzbewältigungspraxis sowie Komplexitätsreduktion für das Individuum: Orientierungsangebote angesichts von Transzendenzen, Wissenslücken und existentiellen Unsicherheiten etc.).

Diese Antworten auf die Frage nach den Grundlagen der Religion in der (theoretischen und praktischen) Vernunft legen apriorische und aposteriorische Argumentationsfiguren vor. Die Frage nach dem Ursprung der Religion in der menschlichen Natur hingegen zielt wohl primär auf empirische, naturwissenschaftliche Antworten. Hierbei werden gegenwärtig – vor dem Hintergrund des starken Interesses an der Neurophysiologie – besonders die theoretischen Ansätze der sogenannten „Neurotheologie" und deren Versuche, die Genese religiöser Überzeugungen mittels natürlicher Ursachen zu erklären, intensiv und leidenschaftlich diskutiert. Unter der Bezeichnung „Neurotheologie" firmieren wissenschaftliche Forschungen, deren gemeinsames zentrales Anliegen es ist, religiöse Phänomene von den ihnen zugrunde liegenden neurobiologischen Grundlagen her zu untersuchen, zu erklären und zu verstehen.

Ein prominenter Vertreter dieser Forschungsrichtung, dessen Untersuchungen weite Verbreitung fanden und intensiv diskutiert werden, ist Andrew Newberg. Das große Interesse an dieser Disziplin und den Ergebnissen der Forschungsgruppe um Newberg

[1] *A. Newberg/E. d'Aquili/V. Rause*, Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht, München, 3. Auflage 2008 [amerikanische Originalausgabe u. d. T.: „Why God Won't Go Away. Brain Science and the Biology of Belief", New York 2001], 271 S., ISBN 978-3-492-24138-0.

[2] Vgl. *D. Hume*, Die Naturgeschichte der Religion. Über Aberglaube und Schwärmerei. Über die Unsterblichkeit der Seele. Über Selbstmord. Übersetzt von *L. Kreimendahl*, Hamburg, 2. Auflage 2000, 1.

wird auch darin deutlich, dass die deutsche Taschenbuchausgabe von „Why God Won't Go Away. Brain Science and the Biology of Belief" (New York 2001) nunmehr unter dem Titel „Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht") bereits in der dritten Auflage erschienen ist (2008).[3]

2. Leitfragen des Teams um Newberg

Die Forschungsergebnisse der Autoren basieren im Kern auf Beobachtungen der Gehirnaktivität von Menschen während spiritueller Übungen, die mittels moderner bildgebender Verfahren möglich sind.

(a) Ein zentraler Fragekomplex betrifft dabei die neurophysiologischen Grundlagen religiöser Erfahrungen, Praktiken und Überzeugungen. Newberg und seine Kollegen fragen hierbei: Was geschieht im Gehirn beim Beten und Meditieren oder wenn religiöse Rituale vollzogen werden? Welche neurophysiologischen und neuronalen Prozesse gehen mit diesen Praktiken und mit religiösen Erlebnissen einher? Lassen sich im Gehirn bestimmte charakteristische Aktivitätsmuster beim Ablauf religiöser Gefühle, Wahrnehmungen und Erlebnisse antreffen?

(b) Zugleich stellen sich die Autoren darin auch Anfragen und Einwänden religionskritischer Positionierungen – wie sie gerade auch in ihrer Disziplin zum Teil extrem radikal vertreten werden[4]: Beruhen die transzendenten Visionen und Erkenntnisse der großen religiösen Mystiker auf mentalen oder emotionalen Täuschungen oder rühren sie von kohärenten Sinneswahrnehmungen her, die durch das richtige neurologische Funktionieren eines normalen, gesunden Geistes entstehen? Oder: Lässt sich jegliche Spiritualität und jede Erfahrung der Realität Gottes auf einen flüchtigen Strom elektrochemischer Impulse und Signale reduzieren, die durch die neuronalen Bahnen des Gehirns schießen?[5] Sind die mystischen Einheitserfahrungen also lediglich das Resultat neurologischer Funktionen – was die mystische Erfahrung eben zu einem Sturm neuronaler Impulse und Signale reduzieren würde –, oder sind es echte Erfahrungen, die das Gehirn wahrnehmen kann? Könnte es sein, dass das Gehirn die Fähigkeit entwickelt hat, die materielle Wirklichkeit zu übersteigen und eine höhere, tatsächlich existierende Seinsebene wahrzunehmen (192, 196)?

(c) Gleichzeitig verbinden die Autoren ihre neurophysiologischen Begründungsversuche mit dem Konzept der Evolutionstheorie und fragen: Gibt es zudem evolutionäre Erklärungen für diese Erfahrungen? Könnten evolutionäre Faktoren wie Sexualität und Paarung die biologische Entwicklung religiöser Ekstase beeinflusst haben?

(d) Wie die nachfolgenden Fragen verdeutlichen, stellt dieses neurotheologische Konzept letztlich auch einen weiteren Versuch einer „Biologisierung der religiösen Phänomene" dar. Denn Newberg und Kollegen fragen auch: Gibt es eine gemeinsame biologische Wurzel aller religiösen Erfahrungen, einen biologischen Ursprung (bestimmter) religiöser Glaubensvorstellungen? Sind menschliche Wesen biologisch dazu bestimmt, Mythen zu bilden? Welches neurologische Geheimnis verbirgt sich hinter der Macht des Rituals (18–19)?

---

[3] Im Text werden die Seitenangaben zu den Zitaten aus dem hier rezensierten Werk (siehe Anmerkung 1) in Klammern ausgewiesen.

[4] Beispielsweise fordert Matthew Alper, den Philosophen, Metaphysikern und Theologen Spiritualität und Religiosität aus der Hand zu nehmen und stattdessen eine konsequente „Biologisierung des Glaubens" zu betreiben: denn alle Fragen nach Gott fänden allein „im" Gehirn des Menschen ihre Antworten. Man hätte sich daher auch von der Vorstellung von Gott als einer transzendenten Wirklichkeit zu verabschieden. Und den Ergebnissen neurophysiologischer Forschungen folgend seien alle unsere religiösen Erfahrungen und Erlebnisse nicht als Zeichen eines Kontaktes mit dem Göttlichen, sondern als Folge davon, wie wir (wie unsere Gehirne) dabei stattfindende neurologische Prozesse interpretieren, zu begreifen. Siehe dazu *M. Alper*, The „God" Part of the Brain. A Scientific Interpretation of Human Spirituality and God, New York, 5th ed. 2001.

[5] In einer rein neurophysiologischen Perspektive müsste die Antwort „ja" lauten.

3. Grundlegende Thesen des Konzeptes einer Neurobiologie mystischer Erfahrung

3.1 Mystisches Erleben und neurophysiologisches Korrelat

(a) SPECT-Studien an Meditierenden: Die Basis für die Ausführungen Newbergs und seiner Kollegen bilden sogenannte SPECT-Studien, die sie mit meditierenden Buddhisten und katholischen Nonnen – vor allem im Moment intensiver mystischer Erlebnisse – durchgeführt hatten. SPECT steht für Single Photon Emission Computed Tomography und ist ein bildgebendes Verfahren, mit dem die zerebrale Durchblutung aufgrund der Registrierung radioaktiver Strahlung gemessen werden kann (12). Mit ihrem Verfahren eines SPECT-Scannings glauben die Autoren, präzise Momentaufnahmen von den Durchblutungsmustern im Gehirn der untersuchten Buddhisten und Nonnen (kurz nach der Verabreichung einer radioaktiven Substanz) auf dem Höhepunkt ihrer Meditationen machen zu können.

Relevant sind diese Aufnahmen für die Forscher, weil sich auf Basis des neurophysiologischen Forschungsstands bestimmten Gehirnarealen bestimmte Funktionen und spezifische Aufgaben zuweisen lassen: Eine Aktivität in einem bestimmten Gehirnareal ließe somit darauf schließen, dass das Gehirn gerade Aufgaben dieser bestimmten funktionalen Art vollzöge. Hinzu kommt die neurophysiologische Erkenntnis, dass eine „verstärkte Durchblutung in einer bestimmten Gehirnregion in der Regel mit einer erhöhten Aktivität in dieser Region korreliert und umgekehrt" (12). Ließen sich also auf den Höhepunkt des mystischen Erlebens mittels der SPECT-Kamera Aufnahmen von den aktuellen Durchblutungsmustern im Gehirn anfertigen, so dürften diesen Aufnahmen Auskünfte über die mit dem mystischen Erleben korrelierenden In-/Aktivitäten und Funktionen bestimmter Gehirnareale zu entnehmen sein.[6]

(b) Mystik als Basis für Religion: Den mystischen Erlebnissen kommt in den Untersuchungen der Autoren deshalb eine so zentrale Rolle zu, weil die Mystik – ihrer Ansicht nach – „die Quelle der wesentlichen Weisheit und Wahrheit [ist], auf die sich alle Religionen gründen" (186f.). Die zentralen Inhalte und Grundwahrheiten der Religionen würden den „Menschen durch eine mystische Begegnung mit einer höheren Wirklichkeit offenbart". Der Ursprung der Religion liegt nach Ansicht der Autoren also in der Mystik. Und die mystischen Erlebnisse wiederum gründen ihrer Auffassung nach in den neurologischen Vorgaben (184–187, 191).

(c) Neurophysiologische Korrelate mystischer Erlebnisse: Für die Schlussfolgerungen der Forschergruppe um Newberg sind dabei folgende Charakteristika mystischer Erlebnisse von zentraler Bedeutung: Mystisches Erleben sei zum einen durch eine Veränderung im Erfahren des eigenen Selbst entscheidend geprägt – nämlich durch Selbstverlust, Aufhebung der Grenzen des eigenen Selbst, Verschmelzung mit dem Universum, Aufgehen im Göttlichen etc. Zudem zeichneten sich mystische Erlebnisse durch eine Modifikation in der Wahrnehmung von Raum und Zeit aus – wie Grenzenlosigkeit, Ewigkeit, differenzlose Einheitserfahrungen etc. Weiterhin ist für die Autoren entscheidend, dass diese mystischen Erfahrungen mit bestimmten neurophysiologischen Prozessen (vor allem mit bedeutsamen Veränderungen in bestimmten Gehirnarealen) korrelieren. In ihren Forschungen wurde mittels bildgebender Verfahren über messbare Veränderungen des regionalen zerebralen Blutflusses auf eine Veränderung der Aktivitäten in diesen Gehirnarealen geschlossen. Für die Forscher waren dabei vor allem signifikante Veränderungen in den Stirnlappen und im oberen Scheitellappen während der Meditation entscheidend. Konkret waren nachfolgende Aktivitätsmuster für sie relevant:

- erstens eine deutliche Abnahme der Aktivität des hinteren oberen Scheitellappenteils der linken Hirnhemisphäre *(Lobus parietalis superior)*. Aufgrund seiner funktionalen

[6] In diesen bildgebenden Verfahren erscheinen Areale mit starker Durchblutung (also mit intensiven Aktivitäten) in roten und gelben Farbtönen. Mit abnehmender Aktivität (Durchblutung) wechselt der Farbton im Spektrum zum kühlen Grün und Blau.

Bedeutung – er habe die Orientierung des Individuums im physikalischen Raum und die Erzeugung eines dreidimensionalen „Körpergefühls" durch Verarbeitung sensorischer Daten von den Sinnesorganen zu gewährleisten – wird dieses Areal von der Newberggruppe als „Orientierungsfeld"/„Orientation Association Area" bezeichnet.[7]

- zweitens eine deutliche Zunahme des Blutflusses und damit der Aktivität in den beiden Stirnlappen (linker und rechter Präfrontalkortex). Diese Hirnregion wird aufgrund ihrer Funktionalität von den Forschern als „Aufmerksamkeitsfeld"/„Attention Association Area" bezeichnet: Sie sei verantwortlich für die Koordinierung des zielgerichteten Verhaltens, fungiere gar als „Sitz des Willens" und wirke intensiv an der geistigen Konzentration sowie an emotionalen Reaktionen mit, insbesondere dann, wenn keine motorische Aktivität damit einherginge.[8]

Im Kern erklären sich nach Newberg und Kollegen z. B. die für mystische Erfahrungen charakteristische Aufhebung des Ego, die Transzendierung und Entschränkung des Selbst und seine Verschmelzung mit Gott und dem Universum mittels neuronaler Prozesse im Gehirn: hier konkret aufgrund einer Deafferenzierung (Reizunterbindung), einer Blockade des neuronalen Inputs an das (im oberen Scheitellappen des Gehirns lokalisierte) „Orientierungsfeld" (159 u. ö.).

Werde der Zustrom neuronaler Reize zum Orientierungsfeld unterbunden und diesem damit immer mehr Information vorenthalten, kollabiere das subjektive Selbstempfinden, denn das Orientierungsfeld (des linken Kortex) könne dann nicht länger im gewöhnlichen Maße Körpergrenzen, Konturen und Grenzen des Selbst etablieren. Es falle damit die Grenze zwischen dem Selbst und dem Universum: Erlebnismäßig würde dabei das Selbst entgrenzt, transzendiert, aufgehoben und aufgelöst. Abgeschnitten vom Fluss der Nervenimpulse vermöge das Orientierungsfeld (des rechten Kortex) auch keinen raum-zeitlichen Kontext herzustellen, d. h., es gelinge keine Positionierung und Orientierung in Raum und Zeit. Und damit liegen die Parallelen schon offen zutage: Denn fehlende Grenzen des Selbst und eine Negation von Raum und Zeit seien zugleich Charakteristika tiefer mystischer Erfahrung. Sie gingen einher mit subjektiven Gefühlen vollständiger Raum- und Zeitlosigkeit (deutbar als Unendlichkeit, Ewigkeit oder Leere) sowie der All-Einheit als Verschmelzung mit dem All oder eines transzendierenden Aufgehens des Selbst im Göttlichen.

3.2 Evolutionstheoretische Spekulationen

Damit – so die Autoren – läge also so etwas wie eine neurophysiologische Begründung oder Erklärung religiöser (mystischer) Erlebnisse vor (169 u. ö.). Diese könne aber zudem noch durch evolutionäre Erklärungsansätze ergänzt werden, wenn man fragt: Welchen evolutionären Vorteil bietet ein zur Mystik befähigter Geist? Welchen Nutzen gewährt eine solche mystisches Erleben ermöglichende neuronale und neurophysiologische Ausstattung? Welche Überlebensvorteile besitzt ein Lebewesen mit einem so angelegten Gehirn? Worin besteht ihr heutiger evolutionärer Nutzen? Und vorausgesetzt, es bestünde ein solcher heutiger Nutzen, so wäre dann auch zu fragen: Worin bestand der evolutionäre Nutzen in den unvollkommenen Anfangsstadien? Welche Überlebensvorteile boten die neurologischen Transzendenzfunktionen den Lebewesen also bereits in ihren (nur teilweise ausgebildeten) Vorstufen (171 f.)?

Newberg und seine Kollegen nehmen an, dass die (höheren) neurologischen Transzendenzfunktionen aus einfacheren neurologischen Prozessen hervorgingen, wobei sich diese einfacheren neurologischen Strukturen, Prozesse und Funktionen selbstverständlich ebenfalls aufgrund grundlegender Überlebenserfordernisse entwickelten und evolutionär ausdifferenzierten. Konkret lautet die These der Wissenschaftler „dass die neurologische Maschinerie der Transzendenz aus dem neuronalen Schaltsystem entstanden

[7] *Newberg [et al.]*, 44 f.; *E. G. d'Aquili/A. Newberg*, The Mystical Mind. Probing the Biology of Religious Experience, Minneapolis 1999, 33 f.

[8] Vgl. *Newberg [et al.]*, 46 f.; vgl. auch *d'Aquili/Newberg*, 34 f.

sein dürfte, das sich aus der Erfahrung der Sexualität und der Paarung entwickelte" (173), wobei bereits die sexuell konnotierte „Sprache der Mystik" (Freude, Verzückung, Ekstase, Verschmelzungswonnen) auf diese Verbindung hindeute und bekanntlich auch rhythmisierte Vorgänge mystische Erlebnisse stimulieren könnten. Zudem sei feststellbar, dass bei „mystischer Vereinigung und bei sexueller Verschmelzung [...] ähnliche neuronale Bahnen genutzt" würden (173).

Weiterhin vertreten die Forscher die These, „dass die Evolution diese Maschinerie [der Transzendenz] übernommen und die religiösen Möglichkeiten des Gehirns gefördert hat, weil sich religiöse Glaubensvorstellungen und Verhaltensweisen für uns als absolut nützlich erwiesen haben" (178f.). Angeführt werden hierzu Forschungsbefunde, die gesundheitliche Vorteile der Religiosität (körperliche, geistige und emotionale Gesundheit) belegen. Ebenso werden als evolutionär nützliche Funktionen der Religion die Stärkung des sozialen Verbandes (189) sowie eine Minderung existenzieller Ängste und damit das Stiften existenzieller Sicherheit herausgestrichen: Man kennt dies bereits hinlänglich unter dem Topos von der Religion als Kontingenzbewältigungspraxis[9] (181f.).

4. Kritik

4.1 Gefahr des genetischen Fehlschlusses

Newbergs Team unterscheidet sich von radikal religionskritischen Ansätzen innerhalb der „Neurotheologie" insofern, als es massiv an deren Position Kritik übt, dass mystische Erfahrungen auf Funktionsstörungen im Gehirn, auf grundlegende mentale Verwirrungen oder Wahnvorstellungen zurückzuführen seien, die beispielsweise durch Drogen, Krankheit, körperliche Erschöpfung, diverse psychische Belastungen, emotionalen Stress oder sensorische Deprivation ausgelöst würden und daher nichts anderes als Indizien für mentale Pathologien darstellten: Der Mystiker sei also in Wahrheit wahnhaften Einbildungen erlegen und würde eher unter einer Neurose, Psychose oder anderweitigen funktionalen Störungen des Gehirns leiden.

Demgegenüber verteidigt Newberg durchweg die These, dass diese mystische Erfahrungen sehr wohl auch geistig Gesunden und psychisch Unauffälligen zukämen, auf beobachtbaren Funktionen des Gehirns beruhten und die mit ihnen einhergehenden neurologischen Prozesse keineswegs außerhalb des Spektrums normaler Gehirnfunktionen lägen: „dass echte mystische Erlebnisse [...] durchaus von einem gesunden Geist hervorgebracht werden, der klar und schlüssig auf Wahrnehmungen reagiert, die neurobiologisch absolut real sind. Die Neurobiologie mystischer Erfahrung stellt dies eindeutig klar" (141). Die Schilderungen der Mystiker – wie unglaublich diese auch immer klingen mögen – „beruhen nicht auf Wahnvorstellungen, sondern auf Erfahrungen, die neurologisch vollkommen real sind" (175).

Und auch gegenüber den religionskritischen Invektiven des 19. und 20. Jahrhunderts (von Nietzsche bis zu Feuerbach, Marx, Freud und Russel) vertreten die Autoren die These, „dass die bemerkenswerte Hartnäckigkeit der Religion in etwas viel Tieferem, Einfacherem und Gesünderem wurzelt als in charakterschwacher Verdrängung oder psychischer Abhängigkeit", wobei Newberg und seine Koautoren in der mystischen Erfahrung und – ihrer Meinung nach noch grundlegender – in den sie ermöglichenden neuronalen Grundlagen diese „tiefsten Ursprünge der Religion" ausmachen (178).

Andererseits scheint Newberg dennoch über diese Analyse und empirische Untersuchung der mit diesen Erfahrungen korrelierenden neurophysiologischen Prozesse doch so etwas wie eine naturwissenschaftliche Erklärung für diese Erfahrung – und darüber hinaus: für die Mystik, den Glauben, die Religion, ja für Gott – vorlegen zu wollen. Damit ist er stets in der Gefahr, seine ursprüngliche Intention zu konterkarieren: So sagt er zwar nicht, dass die mystischen Erfahrungen und Erfahrungsgehalte allenfalls Wahngebilde

[9] Auch wurden diese Begründungsansätze (aus praktischer Vernunft) bereits zu Beginn der Rezension erwähnt.

darstellen würden – sind doch für ihn „mystische Erfahrung [...] biologisch real und naturwissenschaftlich wahrnehmbar" (17). Jedoch legen das neurophysiologische Grundkonzept und seine Hinweise auf Zusammenhänge und Korrelationen zwischen religiösen Praktiken und Erfahrungen einerseits und Gehirnprozessen andererseits doch eine Rückführung dieser Erfahrungen auf diese neurophysiologischen Korrelate nahe und letztlich sogar eine Reduktion dieser Erfahrungen auf die sie ermöglichenden neurophysiologischen Prozesse und Funktionen. Es ist also nicht so recht einsehbar, worin sein Interesse besteht, wenn nicht im Versuch, Religion und Glauben doch in die „Sprache der Naturwissenschaften" (hier der Biologie und Neurowissenschaften) zu übersetzen, zu erklären und damit zugleich aufzuheben. Damit unterliefe aber auch diesem Ansatz ein so genannter genetischer Fehlschluss[10]: d. h., es käme zu einer Vermengung und Verwechslung von Genese und Geltung und einem unzulässigen, fehlerhaften Rückschluss vom Entdeckungszusammenhang einer Aussage auf ihren Begründungszusammenhang.

Demgegenüber stehen natürlich mehrmalige Beteuerungen der Autoren, wonach ihr neurologischer Ansatz zur Ansicht führe, „dass Gott nicht das Produkt eines kognitiven, deduktiven Prozesses ist [i. S. von: ‚Wir haben Angst und sehnen uns nach Trost. Deshalb erdenken wir uns einen mächtigen Beschützer, einen transzendenten Sinnstifter und todesmächtigen Retter'; R. K.], sondern vielmehr in einem mystischen oder spirituellen Moment ‚entdeckt' wurde, der sich dem menschlichen Bewusstsein durch die Transzendenzmaschinerie des Geistes eröffnete" (183). Jedoch bleiben ihre Ausführungen dazu eher blass, spekulativ und wenig überzeugend.

Letztlich muss gegenüber solchen (ob nun religionskritischen oder apologetischen) natürlichen Erklärungsansätzen und Begründungsversuchen von Religion gegenüber Tendenzen einer solchen Naturalisierung und Biologisierung des Glaubens eingewendet werden, dass Wahrheit und Falschheit des Erlebten (des Erlebnisinhaltes) und darauf ruhender religiöser Überzeugungen unabhängig von ihrer Vorgeschichte, ihrem Entdeckungszusammenhang sowie vom neuronalen Korrelat der begleitenden Bewusstseinsakte entschieden werden. Versuche, die Wahrheitsfrage mit Berufung auf die Genese des Bewusstseins zu entscheiden, unterliegen dem genetischen Fehlschluss.

4.2 Methodische Inkonsistenzen: „Ich gebe dir Bescheid, wenn ich einschlafe!"

(a) Ein zweiter Komplex von Einwänden betrifft eher Methode und Vorgehen der empirischen Untersuchungen. Zum einen dürfte die Anzahl der untersuchten Personen (ca. acht) keineswegs zu aussagekräftigen, repräsentativen Datenerhebungen führen.

(b) Schwerer noch wiegt aber zum zweiten Folgendes: Nach Newberg wurde der jeweiligen Versuchsperson (= VP) zur Meditation ein gesonderter, abgedunkelter kleiner Raum zugewiesen. Die VP war durch einen intravenösen Schlauch sowie einen Faden mit den Untersuchenden im Nebenraum verbunden. Näherte sich die VP dem Höhepunkt ihrer Meditation, so signalisierte sie dies durch Ziehen am Faden, woraufhin ihr eine radioaktive Substanz über den langen Schlauch in die Vene des linken Arms gespritzt wurde. Nachdem sie die Meditation beendet hatte, wurde die VP zur nuklearmedizinischen Abteilung gebracht, wo die SPECT-Aufnahmen des Gehirns angefertigt wurden (9–12).

---

[10] Dessen Problematik die Autoren zumindest implizit vergegenwärtigen, wenn sie Folgendes ausführen: „In gewissem Sinne könnte die Erfahrung der Mystik also ein zufälliges Nebenprodukt sein, doch dies schmälert nicht unbedingt deren Bedeutung. Viele der großartigsten und raffiniertesten Funktionen des Gehirns entwickelten sich aus viel einfacheren neurologischen Prozessen [...] Die Tatsache, dass sich die Flugfähigkeit des Adlers zufällig aus einem vollkommen erdbezogenen Merkmal ergab, verringert nicht die *Schönheit* beziehungsweise ‚*Wahrhaftigkeit*' des Fliegens" [174, Hervorhebung von R. K.]. – Zur kritischen Auseinandersetzung mit szientistischen Missverständnissen und Kategorienfehlern sowie zur philosophischen Besinnung auf den Status der Rede von Gott vgl. *T. Rentsch*, Gott, Berlin/New York 2005, 8–15, *H. J. Schneider*, Religion, Berlin/New York 2008, 99–103.

Eigentümlich kontraintuitiv mutet an, dass ein Meditierender, der sich dem Höhepunkt seiner Meditation nähert, noch in der Lage sein soll, absprachegemäß am Signalfaden zu ziehen, ohne dass seine Meditation durch diese Ablenkung in irgendeiner Weise in Mitleidenschaft gezogen würde. Anders gefragt: Ist die mystische Versenkung weitgehend übereinstimmend durch ein Schweigen des Bewusstseins gekennzeichnet, durch eine Lösung von allen intentionalen Bezüglichkeiten, eine tiefe Konzentration, eine Ausschaltung aller (für die meditative Versenkung) belanglosen, ablenkenden und störenden Gedanken, Gefühle und Wahrnehmungen, durch Konzentration, Einheit und Freiheit von Vielfalt sowie durch den Verlust des Ego – wie es Newberg ja selbst im Text wiedergibt (147, 162 u. ö.) – , dann scheint dem die Aufforderung, beim Eintritt in den Zenit der mystischen Vertiefung und „Gipfelpunkt der Meditation" (235, Anmerkung 1) solches durch Ziehen am Faden zu signalisieren, gerade entgegenzustehen und doch eher eine absurde Vorstellung zu sein – ähnlich der: „Ich gebe dir noch Bescheid, wenn ich einschlafe!" [11] Denn sie scheint doch gerade einen der mystischen Versenkung widersprechenden, gegenläufigen Impuls wachzurufen und damit so eher Gegenteiliges sowie Nichtintendiertes zu signalisieren. Zumindest fällt es schwer, dem Zeugnis von Newberg zu glauben, wonach „der Einsatz der Schnur, wenn überhaupt, [dann nur] als äußerst minimale Ablenkung empfunden" wurde (235).

(c) Zum dritten wären daneben weitere Punkte des Ansatzes kritisch zu hinterfragen: beispielsweise die recht monokausal anmutende Engführung und konstitutive Rückführung von Religion und religiösen Überzeugungen auf mystische Erfahrungen.

4.3 Fazit und kritische Würdigung

Insgesamt liegt mit dem hier besprochenen Titel eine recht merkwürdige Mischung aus empirischen Belegen und rein spekulativen Extrapolationen in die ferne Vergangenheit vor.

Die Arbeit hebt sich sicherlich von anderen radikalen Positionen in der „Neurotheologie" insofern ab, als sie die Ergebnisse ihrer neurophysiologischen Analysen nicht religionskritisch interpretiert – etwa um die Falschheit des religiösen Glaubens an die Existenz Gottes zu belegen. Dennoch lavieren die Ausführungen und Schlussfolgerungen der Autoren in gefährlicher Nähe zum genetischen Trugschluss.

Aus philosophischer Perspektive bleiben letztlich auch die Ausführungen zur Frage des Realitätsbezugs, der Referenz des Erlebnisgehaltes auf etwas Wirkliches unbefriedigend. So werden beispielsweise die philosophischen Problematisierungen und Positionierungen dazu auf die folgende, grob vereinfachende Formel gebracht: Nach Meinung der Autoren könnten die Philosophen als Indiz für die ‚wahre Realität' letztlich auch nur anführen, „dass sich das, was real ist, einfach realer anfühlt als das, was nicht real ist" (207).

Somit wird durch das besprochene Buch aber *via negativa* deutlich, dass für die philosophische Arbeit (z. B. einer „Philosophie des Geistes") im interdisziplinären Projekt der Erforschung natürlicher, neurophysiologischer Grundlagen und Korrelate geistiger Prozesse noch viel an Klärungsarbeit zu leisten bleibt.

---

[11] Newberg et al. differenzieren zwischen „passiven und aktiven Methoden" meditativer Techniken. Doch sowohl bei passiven Ansätzen, welche eine Befreiung des Geistes von allem bewussten Denken anvisieren, als auch bei aktiven Techniken, welche die Aufmerksamkeit des Geistes gänzlich auf ein bestimmtes Ziel (einen Gedanken, ein Objekt, einen Gegenstand oder Vers, ein Symbol etc.) zu konzentrieren suchen, erscheinen Bewusstseinsakte im Zusammenhang mit der Rückmeldung an die Versuchsleiter via Baumwollfaden als der mystischen Versenkung konträr und gegenläufig. Natürlich hinkt der drastische Vergleich mit der „Einschlafensrückmeldung" stark – auch deshalb, weil z. B. östliche Meditationstechniken (z. B. Zazen) gerade durch eine hohe geistige Wachheit und Geistesgegenwärtigkeit gekennzeichnet sind (und Schläfrigkeit gerade vermeiden müssen). Aber gemeint ist dabei eben doch eine Wachheit ohne Gedanken, ohne die Aufmerksamkeit fixierende Gefühle, Stimmungen, Sorgen und Wünsche – ein Zustand, „in dem nichts Bestimmtes mehr gedacht, geplant, erstrebt, erwünscht, erwartet wird, der nach keiner besonderen Richtung zielt […], der von Grund aus absichtslos und ichlos ist". Vgl. *Schneider*, 115.

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte

De Koninck, Thomas, *Aristote, l'intelligence et Dieu*. Paris: Presses universitaires de France 2008. 206 S., ISBN 978-2-13-057038-7.

Das Institut catholique de Paris hat 1995, zum hundertjährigen Jubiläum seiner Philosophischen Fakultät, einen Étienne-Gilson-Lehrstuhl eingerichtet, der dazu dienen soll, die Frage der Metaphysik und ihrer Geschichte lebendig zu erhalten. Jedes Jahr wird darauf ein Kenner der Materie berufen, der sechs Vorlesungen halten soll. 2007/08 war es Thomas De Koninck (= DK), Philosophieprofessor an der Universität Laval in Québec (Kanada). Er entschied sich für eine Interpretation des Buchs Lambda (XII) aus der Metaphysik des Aristoteles.

Im ersten Vortrag wird der Gang der „Metaphysik" von Buch Ibis bis hin zum Buch XII, das zweifellos ihr Höhepunkt ist, nachgegangen. Hierzu ist ein Referat wohl nicht nötig. – Der berühmten Umschreibung des göttlichen Seins als Nóesis noéseos ist der zweite Vortrag gewidmet. DK betont, wie ernst es Aristoteles damit war, sowohl der allgemeinen Auffassung von Gott wie auch den Bemühungen seiner Vorgänger in dieser Frage (besonders Anaxagoras und Xenophanes) gerecht zu werden. Schon damit erweist sich die (z. B. von Ross vertretene) Deutung, dass Gott, gewissermaßen narzisstisch, nur sich selbst, aber nichts Weltliches erkenne, als unwahrscheinlich. In der Tat weist DK detailliert nach, dass nach der Auffassung des Aristoteles Gott, indem er sich selbst als das vollkommenste Sein erkennt, auch alles andere, von Ihm Beherrschte, mit-erkennt, wie schon Themistius klar erfasst habe. Die Umkehrung dieses Verhältnisses hingegen, dass Er im Erkennen von allem anderen auch sich einschlussweise und begleitend erkennen würde, wie das bei uns Menschen der Fall ist, widerspräche seiner Unabhängigkeit. Dasselbe gilt für die Meinung, dass Gott einmal dieses, einmal jenes zum konstitutiven Gegenstand seiner Nóesis hätte, oder die andere Meinung, dass Gott zwar ein Wesen der Gattung „Denkendes" sei, das Denken selbst aber nur ab und zu aktuell vollzöge. Vielmehr ist Gott als das höchste und edelste Sein immer und notwendig reine *energeia*, zu der nichts bloß Potenzielles gehört. Entscheidend für das Verständnis der Nóesis noéseos ist Kap. 6 des dritten Buchs von „De anima", auf dessen entscheidenden Satz DK schon vorher zurückgegriffen hat, dass nämlich das Erkannte als solches und das Erkennende als solches, weit entfernt von allen bloßen Repräsentationsverhältnissen, *identisch* seien.

Dieser Text steht auch im Hintergrund des dritten Vortrags, der überschrieben ist mit dem Titel „La causalité divine". Ausgehend von der Bemerkung des Aristoteles, nicht selten würden sich mehrere Formen der Kausalität vereint finden, wie z. B. die Seele sowohl die Form- wie die Wirk- und Zielursache ihres Leibes sei, fragt sich DK, ob der Nóesis noéseos neben der unbestrittenen Zielursächlichkeit für die Bewegung des von ihr Beherrschten, nicht auch eine Wirkursächlichkeit zukomme, zwar nicht für das Sein der Welt, wohl aber für ihre Bewegungen. In Met XII, 10, in Phys II, 7 und Phys VII, 2 findet er Belege für seine Sicht. Überhaupt sieht DK zwischen Met XII und Phys VII–VIII keinen Gegensatz. Auch hier bewegt sich seine Lösung in den von Themistius vorgezeichneten Bahnen. DK zitiert zustimmend Verdenius: „Dieu cause l'ordre du monde, premièrement à titre d'objet du désir du monde, mais en second lieu comme une source régulatrice" (69). Gott kann nicht nur das bewegungslose Objekt des Strebens sein, weil das darauf hinausliefe, dem Prinzip des Lebens das Leben abzusprechen. Er muss vielmehr nicht nur reiner Akt, sondern auch höchste Aktivität sein. Dies aber, indem er an sich das Intelligibelste und Beste und außerdem das Prinzip aller Intelligibilität und Güte und allen Strebens ist. – Im Vorübergehen äußert sich DK auch zu den untergeordneten Bewegern, die je für ihren Bereich Erstbeweger sind und von denen Aristoteles in XII, 8 handelt. Er tut dies in zwei Bemerkungen zu neueren Forschungen. Ph. Merlan hat gezeigt, dass die unbewegten Beweger jeweils, wie die platonischen For-

men, eine eigene Spezies ausmachen, weil sie, wie die Zahlen, einer geordneten Abhängigkeitsfolge (einer Hierarchie) unter Einem angehören. Nach H. J. Krämer hat der Beweis des Ersten Bewegers die Funktion, die Transzendenz überhaupt aufzuweisen, was die Platoniker für überflüssig hielten, und das Wissen von ihr mit unserem Wissen von der Welt zu verknüpfen. Dem dient seine zu Recht kritisierte Theorie der 47, 49 oder 55 unbewegten Beweger, die Aristoteles freilich selbst schon unter die Reserve des besseren Urteils der Fachleute gestellt hat (1074a 14–17). Warum aber hat Aristoteles Metaphysik und Astronomie so eng verknüpft? DK antwortet mit G. Lloyd: Weil er das Typische des Kosmos, nämlich seine Bewegung, verstehen wollte und dies nur durch Wirk- und Finalursachen, nicht allein durch die Formalkausalität, über die die Platoniker verfügten, möglich war.

Der vierte Vortrag trägt die Überschrift „L'intelligence de l'indivisible". Er beginnt mit der Frage, was das Wort Nóesis eigentlich meine, und analysiert zu diesem Zweck De anima III, 6. Dort wird gesagt, die Nóesis („intelligence", „Vernunfteinsicht") beziehe sich auf das Einfache *(adiaireta, indivisibilia)*. Was damit gemeint ist, klärt DK im Vergleich mit Descartes' Regula XII, um die Verwandtschaft, aber mehr noch den Unterschied herauszuarbeiten. In sich ungeteilte Ganzheiten wie Strecken und Zeiten sind unendlich oft potenziell teilbar mit Hilfe des Punktes bzw. des Jetzt; diese beiden aber sind ganz einfach und haben auch potenziell keine Teile. Einfach sind auch Formen und, davon abhängig, Lebewesen, ungeachtet der Tatsache, dass sie Teile haben, die aber nicht für sich existieren können. Formen und Begriffe werden nach Aristoteles in einer einfachen Nóesis erfasst, die der Urteilssynthesis vorausliegt, die wahr und falsch sein kann; die Nóesis hingegen, wenn sie überhaupt zustande kommt, ist immer wahr. Aristoteles vergleicht sie dem Berühren *(thigein)*. Das Berühren hat die Eigentümlichkeit, dass darin zugleich das Berührte wie das Berührende (z. B. meine Hand) gespürt wird. Darin liegt ein Hinweis auf die Weise, wie wir die schlechthin einfachen Substanzen wie die Nóesis noéseos erkennen, nämlich in Analogie zur Selbsterkenntnis, also zur Erfassung des *ego-cogito*. Allerdings ist die jeweilige Fundierungsordnung verschieden. Wir erkennen uns selbst in einem Bewusstsein, das die weltliche Erkenntnis nur begleitet, während die Nóesis noéseos unmittelbare Selbsthabe ist.

„Dieu Souverain Bien" ist die Überschrift des fünften Vortrags, der sich besonders mit XII, 10 befasst. Sein Thema ist, wie sich, ausgehend vom Höchsten, das Gute im Kosmos findet, im Ganzen und in seinen Teilen, die jeweils selbst ein Ganzes bilden. Diese imitieren, soweit sie es ihrer Natur nach können, die Vollkommenheit des zuhöchst Guten, das über alle Gegensätze erhaben ist. Die Körper und Lebewesen realisieren je eines von Gegensatzpaaren. Kraft seines Geistes hält der Mensch beide gegenwärtig, die folglich auch sein Streben charakterisieren. Darin liegt seine Freiheit begründet, die zur Zerrissenheit würde, wenn das Zugleich der gegensätzlichen Möglichkeiten nicht durch Überlegung und Entscheidung aufgehoben werden könnte. – Die durch und durch finalistische Sicht des Aristoteles auf den Kosmos des Lebendigen bringt DK dazu, diese mit der modernen Biologie zu konfrontieren. Er betont zunächst, dass auch die moderne Biologie, und speziell die Deutung der Evolution als „Meliorisation", nicht ohne die Anerkennung von teleologischen Strukturen auskommt. Dann weist er darauf hin, dass die heute gültige Ansicht, nach der sowohl Notwendigkeit wie Zufall (Determinismus und Indeterminismus) als Ursachen des Naturgeschehens anzunehmen sind, zwar nicht zum neuzeitlichen Determinismus à la Laplace passe, wohl aber zur Auffassung des Aristoteles, die neben der Regelmäßigkeit des Naturgemäßen auch den Zufall *(týche, per accidens)* zulässt. Zu bedenken sei aber, dass Zufälle nur im Feld der realen Möglichkeit stattfinden können, die Aristoteles entdeckt und gegen die Schule von Megara verteidigt hat. Das ist wichtig für die Deutung der Evolution, die als ein Prozess der Verstärkung in wachsendem Maß Möglichkeiten der Optimierung ausnützt, die offenbar in der Struktur der Materie bereitliegen. Darüber hinaus versucht sich DK sogar in einer Aktualisierung des Gedankens, dass die Herausbildung der Ordnung des Lebendigen und speziell des vernunftbegabten Menschen nur unter der Voraussetzung der Aktivität eines göttlichen Geistes denkbar sei.

Der sechste Vortrag zieht aus dem bisher Gesagten einen umfassenden Schluss im Hinblick auf unser Fragen heute, dabei weit über Aristoteles hinausgehend. Denn DK

liest Aristoteles nicht aus bloß historischer Wissbegier, sondern aus philosophischem Interesse, für heute. Das erste Thema, dem er sich zuwendet, ist die absolute Intelligibilität des göttlichen Geistes, an sich wie für sich selbst, nicht jedoch für uns, insofern wir hauptsächlich sinnliche Wesen sind, deren geistige Sehkraft der Stagirite mit derjenigen der Fledermäuse am hellen Mittag vergleicht, – und doch auch wieder für uns als Verstand-begabte forschende Wesen. Die Welt ist staunenswert, für den einfachen Betrachter wie für den Wissenschaftler, wenn sie beide nicht durch die Gewohnheit abgestumpft sind. Wunder des Alltags, über die z. T. schon Augustinus gestaunt hat, sind nach wie vor die Entwicklung des Lebendigen aus seinen Keimen, die Einheit von Leib und Seele, der Zusammenhang zwischen der Struktur unseres Körpers mit der Gesamtstruktur des Kosmos, die unendliche variierte Vielfalt und Ursprünglichkeit der Individuen, die gegenseitige Umfassung von wissendem Selbst und Welt. Erstaunlich ist besonders, dass sich die Welt überhaupt in mathematischer Sprache lesen lässt, so dass sich die klassische Unterscheidung zwischen Nóesis und Aísthesis immer neu bestätigt. – Als zweites Thema behandelt DK den göttlichen Geist als das zuhöchst Gute und das darauf bezogene Streben *(désir)* des menschlichen Geists. Wir erfassen das unendlich Gute im Bewusstsein, seiner zu ermangeln. DK verweist auf die Stufen der Dialektik des Endlichen und des Unendlichen nach Hegel: als Gegensätze, die sich ausschließen; als solche aber im Geist zugleich sind; als „aufgehoben" im Unendlichen. Der passendste Ausdruck der Sehnsucht scheint die Musik zu sein, insofern sie die Sprache transzendiert ins Unsagbare.

DK weist einleitend darauf hin, dass, nach Whitehead, das Buch XII der Aristotelischen „Metaphysik" in der Geschichte der Philosophie das letzte, von religiösen Interessen unbeeinflusste – und daher unverdächtige – Zeugnis einer natürlichen Theologie ist. Um so mehr scheint es ihm metaphysischen Interessen dienen zu können, die verschwistert mit religiösen sind. DK.s Darlegung ist meisterlich, offensichtlich Frucht einer langen Beschäftigung mit dem Text und der reichen vielsprachigen Kommentarliteratur dazu, sowie mit der angesprochenen Sachproblematik im Horizont moderner Fragestellungen.

G. Haeffner S. J.

Wiehart, Alexander, *Philosophos.* Platons Frage und ihre Verteidigung. Marburg: Tectum Verlag 2008. 488 S., ISBN 978-3-8288-9509-6.

„Niemand kann auch nur ein Beispiel gelingenden Lebens nennen ... Die Liste der verdächtigen Lebensformen ist lang, die der uneingeschränkt empfohlenen leer", konstatiert der Autor (= W.) im Vorwort seines rund 500 Seiten starken Werks über die Frage nach dem Philosophen bei Platon. Die 2004 in Marburg eingereichte Dissertation soll nur der erste Schritt eines Großunternehmens sein, der Darstellung eines umfassenden Systems des *philosophos* als jemandem, der die Kompetenz besitzt, zwischen Lebensformen zu wählen (320).

W. beginnt mit Betrachtungen zur Dialogform Platons, ein Kap., das im Wesentlichen die in der Einleitung begonnenen Gedanken zur Methode der Untersuchung weiterführt. Dabei wendet er sich gegen die Interpretation der Tübinger Schule; auch der Ansatz W. Wielands wird kritisiert. Eine eigene Position oder Methode, die „Ausarbeitung des System-*logos*" (38) wird genannt, aber kaum expliziert. Nach der Erörterung des vorplatonischen Gebrauchs der Worte *eudaimonia* (Glückseligkeit) und *sophos* (der Weise) kehrt W. wieder zur modernen Diskussion zurück und setzt sich mit verschiedenen Interpreten auseinander, die zügig abgehandelt werden. Mit dem zweiten Kap. (85–234) wendet sich W. dann dem eigentlichen Thema der Arbeit zu, der Frage nach dem *philosophos.*

Je nach Standpunkt werde die genuin philosophische Weise des Menschseins, so W., als a) *techne*-artige, b) künstlerisch-religiöse (besonders: dichterische) oder c) politische aufgefasst (95). Die *Apologie* habe den Charakter einer „programmatischen exemplarischen Darstellung, was der platonische *philosophos* ist" (99) und sei an ein Publikum adressiert, das sich über diesen in Unkenntnis befinde. Seine Redeweise unterscheide Sokrates sowohl von einem *technites*, einem dichterisch/religiös Inspirierten als auch von einem politisch engagierten Bürger. Weitere Unterschiede werden anhand der *Apo-*

logie und dem häufig zu Rate gezogenen *Ion* festgestellt. Auf gut 150 Seiten behandelt W. Anschlussfragen wie die, ob der Philosoph ein Königlicher *(basilikos)* sei, wobei sich hinter dieser Überschrift ein Kap. über die Abgrenzung von Politikern und Handwerkern/Technikern *(Gorgias)* verbirgt. Auch auf den Begriff der Besonnenheit im *Charmides* wird eingegangen. Es folgen Abschnitte über die Elenktik, den Philosophen als Wissenschaftler (behandelt werden insbesondere die *Theaitetos*-Digression und der *Timaios*) und über den Philosophen im Verhältnis zum Sophisten (Weiterführung der *Theaitetos*-Interpretation und Rückgriff auf andere Dialoge). Auf eine Auseinandersetzung mit dem Pythagoreer, so schließt das zweite Kap., werde verzichtet, da dieser anders als der Wissenschaftler und der Sophist kein Pendant in unserer Zeit besäße, das überzeugend Anspruch auf Kompetenz im Hinblick auf die *eudaimonia* erhebe (234). Im dritten, ebenfalls fast 150 Seiten umfassenden Kap. wird als „Platons Abhilfe" für die Unkenntnis der Nichtphilosophen die Philosophie als Lebensform thematisiert. Nach einer philologisch-historischen Erläuterung des *epitedeusis*-Begriffs (in etwa „Ausübung") geht W. auf den Philosophen als Dialektiker *(Soph.)*, Erotiker *(Rep., Symp.)* und denjenigen ein, der über die *basilike* als Kompetenz, ein gelingendes Leben zu wählen, verfügt (*Rep., Kriton* u. a.). Die Frage nach dem Philosophen darf, so das Fazit, nicht eingeschränkt werden auf eine der drei zu Beginn genannten Ausübungen. Alle drei Aspekte lassen sich ihm vielmehr als Teilqualifikation zuordnen (335f.). Der Philosoph steht zwischen Erfindungslosigkeit und Allgängigkeit *(pantoporia)*. Zwar zeichnet er sich durch die Fähigkeit der Kontingenzbewältigung aus, gewisse Kontingenzen sind allerdings selbst für ihn nicht bewältigbar, so dass er ein „qualifiziert Hoffender" bleibt (374).

Das vierte und letzte Kap. beschäftigt sich schließlich, auf nur etwa 50 Seiten, mit Kant als „Platons Herausforderung". Der „obligationstheoretische Einwand" Kants gegenüber Platon bestünde darin, dass man auch solche Ziele zu verfolgen habe, die unvereinbar mit dem Bedürfnis nach gutem Leben und Glück seien (377). W. antwortet darauf mit einer Differenzierung des bei Kant zu findenden Glückseligkeitsbegriffs, wobei er diesen auf eine rein technische Klugheitslehre, das Erreichen vorgegebener Ziele reduziert. Schließlich stellt er fest, dass im „platonisch emendierten kantischen System" die Glückseligkeit nicht mehr Element des Höchsten Gutes sei (412). Kant und Platon sind besser zu vereinbaren, so der Tonus des Kap.s, als es auf den ersten Blick den Anschein hat. Auf wenigen Seiten in Form von Anhängen geht W. zuletzt auf Aristoteles, Anaxagoras, Archelaos und den Begriff des *sophistes* ein.

Die Methodik des Bds. bleibt unklar. Der Autor spricht beispielsweise einerseits vom zu entwerfenden „System", andererseits von einer offenen Erörterung (11). Eine Vermittlung widersprüchlicher Aussagen sucht der Leser bereits in der Einleitung vergebens, in der sich kryptische Sätze finden, wie dass die philologische Sorgfalt „zu dem Arsenal an Mitteln" gehöre, „Platon und die Frage nach der/dem *philosophos* nicht bloß zu verwalten, sondern zu erschaffen" (21). Mindestens unglücklich scheint außerdem das Vorgehen, zwar kantische Begriffe wie „Anfangsgründe" zu gebrauchen, aber dies – da es sich ja um Platon handele – dann in anderer Bedeutung (10). Ebenso hätte auf das eine oder andere Fremdwort verzichtet werden können sowie auf die Verwendung platonischer Termini in anderer Bedeutung, z. B. dass der Autor Positionen einem *„elegchos"* unterziehe (107, 234). Die Kap. lesen sich z. T. unzusammenhängend, z. T. gehen sie aber auch nahtlos ineinander über (wie z. B. 2.5 und 2.6). Der Eindruck einer Aufsatzsammlung, in welche man das Werk aufgrund seiner vielen Detaildiskussionen auch hätte aufbrechen können, wird durch die zahlreichen Exkurse in den Fußnoten noch verstärkt. Die Fülle des recherchierten Materials zu einer einheitlichen Linie sowie abschließenden Ergebnissen zusammenzufügen, wird weitgehend dem Leser überlassen. Falls es sich, weiterhin, um einen bloßen „Anfang" mit Platon, eine bloße Exposition von Fragestellungen handelt, drängt sich außerdem die Frage auf, wie sich das andernorts noch zu entfaltende System (431) dennoch in Kap. vier mit demjenigen Kants vergleichen lässt.

Was ist der Gewinn des Bds.? Wer Impulse für die eigene Forschung sucht, wird dankbar sein für die – freilich ausführlich geratenen und oft 70 % einer Seite einnehmenden – Fußnoten zu Einzelthemen, in denen W. in kreativer Weise orthodoxe Litera-

tur, aber auch abseitigere Texte bis hin zu Filmhinweisen versammelt. Seltsam mutet allerdings an, dass ein Standardwerk zum Thema wie M. Dixsauts Monographie *Le naturel philosophe* überhaupt nicht berücksichtigt wurde. Die Publikation besitzt zudem formale Eigenheiten bis Mängel; so werden in der Kopfzeile nicht etwa zur Orientierung des Lesers dienende Kapitelüberschriften angezeigt, sondern stattdessen wird durchgehend als tote Kolumne der Buchtitel verwendet; Zitate werden optisch kaum vom Haupttext abgesetzt. Lediglich das Griechische wird sorgfältig und dem Standard entsprechend in lateinischer Umschrift im Haupttext, in griechischer Schrift in den Fußnoten verortet. Insgesamt handelt es sich um ein formal wie auch inhaltlich schwer zugängliches Werk, das sich an ein Fachpublikum richtet, aber nur mit einigem selbstständigem Einsatz des Platoninterpreten fruchtbar gemacht werden kann. Es bleibt zu hoffen, dass dies nicht das letzte Wort des Autors bleibt, sondern die erarbeiteten Gedanken in präziserer Form, z. B. im Rahmen von Aufsätzen, einem größeren wissenschaftlichen Publikum zugänglich gemacht werden. M. Schwartz

Krüger, Malte Dominik, *Göttliche Freiheit*. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie (Religion in Philosophy and Theology; 31). Tübingen: Mohr Siebeck 2008. X/342 S., ISBN 978-3-16-149533-5.

Ist Schellings *Philosophie der Offenbarung* in den letzten Jahren wegen der darin verhandelten Gottesbeweisproblematik und Letzbegründungsfrage in die theologische Diskussion gekommen, so bietet die Dissertation „Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie" von Malte Dominik Krüger (= K.) einen ganz anderen Einblick in das spätphilosophische Werk. Denn K. unternimmt in seiner äußerst beachtenswerten Studie zu Schellings Spätphilosophie erstmals den Versuch, die *Urfassung* der *Philosophie der Offenbarung*, die erst im Jahre 1992 veröffentlicht wurde, forschungsgeschichtlich aufzuarbeiten, sie zu interpretieren und für das Gesamtverständnis des spätphilosophischen Werkes fruchtbar zu machen. So kann er aus systematisch-theologischer Perspektive die darin verhandelte Trinitätslehre als die eigentliche Sinnspitze erkennen und in philosophischer Hinsicht die „diagnostische Rationalität" als spekulative Grundfigur der schellingschen Offenbarungsphilosophie ausmachen. Damit liefert K. der Schelling-Forschung sowie der Forschung zum Deutschen Idealismus einen wichtigen Beitrag. Dieses Ergebnis ist auch der wohl begründeten Methodik, Hermeneutik sowie der Wahl der für die Interpretation relevanten Primärtexte zu verdanken. Denn als Maßgabe der Interpretation sind Schellings eigene Äußerungen in der Nachlassverfügung, nach welcher die *Urfassung* der *Philosophie der Offenbarung* für die Deutung der positiven Philosophie sowie die *Darstellung der reinrationalen Philosophie* für die negative Philosophie für das Verständnis des Gesamtentwurfs der Offenbarungsphilosophie ausschlaggebend sind, herangezogen worden. Der Verfasser erhebt das hermeneutische Prinzip der Billigkeit zum Kriterium der Auslegung und widersteht dabei dem Versuch, sich von vorgegebenen philosophischen Vorurteilen leiten zu lassen. Dies macht den Blick frei für Schellings trinitätstheologische Intention. K. kommt zu der materialen These, dass Schellings Spätphilosophie eine *trinitarische Theorie des Absoluten* ist, deren Pointe in ihrer freiheitstheoretischen Durchführung liegt. Theologisch eingeordnet entspricht diese spekulative Grundfigur trinitätstheologischen Traditionen orthodoxer Provenienz: Das Absolute ist als der persönliche Gott der Vater, der als Freiheit *vom* und *zum* Sein – gerade auch seinen eigenen Potenzen gegenüber – in der Aktualisierung genau dieser Freiheit radikales Anfangenkönnen impliziert und in einem freien Entschluss Potenzen realisieren kann. Aufgrund dieser seiner Freiheit *zum* Sein kann der Vater als der Ursprung allen Seins und als der zur Schöpfung fähige Gott erkannt werden. Die Freiheit Gottes in der immanenten Trinität besteht in Schellings spekulativer Theorie des Absoluten darin, dass Gott vor dem Erscheinen der ökonomischen Trinität „im Vater durch den möglichen Sohn im möglichen Geist so wirklich ist, daß der Vater zur Ausdifferenzierung im Sinne der ökonomischen Trinität frei ist" (305).

Der Aufbau der Arbeit ist sinnvoll gegliedert, die Wahl der Referenztexte begründet, der Forschungsstand zur Urfassung der Philosophie der Offenbarung dargelegt. Zunächst arbeitet K. in den Prolegomena unterschiedliche Interpretationstypen der Spät-

philosophie in der Schelling-Forschung, die sich durch die klassische Kontroverse zwischen Horst Fuhrmann und Walter Schulz entwickelten, auf, und kategorisiert sie eigenständig. Einerseits kann er so seinem eigenen gesetzten hermeneutischen Kriterium der Billigkeit selbstreflexiv entsprechen und andererseits der Möglichkeit, in ein bestehendes Deutungsschema zu fallen, entgegenwirken. Im Hauptteil der Arbeit, wo er die Quellentexte auslegt, greift er, wenn inhaltlich passend, auf die jeweiligen Interpretationstypen zurück und bringt sie mit seinen eigenen Ergebnissen ins Gespräch. Somit stehen die einzelnen Teile der Arbeit in einem inneren Zusammenhang und zeugen von der reflexiven Durchdringung des Autors. Im Schlussteil werden der Ertrag der Textauslegung gesammelt, eine philosophische Positionsbestimmung vorgenommen sowie schließlich die Stringenz und Plausibilität des Schellingschen Gedankengangs dargelegt.

K. verdeutlicht in klarer Weise, dass Schelling in der *Philosophie der Offenbarung* im Blick auf die Gottesbeweisproblematik einen Perspektivenwechsel vornimmt, in welchem er nicht hinter das von Kant erreichte Problemniveau in der Theorie des transzendentalen Ideals zurückfallen möchte. Die Umkehrung im Denkanweg, die Existenz Gottes zu ergründen, besteht nunmehr darin, dass die gescheiterte theoretische Vernunft in der negativen Philosophie in einem praktischen Akt aus sich herausgeht und zur Wirklichkeit des Absoluten gelangt, indem die Vernunft die Wirklichkeit des Absoluten *a posteriori* von der Natur und Geschichte her diagnostiziert (positive Philosophie). Der Gottesbeweis transformiert sich so in einen Gottes*erweis*, die Letztbegründungsfrage in eine *Diagnose der Wirklichkeit*. Die Vernunft im Status der positiven Philosophie vertraut nun darauf, dass sich das Absolute als wirklich erweist und versucht anhand einer „diagnostischen Untersuchung dieser Wirklichkeit zu sehen, ob sie zu einem Begriff gelangen kann, der dem wirklichen Gott entspricht" (302). Die positive Philosophie stellt zwar ein „theoretisch nicht notwendiger" (14) Schritt dar, ist jedoch als ein existenzieller zu qualifizieren. Dies insofern, als dass der Vernunft einsichtig geworden ist, dass die metaphysische Frage *Warum ist überhaupt etwas? Warum ist nicht nichts?* nicht mit den Mitteln der theoretischen Vernunft beantwortet werden kann und anerkennt, dass ihr eigener Denkvollzug (in der Dialektik der drei schellingschen Potenzen von Subjekt, Objekt, Geist) an der Faktizität scheitert. Sie erkennt: Die *Faktizität* kommt dem eigenen reinrationalen Vollzug zuvor und kann genau diesen Vollzug niemals *vollständig* zum Inhalt machen. In einem solchen Vernunftverständnis aber ist die Vernunft in ihrem Fragen nach dem Ursprung frei und agiert nicht mehr mit Notwendigkeit. Sie übt ihre Kompetenz im Sinne einer diagnostischen Untersuchung der Faktizität aus.

Diesen Ansatz ordnet K. im Horizont der gegenwärtigen philosophischen Realismus-Antirealismus-Debatte der Position des *internen Realismus bzw. Realidealismus* zu. Er besagt, dass sich Aussagen über Wirkliches auf Wirkliches beziehen, die Aussagen selbst jedoch von dem Wirklichen zu differenzieren sind. Dies bedeutet im Blick auf den Gottes*erweis*, dass die Wirklichkeit Gottes nicht der dialektischen Agilität der drei Potenzen der menschlichen Vernunft zu verdanken ist, sondern dass die Wirklichkeit Gottes, wenn sie erscheint, zwar nur mithilfe dieser Dialektik der menschlichen Vernunft zu begreifen ist, und doch zugleich als von den drei Potenzen unterschiedene Wirklichkeit erkannt wird. Dies entspricht der absolutheitstheoretischen Einsicht Schellings, dass das Absolute vom dialektischen Gefüge seiner Potenzen als Freiheit zu unterscheiden insofern ist, als dem Absoluten die Potenzen als Möglichkeiten zur Verfügung stehen. Der Gottesname YHWH ist dann formal die gegenüber jedem Zugriff verwahrte Identität, die ihn von einem Begriff unterscheidet, und bezeichnet das Wesen Gottes. Darin kommt material die unaufhebbare und singuläre Freiheit Gottes zur Sprache. Für das Vernunftverständnis bedeutet dies, dass das freie Fragenkönnen der menschlichen Vernunft die Wirklichkeit daraufhin untersucht, ob sie sich einem transzendenten Ursprung verdankt, der ebenso frei ist – und zwar gegenüber der Faktizität sowie gegenüber den eigenen, internen drei Potenzen. Schelling kann mit diesem Vernunftverständnis die absolute Freiheit Gottes gegenüber seiner Schöpfung aufweisen: „Weil Gott die Welt nicht braucht, ist er frei, sie wegen des Menschen zu schaffen, der frei sein soll" (304).

Zur realen Schöpfung von Welt und Mensch kommt es, wenn der Vater als erste Potenz mit seiner Zeugungskraft durch die zweite Potenz (Sohn) in der dritten Potenz (Hl. Geist) die in ihm liegenden Möglichkeiten realisiert. Die Natur erkennt im supralapsarischen Bewusstsein des Menschen durch die drei Potenzen seines eigenen Geistes, dass er als Mensch das freie Gegenüber des trinitarischen Gottes ist. Da der Vater sich nur durch Sohn und Geist offenbart, ist die Realdifferenz und absolute Freiheit gewahrt. Offenbar und in der Welt wirklich wird lediglich die Natur des Vaters als Liebe, „und zwar als heiliger Geist im Geist des Menschen" (305). Im Geist des Menschen wird die göttliche Freiheit als bedingungslose Liebe in der Welt wirklich und erkennbar. Der Gotte*serweis* als praxisgebundene Diagnose lässt sich somit nicht vom Lebensvollzug aktueller Vernunftwesen trennen. Schellings Vernunftbegriff ist so bestimmt, dass die Vernunft als Vernunft von und für jemanden der Vollzug der dreigliedrigen Dialektik der Potenzen ist und sich auf die freie Manifestation der Wirklichkeit bezieht. Damit ist die „diagnostische Rationalität" praktisch gerechtfertigt – und darf, so die philosophisch-theologische Pointe im Blick auf Schellings Plausibilität zur Gottesbeweisfrage – nicht mit Irrationalität gleichgesetzt werden. K. verhilft in durch und durch gelungener Weise Schellings Pointe zu erfassen und liefert der Theologie nun gekonnt die lang schon erwartete systematisch-theologische Durchdringung der schellingschen Trinitätstheologie, die sich interessanterweise durch ihre orthodoxen Bezüge für das ökumenische Gespräch mit der Ostkirche als relevant erweist. M. Bär

Schadel, Erwin, *Trinität als Archetyp?* Erläuterungen zu C. G. Jung, Hegel und Augustinus (Schriften zur Triadik und Ontodynamik; 26). Frankfurt am Main [u. a.]: Peter Lang 2008. 172 S., ISBN 3-631-57927-5.

Wie der Untertitel anzeigt, versammelt der Bd. drei Essays unter dem Titel von deren erstem. Dieser steht unter der Problem-Spannung der Zahlen 3 und 4. Schadel (= Sch.) geht dazu in einem Dreischritt vor: von methodologischen Reflexionen über ontologische Analysen zu einer konstruktiv-kritischen Erhellung. – Jung (= J.) versteht sich nicht als Philosoph, sondern als Therapeut im Dienst der Sorge für die Seele. Darum ist es auch Sokrates/Platon gegangen. J. entwirft dazu sein Quaternitätskonzept der Seelenfunktionen, sieht aber zugleich die Trinität als Ganzheitssymbol. Zugleich konstatiert Sch. eine agnostizistische „Querlage" (18), in Verwechslung von ‚modus mentis' und ‚modus entis', wobei J. (Böhmesch) Gott als ambivalent sieht, dem gemäß das Unbewusste als ‚Gott' und Dämon. Eine prinzipientheoretische Reflexion fehlt, so dass es immer wieder zu unerkannten Grenzüberschreitungen kommt. Nimmt man aber seinen eigenen Ruf zu bewusster Auseinandersetzung mit dem Unbewussten auf, dann steht eine Ontologie des (trinitarischen) Archetyps an. Sch. bestimmt die Trinität statt als (J) „Auswirkung ... des Archetyps" als „Archetypus schlechthin" (36). Konstruktiv-kritisch ergibt sich daraus eine Absage an das ‚Anderswollenkönnen' als Viertes. (Dürfte Freiheit indes [39] als Indifferenz gedacht werden, jedenfalls Gut – Böse gegenüber?) Tatsächlich bedingt die Erweiterung zur Vierheit eine dialektisierende Verunklärung durch Doppelung des ‚Sohnes'. Statt auf trinitätstheologische sich auf alchemistische Schriften stützend, gelangt J. nicht zur reinen Relation; Verwechslung der Gegensatzarten führt zur Verteufelung des Weiblichen, während sich mit der Mesotes-Lehre des Aristoteles der Schatten zwanglos integrieren lässt (52–55). Angesichts der eingestandenen Hilflosigkeit J.s gegenüber dem Wotan-Archetyp kehrt Sch. dessen Deutungsrichtung um und interpretiert die Vierheit trinitarisch (im Sinn „in-ek-kon-sistentialer" Harmonie [65]), unter Verzicht auf die Intuition und mit Hinweis schließlich auf Augustins Ternare.

Die Dialektik verweist schon auf den zweiten Essay: Hegel – ein „protestantischer" Trinitätsphilosoph? Nach einem biographischen Abriss mit Akzentuierung seiner antikatholischen Einstellung behandelt Sch. kritisch die Dialektik als „Prozessualisierung" des Erkennens, in Selbstaufhebung des Widerspruchs von Sein und Nichts zur Identität von Identität und Nichtidentität. Könnte Hegels These vom Tod des Todes Gottes (85) „nicht auch auf eine x-beliebige Natur-Gottheit angewandt werden ...?" Die Verschleifung der Gegensatz-Arten führt zur Auffassung des Bösen als „positive Negativität"

(89), mit pantheistischen Implikationen, und einem Konzept der Ewigkeit als sich widersprechender Zeit. In summa: Das Sein als Erkenntnisbasis wird durch Konstruktion ersetzt. Sch. zitiert die Kritik katholischer Autoren und spricht die Umdeutung neuplatonischer Vorgaben an. Der Forderung Jaeschkes, Kritik müsse positiv zeigen, dass die traditionelle Trinitätslehre besser begründet sei als die Umdeutung Hegels (105), entspricht er mit dem Hinweis auf die Mangelhaftigkeit einer Hypostasierung des Mangelhaften: „Kurzschluss" des Münchhausen-Kunststücks (107, mit Taylor-Zitat). – Demgegenüber bringt Sch. nun Augustins Trinitätslehre ein, leider in Verbindung mit einer geläufigen Descartes-Kritik (die ausgerechnet Hegels Descartes-Verständnis übernimmt – dazu ThPh 75 [2000] 236–249). Und schließlich heißt es sogar, das Trinitätsmysterium sei „von fideistischer Position in ‚Schutzhaft' genommen": zu J. Möllers Kritik, H. habe „den eigentlichen Sinn des christlichen Mysteriums zerstört" (114). Hat er dies nicht? Es geht ja nicht um irgend eine Triadik, sondern um Person-Bezüge. Hegel beansprucht, die christliche Dreieinigkeitslehre auf den Begriff zu bringen; die aber ist das Zentralmysterium des christlichen Glaubens, dessen Kernbekenntnis lautet: „Jesus Christus ist der Herr" (Phil 2,11; 1 Kor 12,3 – wobei *kyrios* in der LXX den unaussprechlichen Gottesnamen wiedergibt). Nach dem Selbstverständnis dieses Glaubens wird er vom Lehramt als bleibender Institution der Inkarnation gehütet (sonst bliebe Jesus Christus nicht das letzte Wort [Hebr. 1,1 f.]). Hegel wird hier also nicht dogmatistisch von außen angegriffen, sondern auf seinem eigenen Feld, nach seinem eigenen Anspruch beurteilt.

Sein, Erkennen, Lieben. Grundzüge einer einheitlichen Kommunikationstheorie im Ausgang von augustinischer Trinitätsspekulation. Nach einem Hinweis auf Habermas, Kritik an Kuschels Relativierung von Christi Präexistenz legt Sch. die Schemazeichnung aus, die Luis Arias O. S. A. in der zweisprachigen Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.) seiner Einleitung zu Augustins *De Trinitate* (Bd. 39) vorangestellt hat, um die *Communia*, die *Propria* und *Appropriata* der drei Personen in Gott zu veranschaulichen. Ein Hauptpunkt dabei ist die Aufwertung der Kategorie Relation (dass er die beim Personbegriff vermisste, war übrigens der hier nicht genannte Grund für Augustins Reserve ihm gegenüber – obwohl sie ihm ursprünglich eingeschrieben war: im Theater wie in der Grammatik). Tatsächlich konnte man nicht schlicht die „biblizistische Redeweise" für die *Processionen* beibehalten (124 f.). Ob allerdings der cusanische Ternar von *unitas, aequalitas* und *nexus* wirklich einen Gewinn bedeutet, wäre zu diskutieren. Vor allem – als Anfrage nicht bloß an die „psychologische" Trinitätslehre, sondern auch an Sch. – angesichts des Fundamentalgrundsatzes (der schon anklang), dass in Gott selbst alles eins ist außer der *personarum oppositio*. Schön, von Raymundus de Sabunde her, die Comenius-Erklärung, im Dreieinigkeitsmysterium wirke die *plenitudo dandi* (155 – ist aber [158] die Exemplar- [statt der Form-Ursache] aristotelisch?).

Eine Reihe von Corrigenda sind stehengeblieben (einschließlich des falschen Dativs nach „als" [96, vorl. Abs., Z. 7]), aber nicht sinnstörend. – Gegen den Abweis aufgeklärter Denker wie das Unbehagen ängstlich Glaubender (172) bietet Schadel eine „ternare Metaphysik als Korrektiv für entgleisende Moderne und Postmoderne" (161) an. In der Tat sehe ich es als heilsgeschichtliche Chance, dass aus der neuen Begegnung mit Judentum und Islam die Christen diese Mitte ihres Glaubens neu entdecken könnten. J. Splett

2. Systematische Philosophie

Spät, Patrick (Hg.), *Zur Zukunft der Philosophie des Geistes*. Paderborn: mentis Verlag 2008. 261 S., ISBN 978-3-89785-611-0.

„Noch niemand konnt' es fassen, wie Seel' und Leib so schön zusammenpassen, so fest sich halten, als um nie zu scheiden, und doch den Tag sich immerfort verleiden" – so heißt es in Goethes *Faust* II (6892–6896). Die Frage nach dem Beziehungsverhältnis von Leib und Seele, Mentalem und Physischem, gehört zu den Grundfragen des Menschen. Von der Neurobiologie erhofft man sich, Antworten zu bekommen, die die Philosophie (und mit ihr auch die Theologie) bislang schuldig geblieben seien. Man hegt den

Wunsch, das komplexe mentale Leben des Menschen durch die physische Grundlage zu erklären. Es ist nicht übertrieben zu sagen, dass die Philosophie des Geistes zu den am meisten diskutierten Themenfeldern gehört. Die Frage ist, wie Gehirnvorgänge mit einer subjektiven Erlebnisperspektive verknüpft sein können. Wie ist es möglich, dass bewusste Erlebnisse wie z.B. gefühlte Schmerzen in einer Welt existieren, die vollständig aus physischen Partikeln zu bestehen scheint? Verursachen einige physische Partikel, vermutlich im Gehirn, diese mentalen Erlebnisse? Wie kann das Verhältnis von Mentalem und Physischem bestimmt werden? Hinter dem Leib-Seele-Problem steckt offensichtlich ein ganzes Bündel von Problemen.

Patrick Spät (= Sp.) hat jetzt einen Sammelbd. mit zwölf Arbeiten vorgelegt, in denen zum einen eine Bestandsaufnahme des gegenwärtigen Forschungsstandes unternommen, zum anderen ein Ausblick in die zukünftige Entwicklung dieser Forschungen gewagt werden soll. Außer dem Beitrag von Thomas Metzinger sind alle Arbeiten neu und bisher unveröffentlicht. Alle Arbeiten sind in deutscher Sprache verfasst.

In einer sowohl für Fachphilosophen als auch für interessierte Laien anregenden Einleitung gibt Sp. (9–21) zunächst einen Überblick über das hier diskutierte Leib-Seele-Problem. Eine übersichtliche Graphik (18) verdeutlicht die Vielfalt der in der Philosophie des Geistes gegenwärtig vertretenen Positionen.

Der erste Beitrag wird von *Michael Esfeld* (= E.) eröffnet (25–40). Esfeld greift die Frage auf, ob, und wenn ja, wie es möglich ist, dass die mentalen Zustände des Bewusstseins jemals etwas in der Welt bewirken. Wie kann es sein, dass unsere Absicht, die doch kein Teil der physischen Welt ist, unsere Bewegungen verursacht? Dieses Problem wird auch Problem der mentalen Verursachung genannt. Basierend auf Überlegungen zur kausalen Geschlossenheit des Physikalischen und der Supervenienztheorie vertritt E. die Theorie der psychophysischen Identität. Abgerundet wird sein Beitrag durch einen kurzen Blick auf die Qualia-Diskussion (i.e. die Frage nach dem qualitativen Aspekt von Bewusstsein) sowie die Debatten zum Externalismus. Dadurch, dass die Identitätstheorie Bewusstseinsphänomene als physische Phänomene – spezielle neuronale Ereignisse – versteht, gelingt es ihr, am materialistischen Credo vom Einzigkeitsanspruch der physischen Seinsweise und am Postulat der kausalen Geschlossenheit festzuhalten. Auf Einwände, die in den letzten Jahren innerhalb der Philosophie des Geistes gegen die Identitätstheorie vorgebracht wurden – wie z.B. den Vorwurf, sie verstoße insofern gegen ein Gesetz der Logik („Leibniz-Gesetz"), als man Gehirnzuständen Eigenschaften zuschreiben kann, die man mentalen Eigenschaften nicht zuschreiben kann und umgekehrt – sowie auf unterschiedliche Gedankenexperimente (z.B. Frank Jacksons „Mary-Argument") geht E. leider nicht ein.

Um das Thema der mentalen Verursachung geht es auch in dem Beitrag von *Sven Walter* (= W.) (41–58). Eine Standortbestimmung dieses Problems versucht W. zunächst im Hinblick auf die Position von Jaegwon Kim, der die Diskussion in den vergangenen dreißig Jahren maßgeblich mitbestimmt hat und dessen Überlegungen in *Physicalism, or Something Near Enough* seinem eigenen Anspruch nach „a plausible terminus for the mind-body debate" (Kim, J.: *Physicalism, or Something Near Enough*. Princeton/New York 2005, 173) darstellt. Von hier aus unternimmt W. einen Ausblick auf die (mögliche?) Zukunft der Debatte. Anders als E. plädiert W. für einen Paradigmenwechsel (55 f.) hinsichtlich des in der gegenwärtigen Diskussion vorherrschenden reduktiven Physikalismus. Viel kritischer als bisher müssten in Zukunft die Annahmen einer kausalen Geschlossenheit des Physikalischen, der kausalen Wirksamkeit des Mentalen und die Art bzw. das Ausmaß seiner Vereinbarkeit mit der physikalischen Wirklichkeit geprüft werden. Die sich aus der Zurückweisung dieser Annahmen ergebenden alternativen Ansätze könnten möglicherweise ebenso unbefriedigend sein wie der klassische Physikalismus, aber es bedürfe einer „faire[n] philosophisch[n] Chance" (56). Es sei unredlich, all jene Positionen, die nicht in bestehende Denkschemata passten, vorschnell zurückzuweisen, denn möglicherweise hätten wir „noch nicht einmal in Grundzügen eine Idee davon [...], wie so etwas wie mentale Verursachung möglich sein soll" (56).

Der in der Philosophie des Geistes als „Problem der Intentionalität" bezeichnete Fragenkomplex kreist um die Fragen, wie sich unsere Gedanken auf entfernte Gegenstände und Sachverhalte beziehen können, wie sie über sie sein können und wie die Vorgänge in

unserem Gehirn etwas bedeuten, sich auf etwas beziehen und entweder wahr oder falsch sein können. Diesen Fragen geht *Tobias Schlicht* (= S.) (59–91) in seinem Beitrag nach. Dem Projekt einer Naturalisierung der Intentionalität (hierunter wird das Anliegen verstanden, durch grundlegendere Konzepte intentionale Phänomene zu erklären) steht S. grundsätzlich offen gegenüber (62). S. plädiert für ein Stufenmodell, welches unterschiedliche Grade der Komplexität des „Gerichtetseins" in eine dem Phänomen gerechte Ordnung zu bringen versucht. In den Neurowissenschaften sei man, so S., bestimmten Varianten des „Gerichtetseins" auf der Spur, wobei es auch noch Grauzonen gebe. Eine Aufgabe für die zukünftige Philosophie des Geistes sieht er darin, „für alle Stufen der Intentionalität [...] neben den angemessenen Charakterisierungen des Gerichtetseins zudem (ebenfalls in einer Komplexitätsstufe) die dafür erforderliche Form von Bewusstsein bzw. Selbstbewusstsein und deren Verhältnis zu dem jeweiligen intentionalen Gehalt" (86) zu bestimmen.

In ihrem gemeinsamen Beitrag kontrastieren *Albert Newen* und *Kai Vogeley* (93–124) zwei unterschiedliche Zugangsweisen zur Beschreibung menschlichen Selbstbewusstseins: zum einen die transzendentalphilosophische Einstellung Kants, zum anderen eine naturalistische Einstellung. Newen und Vogeley erkennen an, dass die transzendentalphilosophische Herangehensweise einige wichtige Aspekte des menschlichen Selbstbewusstseins herausarbeiten könne, ihre Grenzen aber darin bestehen würde, dass sowohl Erkenntnisse zu Störungen des Selbstbewusstseins als auch die ontogenetische Entwicklung nicht genügend berücksichtigt würden. Beide Aspekte könnten aber in einer naturalistischen Herangehensweise angemessen verständlich gemacht werden. Die Naturalisierung von Selbstbewusstsein würde, so Newen und Vogeley, auch die kausale Rolle unserer selbstbewussten mentalen Zustände erklären können. Der eingangs erwähnte Goethe würde hierzu wohl Folgendes sagen: „Daran erkenn' ich den gelehrten Herrn! Was ihr nicht tastet, steht euch meilenfern, was ihr nicht faßt, das fehlt euch ganz und gar, was ihr nicht rechnet, glaubt ihr, sei nicht wahr, was ihr nicht wägt, hat für euch kein Gewicht, was ihr nicht münzt, das, meint ihr, gelte nicht" (*Faust* II, 4917–4922).

Im fünften Beitrag zu diesem Sammelbd. versucht *Wolfgang Lenzen* (125–139) eine Position jenseits von Dualismus und Materialismus aufzuzeigen. Durch eine „Commonsense"-Auffassung könnten viele der gegenwärtig in der Philosophie des Geistes diskutierten Probleme (auf-)gelöst werden. Diese Position, die in Grundzügen an den biologischen Naturalismus von John Searle anknüpft, betont, dass geistige Phänomene im Rahmen der Evolution des Lebens in natürlicher Weise entstanden seien. Der Unterschied zwischen geistig/psychischen und materiell/physischen Entitäten wird bejaht. Auf diesem Hintergrund diskutiert L. dann das Problem der „Erklärungslücke" *(explanatory gap)*, die Qualia-Problematik, das „harte Problem" des Bewusstseins und das Problem der Willensfreiheit.

Patrick Spät (141–161) fragt in seinem Beitrag, ob eine panpsychistische Sichtweise im Anschluss an die Philosophie Alfred N. Whiteheads die philosophische Diskussion befruchten könnte. Im Zentrum seiner Überlegungen steht die Frage nach der Möglichkeit von starker Emergenz und der Kontinuität des Mentalen. Von dem Grundsatz Whiteheads ausgehend, „dass in die Natur keine willkürlichen Brüche eingeführt werden dürfen" (*A. N. Whitehead*: Wissenschaft und moderne Welt. Frankfurt am Main 1988, 91) nimmt Sp. einen graduellen Anstieg des Mentalen an: angefangen beim Elektron über die Zelle bis hin zum Menschen. Er diskutiert die Frage, ob es z. B. „fühlende Telefone" gibt und kommt hier zu dem Ergebnis, dass es einem Telefon (wie einem Elektron) aufgrund der physikalischen Konstitution an der Fähigkeit mangelt, Bewusstseinszustände zu erleben. Abschließend betont Sp. die Verwandtschaftsgrade des Panpsychismus mit unterschiedlichen Spielarten des Physikalismus.

Frank Hofmann (= H.) (163–187) greift in seinem Beitrag die in den Feuilletons immer wieder diskutierte Frage auf, ob menschliche Willensakte und Handlungen frei oder vollkommen determiniert (z. B. durch unser Gehirn) sind. H. beleuchtet Schwierigkeiten kompatibilistischer Freiheitskonzeptionen (Bieri, Beckermann, Grundmann, Tugendhat, Pauen), die mit der Annahme durchgängiger Determination verträglich scheinen und gegen Anfechtungen aus dem Bereich der Neurowissenschaften häufig ins Feld geführt werden. Seine Überlegungen will H. aber nicht als Widerlegung des Kompatibi-

lismus verstanden wissen, sondern als Anregung für Verbesserungen kompatibilistischer Positionen. Ob die Rede von kompatibilistischen Freiheitstheorien letztlich nicht vielleicht doch der Frage ausweicht, ob der „Restbegriff" von Freiheit in einer durchgängig determinierten Welt noch sinnvoll als Freiheit bezeichnet werden kann, diskutiert er leider nicht.

In der Philosophie des Geistes werden immer wieder Gedankenexperimente vorgetragen (z.B. „Mary", „Chinese Room", „Zombies"). *Daniel Cohnitz* (189–208) diskutiert den Sinn und die Tragweite solcher Gedankenexperimente. Da sie wichtige Funktionen in der Methodologie einer modernen Philosophie des Geistes übernehmen würden, spricht er sich auch für ihre Berechtigung in weiteren Diskussionen aus.

In der gegenwärtigen Philosophie des Geistes wird immer wieder die Frage diskutiert, ob man auch Computern und Robotern Bewusstsein zusprechen kann, wer also überhaupt als Träger von Bewusstsein infrage kommt. *Klaus Mainzer* (209–223) diskutiert in seinem Beitrag einige Probleme früherer Modelle der Künstlichen Intelligenz (= KI) und plädiert vor diesem Hintergrund für eine Abwendung von einer allzu anthropozentrischen KI. Für die Zukunft sei es wichtig, von emotionalen, intelligenten und kognitiven Systemen auszugehen, welche in der Lage sind, die Sicht einzig auf menschliche Intelligenz zu weiten und auch die Rolle von Emotionen zu berücksichtigen. Ob hinter vielen Überlegungen im Bereich der KI nicht selten auch der Traum steckt, durch eine graduelle Ersetzung des hinfälligen organischen Körpers entweder durch Robotertechnik bzw. die Übertragung menschlichen Bewusstseins auf nicht-organische Plattformen, menschliches Leben deutlich zu verlängern, wird von Mainzer nicht diskutiert.

Thomas Metzinger (= M.) (225–236) ist davon überzeugt, dass sich durch die Fülle empirischer Daten über das Gehirn die Horizonte der philosophischen wie theologischen Anthropologie zu verdunkeln beginnen. Im Lichte neurowissenschaftlicher Befunde müssten Begriffe wie „Person", „Willensfreiheit" und „moralische Verantwortung" neu gedacht, althergebrachte Vorstellungen über unser Menschenbild durch „zeitgemäße" ersetzt werden. M. geht es um eine naturalistische Wende im Menschenbild. Er scheint hier zu vergessen, dass naturwissenschaftliche Fakten weltanschaulich gedeutet werden müssen und Theorien von Neurowissenschaftlern nicht frei von philosophischen Grundüberzeugungen sind. Insofern stellen naturalistische Deutungen, wie M. sie vertritt, – eine Herausforderung für das Menschenbild dar und nicht die empirischen Daten, die freilich nicht von allen Hirnforschern in der gleichen Weise interpretiert werden wie von den Protagonisten, die die Feuilletons beherrschen. Insofern er in einem Rundumschlag den Geisteswissenschaftlern vorwirft, nicht in der Lage zu sein, die vielfältigen Informationen zu einem für zukünftige Entwicklungen offenen Bild des Menschen zu synthetisieren und naturwissenschaftliche Daten nur unzureichend zur Kenntnis zu nehmen, mutet es etwas fremdartig an, wenn er in seinem Literaturverzeichnis, das zwölf Titel umfasst, auf elf eigene Arbeiten verweist.

Wolfgang Prinz (= P.) (237–247) betont in seinem Beitrag mit dem provozierenden Titel „Philosophie nervt" insbesondere die Unterschiede einer philosophischen und naturwissenschaftlichen Sichtweise. Es bestehe ein unversöhnlicher Widerspruch zwischen einem naturwissenschaftlichen und einem philosophischen Zugang zur Wirklichkeit. Da die Angemessenheit des philosophischen Zugangs abgesprochen wird und für P. nur ein Konkurrenzverhältnis zwischen Philosophen und Naturwissenschaftlern denkbar ist („ignorieren oder nerven", 247), ist ein interdisziplinärer Dialog nach dieser Einschätzung nicht möglich – was dieses Modell unattraktiv macht.

In seiner Replik auf die Aussagen von P. betont *Ansgar Beckermann* (249–261) im letzten Beitrag dieses Sammelbds. die wichtigen Aufgaben, die die Philosophie des Geistes leiste, indem sie helfe, Unklarheiten zu beseitigen, Begriffe zu schärfen und bei der Problemanalyse wie bei der Entwicklung von Lösungsstrategien eine wichtige Rolle spiele. Im Unterschied zu P. betont er, dass ein Dialog der Disziplinen fruchtbare Erkenntnisse bringen könne.

Angesichts des beeindruckenden Fortschritts der Neuro- und Kognitionswissenschaften wird nicht selten die Vermutung geäußert, die Philosophie des Geistes würde früher oder später durch diese ersetzt werden können. Die Beiträge des vorliegenden Sammelbds. zeigen, dass eine solche Einschätzung der Philosophie des Geistes in keiner

Weise gerecht wird, und welche Möglichkeiten sich für diese Disziplin in Zukunft auftun können. Viele der gegenwärtig in der Philosophie des Geistes diskutierten Probleme werden hier aufgegriffen – allerdings mit dem kleinen Schönheitsfehler, dass die meisten Autoren zu einer physikalistischen Theorie neigen oder eine solche explizit vertreten. Viele wichtige Phänomene des Lebens werden in physikalistischen Theorien aber nicht berücksichtigt, oder um es nochmals mit Goethe zu sagen: „Wer will was Lebendiges erkennen und beschreiben, sucht erst den Geist heraus zu treiben. Dann hat er die Teile in seiner Hand, fehlt leider nur das geistige Band" (*Faust* I, 1936–1939). Insgesamt ist es ein sehr lesenswertes Buch, das in die tiefen Fragen der Philosophie einführt und zum eigenen Nachdenken anregt. M. Knaup

Schaeffler, Richard, *Ontologie im nachmetaphysischen Zeitalter.* Geschichte und neue Gestalt einer Frage. Freiburg i. Br./München: Alber 2008. 190 S., ISBN 978-3-495-48340-4.

Ausgangspunkt dieser Abhandlung ist die verbreitete Meinung, wir lebten heute in einem „nachmetaphysischen" Zeitalter – in einer Epoche also, in der metaphysische Fragen entweder nicht mehr gestellt werden (weil sie als sinnlos verdächtigt werden) oder doch als unbeantwortbar gelten. Um diese Meinung zu durchleuchten, unterscheidet Schaeffler (= Sch.) Fragen von den Erfahrungen, aus denen sie sich ergeben. Immer wieder betont er: Auch wenn man eine bestimmte Lösung nicht annimmt, muss man doch die Fragestellung oder zumindest die Erfahrungen ernst nehmen, aus der diese entstanden ist. Mit Kant hält Sch. daran fest, dass es unabweisliche Erfahrungen gebe, aus denen unabweislich metaphysische Fragen entsprängen. Diese haben die Eigenart, dass sie aufs Engste mit meta-noëtischen und meta-ethischen Fragen zusammenhängen.

Im Lauf der Geschichte hat sich die Gestalt der metaphysischen Ansätze gewandelt: im Vor-Anfang steht das Denker-Paar Zenon und Heraklit. Zenon sucht das Eine hinter den vielen flüchtigen Erscheinungen; Heraklit sucht es in der gegenstrebigen Einheit polarer Gegensätze. Im engeren Sinn konstituiert sich die Metaphysik bei Platon und dann vor allem bei Aristoteles. Platon bannt die schwankende Vielheit des Erscheinenden durch die Aufstellung des exemplarischen Seienden (die Idee); die als unausweichlich erfasste Verflechtung der Ideen bringt alles wieder in Bewegung und festigt es doch zugleich durch die Ansetzung des überseienden Lichts, kraft dessen alles Erscheinende erscheint. Aristoteles lässt alles Seiende grundgelegt sein durch seine jeweilige *energeia*, die Sch. mit dem *actus primus* identifiziert, der zugleich in dynamischer Weise offen ist auf weitere Bestimmungen, die z. T. durch den gegenseitigen Einfluss des Vielen aufeinander zustande kommen; über allem Endlich-Vielen steht das Seiendste (Gott). Im hohen Mittelalter versucht Bonaventura, beide Linien zu vereinen: Das platonische Licht wird bei ihm mit dem aristotelischen Sein identifiziert. In der Neuzeit wandelt sich die Metaphysik in einen Diskurs über die Methode der Physik. Dahinter steht die kopernikanische Wendung der Astronomie mit ihrer Hinterfragung des erdgebundenen Augenscheins (Himmelsgewölbe; „herumirrende" Planeten) zugunsten einer rationalen Rekonstruktion der Planetenbewegungen. Daraus ergibt sich, bei Descartes, eine skeptische Hinterfragung der methodisch vorgehenden Vernunft selbst: Kann man ihr vertrauen? Soll freilich die endliche Vernunft über die bloße Selbstgewissheit des Ich hinausreichen, muss sie in der unendlichen, göttlich-schöpferischen verankert werden. Von daher begreift man die wachsende Wichtigkeit des Gottesbeweises in der Neuzeit, nicht nur für die Religion, sondern auch für die Wissenschaft. – Bemerkenswert ist, dass Kant eine Neubegründung der Metaphysik (der Sitten und der Natur) für möglich hält, obwohl er gleichzeitig alle Gottesbeweise für unmöglich deklariert. Sch. geht auf dieses Problem nur im Vorübergehen ein; auch bleibt offen, wie sich Kant der Skepsisbegründung durch die Hypothese des *genius malignus* entziehen kann. Sch. unterstreicht, was von Kant zu lernen ist: Erstens, dass die Gegenstände unseres Erkennens als Erscheinungen zu verstehen sind, die durch unsere Sinnlichkeit und unseren Verstand mit-konstituiert sind. Zweitens, dass die bloße Vernunft sich in einer negativen Dialektik verstrickt: ein objektivistisches Weltdenken verstrickt sich in Antinomien; aber auch das sittliche Bewusstsein entkommt seinem inneren Widerspruch nicht, insofern die Gesin-

nung nur rein bleiben kann, wenn sie nicht auf den äußeren Erfolg der Handlung schielt, andererseits aber eine wirkliche Veränderung der Welt gefordert ist. Der Widerspruch löst sich auf durch das Postulat Gottes, aufgrund dessen eine Hoffnung auf Vollendung (= Vereinigung der Ordnungen von Natur und Sittlichkeit) möglich wird. – Kant nahm Kategorien an, die unverändert im Subjekt bereitlägen. Fichte und dann vor allem Hegel konnten dieses Verhältnis dann verflüssigen, indem sie einen (im positiven Sinn) dialektischen Bezug von Subjekt und Objekt ansetzten und annahmen, dass sich die Kategorien des Geistes in einem geschichtlichen Prozess im „Dialog" zwischen beiden Größen herausbildeten. Das ist deswegen möglich, weil zum Bewusstsein nicht nur die Erscheinung gehört, sondern auch ein Bezug zum nicht erscheinenden An-sich. Doch übertreibt Hegel die Auflösung der Kontingenz in der Geschichte. Sch. distanziert sich von Hegels Versuch, das geschichtliche Auftreten der Kategorien aus einem apriorischen Wissen gewissermaßen zu deduzieren. – Besonders dagegen erhob sich ja der Protest des Positivismus (der auf der Hinnahme der Tatsachen besteht) und des neuen Seinsdenkens (Camus: das absurd-irrationale und zugleich dichte Sein, gegen jede Vergewaltigung durch das logisch-herrschende Denken). Beide erheben den Ruf: Nieder mit dem „Subjekt"! Doch beruft sich gerade der objektivistische Positivismus auf das logische Denken, und der sittliche Anruf, unter den sich das Ich gestellt findet, ist nicht zum Schweigen zu bringen. – Ein erster Blick auf (den frühen) Heidegger, der die Skizze der Metaphysik-Geschichte abschließt, ergibt: Grundlegender als die Theorie des Seienden ist die Erfahrung des Wunders des Seins im Bewusstsein der Kontingenz (Sterblichkeit); darin liegt die Möglichkeit von Philosophie und Wissenschaft, d. h. der geschichtlich variablen Distanz zum Seienden und seines Erscheinens aus dieser.

Aus der Geschichte der Ontologie sind nun Konsequenzen für ihre heute mögliche Gestalt zu ziehen! Die leitende Frage muss auch heute die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sein. Bei der Beantwortung dieser Frage haben große Denker freilich auch ungelöste Probleme hinterlassen. Denkt man Kants System durch, so hängt alles am Postulat Gottes. Wenn dies so ist, dann kann aber „Gott" nicht bloß eine unter mehreren Ideen sein! Bezüglich Hegel ist schon bemerkt worden, dass, anders als er es sieht, die Kontingenz der Geschichte mit dem, was sie jeweils zu denken gibt, nicht aufgelöst werden kann; dasselbe gilt für die Kontingenz des Handelns Gottes! An Heidegger ist die Frage zu stellen: Stehen wir immer nur unter einem eindeutig geprägten Geschick des Seins? Gibt es nicht gleichzeitig (nicht erst künftig) zum technischen Denken das dichterische? Liegt es nicht auch in unserer Verantwortung, inwieweit wir uns dem Geschick öffnen? Wäre hier nicht das Gespräch das passende Vorbild? „Die kritischen Anfragen an die Kritiker der Ontologie ... waren nicht von der Absicht geleitet, ihre Argumente so zu ‚widerlegen', dass man nun fortfahren könnte, Ontologie zu treiben, ‚als wäre nichts geschehen'. Die Absicht war vielmehr, Alternativen zu finden, die auf den einzelnen Stadien des Weges unberücksichtigt geblieben sind. Und die Frage ist, ob die Aufdeckung dieser Alternativen es gestattet, die ontologische Frage in verwandelter Gestalt neu zu stellen" (86f.). Wie kann das heute geschehen? Dem Abschied von wesentlichen Momenten der Metaphysik setzt Sch. ein vierfaches, aber differenziertes „Nein!" entgegen. – Abschied vom Subjekt? Nein, es muss sich aber in seinem Verhältnis zum Objekt als dialogisch verstehen: von diesem aufgefordert, Modelle des Verständnisses zu entwickeln, die dem Ideal der Wahrheit näher kommen. – Abschied von der Dialektik? Nein; denn zum Erkennen gehört das Bewusstsein, das noch nicht Erkannte und überhaupt den Überschuss des Seins über das Erkanntsein mit präsent zu halten, sowohl im sinnlichen wie im begrifflichen Erfassen. Aber die Dialektik ist kein Mittel, die Vernunft in sich abzuschließen und vor Krisen zu bewahren. Denn ihre Entwürfe sind allesamt kontingent. – Abschied von der (kantischen) Postulatenlehre? Nein, denn ihr Anlass bleibt aktuell: dass die sittliche Gesinnung umschlägt in den idealistisch motivierten, aber möglicherweise mörderischen Einsatz (Sch. nennt hier Cromwell und Robespierre, denen Lenin, Mao und Pol Pot hinzugefügt werden können). – Abschied von der Ontologie? Nein! Für Kant tritt an die Stelle der Ontologie die Analytik des Verstandes. So ist der Verstand aber mit sich allein. Andererseits kann nicht vergessen werden, dass der Verstand den Gegenstand mit konstituiert. Von daher stellt sich die ontologische Frage: Wie muss die Sache beschaffen sein, dass begreiflich wird, dass das

Subjekt in einen ‚Dialog' mit ihr eintreten kann? Wie ist es denkbar, dass die Copula „ist" im Aussagesatz zugleich die Verstandessynthese und das Selbstsein des Gegenstandes bezeichnet?

Unter dieser Voraussetzung legt Sch. eine Neuinterpretation der scholastischen Transzendentalienlehre vor. Sie steht, anders als ihr mittelalterliches Vorbild, bei ihm von vornherein im Raum der Subjekt-Objektbeziehung. Konsequenterweise ist die erste transzendentale Bestimmung nicht das *unum*, sondern das *verum*. „Seiend ist das, was uns zu denken gibt, und uns so zur Erfahrung befähigt" (139). Auf das *verum* folgt das *aliquid* (= *aliud quid*), gedeutet als die Eigenbestimmtheit, ja Befremdlichkeit der Sache dem Erkennen gegenüber: „verschieden von dem, was sich den bisher bewährten Weisen des Anschauens und Denkens erschließt" (139); erst dann kommt die Verschiedenheit jedes Seienden von allen anderen Seienden. ‚Omne ens est bonum' findet sich bei Sch. so verwandelt wieder: „Wir fragen nach dem Seienden, weil das Befremdliche uns nur zu denken geben kann, indem es uns zu einem Umdenken *(tropos)* auffordert und uns zugleich das Zutrauen gibt, daß wir uns dabei nicht selber verlieren, sondern in der Hingabe an das Fremde zugleich selbst finden werden. ... Denn das Gute ist stets das Fordernde und das Vertrauenswürdige zugleich" (141 f.). – Das Seiende gibt sich in verschiedenen, aufeinander irreduziblen Erfahrungen: der theoretischen, der sittlichen, der ästhetischen, der religiösen. Vom Standpunkt je einer von ihnen scheinen die anderen Illusion, Wunschdenken, machtmotivierte Konstruktion usw. zu sein. Das ist die „Dialektik" der Erfahrungsweisen (von denen Kant nur die zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft thematisiert hat). Die Mehrdimensionalität der Erfahrungen und ihre objektive Geltung zugleich ist nur zu denken unter der Voraussetzung eines doppelten Postulats: Das erste ist die Einheit des Seienden in der Vielheit seiner von ihm ausgehenden „Ansprüche". Daher „definiert" Sch. das Seiende als den einen Ursprung der von ihm ausgehenden Ansprüche, dem wir in unserem Anschauen und Denken entsprechen sollen (152), und er betont „Wir kennen das Seiende nur als jene Einheit des Ursprungs, die wir voraussetzen müssen, um die Analogie und die wechselseitige Durchdringung der Ansprüche zu begreifen, die es an uns richtet" (153). Das zweite Postulat ist die Anwesenheit Gottes in unserer mehrdimensionalen Erfahrung. Denn der „befreiende Anspruch" des Seienden, in der Vielfalt seiner Gestalten, muss als erfahrbare Gegenwartsgestalt des einen göttlichen Anspruchs verstanden werden, als bloße, aber doch wirkliche Erscheinungsweise (162). Nur so entkommen wir dem dauernden Wechselspiel von Dogmatismus und Skeptizismus. So entsteht aber auch eine neue Lesart der philosophischen Gotteslehre und der Gottesbeweise. Sch. erklärt sehr schön (ohne dass das hier referiert werden könnte), welches jeweils das religiöse und das philosophische Interesse ist, das wir legitimerweise an den verschiedenen traditionellen Gottesbeweisen nehmen. Dabei ist „befreiende Freiheit" „das erste Gottesprädikat"; es setzt den Eigenstand im Sein voraus; dadurch wird das überlieferte Prädikat als *ens necessarium* der Sache nach eingeholt (169). Sch. betont, dass es angesichts der jahrhundertealten Kritiken der metaphysischen Theologie keinen Rückgang in das vor-transzendentale und vor-dialektische Denken geben könne. Er betont aber auch, dass eine transzendental-dialogische Auslegung der mehrdimensionalen Erfahrungserkenntnis nicht ohne das Gottespostulat auskommt. Nur dieses garantiert die objektive Geltung der Erfahrungserkenntnis, die doch von unserem Verstand mit-konstituiert ist; nur es begründet unseren Glauben an das Erkannte. Zugleich wird deutlich, dass das „Lesen im Buch der Welt" und die darin liegende Hingabe an das Wahre, Gute und Schöne Gestalten der religiösen Hingabe sein können. Auch die Einheit der Welt, die eine bloße Idee ist, kann nicht anders begründet werden als in der Überzeugung von der Einheit des Schöpfers. Ähnliches gilt für die prinzipielle Möglichkeit des interkulturellen Verstehens.

Mit diesem Buch zieht Sch. in gewisser Weise eine Summe seines philosophischen Nachdenkens. Sie ist beeindruckend und in vieler Hinsicht überzeugend. Im Kontext eines oft oberflächlichen Geredes vom Ende der Metaphysik ist sie von geradezu klassischer Ausgewogenheit und Nüchternheit. Durchzogen wird sie von der Spannung zwischen der kantisch begründeten Transzendentalphilosophie und der Erinnerung an die hochscholastische Ontologie. Der Kritizismus wird als eine moderne Gestalt der Meta-

physik, nicht als Abschied von dieser verstanden, wie es der tieferen Intention Kants und Hegels entspricht, aber auch der Kant-Interpretation Gerhard Krügers, der Sch. nahesteht. Dennoch gehören Sch.s Sympathien eindeutig der Transzendentalphilosophie, nicht der antiken oder hochmittelalterlichen Ontologie. Sein Vorgehen bewegt sich ganz im Rahmen der kantischen und hegelschen Methodenreflexion. So ist seine Ontologie vor allem eine Erkenntnismetaphysik. In diesem Rahmen ist das „Seiende" in erster Linie soviel wie der „erscheinende" „Gegenstand" des Anschauens und Erkennens, – dem „Sachverhalt" näher als dem substanziell Wirklichen. Da aber Sch. mit Kant immer wieder die Rolle des Verstandes für das Zustandekommen von Erscheinungen einschärft, gerät der Titel des „Seienden" und damit der der „Ontologie" ins Wanken. Er stabilisiert beide, indem er, darin Heidegger ähnlich, das „Seiende" selbst in der vorprädikativen Ebene ansiedelt, als das Woher des Anspruchs der Konstitution im Gegenzug zum Schein, nicht primär als das Konstituierte. Diese Lösung ist bestechend. Doch kann man sich fragen, ob nicht die aristotelische „Naivität" im Zugang auf die Phänomene und ihr Durchsprechen unter der Idee des Seins eine Freiheit für die Seinsstufen und Grade der Seinsdichte zum Ausdruck bringt, die dem modernen, vom System der Sachverhalte abhängigen Erscheinungsbegriff so nicht oder nur auf dem Umweg über die komplizierten Reflexionen der „Kritik der Urteilskraft" zugänglich ist. Aristoteles kommt in Sch.s Buch, das eher dem Platonismus nahesteht, kaum vor. Damit fällt ein starker Gegner einer Auseinandersetzung weitgehend aus, die es vielleicht noch stärker hätte werden lassen, als es zweifellos ist. G. Haeffner S. J.

Ricœur, Paul, *An den Grenzen der Hermeneutik.* Philosophische Reflexionen über die Religion. Freiburg i. Br./München: Alber 2008. 141 S., ISBN 3-495-48298-8.

Der Bd. „An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion" versammelt vier Schriften Ricœurs: „L'herméneutik du témoignage" (1972), „Herméneutique de l'idée de Révélation" (1977), „Phénoménologie de la religion" (1994) und „L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique" (1992). Die Zusammenführung dieser Texte aus einem solch großen Zeitraum rechtfertigt sich zweifellos durch das Gemeinsame der „Frage nach dem *initium*, dem nicht-hermeneutischen Ursprung der Interpretation, dem Signum des Absoluten in den Kontingenzen menschlichen Verstehens", wie die Herausgeberin und Übersetzerin Veronika Hoffmann in ihrem Nachwort treffend hervorhebt.

Das Zentrum der Überlegungen Ricœurs (= R.) bilden in dem vorliegenden Bd. die Herausforderung der Philosophie oder auch der Vernunft durch den Glauben und der Versuch einer Annäherung im Hinblick auf die Auslegung der Heiligen Schrift. Dabei weisen die ersten beiden Texte besonders enge Zusammengehörigkeit auf, da sich R. in „Die Hermeneutik der Idee der Offenbarung", was die „subjektive" Seite der Hermeneutik der Offenbarung angeht, zu einem großen Teil auf Gedanken stützt, welche er in „Die Hermeneutik des Zeugnisses" darlegt. Eine Erweiterung findet hinsichtlich der philosophischen Annäherung an die religiöse Offenbarung vor allem durch die Kategorie der Poesie auf der „objektiven" Seite statt.

In die „Hermeneutik des Zeugnisses" stellt R. seine Gedanken der Verbindung von Idee und Erfahrung des Absoluten sehr systematisch und detailliert vor, indem er erst die Sinnbedingungen des Zeugnisses überhaupt untersucht, zu einer Exegese des Zeugnisses in der Bibel übergeht, um schließlich die Annäherung der Philosophie an die Bezeugung des Absoluten in kontingenten Ereignissen und Akten zu hinterfragen. Dass das Zeugnis für die Philosophie ein Problem darstellt, sieht R. in der Markierung der Grenze für die, mit Hegel gesprochen, schlechte Unendlichkeit der Reflexion durch die Selbstoffenbarung des Absoluten im Hier und Jetzt. Methodisch wird dieses Problem bereits durch das von der Logik bestimmte Denken des Aristoteles belegt. Für diesen ist das Zeugnis ein untechnisches Beweismittel, d.h., es liegt außerhalb der selbst hervorgebrachten Argumente des Redners. Die Art und Weise, wie sich das Absolute aber nach R. im Zeugnis zeigt, ist eine dialektische, und fordert damit zu einer Auslegung geradezu auf.

Das Zeugnis allgemein gibt aufgrund dreier verschiedener dialektischer Strukturen zu interpretieren: 1. Es wird durch die Dialektik von Ereignis und Sinn bestimmt (im

Christentum manifestiert sich dieses Moment in der einheitlichen Schreibweise ‚Jésus-Christ'). 2. Es ist zugleich Offenbarung und Krise des Scheins. Hier wird die Bedeutung des Zeugnisses im profanen – nämlich juridischen Zusammenhang – von R. auch für die Offenbarung des Göttlichen herangezogen, d.h., dass das Absolute Teil eines Prozesses ist, da eine Bezeugung lediglich dort Sinn macht, wo bezweifelt wird. 3. Die Dialektik von Zeuge und Zeugnis verlangt nach einer Interpretation bzw. nach der Untersuchung der Integrität des Zeugen im Hinblick auf das Zeugnis.

Die Auslegung dieser verschiedenen Momente der Selbstoffenbarung ist als Akt zu verstehen, welcher auf ein Urteil zielt. Sinnvoll wird dieser Akt allerdings erst, so R., wenn das Absolute für das Bewusstsein Bedeutung hat, d.h., „wenn die *Reflexion* durch eine ebenso intellektuelle wie moralische Askese in der Lage ist, das Selbstbewusstsein bis zu einer ‚Urbejahung' zu erheben, die wirklich eine absolute Bejahung des Absoluten ist". Mit diesem Hinweis offeriert R. in umsichtiger Weise die Möglichkeit, die Auslegung der Zeugnisse des Absoluten als sinnlos zu betrachten.

Die Urbejahung ist ein kritischer Akt, eine *Entäußerung* als Befreiung des Bewusstseins von Umständen, die eine völlige Befriedigung verbieten. R. bezieht sich mit der Idee der Urbejahung auf Jean Naberts „Le désir de Dieu". Ausdruck des prozessualen Aktes der Urbejahung sind die Attribute des Göttlichen in verschiedenen Qualitäten. Die Verbindung zwischen dem Akt der Zeugnisauslegung und der Entäußerung des Bewusstseins zieht R. mit der Erkenntnis, dass das Zeugnis Ausdruck der Freiheit ist, die zu sein wir mit der Urbejahung erstreben. Bemerkenswert ist die Vorstellung R.s, dass das Erkannte ein anderes Bewusstsein sei, welches sich selbst absolut, frei und real setzt. Durch diese Parallele zwischen reflexivem Akt der Entäußerung in der Urbejahung und dem Akt, der vom Zeugnis bezeugt wird, ist überhaupt erst eine Annäherung zwischen Philosophie und Religion möglich. Diese bleibt aber immer auch lediglich Annäherung zweier Initiativen, zweier Akte als Brennpunkte einer Ellipse.

In „Hermeneutik der Idee der Offenbarung" weitet sich der erörterte Bereich der Offenbarung vom Zeugnis aus und wendet sich den verschiedenen religiösen Diskursen zu. Dabei sieht R. die religiösen Diskurse der Dogmatik und des Lehrkorpus in ihrem Charakter lediglich abgeleitet vom Glaubensdiskurs. Das Glaubensbekenntnis soll daher der religiöse Diskurs sein, welcher ihm in seiner Untersuchung als Richtschnur dient. Der Glaubende sucht sich selbst zu verstehen, indem er die Texte seines Glaubens besser versteht. Das Konzept der Offenbarung ist aufgrund der verschiedenen Glaubensdiskurse ursprünglich plural und polysemisch. R. legt diesen Pluralismus dar, wenn er auf das jeweils Spezifische des prophetischen Diskurses, des narrativen Diskurses, des vorschreibenden Diskurses, des Weisheitsdiskurses und des hymnischen Diskurses genauer eingeht. Die Offenbarung lässt sich selbst nicht auf eine dieser Modalitäten beschränken, lässt sich von keinem Wissen beherrschen. Sehr an Heidegger erinnernd spricht R. in diesem Zusammenhang von der Idee des Geheimnisses als Grenzidee der Offenbarung: Was sich offenbart, ist zugleich das, was entzogen bleibt.

Wie kann nun die Philosophie dem Anspruch der Offenbarung begegnen, wenn die Vernunftwahrheit die Autonomie des denkenden Subjekts fordert und die Glaubenswahrheit als Heteronomie unter dem Urteil eines Lehramtes verstanden wird? R. wendet sich schließlich zwei verbreiteten Einwänden gegenüber der Annahme einer möglichen Offenbarung zu: 1. Die Offenbarung kann sich nicht an einer objektiven Wahrheit entsprechend einer empirischen Verifikation und Falsifikation messen. 2. Die Autonomie des denkenden Subjekts scheint nicht gegeben (was sich ja bereits in „Die Hermeneutik des Zeugnisses" mit dem Verweis auf das untechnische Mittel nach Aristoteles gezeigt hatte).

Mit diesen zwei Einwänden findet sich nun die doppelte Betrachtung der Idee der Offenbarung durch R. hinsichtlich ihrer „objektiven" und „subjektiven" Seite. Dabei wird auf der „objektiven" Seite deutlich, dass es in der Offenbarung in erster Linie nicht um Verifikation, sondern um Wahrheit als Manifestation geht. R. bezieht sich auf die poetische Sprache, um deutlich zu machen, dass diese eine Erweiterung unserer Welterfahrung, also im Grunde auch eine Offenbarung ist, dass mit ihr die deskriptive Funktion aufgehoben und, wie schon das ästhetische Urteil nach Kant deutlich macht, nicht die Gegenstandserkenntnis erweitert wird. Empirische Verifikation und Falsifikation kann

also erst gar nicht greifen. Die Sache des biblischen Textes ist die Welt, die vor dem Text entfaltet wird, deren Objekte nicht manipulierbar sind, so dass ein ursprüngliches Verwurzeltsein in der Offenbarung aufscheinen kann. Die so genannte *Welt des Werkes* kommt zwar allen poetischen Werken zu; die Bibel aber ist ein einzigartiger Fall, so R., da all ihre Teildiskurse auf den Namen des Unnennbaren bezogen sind.

Die „subjektive" Seite seiner Hermeneutik der Offenbarung befasst sich schließlich mit der Frage nach dem Anspruch der Autonomie des denkenden Subjekts. R. untermauert nun seine Idee der vermittelten Reflexion anhand von drei Momenten: 1. Das cogito ist durch ein Universum von Zeichen vermittelt. 2. Die Reflexion taucht auf als eine ‚Krise' innerhalb der Erfahrung, die uns trägt und uns als Subjekt dieser Erfahrung erst konstituiert. 3. Das Subjekt versteht sich vor dem Text. Alle drei Punkte verweisen auf die Entäußerung oder Entsagung des Bewusstseins, welche R. in „Die Hermeneutik des Zeugnisses" bereits dargelegt hatte, und welche annimmt, dass das Bewusstsein nicht Maßstab des Textsinnes ist, sondern ein größeres Selbst vom Text empfängt. Bereichert wird die Hermeneutik des Zeugnisses durch R. mit dem Verweis auf Kants ästhetisches Urteil. Ein größeres Selbst vor dem Text zu erlangen ermöglicht uns die Einbildungskraft bzw., sie verleiht dem Denken die Fähigkeit mehr zu denken. Damit plädiert R. für eine nicht-heteronome Abhängigkeit der Reflexion von den Zeugnissen, d.h., es geht in der Offenbarung nicht um die Aufgabe der Autonomie des denkenden Subjekts, sondern um die Öffnung der Einbildungskraft.

Die beiden folgenden kürzeren Texte sind aus der vorletzten Vorlesung der Gifford Lectures entstanden. „Phänomenologie der Religion" führt R. mit der Darlegung der Schwierigkeiten ein, die dem Titel bereits mitgegeben sind. Dabei hebt er u. a. die Entmächtigung des Subjekts hervor und erinnert damit an die Infragestellung der Autonomie des Subjekts in „Hermeneutik der Idee der Offenbarung". Im Gegensatz zur Beziehung von Frage und Antwort im rein epistemologischen Sinne ist die Antwort auf den Anruf im religiösen Sinn durch einen Gehorsam gekennzeichnet, der die Überlegenheit des Anrufs anerkennt. Zudem besteht im Bereich des Religiösen das Problem zum einen der möglichen Unmittelbarkeit religiöser Gefühle, zum anderen werden diese religiösen Gefühle und auch Haltungen immer wieder mit einer anderen Bedeutung empfunden und praktiziert. Es stellt sich somit die Frage, ob es das religiöse Phänomen als spezifisches überhaupt gibt.

R. skizziert aufgrund dieser Vorüberlegungen nun die mögliche Vorgehensweise einer Phänomenologie der Religion. Dabei bildet vor allem die Übertragung des Phänomens Religion auf die verschiedenen Einzelreligionen eine interessante und besonders aktuelle Herausforderung: Es gilt zuerst, eine große hermeneutische Linie einer einzigen Religion, dann die Begründung einer möglichen analogisierenden Übertragung vorzulegen, welche Respekt und Imagination hinsichtlich der verschiedenen Glaubensmöglichkeiten fordert. Die Motivation einer interkonfessionellen, interreligiösen Gastfreundschaft hebt schließlich die große Bedeutung einer Phänomenologie der Religion hervor. An verschiedenen hermeneutischen Zirkeln der jüdischen und christlichen Schriften setzt R. seine Phänomenologie an: So sind in einem ersten Zirkel das Wort die Gründungsinstanz der Schrift und die Schrift der Ort der Offenbarung des Wortes. In einem zweiten ausladenderen Zirkel erwählen sich inspiriertes Wort bzw. dessen Leib, die Schrift, und die kirchliche interpretierende Gemeinschaft gegenseitig. Dieser Zirkel bereichert sich dadurch, dass nach R. die Geschichte der Interpretation konstitutiv für den Sinn der Schriften selbst ist und Religionen immer auch durch angrenzende Kulturen beeinflusst sind. So finden sich im Christentum starke Anleihen aus der Antike. Der letzte Zirkel ist durch den einzelnen Glaubenden selbst geprägt; es ist der existenzielle Zirkel, der durch den Zufall gekennzeichnet ist, der mit der kontinuierlichen Wahl, so R., in ein Schicksal verwandelt wird.

In „Die Verflechtung von Stimme und Schrift im biblischen Diskurs" führt R. den Gedanken aus „Phänomenologie der Religion" weiter aus und legt anhand der Durchdringung von Wort und Schrift auf transzendenter und profaner Ebene dar, wie der Glaube überhaupt auch unabhängig von einem bestimmten Glaubensvollzug verstanden werden kann. Ausgangspunkt sind die drei großen kanonischen Schriftgruppen der ihm vertrauten jüdischen Religion: die Tora, diejenigen der Propheten und die Schriften

unter dem Zeichen der Weisheit. Konstitutiv für die Tora ist die Verbindung von Gesetz und Narration vor allem durch die Geschichte des Exodus. Mit dieser Erzählung eröffnet sich eine Bewegung vom unvordenklichen Gesetz auf transzendenter Ebene zur Alltäglichkeit des Gehorsams, zu welchem das Volk außerhalb des Textes aufgerufen ist. Mit den Propheten findet eine Destabilisierung statt, da die Identität von Narration und Gesetz mit der Frage nach deren jeweiliger Wahrhaftigkeit problematisch wird. Dank der Weisheit ist schließlich eine Kommunikation zwischen der Singularität des israelischen Volkes und der Universalität der Kulturen möglich. Ausgedrückt hat sich diese Universalität, so R., in den Begriffen des griechischen Logos. Mit den Weisheitsschriften wird also bereits die jüdische Identität der drei Schrifttypen aufgebrochen. R. spricht von einem Rhythmus der Offenheit und Geschlossenheit der Schrift, auf welche die bekennende und interpretierende Gemeinschaft mit der Geschlossenheit der Tradition und der Offenheit der Einbildungskraft antwortet. Die Einheit dieser Rhythmen bezeichnet er als Geist. Der Glaube selbst ist letztlich dadurch gekennzeichnet, dass der Geist des inneren Zeugnisses der ‚Hörenden' und die Inspiration, welche den Schriften von der Gemeinde zugeschrieben wird, als „das Werk ein und desselben Geistes" geglaubt wird.

„An den Grenzen der Hermeneutik" stellt eine außerordentliche Bereicherung für die Frage nach der Religion aus philosophischer Perspektive dar. R. brilliert auf diesem Gebiet aufgrund seiner besonderen Wachsamkeit zum einen hinsichtlich der Kritik an der Religion von Seiten der Vernunft und zum anderen hinsichtlich der Pluralität der Religionen. Er begegnet diesen Herausforderungen mit Hilfe der phänomenologischen Methode des Beschreibens, welche ihn immer wieder auf dialektische Strukturen stoßen lässt. Eine auslegende Annäherung an den Gegenstand wird durch diese Strukturen geradezu provoziert; zugleich wird eine dogmatische Festlegung ausgeschlossen. Dank seiner differenzierten und weitsichtigen Betrachtungen ist es sogar möglich, die Grenzen der Hermeneutik einzuhalten und zugleich einen Blick über sie hinaus zu werfen.

A. Solbach

Di Cesare, Donatella, *Gadamer.* Ein philosophisches Porträt. Tübingen: Mohr Siebeck 2009. 324 S., ISBN 978-3-16-149946-3.

Hans-Georg Gadamer (= G.), dessen Leben das gesamte 20. Jhdt. umfasste – denn er lebte von 1900 bis 2002 –, gilt als eine der großen Gestalten der neueren Geschichte der Philosophie. Sein Werk, das der Entwicklung und Entfaltung der hermeneutischen Philosophie galt, weist ein unverkennbares Profil auf, das immer mit seinem Namen verbunden war und bleiben wird. Es wurde durch die Aufmerksamkeit auf die gesamte abendländische Philosophiegeschichte angeregt und hat eine vielfältige Beachtung gefunden, auch über den engeren Bereich der philosophischen Fachdiskussion hinaus. Von all dem einen umfassenden, kenntnisreichen, verständnisvollen Eindruck zu vermitteln, ist das Thema des vorliegenden Buches.

Im I. Kap. zeichnet die Vf.in die wichtigsten Stationen des Lebensweges G.s nach. Sie bietet eine knappe, gleichwohl recht detaillierte Biographie. Sie erinnert vor allem an die Jahre, in denen er in Marburg und in Heidelberg gelebt und gewirkt hat. Sie beschreibt die Beziehungen, die G. zu seinen Lehrern und Kollegen unterhielt. Es erstaunt nicht, dass sie dabei die Bedeutung, die Martin Heidegger für Gadamer hatte, am ausführlichsten erwähnt. Die Vf.in betont auch, dass G. einer Verstrickung in die Ideologie des Nationalsozialismus nicht bezichtigt werden kann.

In den folgenden Kap. geht es zum einen um die wichtigsten Motive und Themen der hermeneutischen Philosophie G.s und zum anderen um die Wege, die er beschritt, um ihrer ansichtig zu werden und sie darlegen zu lernen. Sie lassen sich unter dem Begriff „Gespräch" zusammenfassen. Er führte es mit den großen Vertretern der griechischen Philosophie – mit Aristoteles, mit Platon; mit einigen Repräsentanten der christlichen Theologie – mit Augustinus, mit Thomas von Aquin; mit den bedeutendsten Gestalten der neuzeitlichen Philosophie – mit Kant, mit Hegel, mit Schleiermacher, mit Humboldt, mit Husserl, mit Heidegger, schließlich mit Wittgenstein, mit Derrida und Habermas – um nur die wichtigsten zu nennen. Was ist die Sprache?, was bedeutet „verste-

hen"?, was ereignet sich in der Kunst? Welche Bedeutung haben Autorität und Tradition? Dies sind nur einige der Fragen, mit denen sich G. vor allem in seinem Hauptwerk „Wahrheit und Methode" befasst hat, denen er aber auch in vielen Vorträgen und Aufsätzen nachgegangen ist.

Sosehr G. sein Denken im Gespräch mit anderen formte und bewährte – schließlich war es doch durch seine Unverkennbarkeit und seine Unverwechselbarkeit gekennzeichnet. Wie ein roter Faden zieht sich durch das Buch auch die Herausstellung der Eigenständigkeit G.s seinem Lehrer und Weggenossen Heidegger gegenüber. Er verdankte ihm Entscheidendes, aber hatte keine Scheu, sich von ihm auch abzusetzen.

Die Vf.in hat ihr G.-Porträt aus einer beeindruckenden Kenntnis des Werkes G.s sowie des Denkens derer, mit denen er sich befasst hat, heraus gestaltet. Sie lässt immer wieder erkennen, dass sie G.s Denken zustimmt, und verteidigt ihn gegen die Einsprüche, die ihm oft genug begegnet sind.

G.s hermeneutische Philosophie ist auf verschiedenen Gebieten beachtet worden, z. B. auch im Bereich der Rechtsphilosophie. Die Vf.in hat auch einige Anmerkungen zur Rezeption dieser Philosophie im Raum der Theologie gemacht (243 f). Sosehr sie dabei auf einige Spuren, die sich dort finden, verweisen kann, hält sie doch fest: „Gleichwohl ist die Debatte, die Gadamers Hermeneutik im theologischen Bereich ausgelöst hat, eher begrenzt geblieben, sei es wegen des antidogmatischen Potentials der Hermeneutik, sei es, weil ihre religiöse Dimension lange verschwiegen wurde" (244). Sosehr diese Bilanz im Ganzen zutreffen mag: Ein christlicher Autor hätte noch erwähnt werden können, der sich G. in seinen Ausführungen zur Theorie und Praxis der Schriftauslegung sehr verbunden weiß: Heinrich Schlier, der seinerzeit mit G. zur Marburger „Graeca" gehört hatte. Zwei seiner Aufsätze seien genannt, in denen Schliers Nähe zur hermeneutischen Philosophie G.s offenkundig ist: „Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift?" (in: Ders., Besinnung auf das Neue Testament, Freiburg i. Br. 1964, 35–62) sowie: „Verkündigung und Sprache" (in: Ders, Der Geist und die Kirche, Freiburg i. Br. 1980, 3–19).

Es sei noch erwähnt, dass Di Cesares G.-Porträt seine hilfreiche Abrundung durch eine Zeittafel zur Biographie und durch eine ausgiebige Bibliographie erfährt. So kann dieses Buch allen, die sich mit dem Leben und dem Werk Hans-Georg Gadamers befassen wollen, nur nachdrücklich empfohlen werden. W. Löser S. J.

Reader, Soran, *Needs and Moral Necessity.* London: Routledge 2007. 171 S., ISBN 978-0-415-96035-9.

Soran Reader (= R.) ist Direktorin des Zentrums für Ethische Philosophie der Universität Durham und zählt zu einer neuen Generation von Philosophinnen und Philosophen, die ein „concept of need" als Fundament der moralischen Normativität befürworten.

In ihrem Buch „Needs and Moral Necessity" will sie ihren Ansatz umfassend erklären und dessen Vorrangstellung vor den gegenwärtig einflussreichsten Richtungen der Moralphilosophie unter Beweis stellen. Am Anfang ihres Buches legt R. ein Bekenntnis ihrer moralphilosophischen Position ab: „Things matter. They make moral demands. They have needs, they can lack what they need, and they can need help to avoid lack and to be restored from it. I think that ethics is our response to this aptness of things to lack what they need, and to require help" (1). Diese Einsicht in den Ursprung moralischer Notwendigkeit und das Wesen der Ethik wurde, so R., in der herkömmlichen Moralphilosophie völlig verkannt. R. beansprucht mit ihrem moralphilosophischen Entwurf, im weiten und komplexen Spektrum ethischer Theorien etwas Originäres und Revolutionäres gefunden zu haben, demzufolge die Quelle moralischer Notwendigkeit in den Bedürfnissen („needs") der Rezipienten („patients"), d. h. in den von unseren moralischen Handlungen potenziell Betroffenen zu finden ist.

In ihrem ersten Kap. konfrontiert R. konsequentialistische, deontologische und tugendethische Ansätze mit alltäglichen Situationen, die uns moralisch fordern und auf die wir spontan angemessen reagieren. Es stellt sich heraus, dass jene Moraltheorien gleichermaßen an ihrem Unvermögen scheitern, diese uns alltäglich widerfahrenen moralischen Erfahrungen glaubwürdig zu bestimmen. Repräsentanten konsequentialistischer Theorien, die in ihrer Erklärung auf ein Gefühl („sentiment") zurückgreifen, irren sich,

wenn sie praktische Forderungen von wahrgenommenen Realitäten trennen und die Sittlichkeit von Handlungen relativ zu Lob oder Tadel, die diese erfahren, bestimmen. Dem kantschen Ansatz zufolge sind ethische Normen im Unterschied zu nicht-ethischen kategorisch, d. h., jene sind von kontingenten Dingen unabhängig zu verstehen. R. verwirft die Vorstellung unabgeleiteter kategorischer Verpflichtungen als inkohärent und Chimäre: „Since ethical norms are practical, relating to contingent actions, they cannot but be contingent themselves. Ethical norms have to be derived from contingencies, then, and have to depend on things that can be otherwise" (16). Schließlich helfe eine Tugendethik mit ihrer Vorstellung eines guten bzw. tugendhaften Lebens dem moralischen Akteur höchstens indirekt, da wir in einer Situation, wo jemand Hilfe braucht, üblicherweise nicht daran denken, wie ein Handelnder ein tugendhaftes Leben führen sollte.

Weil laut R. die genannten normativen Ethiktheorien nur unzureichend die moralische Alltagsphänomenologie erklären, entwickelt sie in den Kap. 2 bis 5 ihre eigene Ethikkonzeption. Der Ethik nähert sie sich über einen aristotelisch geprägten Praxisbegriff, aus dem sich vier wesentliche Elemente einer Praxis gewinnen lassen: Akteur, Rezipient, Akt und Ziel. Der paradigmatische moralische Akteur erkennt eine moralisch fordernde Situation und gibt auf diese eine entsprechende Antwort. Nicht nur psychisch Kranke und Kinder, sondern auch diejenigen, die unter Stress oder Ablenkung unreflektiert agieren, sind laut R. keine moralischen Akteure. Potenzielle Rezipienten in der Ethik sind alle Entitäten, die Bedürfnisse haben. R. kritisiert die Identifizierung des Menschen als eigentlichen Rezipienten der Ethik und schlägt eine „Presumption of moral importance" (19) vor, die besagt, dass jedes Ding moralisch wichtig ist und ein gewichtiger Grund für das Zerstören oder Verletzen von Dingen bestehen muss. Ein ethischer Akt zeichnet sich dadurch aus, dass dieser die Bedürfnisse moralischer Rezipienten befriedigt. In der Erfüllung von Bedürfnissen bestätigen wir ethische Ziele, wie die Ganzheit oder Unverletzlichkeit von Dingen, mit denen wir unser Leben teilen: „Ethics aims not at maximizing any value, nor even at promoting happiness or flourishing. It aims, more modestly but more importantly, at wholeness, at making sure things are all right or as they should be" (34).

Zusätzlich versteht R. in Anlehnung an Alasdair MacIntyre Praktiken („practices") als „coherent structures of human activity, which are ‚socially established'" (29). Die Praktiken moralischer Akteure werden durch die gegenwärtige Kultur unterstützt, in der sogenannte „Wächter" ihre Mitglieder in eine bestimmte Praxis einführen und die Ausführung derselben überwachen. In ethische Praktiken einzusteigen, heißt, die Souveränität von Exzellenzkriterien und Regeln zu akzeptieren. In einem generationenübergreifenden Prozess werden diese Praktiken entwickelt, getestet und verändert. Die internalen Güter der Ethik sind solche Dinge, die durch die Praxis moralischer Akteure vor Schaden geschützt werden. Diese bereichern eine Gesellschaft bzw. eröffnen ihr mehr Möglichkeiten für ein gutes menschliches Leben. Institutionen sichern und fördern durch Bereitstellen externaler Güter (z. B. Geld, Macht, Status) den Bestand ethischer Praxis.

Die eingangs kritisierten Theorien können in R.s Struktur ethischer Praxis verortet werden: Konsequentialistische Theorien fokussieren das Ziel einer Handlung, deontologische den Akt und seine Maxime und tugendethische den Akteur mit seinen Tugenden. In diesen Konzeptionen gerät laut R. aus dem Blick, dass die wirklichen Gründe moralischer Praxis die Bedürfnisse der Rezipienten sind. Aus diesem Grunde setzt R. die Rezipienten und ihre Bedürfnisse in das Zentrum ethischer Praxis. Diese Bedürfnisse konstituieren moralische Forderungen, auf die sich tugendhafte moralische Akteure verpflichten, und jenen zu begegnen, ist das Ziel ihrer ethischen Praxis.

Die Frage, was der Rezipient bedarf und was getan werden soll, um sein Bedürfnis zu stillen, thematisiert das vierte Kap. Die für eine ethische Praxis relevanten Bedürfnisse sind objektiv, „What I need depends not on what I think or how I feel, but on the way the world actually is" (52), und empirisch feststellbar, „There is a fact of the matter about what is needed, which is empirically observable, or even ‚scientifically testable', if we really want that kind of thing" (52). Für die begriffliche Eingrenzung moralisch signifikanter Bedürfnisse vergegenwärtigt sich R. die aristotelische Notwendigkeitsdiskussion in Metaphysik 1015a20-b15. Der aristotelische Notwendigkeitsbegriff korrespondiert mit der Grammatik des Wortes „need". Unsere ethische Praxis antwortet auf

Notwendigkeiten, die in Bedürfnissen gründen, die sich wiederum auf die Existenz und das Leben bedürftiger Seiender („needing being") beziehen und am wenigsten kontingent und optional sind.

Im fünften Kap. bespricht R. den moralischen Anspruch von Bedürfnissen und verwirft den in der politischen Philosophie vertretenen „Basic Needs Approach". In diesem werden normative Bedürfnisse biologisch fixiert und deren moralische Ansprüche universal begründet. Im Gegensatz dazu bestimmt R. die Schwelle ethischer Praxis, über die hinaus moralische Agenten nicht mehr verpflichtet sind, den Bedürfnissen des Rezipienten entgegenzukommen, nicht zwischen Tod und Leben, sondern mit dem Schaden und Nicht-Schaden des Rezipienten, der in der moralischen Begegnung nie bloßes menschliches Seiendes, sondern ganze Person ist. Diese Sichtweise führt zu weiteren Überlegungen über die Eigenschaften moralisch relevanter Bedürfnisse und ihrer Bedingtheit durch Beziehungen. Die Universalität eines moralischen Anspruchs ist laut R. für eine ethische Praxis irrelevant, da der moralische Akteur stets Bedürfnissen einer partikularen Identität begegnet.

Nach der Darstellung ihres „concept of need" bespricht R. im sechsten Kap. zentrale Einwände, die vorwiegend von Repräsentanten des populären „Capability Approach" vorgebracht werden. Die Kritiker geben zu bedenken, dass Urteile moralischer Akteure manipulierbar sind, indem beliebige Forderungen als Bedürfnisforderungen ausgegeben werden oder eine bedürfnisorientierte Theorie sich paternalistisch gegenüber den Rezipienten verhält und ihre Passivität unterstützt. R. räumt ein, dass es durchaus Situationen geben kann, in denen der moralische Akteur verpflichtet ist, seine Lösung dem Rezipienten aufzudrängen. Einen weiteren Vorwurf, dass ihre Konzeption gegenüber komplexen Situationen inadäquat sei, entkräftet sie mit dem Hinweis, dass wir die moralische Bedeutsamkeit von Bedürfnissen hinsichtlich ihrer Unumgänglichkeit, Dringlichkeit, Objektivität und Bewältigbarkeit bemessen: „The concept of need, with the given background of the skills and knowledge that comprise ethical practice, and of moral relationships, seems to contain all the conceptual resources we need, to get ethical practice right" (87).

In den letzten drei Kap. kommt R. auf die eingangs kritisierten normativen Theorien zurück. Jeder dieser Ansätze erzählt die Geschichte der ethischen Praxis aus der Perspektive eines Elementes. R.s Anliegen ist es zu zeigen, dass diese Theorien komplementär zu verstehen sind und ein Standpunkt ethischer Praxis, nämlich der des Rezipienten, in den gegenwärtigen normativen Theorien abgeht.

R.s Verständnis von Ethik und die normative Grundlegung derselben durch ein „concept of need" sind auf den ersten Blick sehr ansprechend. Mit eingängigen Beispielen weist sie auf die Defizite von drei einflussreichen Moralphilosophien hin und unterstreicht deren Komplementarität in Bezug auf ihren eigenen Ansatz, der den Ursprung moralischer Normativität im Rezipienten selbst verortet. Die Ausarbeitung zentraler Elemente der ethischen Praxis trägt zu einem besseren Verständnis der Ethik bei, und die kritische Einordnung der unterschiedlichen ethischen Theorien besticht durch ihre Klarheit.

Eine derart pointierte und mit hohem Anspruch versehene Moraltheorie wirft indes Fragen auf, von denen an dieser Stelle nur einige genannt werden sollten. R.s Projekt, die Ethik nicht akademischen Disputen zu überlassen, sondern der Praxis „zurückzugeben", läuft Gefahr, das reflektierende Element einer normativen Ethik zu ignorieren. Ihre Argumentation geht zuweilen nicht über die Aufzählung alltagsintuitiver Beispiele und der Bestätigung des vorherrschenden moralischen Bewusstseins hinaus und lässt wichtige Probleme (z. B. Universalität von Normen) ausdrücklich beiseite. In diesem Zusammenhang werden m. E. zwei Merkmale der Ethik als praktischer Wissenschaft vernachlässigt, der es erstens um eine gerechtfertigte bzw. verantwortbare Praxis geht und deren Überlegungen zweitens im Bereich des Allgemeinen verbleiben, so dass diese das alltägliche moralische Bewusstsein niemals einholen und daher keine konkreten Handlungsanweisungen geben.

Des Weiteren muss R.s These dahingehend überprüft werden, ob tatsächlich die Rolle der Bedürfnisse in der Ethik bislang ignoriert wurde. Wird das Problem der Gleichsetzung ethischer Praxis mit der Befriedigung bestimmter Bedürfnisse zurückgestellt, so

bleibt eine weitere Behauptung fragwürdig, dass nämlich in keiner der kritisierten Theorien der Anblick eines in Not geratenen Menschen den moralischen Akteur *prima facie* zum Handeln auffordert. Den meisten Vertretern der kritisierten Theorien scheint es durchaus bewusst zu sein, dass wir in unserer ethischen Praxis auch auf solche Bedürfnisse antworten. Doch kann sich die Rechtfertigung einer ethischen Praxis nicht mit solchen Feststellungen begnügen, was sich insbesondere angesichts komplexer oder dilemmagleicher Situationen bewahrheitet. Die moralischen Einzelurteile sind bei R. u. a. deshalb so plausibel, weil sie dem herrschenden *common sense* entsprechen.

Dennoch scheint R. keine ausschließlich induktive Ethik zu vertreten: Moralische Akteure zeichnen sich bei ihr durch bestimmte intellektive und motivationale Eigenschaften aus. Aus deren intuitiven normativen Einzelurteilen lassen sich Rahmenbedingungen explizieren, die den moralisch signifikanten Bedürfnisbegriff begrenzen und eine Axiologie unter den Bedürfnissen ermöglichen. Abgesehen von der Frage nach der Leistungsfähigkeit ihres Bedürfnisbegriffs in der Ethik und der Gefahr der Unterbestimmung der Ethik lässt sich fragen, ob erstens R.s Anliegen, die Bedürfnisse des Menschen als Grund moralischer Normativität anzuerkennen, nicht genauso gut von mittlerweile etablierten Theorien des moralischen Realismus erfüllt werden könne, und zweitens, worin der „Mehrwert" ihrer Theorie liege?

R.s Projekt kann m. E. vor dem Hintergrund der Differenzierung zwischen Ethik als praktischer Wissenschaft und als Praxis besser verstanden und angemessen gewürdigt werden. R. geht es vorrangig um letztere, und sie riskiert explizit und bewusst eine gewisse Einseitigkeit, indem sie komplementär zu anderen Ethikansätzen die Position der Rezipienten betont, um dem Ziel der Ethik als verantwortbarer Praxis näher zu kommen.

A. Fritz

Was sind menschliche Personen? Ein akttheoretischer Zugang. Herausgegeben von *Bruno Niederbacher, Edmund Runggaldier.* Frankfurt am Main [u. a.]: ontos Verlag 2008. 208 S., ISBN 978-3-86838-013-2.

In den typischen Tätigkeiten eines Seienden zeigen sich dessen Vermögen, und diese erschließen sein Wesen. Das ist ein aristotelisch-thomistischer Gedanke, von dem aus eine Gruppe christlicher Philosophen sich 2008 in Wien auf einer Tagung der Titelfrage gewidmet hat. Nach der kurzen Einleitung durch den ersten eröffnet der zweite Herausgeber die Reihe der Beiträge: „Operatio demonstrat substantiam". Neben der vierdimensionalen wissenschaftlichen Ontologie von Ereignissen behält die dreidimensionale lebensweltliche ihr Recht, in der Individuen „während ihrer ganzen Existenz immer im aktuellen Jetzt existieren" (23). Sortale Ausdrücke für sie werden realistisch statt bloß konventionell aufgefasst. „Selbsterfahrung führt uns zur Überzeugung, dass wir als Kontinuanten agentia sind, die Verschiedenes hervorrufen" (27). Solchen Vollzügen liegen Potenzen, aktive Dispositionen zugrunde. Um Dispositionen geht es z. B. besonders in der Chemie; in der Biologie liegen sie der Unterscheidung von artgemäßen (gesunden) und kranken Tigern zugrunde; hier wie schon beim Heliotropismus von Pflanzen drängt sich die Rehabilitierung der Teleologie auf.

G. Pöltner: „Homo quodammodo totum ens", bietet Überlegungen zum Methodenproblem der Anthropologie. Die Frage nach dem Menschen kann nicht ohne die Wissenschaften, doch nicht nur durch sie beantwortet werden. Sie stellt sich als Frage des Selbstverständnisses, mit dem Problem, dass der Mensch sich leicht von dem her zu verstehen sucht, was er nicht ist. Den Anfang sollte aber unser ursprüngliches Vertrautsein mit uns bilden. Indem es thematisch wird, geht die Analyse von den Objekten über unsere Vollzüge bzgl. ihrer zu unserem Können derer bis zum Subjekt dieses Könnens. Dessen = unsere Vollzüge zeigen sich als Selbstvollzüge – in Weltoffenheit dank unserer Leiblichkeit, gelebt als Differenz-Einheit von Person und/in Leib.

L. Rudder Baker: Tätigsein und Erste-Person-Perspektive, analysiert zunächst das Tätigsein. Minimal ist es, wenn nur durch Absichten, Wünsche erklärbar; rational bei Einstellungen zweiter Ordnung (Wünschen bzgl. der eigenen Wünsche): moralisch bei Hinzutritt der Einsicht, etwas zu tun bzw. getan zu haben. Personen sodann sind Wesen, denen eine Erste-Person-Perspektive wesentlich ist: Erwachsenen „robust" (begrifflich

reflektiert), Säuglingen rudimentär, als Personen existent, seit der Organismus „eine rudimentäre Erste Person-Perspektive aufrecht zu erhalten" vermochte (67–?). Das moralische Tätigsein besagt Verantwortlichkeit, hier aber anti-libertarisch verstanden: „Die teilweise Kontrolle über unsere Wünsche" bewirkt, „dass wir auch dann nicht bloß Marionetten sind, wenn der Determinismus wahr sein sollte" (74).

Th. Schärtl: Personsein – Indexikalität – Selbstbewusstsein, geht sprachphilosophisch den Erstaunlichkeiten des „ich"-Gebrauchs nach. Was ist, worauf „ich" mit unfehlbarer Treffsicherheit zielt? Durch ein „Dickicht" von Einzelfragen hindurch, gestützt auf H.-N. Castañedas Guise-Theorie, kommt er zur Selbstreferenz als entscheidendem Charakteristikum von Personen. Personen sind Wesen, die dank „der Möglichkeit, sich auf sich selbst zu beziehen", „einander verstehen können" (113).

H. Kraml: „Natura facit habilem, ars potentem, usus vero facilem", behandelt Disposition, Fertigkeit und Personalität. Disposition meint den Besitz von Eigenschaften (oder Beziehungen), die unter bestimmten Bedingungen erscheinen (bleibend oder auch wieder verschwindend). In der Person-Definition des Boëthius steht eigentlich das Dispositionsprädikat „rationabilis" (= zur Vernunft befähigt) statt des üblichen „rationalis" (126). So genügt die Art-Zugehörigkeit für das Personsein, auch bei Wirkungslosigkeit in Einzelfällen, so wie Zucker auch auf einem wasserlosen Planeten wasserlöslich bleibt (127). Der Titel spricht verschiedene Grade von Disposition an. Allerdings liefern Dispositionen keine Kriterien (erhellend – 129 – der Hinweis auf die Spannung zwischen der aristotelischen Definition des Menschen und jener der späteren Akademie [„ungefiederter Zweibeiner"], der es, statt um das Wesen eines identifizierten Seienden, um dessen Identifizierung ging).

Th. O'Connor: Menschliche Freiheit und die aufkommenden Gehirn- und Verhaltenswissenschaften, setzt sich mit Freiheitsbestreitern auseinander, die sich auf das Libet-Experiment, auf psychische Störungen, schließlich auf sozialpsychologische Experimente berufen. Nähere Unterscheidungen lassen erkennen, dass die Empirie nicht hergibt, was sie soll: Bei Libet geht es nicht um Freiheit, ebenso wenig bei Ex-post-Konfabulationen, bei irrtümlichen Vorstellungen über die Reichweite von Wünschen oder Handlungen sowie bei minimaler Freiwilligkeit ohne Urheberschaftsgefühl (Automatismen). Grundsätzlich aber liegt hier keine „Alles-oder-Nichts-Frage" vor (153): Freiheit kennt Grade.

J. Brachtendorf: Personalität und Freiheit, kritisiert den weithin dominierenden Kompatibilismus, im Gegenüber zu H. G. Frankfurt (auf dem P. Bieri und M. Pauen fußen). Freiheit ist dort die Distanz zu unseren Wünschen (erster Stufe), die auf Handlungen zielen. Durch einen Wunsch zweiter Stufe, eine „Volition", machen wir einen jener Wünsche zu unserem Willen. Geschähe dies zum Willen-machen von außen (teuflisch oder neurologisch), würden wir zur Marionette; nicht aber, wenn dies Außen unsere Wünsche zweiter Ordnung determinierte. Denn die Freiheit liegt in dieser Identifikation. Deren Voraussetzung aber ist gerade, dass man schon Ziele hat; nämlich die, die einen zu dem machen (oder aus dem fließen), der man ist. – Das wirft drei Fragen auf: erstens tritt an die Stelle von Rationalität die Persistenz der Handlungsgründe; zweitens herrscht statt Objektivität Subjektivismus; drittens wird – Person ist Person – die Moral funktionslos. Auch Bieris Ergänzungen geben keine befriedigende Antwort. Hauptargument der Kompatibilisten ist der Vorwurf, der libertaristische Freiheitsbegriff laufe auf Zufälligkeit hinaus. (Auch wenn man die Karikatur „absoluter Freiheit" abweist: Zur Frage nach den Gründen unserer ursprünglichen Wahl [des Bösen nämlich, was wohl eigens zu bedenken wäre] weiß in der Tat die Tradition von Augustinus bis Kant nichts zu sagen.) Aber ist bei Bieri / P. Mercier das „fließende Selbst" im „subjektlosen Geschehen" (177 f.) seiner Veränderungen weniger anonym und unberechenbar?

G. Gasser: Wohin führt die kausale Handlungstheorie? Deren Grundthese lautet, Ereignisse sind Handlungen, wenn Gründe des Handelnden sie „in der richtigen Art und Weise" verursachen. Dabei verbindet sie einen epistemisch-semantischer Dualismus mit einem ontologischen Monismus; denn Gründe seien intentionale Zustände im Gehirn, die entsprechende Körperbewegungen hervorrufen. Lassen sich aber Gründe als Ereignisse denken – in Vernachlässigung der Differenz zwischen einem intentionalem Gehalt und der entsprechenden Einstellung? Wie steht es mit dem Unterschied von bloßen und

wirksamen Gründen? Sind schließlich die Handelnden aus dieser Sicht noch mehr als nur Orte des „Handlungs"-Geschehens? Bleibt demnach, wenn man nicht homunkulär argumentieren will, nur der Illusionismus übrig? So gilt die Frage zuletzt der Kausalrelation (in einer Erste-Person-Ontologie) überhaupt und geht damit auch an Vertreter der Agenskausalität. J. Splett

Gott oder Darwin? Vernünftiges Reden über Schöpfung und Evolution. Herausgegeben von *Joachim Klose / Jochen Oehler*. Berlin [u. a.]: Springer 2008. XXII/415 S./Ill., ISBN 978-3-540-77935-3.

Die Herausgeber, der eine Leiter des Bildungswerks Dresden der Konrad-Adenauer-Stiftung, der andere Neurobiologe an der TU-Dresden, haben 23 weitere Beiträger gewonnen. Die 25 Autoren werden zwischen Inhaltsverzeichnis und Einleitung vorgestellt. Ihre Wortmeldungen sind in drei Teile gebündelt: Schöpfung und Evolution (6), Evolution (7), Übertragungen (12).

Die erste Gruppe eröffnet der Germanist *W. Frühwald* mit einem kurzen Text, der zunächst die drei freudschen Kränkungen repetiert und dann den Sündenfall leider unernsterweise aus Evas wissenschaftlicher Neugier erklärt. – Es folgen drei Theologen. *H. Kessler*: Kreative Schöpfung – Kreativität Gottes. Er plädiert für mehrschichtigen Weltzugang: objektivierende Beobachter-Perspektive, radikale Sinnfrage, existenzielle Teilnehmer-Perspektive. Gott umfängt und durchwaltet die Welt, absolut und fortdauernd, auf Erlösung und Vollendung hin. – *J. Wohlmuth* befasst sich „problemanzeigend" mit Schöpfung aus dem [?] Nichts und Evolution, im Blick auf die subjekttheoretische Sicht E. Levinas', wie auf die klassische Lehre des Aquinaten, mit Mahnung zur Bescheidung hinsichtlich des Faktenwissens. – *K. Berger* lehnt einmal mehr die *creatio ex nihilo* ab. Es gehe um Ordnung des Chaos und um die Verheißung einer neuen höheren Ordnung. – *R. Spaemann* bietet Klärungen zu Sein und Gewordensein. Er weist die Differenz von Geltung und Genese auf und betont die Unableitbarkeit von Negativität (Schmerz, Andersheit, Absolutheitsgedanke). Das Wort „Evolution" (statt „Deszendenz") suggeriert, die Naturgeschichte sei die Abfolge von Zuständen eines Substrats. Gegenüber solchem Evolutionismus aber gilt, dass Personen Substanzen sind, statt Illusion (wie im Buddhismus). Schließlich plädiert der Physiker *E. P. Fischer* für Komplementarität, wobei der Kausalität nicht der (zu schwache) Zufall gegenüberstehen kann (der freilich nicht definiert wird), sondern „so etwas wie eine Sinnkorrespondenz" (99).

In Teil II informiert der Evolutionsbiologe *Th. Junker* über die Entdeckung der Evolution (Buffon, Lamarck); so spät, weil innerwissenschaftlich andere Antworten für plausibel galten, außerwissenschaftlich die Autorität der Bibel wirkte. Betrüblich, dass auch bei ihm das „oder" zwischen „Naturvorgang" und „göttliche[m] Schöpfungsakt" begegnet (115). – *J. Oehler* schreibt zur Evolution der Evolutionstheorie, also ihre Ausweitung über die Biologie hinaus, besonders in Systemtheorie und Synergetik. Wichtig die Blickänderung zur inneren Evolution, in der DNA, wo sich zeigt, dass nicht jede Variation adaptiv, Arterhaltung kein biologisches Prinzip ist und überhaupt eine Höherentwicklung nicht belegbar. Die äußere Evolution spielt zwischen Kooperation und Konkurrenz. Beeindruckt von evolutionärer Erkenntnistheorie und Ethik, sieht er den phylogenetisch entstandenen Menschen doch als ein Wesen, das „potentiell die Möglichkeiten besitzen könnte, nach den Wertmaßstäben der Moral inhumanes Verhalten zu überwinden" (139). – Der angeklungenen genomischen Kombination widmet sich instruktiv *K. Kowallik*, als Botaniker im Blick auf die Entstehung des Pflanzenreichs. Am Ende kommen wieder Kreationismus und Intelligent Design ins Spiel. Schließlich ist von einer besonderen Verantwortung die Rede (aufgrund der Schnelligkeit unserer Entwicklung und „gewisser Eigenschaften", deren wir uns „rühmen"), die „durchaus im Sinne einer göttlichen Schöpfung verstanden werden" könne (156). – *J. H. Reichholf* behandelt die Hominisation aus dem durchhangelten Tropenwald zum Läufer in der Savanne mit Zunahme des Gehirns (von „Mängelwesen" keine Rede [164]). Doch fällt auf Sprache und Kultur zugleich der Schatten von Mord und Totschlag [biblisch sind wir Nachkommen Kains]. – Ausführlich mit der Sprache beschäftigt sich *M. Bierwisch*, unter den drei Aspekten langue, parole, langage (de Saussure, bzw. competence, performance, language

faculty [Chomsky]): Sprache, Sprechen, Sprachfähigkeit. Symbolische Zeichen und systematische Kombination erlauben, dass, was gedacht, auch gesagt werden kann (184), obwohl es anderseits klare Bewusstseinsinhalte gibt, die sich der Sprache entziehen (z.B. Gesichter). Auch auf das Wunder der Negation treffen wir wieder. – In einem kurzen Beitrag zur Sexualität referiert *V. Sommer* die Vielfalt von Sexualregelungen bei Hominiden. „Das bedeutet zwar nicht, dass alles, was ‚natürlich' ist, auch automatisch ethisch gutzuheißen wäre (Kannibalismus; Kindestötung, Vergewaltigung ...). Gleichwohl mag uns eine naturalistische Sicht vor vorschnellen Verurteilungen bewahren" (206). – Schließlich skizziert *F. M. Wuketits* Hauptaspekte der evolutionären Erkenntnistheorie im Blick auf das Menschenbild. Während sie auf erster Stufe die Evolution unserer Erkenntnisfähigkeit rekonstruiert, versteht sie sich darüber hinaus als „Metatheorie der spezifisch menschlichen (rationalen) Erkenntnis" (210). An die Stelle der früheren (naiven) Korrespondenztheorie ist hier ein (gemäßigter) Konstruktivismus im Dienst des (Über-)Lebens getreten; wir brauchen Illusionen, wie metaphysische und religiöse Weltbilder zeigen. Die evolutionäre Ethik erarbeitet die Wurzeln unserer Moral und Unmoral, was aber „bei vielen Philosophen heute leider immer noch auf taube Ohren" stoße (215). Das noch steinzeitlich geprägte Gehirn scheitert an exponentiellen Wachstumskurven (oder Zinseszinsen), mit fatalen Folgen in Politik und Wirtschaft. Es gilt zu realisieren, dass der Dualismus von Natur und Kultur obsolet geworden ist.

Teil III eröffnet *J. Klose* mit einer Darstellung von A. N. Whiteheads dynamischer Kosmologie; *K. S. Rehberg* erinnert an die Anthropologien M. Schelers, H. Plessners und A. Gehlens. *B. Verbeek*, Zoologe, setzt sich mit der Illusion einer künftigen Welt ohne das Böse auseinander. Die Natur als Vorbild? Höchstens als abschreckendes (257). Wir brauchen eine realistische Anthropologie. Das Böse darf sich nicht lohnen. Für den Botaniker *H. Mohr* gibt es den Menschen genetisch nicht (obwohl über alle Rassen hin zu fruchtbaren Nachkommen fähig?). Der Skepsis der Philosophen stellt er den Optimismus des Naturwissenschaftlers gegenüber (262). Insgesamt folgen wir gemischten Strategien (soviel Moral wie nötig, soviel Egoismus wie möglich – Dankbarkeit wäre also ein Irrtum?) Darum ist das Recht die höchste Form des Orientierungswissens. – Der Mediziner *U. Clausen* fragt, ob unsere Gesellschaft Behinderte brauche. Im Gedanken an möglichen „Druck zum Supernormalen" antwortet er, dass der einzelnen Familie in ihrer Lebensplanung das Schicksal kaum zu wünschen sei, sehr wohl aber der Gesellschaft, die Behinderte freilich nicht ausgrenzen dürfte (273). – *W. Nentwig*, Ökologe: Vom Jäger und Sammler zum Bedroher der Schöpfung, stellt das „Erfolgsmodell Homo sapiens" im Kampf gegen die Natur dar, von den Waffen zur Ausrottung der Bisons über die Umweltschäden durch Beweidung bis zur prognostizierten Bevölkerungsgröße von elf Milliarden, die wir dann auf fünf zu senken hätten, damit von Bewahrung der Schöpfung die Rede sein kann. – Der Politikwissenschaftler *W. J. Patzelt*: Evolution und Politik, zieht die evolutionäre Erkenntnistheorie heran, die unsere Ideologiegefährdung erklärt sowie auf die Gefahren von Territorialität, Possessivität und Rangstreben hinweist, und warnt vor Reduktionismus wie deterministischem Historismus. – Ebenso auf K. Lorenz, sodann Mach und Boltzmann, stützt sich der Wissenschaftstheoretiker *E. Oeser*: Evolution, Wissenschaft und Technik. „Alle Wahrheiten – die logischen und mathematischen eben sowohl als die physikalischen – sind geworden" (keine ist ewig – 312 [so dass etwa der Pythagoras-Satz selbst (nicht bloß dessen Entdeckung) u. U. an der Sklaverei hinge?]). Der Anschein der Unfehlbarkeit erklärt sich aus Vererbung dank Überlebensdienlichkeit (317).

Zugleich werden Kriege umso länger und schlimmer, je unverständlicher ihre Ziele und Motive, so der Dreißigjährige Krieg aufgrund abstrakter Konfessionsstreitigkeiten (323). Eine weitere Steigerung folgt aus der technischen Entwicklung. So stehen wir heute am Wendepunkt, vor der Entscheidung zwischen Frieden oder Selbstvernichtung. Zugleich zeigt sich die Grenze des Evolutionsparadigmas, weil es nicht sagt, wozu wir überleben sollen. – Es folgen zwei Beiträge zur Ästhetik. Auch für den Zellbiologen *P. Sitte* hat die evolutionäre Erkenntnistheorie das Rätsel apriorischer Erkenntnis gelöst: Logisches Denken müssen wir „nicht erlernen, weil wir auf Erfahrungen ferner Ahnen zurückgreifen können, die uns ‚angeboren' sind" (335). So ist körperliche Schönheit ein Indikator für Gesundheit, Muster sind schön, weil nicht desinformativ chaotisch; hei-

matlich wirken Landschaften; zu Pflanzen wirkt im Menschen eine evolutiv fixierte Phytophilie. – Die Kunst thematisiert *G. Uecker*, Intendant der Semperoper. Näherhin geht es um die Kreativität, der die Werke entspringen. In biblischer Tradition kommt sie dem Menschen als Abbild Gottes zu, wobei Ähnlichkeit in beiden Richtungen gelte (?). Dem derzeitigen Kunstbegriff entspricht eher der Protest. Kreatives Hervorbringen von Neuem schließt Affirmation des Bestehenden aus (359). Das Kunstwerk blendet „für einen kurzen vergänglichen Moment der Erkenntnis die Metapher des Todes aus" (360). (Was immer hier „Metapher" bedeute: Kunst als Selbstbetrug? Ist sie nicht eher eine Verheißung, deren Ernst sich dem Todesbewusstsein verdankt, gerade in den Zeitkünsten, in denen Ende uns als Vollendung begegnet?) – Der Kulturpädagoge *H.-R. Schwab* durchmustert unter dem Titel „Die Wandlung findet nicht im Geist statt, sondern in den Genen" die Gegenwartsliteratur im Blick auf den Menschen als Schöpfer seiner selbst. Unter den vielen Autoren kommen ausführlicher zu Wort: H. Mulisch, M. Houellebecq (von ihm stammt der Titel), B. Strauß und U. Draesner. – Das Schlusswort erhält der evangelische Theologe *J. Hübner*: Schöpfung und Evolution – „Leben" zwischen Biologie und Theologie. „Evolution" ist eine Wahrnehmung [genauer: deren Auslegung]. „Schöpfung" eine Grundorientierung. Daraus ergeben sich unterschiedliche Weltbilder, wobei zwischen Lebens- und Reflexionszusammenhang zu unterscheiden wäre. Aber natürlich gibt es das Bedürfnis nach Gesamtanschauung (Teilhard de Chardin). Doch sollte man die beiden Zugänge sauber unterscheiden und solche Entwürfe als Bildprogramme lesen. (Ob Evolution allerdings „mit Recht ein umfassendes Paradigma unserer Zeit" sei [398], statt dass man diese zu Recht durch den Evolutionismus charakterisiert, wäre zu diskutieren – auf der Folgeseite heißt es immerhin, das christliche Schöpfungsverständnis könne evolutive Denkansätze davor bewahren, zu einer Ideologie zu verkommen.)

Die Literatur ist jeweils an den Kapitelenden verzeichnet; so folgen noch Stichwort- und Namensverzeichnis. Ein bunter Strauß (auch was stehen gebliebene Fehler und PC-typische Ausfälle angeht, die ein Lektor hätte schließen können). Im Ganzen wohl repräsentativ für die heutige Gesprächssituation; nicht zuletzt auch hinsichtlich der Frage, wo heute (anders als zu Galileis Zeiten?) die Gefahr von Grenzverletzung und -überschreitung näher liege. J. Splett

3. Historische Theologie

Lubac, Henri de / Bastaire, Jean, *Claudel et Péguy* (Œuvres complètes; 30, huitième section: Monographies). Paris: Les Éditions du Cerf 2008. IX/214 S., ISBN: 978-2-204-08558-8.

Der 30. Bd. der Gesamtausgabe der Werke von Henri de Lubac enthält in der achten Sektion, die den Monographien des Kardinals gewidmet ist, die in Zusammenarbeit mit Jean Bastaire, dem Sekretär der Amitié Charles Péguy, entstandene und 1978 veröffentlichte Schrift „Claudel et Péguy". Im Rückblick auf sein Gesamtwerk, in seiner „Mémoire sur l'occasion de mes écrits", bemerkt de Lubac Folgendes zu dieser Veröffentlichung: „Indem ich Claudel und Péguy miteinander verglich und sie in ihren Kontrasten liebte, habe ich sozusagen niemals aufgehört, mich mit ihrer Substanz zu durchdringen. Die Lektüre Claudels erhob mich und strengte mich an, die Péguys erfrischte mich immer, selbst in seinen berauschendsten Polemiken. Obwohl es sich hier nur um eine Schrift von geringerer Bedeutung handelt, bin ich glücklich, dass mir diese Gelegenheit geboten wurde, mich symbolisch meiner Schuld den beiden gegenüber zu entledigen." Die Einleitung aus der Feder Jean Bastaires (I–IX) gibt Aufschluss über die recht komplizierte Entstehungsgeschichte von „Claudel et Péguy". 1968 waren fünf Briefe Claudels an Péguy entdeckt worden. Bastaire gelang es, de Lubac nicht nur zu einer Vorstellung dieser Briefe, sondern zu einem umfassenderen Werk über die beiden großen Gestalten der französischen Literatur des 19./20. Jhdts. zu gewinnen. Aus Gesundheitsgründen gelang es Lubac jedoch nicht mehr, allein dieses Werk zu vollenden, und so kam es denn zwischen dem Spezialisten für Péguy und dem Theologen zu einer fruchtbaren

Zusammenarbeit, bei der Lubac im Wesentlichen für den ersten, Bastaire für den zweiten Teil verantwortlich ist. Der erste Teil ist überschrieben: „Zwei Universe begegnen sich" und enthält folgende fünf Kap.: 1. Auf der Suche nach einem Vermittler, 2. Briefwechsel zwischen Gide und Claudel, 3. Was Claudel zunächst von Péguy hielt, 4. Jeannette und Madame Gervaise (Gestalten aus „Le mystère de la Charité de Jeanne d'Arc" von Péguy), 5. Verschiedene Urteile über „Le mystère de la Charité".

Der zweite Teil trägt die Überschrift: „Dialog zwischen den beiden Männern" und umfasst wiederum fünf Kap.: 1. „Notre jeunesse" (ein Werk von Péguy), 2. „Un nouveau théologien M. Laudet" (ebenfalls eine Schrift Péguys) und „L'Otage" (ein Werk von Claudel), 3. „Le mystère des Saints Innocents" (ein Werk von Péguy) , 4. Die „Annonce faite à Marie" und „Protée" (Werke von Claudel), 5. Nach dem Tod Péguys. – Der Bd. enthält neben dem Haupttext „Claudel et Péguy" drei Beigaben, 1. Auszüge aus einem Briefwechsel zwischen Bastaire und Lubac aus dem Jahre 1973 über den Katholizismus Péguys, 2. eine Stellungnahme des Jesuiten Pierre Ganne über Gemeinsamkeiten und Gegensätze zwischen Claudel und Péguy aus dem Jahre 1974, 3. einen Beitrag von Jean Bastaire über Lubac als Schüler Péguys aus dem Jahre 1991. H.-J. Sieben S. J.

Lubac, Henri de, *Teilhard posthume*. Réflexions et souvenirs, précédé de Blondel – Teilhard de Chardin correspondance 1919, sous la direction *de Jean-Pierre Wagner* avec la collaboration de *Philippe Vallin* pour la traduction des textes latins (Œuvres complètes; 26, septième section: Teilhard de Chardin). Paris: Les Éditions du Cerf 2008. 442 S., ISBN 978-2-204-08775-9.

Dieser 26. Bd. der Gesamtausgabe der Werke Henri de Lubacs enthält neben einer Reihe von Zusätzen, auf die wir w. u. zu sprechen kommen, zwei Haupttexte: erstens den sogenannten Briefwechsel zwischen Maurice Blondel und Teilhard de Chardin (41–78) und zweitens Lubacs Schrift „Teilhard posthume, Réflexions et souvenirs" (241–395). Der Briefwechsel stammt aus dem Jahre 1919. Lubac hatte ihn mit ausführlichem Kommentar (79–170) 1965 veröffentlicht. Wir sagen sogenannter Briefwechsel, weil es sich in Wirklichkeit nicht um Briefe handelt, die Blondel und Teilhard direkt miteinander ausgetauscht haben, sondern um Texte (‚mémoires'), die sich die beiden genannten Autoren innerhalb eines sehr kurzen Zeitabschnittes, nämlich zwischen dem 5. und 29. Dez. 1919, über eine dritte Person vermittelt einander zugesandt haben. Diese dritte Person war Augustin Valensin (1879–1953), der zu diesem Zeitpunkt in Jersey im Jesuitenscholastikat Philosophiegeschichte dozierte und Mitnovize und Freund Teilhards und Schüler Blondels war. Das Interesse dieses ‚Briefwechsels' liegt nicht zuletzt darin, dass bei allen wechselseitig ausgetauschten Höflichkeiten die Unterschiede in den Positionen der beiden Denker, des reifen älteren Philosophen und des jüngeren von seinen neuen Einsichten begeisterten Forschers, deutlich zutage treten.

Diesem Briefwechsel lässt der Herausgeber passenderweise zwei Texte folgen, die Lubac ebenfalls 1965 veröffentlicht hat, die inhaltlich sehr gut zu der in dem ‚Briefwechsel' angeschnittenen Problematik passen und die Lubac selber im Rückblick auf sein Werk als ‚dissertations' bezeichnet. Es handelt sich einerseits um den Text „Envergure et limites de l'œuvre Teilhardienne" (173–194) und „‚Descente' et ‚montée' dans l'œuvre du Père Teilhard de Chardin" (197–227). Noch einen dritten Text hat der Herausgeber vor dem zweiten Haupttext eingeschoben, nämlich die von André Ravier, dem ehemaligen Provinzial Teilhards, am 25. März 1965, dem zehnten Jahresgedächtnis seines Todes, in der Kirche Saint-Ignace in Paris gehaltene Homilie (231–238).

Der zweite Haupttext schließlich ist die 1977 von Lubac veröffentlichte Schrift „Teilhard posthume. Réflexions et souvenirs", mit einer eigenen Einleitung von Michel Sales (241–244). Nach Auskunft des Vorwortes handelt sich um „einfache Erinnerungen" aus den seit dem Tod Teilhards im Jahre 1955 verstrichenen 20 Jahren. Lubac hat eine ganze Reihe von Werken über Teilhard veröffentlicht – man denke z. B. an „La Pensée religieuse du père Teilhard de Chardin" (1962), „La Prière du père Teilhard de Chardin" (1964) usw.

„Teilhard posthume" ist seine letzte Stellungnahme zum Werk des 15 Jahre jüngeren Freundes; es ist auch seine persönlichste und engagierteste. Die Schrift ist in folgende Kap. eingeteilt: Nach dem Tod Teilhards, einige Kontraste, um den Punkt Omega; Ein

gewisser Teilhardismus, Fortschritt und Freiheit; Vor dem Tribunal der Inquisition (gemeint ist hier nicht die römische Glaubensbehörde, sondern die Kritik bestimmter, missverstandener Aussagen Teilhards); Eine kleine Fortsetzung (Verteidigung Teilhards, bisweilen mit sehr spitzer Feder, vor Kritikern mit z. T. großen Namen wie Gabriel Marcel, Jacques Maritain, Charles Journet, André Froissart usw.); Das konkrete Universale, Päpste und Theologen (die eigentlichen Gegner Teilhards waren in der Sicht Lubacs weder die Ordensoberen noch die römischen Autoritäten, sondern bestimmte, in ihren neuscholastischen Denkgewohnheiten festgefahrene Theologen), Teilhard auf dem Zweiten Vatikanum (dieses Kap. kann man jetzt ergänzen durch die zahlreichen Erwähnungen Teilhards in dem jüngst herausgegebenen Konzilstagebuch de Lubacs).

Auch an diesen zweiten Haupttext schließt sich wiederum inhaltlich passend ein „Autour de Teilhardogénèse" überschriebener Text an. Es handelt sich um die 1964 verfasste Replik de Lubacs auf einen Artikel von André Combes, in dem dieser, einer der entschiedensten Gegner Teilhards, de Lubacs „La Pensée religieuse du père Teilhard de Chardin" in der Zeitschrift „Ephemerides Carmeliticae" (14, 1963, 155–194) sehr kritisch besprochen hatte. Combes' Artikel war mit „Teilhardogénèse?" überschrieben.

Eingeleitet ist der Bd. durch eine vom Herausgeber verfasste kurze, aber auch den Nichtspezialisten treffend informierende Einleitung (‚Préface') über die Entstehung und die Charakteristiken der in dem Bd. vereinten Schriften und die bleibende Bedeutung einiger der hier verhandelten Themen (9–24). Beschlossen wird der Bd. mit nützlichen Hinweisen des Herausgebers, wie der Leser die in Lubacs Kommentar zitierten Teilhard-Texte in den inzwischen veröffentlichten ‚Œuvres complètes' auffinden kann (418–421), mit der durch Philippe Vallin beigesteuerten französischen Übersetzung der in den Texten vorkommenden lateinischen Wörter und Sätze (423–431) und mit einem Namenregister (432–439). H.-J. Sieben S. J.

Rudolf Bultmann / Martin Heidegger, Briefwechsel 1925–1975. Herausgegeben von *Andreas Großmann* und *Christof Landmesser*. Mit einem Geleitwort von *Eberhard Jüngel*. Frankfurt am Main: Klostermann / Tübingen: Mohr Siebeck 2009. 342 S., ISBN 978-3-465-03602-9 / ISBN 978-3-465-03603-6.

Nun ist der schon länger angekündigte Briefwechsel zwischen Bultmann (= B.) und Heidegger (= H.) endlich erschienen, in Kooperation von zwei Verlagen. Die Edition dokumentiert den kleineren Teil des Austauschs zwischen den beiden Autoren. Ein anderer Teil liegt vor in ihren Veröffentlichungen, vor allem in denen B.s, denn er war bei Weitem der Nehmende in diesem Austausch. Der wichtigste Teil freilich geschah, für uns verschlossen, mündlich, vor allem in der gemeinsamen Zeit an der Universität Marburg (von WS 1923/24 bis SS 1928), dann aber auch bei späteren Begegnungen im privaten Rahmen und im Zusammenhang mit den Treffen des ehemaligen Schülerkreises B.s. So bietet der Briefwechsel nur einen recht begrenzten Einblick in die Gespräche der beiden Denker. Neben Nachrichten aus den beiderseitigen Familien enthält er immer wieder Informationen zu Kollegen und Schülern (wie z. B. Gadamer, Krüger und Schlier) sowie zum Karussell der universitären Berufungen, an dem B. und H. aktiven Anteil nehmen. H. lehnt Rufe nach Berlin und Bonn ab und geht schließlich zum 1. Oktober 1928 nach Freiburg i. Br., in dessen Nähe ihm seine Frau schon 1922 die Hütte bei Todtnauberg gebaut hatte. Sie baut ihm dann auch das Haus in Freiburg-Zähringen. Höchstens die in vier Jahren gewachsene Freundschaft mit B. hätte H. noch in Marburg zurückhalten können (55 f.).

Kaum in Marburg angekommen, sucht H. B., der ihm als Gelehrter schon ein Begriff ist, in dessen Haus auf. Er nimmt, bereits im WS 1923/24, an B.s Seminar „Die Ethik des Paulus" teil und hält dort sogar ein Referat über das Problem der Sünde in der Anthropologie Luthers (das, als Resümee von der Hand Schliers, im Anhang dieses Bds. abgedruckt ist: 263–270). H. ist auch häufiger Gast bei den Diskussionen, die sich an theologische Gastvorträge anschließen; dabei spielt er jedoch meistens die Rolle des *advocatus diaboli*. Er konfrontiert die Theologen mit ihren Aporien; immer wieder verweist er auf Overbecks Skepsis als den einzigen ehrlichen Ausweg (107). Es ist ihm ein Bedürfnis, den Abstand zwischen Philosophie und Theologie nicht nur zu wahren, sondern auch

bis ins Extreme zu vertiefen, im beiderseitigen Interesse (25). Diese Spannung ist das Gesprächsmilieu, das für H. und noch mehr für B. überaus anregend wurde. Jeden Samstagnachmittag lasen sie gemeinsam das Johannesevangelium. Es waren Gespräche, aus denen später B.s großer Kommentar hervorging. B. versuchte auch mehrfach, H. zur Mitarbeit an der „Theologischen Revue", später mindestens zu einer gemeinsamen Edition von H.s Vortrag „Phänomenologie und Theologie" mit seinem Aufsatz „Der Begriff der Offenbarung im NT" zu bewegen, beides vergeblich. Seinerseits übernahm B. die Unterzeichnung des Artikels „H.", für die zweite Auflage des RGG, für den freilich H. selbst die Vorlage geliefert hatte (vgl. 44–48 und 272). Noch 1931 gibt H. seinem Freund B. den Rat „Arbeite mit Barths Gleichgültigkeit *gegen* die Philosophie, aber mit dem Verständnis *für* sie, das Du Dir erarbeitet hast. Ob die theologische Besinnung ein Zeugnis wird (in ihrer Art) für Christus, als eine Erweckung, oder ob sie Literatur bleibt, darauf kommt alles an" (172).

Ende 1932 taucht im Briefwechsel das Thema des Nationalsozialismus auf, als B. hört, H. sei Parteigenosse geworden. H. beteuert zunächst, er werde nie in die Partei eintreten (16.12.1932, 191). Als er dies doch tut, ist B. unangenehm berührt. Aber auch B.s Gründe dafür muten, von heute ausgesehen, eigenartig an. Er kritisiert nicht das Programm der Nationalsozialisten, sondern bedauert, dass sich die „Bewegung", die so viel Gutes enthalte, nun leider zu einer der „Parteien" gewandelt hat, deren trauriges Erscheinungsbild die Weimarer Zeit offenbart habe (187f.). Interessant ist seine Bemerkung, fast alle seiner Theologiestudenten, darunter einige „prächtige" Gestalten, seien Nationalsozialisten (180, 188). Doch als ihm H. seine Rektoratsrede schickt, ist B.s Antwort voll von (vorsichtig formulierten) kritischen Rückfragen. Als ihm H. zu Weihnachten 1931 einen Text Nietzsches (mit der Zeile ‚Halt neuen Freunden deine Türen offen') sandte, antwortete B. am 14.12.1932 mit der Befürchtung, dass ihre beiderseitigen Wege nun auseinander gehen könnten. Der Briefwechsel und die Besuche gingen jedoch weiter, wenngleich ab 1935 in reduzierter Form. Eine Pause trat erst 1941 bis 1948 ein, bis B. eine neue Initiative ergriff.

Charakteristisch für die Stimmung H.s (nicht nur) in dieser Zeit sind Sätze wie die folgenden: „Das Wesentliche [ist], dass man Zutrauen und Substanz gewinnt in seiner Arbeit und diese einfügt in das Grundgeschehen, das wir nur dunkel ahnen" (27.01.1929, 97). „Hier oben [in der Hütte im Hochschwarzwald; G. H.] ist doch wirkliche Einsamkeit und die eigentliche Luft und der Boden für meine Arbeit – als lägen die Dinge und Fragen zwischen den Wäldern und Tälern und weiten Matten verborgen, so springt mir alles zu, sobald ich hier oben bin" (29.08.1932, 179f.). Auch später bleibt sein Interesse an der Theologie wach. „Mir scheint, das [im Vergleich zum Dialog mit B. am Ende der zwanziger Jahre; G. H.] neue Gespräch zwischen der Theologie und der ‚Philosophie' muß in den Wesensbezirken anheben, die durch die beiden Titel ‚Geschichte' und ‚Sprache' genannt sind" (12.10.1954, 208). „Mir scheint, die heutige Theologie", deren „Lage und Tendenzen" H. über seinen „theologisch interessierten Bruder" verfolgt (227) – „hat noch nicht einmal begonnen, sich mit dem modernsten Nihilismus auseinanderzusetzen, von dem wir heute unterwandert werden" (17.08.1964, 224).

Dem Briefwechsel haben die Herausgeber einige Dokumente beigegeben, nämlich außer den schon genannten: B.s „Erklärung zum 2. Mai 1933", H.s Äußerungen über Luther im Seminar Gerhard Ebelings (1961) und B.s „Reflexionen zum Denkweg M. H.s nach der Darstellung von Otto Pöggeler" (1963). –

Im Umkreis seiner Auseinandersetzung mit B. in Marburg ist „Theologie" für H. weitgehend identisch mit protestantischer Theologie, nicht nur wegen seiner Gesprächspartner, sondern auch, weil diese ihm interessanter erscheint, dies freilich nur um der historischen Erforschung des Frühchristentums und um der Originalität des jungen Luther willen. Auf den Protestantismus als solchen, der doch „nur Korrektiv zum Katholizismus" sein könne (271), scheint H. keine Hoffnung zu setzen. Aber sein Verhältnis zur eigenen katholischen Herkunft ist gebrochen. So ist es ein religiös heimatloser Philosoph, von dem sich B. Führung erhofft. – Als 1923 der persönliche Austausch zwischen B. und H. in Marburg beginnt, ist B. auf der Suche nach einer Möglichkeit, das Kerygma des NT in unserer Zeit neu lebendig werden zu lassen (186). Die Ablösung von den z. T. „mythologischen" Aussageformen des NT und deren Ersetzung durch die

Kategorien einer existenzialen Interpretation, wie sie in „Sein und Zeit" entwickelt worden sind, sollen dazu helfen. Doch ist H. selbst schon dabei, diese Phase seines Denkens zu verlassen. Die „Existenz" war ihm ohnehin nur ein Übergangsbegriff, und die Ausarbeitung eines Begriffs von Geschichtlichkeit ist im Wesentlichen geleistet. H. ist nun auf dem Weg in die reale Geschichte der Philosophie. Die Überleitung leistet die Frage „Was ist Metaphysik?", die zugleich „metaphysisch" und „geschichtlich" ist. In Auseinandersetzung mit Jaspers verliert die Philosophie für H. immer entschiedener den Charakter einer jederzeit gegebenen Möglichkeit und gewinnt den Charakter der unverwechselbaren Fragestellung zurück, die sich bei den klassischen Griechen aus den Möglichkeiten ihrer Sprache entfaltet hat. So gilt seine Bemühung in der zweiten Hälfte der 20er- und in den 30er-Jahren einerseits vor allem Platon und Aristoteles und den frühen Griechen, andererseits den Versuchen Nietzsches und Hölderlins, den grundlegenden Bezug zu den Griechen wiederzugewinnen. G. Haeffner S. J.

Brechenmacher, Thomas (Hg.), *Das Reichskonkordat 1933*. Forschungsstand, Kontroversen, Dokumente (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B; 109). Paderborn [u. a.]: Schöningh 2007. 309 S., ISBN 978-3-506-76465-2.

Der anzuzeigende Sammelbd. geht auf eine Tagung des Deutschen Historischen Instituts in Rom aus dem Jahr 2004, 25 Jahre nach der „Scholder-Repgen-Kontroverse" über den Zusammenhang von Ausschaltung des Zentrums und Etablierung der Hitler-Regierung auf der einen Seite und dem Reichskonkordat auf der anderen Seite, zurück. Er gliedert sich in zwei Teile: Zunächst werden die Referate zum Reichskonkordat 1933 dokumentiert. In einem zweiten Teil ediert der Hg. die Akten des seit Juli 1933 mit der deutschen Verhandlungsführung betrauten Ministerialdirektors im Innenministerium Rudolf Buttmann (1885–1947) über die Ausführungsbestimmungen zum Reichskonkordat, also die letztlich gescheiterten Versuche bis zum Juni 1935, mit Kardinalstaatssekretär Pacelli zu einer einvernehmlichen Interpretation des Konkordats zu gelangen. Während *Carsten Kretschmann* die jeweiligen Argumente in der Scholder-Repgen-Kontroverse analysiert und gegenüberstellt, wiederholt Konrad Repgen seinen damals eingenommenen Standpunkt, wobei er für diesen Pacellis Sekretär Robert Leiber als Hauptzeugen anführt. *Rudolf Morsey* fasst Forschungsverlauf und Ergebnisse über das wesentlich von ihm selbst erforschte Ende der Zentrumspartei zusammen und beschreibt dabei seine Arbeit mit überlebenden Mandatsträgern der Partei nach dem Weltkrieg. Ein weiterer Teil der Aufsätze vertieft Teilaspekte der Kontroverse; so charakterisiert *Georg Denzler* die Person Franz von Papens, *Susanne Kornacker* zeigt anhand von Quellen aus dem Kardinal-Faulhaber-Archiv, wie von dort aus immerhin einige Details neu beleuchtet werden können, *Antonius Hamers* beschreibt die gescheiterten Verhandlungen Pacellis um Konkordate mit Hessen und Württemberg in der Weimarer Zeit. Diese scheiterten an den Landtagsmehrheiten, so Hamers, wobei doch ebenso die Kompromisslosigkeit Pacellis (und Kaas'!) in den Fragen der Schule und dem möglichst vollständigen Ausschalten der Ortskirchen bei der Frage der Bischofsernennungen als Grund des Scheiterns zu konstatieren ist. Konzise charakterisiert *Karl-Joseph Hummel* den Rektor der Anima in Rom, Bischof Alois Hudal, dessen lange für unglaubwürdig gehaltenen Lebenserinnerungen in grundlegenden Linien bestätigt werden und der am österreichischen Konkordat von 1934 wesentlichen Anteil hatte. Dessen (sich weder an der Kurie noch in Deutschland durchsetzende) Strategie im Umgang mit den Nationalsozialismus wich freilich in den 30er-Jahren von derjenigen Pacellis ab. Nicht Konkordate, Proteste und Diplomatie seien gefragt, sondern eine klare Verurteilung von dessen Ideologie und zugleich ein Brückenschlag zu den konservativ-gemäßigten Kreisen in Deutschland, v. a. zu Papen. Zu Recht betont Hummel, dass Pacelli eine derartige Koalition für chancenlos hielt. Man sollte aber auch betonen, dass Hudal im Gegensatz zu Pacelli für eine scharfe öffentliche Verurteilung des Rassismus gewesen ist. *Thomas Brechenmacher* schließlich untersucht die seit 2003 zugänglichen Nuntiaturberichte Orsenigos auf ihre Aussagekraft für die Reichskonkordatsverhandlungen. Er vertritt die Auffassung, dass die neu zugänglichen Quellen keine substanziell neuen Erkenntnisse im Vergleich zum Forschungsstand Anfang der 80er-Jahre mehr bringen werden; ledig-

lich die „Kontexte" könnten genauer studiert werden (132). Damit könne Konrad Repgens Position als bestätigt gelten (135, 279f.). Das kontrastiert freilich bereits mit seinem eigenen Fund, eine Notiz zur internen kurialen Meinungsbildung von Pacellis Vorgänger und Mentor Pietro Gasparris vom 30. Juni 1933, der für einen kirchlichen Schulterschluss mit Hitlers Staat analog demjenigen in Italien plädierte (gerade diese Notiz hat Volk seinerzeit übersehen). Zudem bringt das von ihm edierte Buttmann-Material hochinteressante neue Perspektiven. Es kann nur auf einige eingegangen werden. 1. Dem Hitler-Regime ging es mit dem Konkordat essentiell um eine Einbindung der Katholiken in den neuen Staat. Das Konkordat von vornherein als Verteidigungslinie zu interpretieren, lässt sich quellenmäßig kaum halten. Die Hand zum Konkordat zu ergreifen heißt zunächst, die Oppositionsrolle aufzugeben und sich ein Stück weit zur nationalen Mitarbeit bereit zu erklären (es muss von Anfang an klar gewesen sein, dass die deutsche Regierung mit Art. 32 des Konkordats jede politische Kritik des Klerus als konkordatswidrig einstufen würde). 2. Überdeutlich wird die dominante Rolle, die Kaas in der Konzipierung des Konkordats gespielt hat (etwa 169), wie dies Scholder ja schon betont hat. 3. Die zahlreichen Indizien, dass Kardinal Bertram nicht der Brückenbauer und Appeasement-Bischof hin zum Nationalsozialismus war, sondern diesem und dem Konkordat 1933 vielleicht sogar am kritischsten gegenüber gestanden hat, werden durchschlagend bestätigt (176). Jedenfalls stand Bertram für einen deutlich oppositionelleren Kurs als Pacelli, der auch vorher schon viel stärker als Bertram für rechtskatholische Suggestionen empfänglich war. Die Brüningschen Aussagen werden in diesem Punkt bestätigt. 4. Spannend zu lesen ist der letzte Bericht Buttmanns, nachdem er sich mit dem Versuch einer Verständigung gegen radikal-ideologische Strömungen im Nationalsozialismus nicht durchsetzen konnte. Dort ist von einem Brief am Beginn der Verhandlungen die Rede, mit dem Kaas die Konkordatsofferte Papens angenommen habe. Dies könnte der immer vermisste Quellenbeleg für die Scholder-These sein! (279).

Damit muss aber noch einmal auf die Scholder-Repgen-Kontroverse eingegangen werden, um die die Beiträge des Buches kreisen. Gerhard Besier war es leider nicht möglich, seinen Verteidigungsversuch des Standpunktes Scholders in eine druckfertige Fassung zu bringen, so dass die Repgen-Position als klarer Sieger erscheint. Allerdings sind Repgens Quellenbelege doch anfechtbar. Vor allem muss doch klar sein, dass Leiber gegenüber dem österreichischen Vatikangesandten Kohlruß zu dieser Zeit das Konkordat als rein defensive Grenzmarkierung darstellen musste, um Dollfuß zu beruhigen. Ein wirklicher Aussagewert über die vatikanischen Motive kommt dem nicht zu, zumal die von Repgen erneut vorgetragene Identifizierung von unterschiedlichen Strömungen innerhalb dieser Defensivstrategie an der Kurie mit bestimmten Personen so kaum haltbar ist. Die Junktim-These in einem weiteren Sinne gefasst (nicht als formeller vatikanischer Druck, wohl aber als Hoffnung, die kirchlichen Interessen wie Schule und Ehe werden unabhängig von der Opposition eines politischen Katholizismus besser gewahrt werden) haben v. a. zahlreiche Quellenzeugnisse Brünings für sich, und zwar schon aus dem Jahr 1935. Dessen Einschätzungen Pacellis und Kaas' werden durch die neu zugänglichen vatikanischen Akten viel weitgehender bestätigt, als man lange geglaubt hat. Dies müsste aber eine eigene Abhandlung zeigen. Festzuhalten bleibt: Entgegen dem Tenor des anzuzeigenden Sammelbds. ist die Kontroverse mit Klaus Scholder eben bislang nicht für Konrad Repgen entschieden. K. Unterburger

4. Systematische Theologie

Moingt, Joseph, *Dieu qui vient à l'homme II:* De l'apparition à la naissance de Dieu; 1: Apparition (cogitatio fidei; 245). Paris: Les Éditions du Cerf 2005. 486 S., ISBN 978-2-204-07902-0; *Dieu qui vient à l'homme II:* De l'apparition à la naissance de Dieu; 2: Naissance (cogitatio fidei; 257). Paris: Les Éditions du Cerf 2007. 738 S., ISBN 978-2-204-08220-4.

In einem ausführlichen *Postscriptum*, das dem Leser als guter Einstieg dienen kann, zeichnet Moingt noch einmal den Weg der „histoire de la révélation dont j'avais entre-

pris le récit" (II, 1153) nach. An seinem Ausgangspunkt stand die Intuition einer unterschwelligen Parallele zwischen dem „Tod Gottes" in unserer Kultur und dem „Tod Jesu" (vgl. I, 25; 287; 465 f. u. II, 1170), die ein neues Verständnis der christlichen Offenbarung ermöglichen sollte. Der vorausgehende, fundamentaltheologisch ausgerichtete Band mit dem Untertitel *Du Deuil au dévoilement de Dieu* (CF 222, Paris 2002) entwirft im ersten Kapitel *Le Deuil de Dieu* (I, 29–278) eine theologische Genealogie einer Moderne, die zugleich Folge der Wirkmacht und Verbündete des Evangeliums ist. Der Rückzug der Religion und der Bedeutungsverlust Gottes in der Philosophie seit Descartes kann vor diesem Hintergrund als eine anfanghafte Enthüllung Gottes selbst „au sens où il ‚quitte le voile' de la vie religieuse" (I, 278) verstanden werden. Im zweiten Kapitel *Dévoilement de Dieu dans le corps du Christ* (I, 279–546) legt Moingt das christliche Offenbarungsverständnis dar. Er will an der Kommunikabilität des Glaubens festhalten, muss aber zugleich gegenüber der Religionsphilosophie die Einmaligkeit der christlichen Offenbarung herausarbeiten. Das gelingt nur über den Umweg der Erzählung von Jesu Leben, Tod und Auferstehung als Ereignis der Geschichte. Die Offenbarung ist dabei kein bloßes Faktum der Vergangenheit, sie bricht in die Gegenwart herein und verlangt nach einer Antwort (vgl. I,428; 505). Sie ist zugleich Zukunft, Handeln Gottes, das in der Vollendung der Welt sein Ziel finden wird. Wenn wir von der Offenbarung Gottes in Jesus sprechen, so bedeutet das, dass ihm selbst etwas widerfährt. Anders ausgedrückt: Gott ist nicht nur Autor, sondern auch *Subjekt* der Offenbarung. Das kann aber nur der Gläubige, der sich auf den Weg der Nachfolge einlässt, voll erfassen.

Der aus zwei Teilbänden bestehende zweite Teil *De l'apparition à la naissance de Dieu*, der Gegenstand dieser kurzen Vorstellung sein soll, entwirft eine darauf aufbauende dogmatische Theologie, die das Geheimnis Gottes mit Hilfe der Kategorie des Ereignisses als trinitarisches Geschehen beschreiben und am Leitfaden des „pour nous" (II, 15) verständlich machen will. Als Theologe weiß sich Moingt von einer „Gottvergessenheit" (vgl. II, 8) herausgefordert. In zwei Kapiteln *Le déploiement de la trinité de Dieu dans la chair du monde* und *Naissance de Dieu*, die dem Teilband II/1: *Apparition* bzw. II/2: *Naissance* entsprechen, entwickelt er in jeweils sechs Schritten seinen Gedankengang, in dessen Zentrum die „idée de la révélation au cœur de l'histoire" (II, 12) steht, ein Ereignis, das sich in Christus zugleich von einem Ende der Geschichte zum anderen erstreckt.

Dieser Denkweg, auf dem wir Moingt entlang des Glaubensbekenntnisses begleiten werden, setzt „Dès avant la fondation du monde" (II, 45–100) ein. Angesichts der Schwierigkeiten der klassischen Präexistenzlehre und ihren Folgen für die Soteriologie versucht er, ein differenziertes Verständnis der Präexistenz als Proexistenz „comme la venue du Christ à l'existence historique sous la poussée même de l'histoire" (II, 68) zu entwickeln, das einerseits die Verbundenheit Gottes mit dem Menschen in Christus als dem Erstgeborenen der Schöpfung zum Ausdruck bringen und andererseits seine Differenz als dem einzigen Sohn wahren kann. In einem zweiten Schritt „Le Verbe était auprès de Dieu" (101–196) werden Prozessionen und *Missionen* behandelt. Dabei wird deutlich, dass uns das Wesen Gottes als Liebe nur über die Geschichte zugänglich ist. Das Kreuz schreibt sich gewissermaßen in die Trinität ein. Alles andere würde auf eine *petitio principi* hinauslaufen. Das enge Verhältnis, ja die Umkehrbarkeit zwischen immanenter und ökonomischer Trinität hat ihren Grund darin, dass letztere keinen Beginn in der Zeit kennt, sondern selbst „le commencement du temps" (II, 395) ist. Die beiden folgenden Schritte greifen den Schöpfungsakt aus der Perspektive des Menschen und der Geschichte auf. „Faison l'homme à notre image" (197–253) bedarf der freien Mitwirkung des Menschen. Die Sünde, die sein Wesen und damit auch die Gabe Gottes verdunkelt, besteht wesentlich in der Verweigerung seiner „singularité" und seiner Bestimmung zum Sohn Gottes durch Adoption, die ihn dazu aufruft, die eigene Freiheit „en excès par rapport aux limites que lui impose son appartenance au monde" (II, 215; vgl. 255) zu entwerfen. Das zentrale Kriterium der Ebenbildlichkeit sieht Moingt in einer Beziehung, in der sich das doppelte Nein des Menschen zu seinem *Selbst* in der Bejahung der Welt und des anderen widerspiegelt. In „La lumière luit dans la ténèbre" (255–327) geht er auf die Anfragen der modernen Wissenschaften ein und macht das Übel in der Welt zum Thema. Die *creatio continua*, die nur unter Verlust des Gewichtes der Geschichte mit Soteriologie und Eschatologie zusammenfallen würde, macht deutlich, wie

wichtig eine Trinitätstheologie für die Behandlung der Theodizeefrage (vgl. II, 294; 326) wäre. Das Schweigen Gottes ist Zeichen der Geduld seiner Liebe, die dem Menschen Raum zur Entfaltung gibt und ihm zugleich eine große Verantwortung überträgt. Das Leiden der Schöpfung ist eng mit ihren Geburtswehen verbunden, die selbst schöpferisch sind. Im fünften Schritt „La lumière est venue dans le monde" (329–379) erfolgt der Übergang von einer Geschichte der Schöpfung zur Geschichte der Offenbarung (vgl. II, 329; 340), in deren Zentrum Jesus Christus steht. Damit stellt sich erneut die Frage nach dem Verhältnis der natürlichen Gotteserkenntnis zur christlichen Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes, einer „dynamique de son Verbe sur l'homme" (II, 374), die nicht vom Akt der Umkehr getrennt werden kann. In einem letzten Schritt „Et le Verbe s'est fait chaire" (381–465) stellt sich Moingt der Frage, ob der menschgewordene Sohn, der auf menschliche Art handelt, wirklich auch als Mensch handelt. Es geht um nicht weniger als die Versöhnung des Anliegens einer klassischen Inkarnationstheologie mit seiner *narrativen Christologie* (vgl. II, 384). Die geschichtlich-narrative Perspektive Moingts bringt eine spezifische Dynamik in die Lehre von den zwei Naturen, die dem Geist als Zeuge und Beistand (vgl. II, 432) eine entscheidende Rolle zuweist. Die Inkarnation, die erst in der freien Annahme des Kreuzes zur Vollendung kommt, schafft Raum für etwas Neues – das Kommen des Geistes, das bereits auf den folgenden Teilband vorausweist – und legt so das Fundament für unsere Hoffnung auf Erlösung.

Im zweiten Teilband *Naissance de Dieu* führt uns Moingt durch die Zeit der Kirche, die zugleich Zeit des Geistes ist. Dieser Abschnitt hat über weite Strecken explorativen Charakter. Er will die mitunter schwierige Situation der Kirche in der modernen Gesellschaft ernst nehmen und nach einer neuen Sprache der Verkündigung des Evangeliums suchen. In einem ersten Schritt „Le suspens du temps" (485–586) zeigt sich, dass der Ursprung der Kirche – oder besser gesagt ihre Ursprünge – nicht an einem formellen Gründungsakt festgemacht werden können. Ihre Spuren schreiben sich durch das Bekenntnis des Glaubens und seine sakramentale Vermittlung in unsere Gegenwart ein. In der Tradition umgreift die christliche Existenz zudem die Dimension der Zeit und in der Mission die des Raumes. Diese Dynamik spiegelt sich in den vier zentralen Figuren Geist, Maria, Petrus und Paulus wider. Als einander ergänzende Bilder von Kirche machen sie deutlich, dass sie zum „témoin, prophète et passeur de l'amour qui sauve le monde" (II, 586) berufen ist. In einem zweiten Schritt „Le Temple nouveau" (587–694) werden sie durch den Leib Christi und das Volkes Gottes, als Bilder des Geheimnisses der Kirche, ergänzt. Insofern die Logik der Sakramente derjenigen der Offenbarung entspricht und weil die Liebe Gottes unteilbar ist, können sie zusammen mit der Kirche als Angebot an die ganze Menschheit verstanden werden. Die beiden folgenden Abschnitte „Le voile déchiré" (695–790) und „Le vide et l'informe" (791–905) zeichnen das Bild einer Kirche im Exodus, deren oftmals ambivalente Entwicklungen uns helfen können, unsere heutige Situation mit ihren Herausforderungen besser zu verstehen. Moingt sieht Parallelen zwischen dem „Tod Gottes" in unserer Kultur und dem Ausdünnen der Kirche, die sich heute neu als „Église pérégrinante" (II, 783) begreifen und vom Geist zu einer „Église du témoignage" (II, 824) formen lassen müsste. Nach der inneren Organisation und der Suche nach der universalen Einheit der Kirche rückt im fünften Schritt „La voix qui cri dans le désert" (907–1038) ihr universaler Auftrag in den Blickpunkt. In der Auseinandersetzung mit neueren Ansätzen einer Theologie der Religionen greift Moingt auf eine bereits im fundamentaltheologischen Teil getroffene Unterscheidung zwischen Evangelium/Glaube und Religion zurück. Ohne andere Religionen per se abwerten zu wollen, kann das große Manko pluralistischer Ansätze „de ramener le salut aux œuvres de religion" (II, 947) nicht übergangen werden. Positiv gewinnt diese Unterscheidung in einem „humanisme évangelique" (II, 979), der sich an die Bergpredigt anlehnt, Gestalt – etwa im Dienst der Versöhnung. Die Kirche ist zwar nicht selbst das Reich Gottes, aber dessen Spur in der Welt. Der letzte Abschnitt „Le temps de fin" (1039–1151) führt über die Eschatologie zum Ausgangspunkt der Überlegungen zurück. Das Ende der Geschichte bedeutet keinen Abbruch, „il dévoile au contraire ce qui c'est accompli en elle" (II, 1041). Die „Endzeit", die mit der Auferstehung Christi ihren Anfang nimmt, ist dabei streng vom „Ende der Zeit", wenn Gott „alles in allem" (1 Kor 15,28) sein wird, zu unterscheiden. Auch die Gemeinschaft der Heiligen, die den Sinn

der Auferstehung als ein kommunikatives und relationales Geschehen, als Eingliederung in den einen Leib, dessen lebenspendendes Haupt Christus ist, deutet, wird dann zur Vollendung kommen. Die Apokalypse wird so zu einer Botschaft der Hoffnung, die den Christen und die Kirche in ihrer Sendung in und für die Welt bestärkt.

Moingt, der über ausgezeichnete patrologische Kenntnisse verfügt und sich selbst keiner theologischen Denkrichtung zuordnet, wird immer wieder mit Jüngel verglichen. Die Kraft seines spekulativen Denkens, die Sensibilität für die biblische Erzählung, das gleiche Interesse für Hegel und Bonhoeffer sowie der Versuch, als Theologe die Moderne und den Tod Gottes zu denken, scheinen diese These zu untermauern. All das kann aber über die großen Unterschiede, die wohl weniger in der konfessionellen oder nationalen Zugehörigkeit, sondern eher in ihrer jeweiligen Sichtweise der Institution Kirche liegen, nicht hinwegtäuschen. Während Jüngel noch von einer gewissen Stabilität ausgehen kann, sieht sich Moingt mit einer Kirche „dans son état actuel de déclin et de dissémination" (I, 546) konfrontiert. Zudem bezieht Moingt neben der Philosophie auch die Soziologie in seine Überlegungen mit ein, was sich in seiner Sensibilität für spirituelle Aufbrüche im säkularen Umfeld deutlich bemerkbar macht. Er selbst spricht von einer „‚somme' théologique" (II, 1171), mit der er sich einer Vielzahl von Gesprächspartnern stellen will: dem mündigen Gläubigen ebenso wie dem spirituell Suchenden, dem Theologen, dem kritischen, modernen Menschen und nicht zuletzt auch dem Lehramt und mit ihm der Tradition der Kirche. Sag- und Denkbarkeit des christlichen Glaubens sind für ihn als Theologen dabei Grundvoraussetzung seiner eigenen Glaubwürdigkeit. Der erzählende Stil seiner Sprache, der auf den ersten Blick wenig technisch wirkt, erfordert die ganze Aufmerksamkeit des Lesers. Die Vielschichtigkeit der behandelten Themen, aber auch der langsame, gewundene Rhythmus der Argumentation, die eine Fragestellung immer wieder aus neuen Blickwinkeln und in veränderten Kontexten aufgreift, lässt erst nach und nach ein Gesamtbild entstehen. Dieses Vorgehen hat Methode. Von einem explizit theologischen Standpunkt aus lässt sich Moingt auf einen Dialog mit einer Vielzahl von Disziplinen ein. Mit ihrer Hilfe versucht er, durch wiederholtes Durcharbeiten der Geschichte unsere heutige Situation in der Linie der christlichen Tradition zu verstehen und zu beurteilen. Sich am Schnittpunkt zwischen Dogma und Geschichte anzusiedeln, birgt natürlich auch Gefahren. Der Leser kann Entwicklungen anders einschätzen und bewerten, was besonders für den Teil über die Kirche zutrifft. Es mag auch verwundern, dass dem klassischen Konzept der Analogie – außer im Rahmen der Diskussion des Personbegriffes – nicht mehr Raum gegeben wird. Der starke Einfluss des Denkens Hegels, der immer wieder durchscheint und die Gefahr bergen könnte, die Geschichte zu überspielen und Glaube und Theologie im Zirkel einer spekulativen Philosophie aufgehen zu lassen, versucht Moingt in Anlehnung an Erik Weil in zwei Richtungen zu durchbrechen: dem Konzept des „vernünftigen Handelns" und des „Sinnes" als Zusammenspiel des Lebensentwurfes und der freien Wahl. Insgesamt ein sehr anspruchsvoller und anregender Versuch, Tradition und Moderne auf hohem Reflexionsniveau miteinander zu konfrontieren, ohne die vielen brennenden Fragen, denen sich die Gläubigen und die Kirche heute gegenüber sehen, auszuklammern.

P. Schroffner S. J.

Hoffmann, Veronika, *Vermittelte Offenbarung*. Paul Ricœurs Philosophie als Herausforderung der Theologie. Ostfildern: Matthias-Grünewald-Verlag 2007. 316 S., ISBN 978-3-7867-2650-0.

Für diese als Dissertation eingereichte Studie wurde die Autorin mit dem Dissertationspreis der Universität Münster ausgezeichnet. Das Grundanliegen von V. Hoffmann (= H.) ist die Hinterfragung der Illusion oder des Ideals einer unmittelbaren Offenbarung und der Versuch, mithilfe der Philosophie Ricœurs (= R.) ein Verständnis von vermittelter Offenbarung zu erarbeiten, das „den Vermittlungsvorgang als integralen Bestandteil der Offenbarung selbst zu denken erlaubt" (11).

In einem ersten Teil untersucht H. – in methodologischer Anlehnung an und zugleich in Abgrenzung zu Dulles' Methode der Typologie – zunächst drei theologische Ansätze, die den Vermittlungsgedanken auf je verschiedene Weise zugunsten des Primats einer

unmittelbaren Offenbarung ausblenden. H. unterscheidet zwischen objektivistischen, subjektivistischen und pluralistischen Ausblendungsvarianten, die, so H., alle zu „übersimplifizierten" Offenbarungsmodellen führen. Jeder der eben genannten Ansätze wird außerdem noch auf den Testfall „christologische[r] Explikation des chalcedonensischen Dogmas" hin geprüft. Was die objektivistische Ausblendungsstrategie betrifft, so befasst sich die Autorin mit dem evangelikalen Fundamentalismus einerseits und mit neuscholastischen Positionen des Katholizismus andererseits. Während der evangelikale Fundamentalismus Offenbarung mit der Bibel als dem sich den Menschen unmittelbar objektiv mitteilenden Wort Gottes identisch setzt, identifizieren neuscholastische Ansätze die Offenbarung mit der von der Kirche übermittelten Lehre, die als mit der göttlichen identisch gedacht wird. H.s Vorwurf einer doketischen Christologie im Zusammenhang mit dem evangelikalen Fundamentalismus erscheint mir etwas ungenau, denn offenbarungstheologisch problematisch ist nicht deren christologische Fokussierung auf die Gottheit Jesu als solche, sondern dass diese Fokussierung mit einem Anspruch unmittelbarer Objektivität der Person Jesu und seiner Lehre in Verbindung gebracht wird. Wie H. am Beispiel von Schleiermachers „Reden" und mit Bezug auf die soziologische Diagnose gegenwärtiger, postmoderner Religiosität exemplifiziert, ist eine subjektivistische Ausblendung der Vermittlung dort gegeben, wo Offenbarung mit einem unmittelbaren Gottesbewusstsein bzw. einer unmittelbaren Erfahrung des Religiösen, Mystischen oder Göttlichen gleichgesetzt wird. Auf christologischer Ebene führt dies dazu, die Offenbarungsvermittlung, die dogmatisch spezifisch Jesus zugesprochen wird, auf alle Menschen mit religiöser Erfahrung auszuweiten. Der pluralistische Ansatz, wie er religionstheologisch von John Hick vertreten wird, scheint zunächst für das Gegenteil einer Ausblendung von Vermittlung zu stehen, da ja die noumenale Wirklichkeit gerade durch verschiedene Religionen vermittelt verstanden wird, und Hick davon ausgeht, dass es eine unmittelbare Erkenntnis von dieser Wirklichkeit gar nicht gibt. H. versucht, diesen Sachverhalt mit der Feststellung umzukehren, für Hick seien alle Religionen sekundäre menschliche Einkleidungen eines sich offenbarenden absolut Wirklichen, sodass die Vermittlung zum Eigentlichen von Offenbarung gar nicht dazu gehöre. Diese Einreihung der pluralistischen Religionstheologie in H.s Typologie der Ausblendungsstrategien erscheint mir insofern etwas fragwürdig, als der pluralistische Ansatz entgegen der objektivistischen Ausblendung nicht beansprucht, über ein unmittelbares objektives oder subjektives *Wissen* bezüglich des Offenbarungsinhaltes zu verfügen, also die erkenntnistheoretische Frage einer unmittelbaren Offenbarung gar nicht berührt.

Der zweite Teil der Arbeit stellt R.s Philosophie mit Blick auf den Vermittlungsgedanken dar, wobei H. R. gegenüber stets die Haltung einer kritischen Rezipientin wahrt. Der Vermittlungsgedanke wird in allen Phasen seines Denkens aufgewiesen, in dessen früher Hermeneutik des Symbols, in R.s am Textbegriff orientierter Hermeneutik und in den noch späteren Ausführungen zur Metapher („Die lebendige Metapher") sowie zur Erzählung („Zeit und Erzählung"). Im Zusammenhang mit R.s Überlegungen zu einer am Textbegriff orientierten biblischen Hermeneutik macht sich H. die Charakterisierung der biblischen Texte als bezogen auf einen sich aller Benennung letztlich entziehenden Gottesnamen, der nur durch eine Polyphonie der Namen bezeichnet werden kann, zu eigen. Dies schließt die Vorstellung von Offenbarung als direkten Informationsvorgang aus, und der Glaube erweist sich wegen der Bezogenheit auf diesen Gottesnamen – entgegen aller existenzialhermeneutischen Überbetonung der Entscheidung – vor allem als ein Akt der „Umkehr der Einbildungskraft" (112). Allerdings werde die Bibel von R. zu sehr als ein fiktionaler Text betrachtet und die Verankerung der biblischen Offenbarung in konkreter Geschichte marginalisiert. R.s spätere Metapherntheorie führt zu einer Vertiefung der Rolle der Einbildungskraft. Von einem interaktionstheoretischen Metaphernverständnis ausgehend, wonach Metaphern sich – entgegen einem substitutionstheoretischen Verständnis – in keine wörtliche Beschreibung des mit der Metapher Gemeinten auflösen lassen, erweist sich die so verstandene „lebendige" Metapher als ein Instrument semantischer Innovation, durch das wir die Wirklichkeit neu beschreiben können. Die (im Sinne Kants produktive) Einbildungskraft aber ist die schöpferische Fähigkeit, über das begrifflich Fassbare hinaus eine solche Innovation vorzunehmen. So versteht R. auf der Ebene religiöser Sprache auch das Gleichnis als

eine metaphorische Neubeschreibung der menschlichen Erfahrung, die wir uns im Sinne jener „Umkehr der Einbildungskraft" aneignen sollen. In R.s Erzähltheorie spielt das Moment der semantischen Innovation ebenfalls eine wichtige Rolle, wobei er hier über seine Metapherntheorie hinausgeht, indem die Neubeschreibung der Wirklichkeit auf der Ebene einer Interaktion der Welt des Textes und der Welt des Lesers angesiedelt wird. Die Tatsache, dass R. der Bedeutung der konkreten Geschichte in seiner biblischen Hermeneutik keinen ausreichenden Raum bietet, versucht H. dann noch mit Hilfe des von R. nur am Rande thematisierten Zeugnisbegriffs einer Lösung zuzuführen. Das Offenbarungszeugnis bezeugt nicht nur die Eröffnung einer neuen Welt, sondern zugleich darin – das ist das Spezifische eines Zeugnisses – ein Geschehen. Das Fazit im Hinblick auf den Vermittlungsgedanken aber ist: Aller Zugang zum Göttlichen, aber auch zu sich selbst, zum Anderen und zur Welt, ist bei R. als eine Vermittlung durch Symbole, Metaphern, Erzählungen oder Zeugnisse zu denken.

Im dritten Teil des Buchs schließlich wird R.s Philosophie in Richtung auf ein angemessenes Offenbarungsverständnis fruchtbar gemacht, wobei H. ihr Offenbarungsverständnis im Unterschied zu Seckler oder Dulles nicht auf der Diskursebene einer begrifflichen Ausformulierung von Offenbarungsmodellen darlegt, sondern die unterschiedlichen Offenbarungsverständnisse als Ausdruck verschiedener Leitmetaphern versteht. Diese interaktionstheoretisch verstandenen Metaphern entwerfen die einzelnen Offenbarungsverständnisse als einen Gesamthorizont, der begrifflich nicht restlos ausgeleuchtet werden kann. H. beansprucht nicht, das richtige Offenbarungsverständnis durch eine einzige Metapher zum Ausdruck zu bringen, sondern plädiert für eine „geregelte Polyphonie der Metaphern" (186) und geht davon aus, dass die meisten Offenbarungsmodelle – implizit oder explizit – auf mehr als eine Metapher zurückgreifen. Vier solcher Leitmetaphern werden untersucht: Offenbarung als Botschaft, als Begegnung, als Metapher und als Zeugnis. Die ersten beiden, im gegenwärtigen offenbarungstheologischen Diskurs gängigsten Metaphern weisen aber gerade hinsichtlich der Vermittlungsthematik Schwächen auf, indem sie zu verstehen geben, dass der Idealfall von Offenbarung in ihrer unmittelbaren Zugänglichkeit besteht. Wie H. am Beispiel neuerer Offenbarungstheologie aufweist, besteht das heimliche Unmittelbarkeitsideal der Botschaftsmetapher in der Vorstellung einer Botschaft, die den Empfänger exakt so erreicht, wie sie den Absender verlassen hat (Vermitteltheit des hermeneutischen Zugangs als Mangel). Bei der im dialogischen Denken gründenden Begegnungsmetapher besteht dieses Ideal in der Vorstellung einer Begegnung von Angesicht zu Angesicht (Marginalisierung des Inhalts der Offenbarung und der Dimension der Zeit). Diesen Schwächen aber entgehen die beiden anderen Leitmetaphern. Mit der Metapher der Metapher (Metaphermetapher) – H. knüpft hier an Ausführungen von Werbick an – wird die Offenbarung in dem Sinne als ein metaphorisches Geschehen zwischen Gott und Welt gedacht, dass Gott selbst es ist, der – insbesondere – metaphorisch und damit vermittelt über sich selbst redet. Die Metaphermetapher macht hierbei deutlich, dass die Rezeption der Offenbarung nur durch eine Desorientierung hindurch zu einer Neuorientierung führen kann, dass Glaube eine umfassende Interpretation der Wirklichkeit im Licht der Offenbarung ist, dass sie R.s „Konflikt der Interpretationen" offenhält, und dass die der Begegnungsmetapher entgehende grundlegende Asymmetrie zwischen Gott und Menschen gewahrt bleibt. Die Metaphermetapher entzieht sich allerdings der Rückfrage nach der Offenbarung als Geschehen. Erst die Metapher vom Zeugnis vermag diese Dimension einzuholen. Das Zeugnis unterscheidet sich von der bloßen Botschaft dadurch, dass der Zeuge als Person im Zeugnis notwendig impliziert ist, dass das Zeugnis eine kontextuelle Sprachform ist und schließlich – hier erfolgt die Rückkoppelung an das historische Geschehen – dass der Zeuge einen Sinn bezeugt, der sich auf ein geschichtliches Ereignis bezieht. Die in jedem Zeugnis angelegte, aber sich stets sofort wieder auflösende (d.h. uns nie unmittelbar gegebene) Einheit von Sinn und sich im Sinn spiegelndem Ereignis – das gilt christologisch auch für das Zeugnis Jesu – ruft dabei notwendigerweise die alle Unmittelbarkeit zerbrechende und die Möglichkeit des Verdachts eröffnende Interpretation auf den Plan. Ein gegenüber R. erweitertes Zeugnisverständnis ermöglicht es H. zudem, die Offenbarung als ein zeitlich erstrecktes Geschehen zu denken, indem etwa mit Bezug auf die Heilige Schrift auch der vom

Heiligen Geist inspirierte Leser als Zeuge der Offenbarung verstanden wird. Auch die Kirche kann auf diese Weise als eine Zeugengemeinschaft gedacht werden, wobei allerdings H. der Kirche eine rein narrative Identität im Sinne R.s zusprechen möchte. Damit wird die Frage einer unwandelbaren Wesensstruktur m.E. doch etwas zu schnell ad acta gelegt. H. weist schließlich noch die Konsequenzen der Leitmetaphern „Metapher" und „Zeugnis" für das Glaubensverständnis auf, wobei aufgrund der Erbringung einer pneumatologischen Komponente in die Vorstellung vom Glauben als einer „Umkehr der Einbildungskraft" auch der partizipative Aspekt des Glaubensaktes sehr gut zum Ausdruck kommt.

In einer Schlussreflexion fasst H. die Ergebnisse ihrer Arbeit zusammen. Zu Recht weist sie darauf hin, dass sie mit der Frage nach einer offenbarungstheologischen Leitmetaphorik neue Perspektiven zutage fördert. Insbesondere die Erweiterung des Offenbarungsdiskurses um die Metaphern der Metapher und des Zeugnisses legt nahe, dass das theologisch zurzeit gängige Offenbarungsverständnis einer weiteren Vertiefung in die von diesen beiden vorgezeichneten Richtung bedarf. Die wichtige, von H. aufgewiesene Frage, auf die H. nicht weiter eingeht, ist allerdings, wie die Gewichtung der verschiedenen Leitmetaphern im Ganzen eines Offenbarungsmodells letztlich auszusehen hat. Zudem stellt sich die Frage, ob der Unmittelbarkeitsbegriff aus dem theologischen Offenbarungsdiskurs wirklich völlig zu verbannen ist. Ist das Offenbarungsereignis als solches nicht ontologisch gesehen notwendig als unmittelbar zu verstehen (sowohl in Jesus Christus als auch im vom Heiligen Geist erfüllten Christen/Bibelleser)? Gewiss, mit jedem Versuch, dieses Ereignis zu bezeugen und zu deuten, beginnt die Vermittlung, so dass epistemologisch gesehen alle Offenbarung tatsächlich als vermittelt anzusehen ist, aber diese beiden Ebenen müssten m.E. noch unterschieden werden. Das würde helfen, bei aller Berechtigung von H.s Vermittlungstheologie die Unverzichtbarkeit der – auf die ontologische Unmittelbarkeit gerichteten – Begegnungsmetapher nicht aus den Augen zu verlieren.

In jedem Fall gelingt es H. auf der Grundlage einer einfühlsamen und sehr souveränen Interpretation der Philosophie R.s, die Grenzen des bisher gängigen Offenbarungsverständnisses aufzuweisen. Was in verschiedenen Ansätzen in der Theorie religiöser Sprache, in der Gotteslehre und auch offenbarungstheologisch schon angedacht bzw. ansatzweise entfaltet worden ist, verdichtet sich aufgrund von H.s systematisch-theologischer Anknüpfung an R. zu einem eindringlichen Appell an die christliche Offenbarungstheologie, sich mit diesem zu wenig beachteten Aspekt ernsthafter als bisher auseinanderzusetzen. Dabei hält H. ihr anspruchsvolles systematisches Anliegen von Anfang bis Ende konsequent durch. Auch wenn manche Zusammenhänge in R.s Denken noch deutlicher hätten herausgestellt werden können, auch wenn die Modelle und Metaphern, von denen H. sich im ersten und dritten Teil absetzt oder die sie ergänzt, manchmal holzschnittartig und polemisch vereinfachend ausfallen, und auch wenn die genaue Standortbestimmung der zwei neuen Leitmetaphern gegenüber denen von Botschaft und Begegnung nicht mehr thematisiert wird (was wohl auch den Rahmen der Arbeit gesprengt hätte, aber nun einmal von entscheidender Bedeutung ist): Es handelt sich m.E. um eine sehr gut durchgeführte, höchst anregende und horizonterweiternde Arbeit, wie sie einem im theologischen Lehrbetrieb selten begegnet. J. Disse

Spaemann, Robert, *Der letzte Gottesbeweis.* Mit einer Einführung in die großen Gottesbeweise und einem Kommentar zum Gottesbeweis von Robert Spaemann von *Rolf Schönberger.* München: Pattloch 2007. 128 S., ISBN 978-3-629-02178-6.

Der hier unter dem Titel „Die Vernünftigkeit des Glaubens an Gott" veröffentlichte Aufsatz Spaemanns (9–32) geht auf einen Vortrag zurück, den er (= S.) 2006 vor der Katholischen Akademie München gehalten hat. Dieser Vortrag hatte auch in der Presse ein beachtliches Echo gefunden. Nach dem Klappentext wagt es S., einen neuen, „nietzschefesten" (vgl. 31: „nietzsche-resistent") Gottesbeweis vorzulegen. Auf der Umschlaghinterseite steht als Zitat aus einer Rezension von Matthias Schreiber, DER SPIEGEL: „Streng philosophisch genommen, gibt es nur ein wichtiges neues Buch zur Gottesfrage: Der letzte Gottesbeweis von Robert Spaemann."

Es handelt sich um einen „Gottesbeweis aus der Grammatik", genauer gesagt aus dem *Futurum exactum* (31), wonach die Tatsache eines Geschehens in alle Ewigkeit nicht rückgängig gemacht werden kann. Unser Präsens wird in Zukunft gewesen sein und ist dann absolut unveränderliche Vergangenheit. Aber worin ist dies begründet, wenn alle Erinnerung vergänglicher Wesen einmal aufgehört haben wird? Der Beweis, der auf diese Frage antworten soll, steht auf der letzten Seite des Aufsatzes: „Von welcher Art ist diese Wirklichkeit des Vergangenen, das ewige Wahrsein jeder Wahrheit? Die einzige Antwort kann lauten: Wir müssen ein Bewusstsein denken, in dem alles, was geschieht, aufgehoben ist, ein absolutes Bewusstsein. [...] Wenn es Wirklichkeit gibt, dann ist das Futurum exactum unausweichlich und mit ihm das Postulat des wirklichen Gottes" (32).

Der Aufsatz ist in wohltuend klarer und schöner Sprache geschrieben und gibt wichtige Gesichtspunkte zu bedenken: Schöpfung ist kein Ereignis, auf das man jemals beim Studium der Geschichte des Kosmos stoßen kann (10). Das Unbedingte, also Gott, kann nicht in einer innerweltlichen Bedingungsforschung vorkommen (12). Im Glauben an Gott geht es darum, die Unbedingtheit des Faktischen und die Unbedingtheit des Guten als identisch anzusehen (14). „Wer also glaubt, dass das Gute und das Sein letzten Endes und im Grunde eins sind, der glaubt zwar nicht gegen alle Vernunft, aber gegen den Augenschein, er glaubt an den verborgenen Gott" (16). „Wovon Gott will, dass es geschieht, das wissen wir erst, wenn es geschehen ist. Wovon er will, dass wir es wollen, das wissen wir jederzeit" (17). „Wenn Gott ist, dann ist das das Wichtigste, wichtiger, als dass wir sind" (20). „Gott wirkt ebenso durch Zufall wie durch Naturgesetze" (31).

Wie versteht S. das Wort „Gott"? „Wir wissen, was wir meinen, wenn wir ‚Gott' sagen: ein Unbedingtes, das seinen Grund in sich selbst hat, weil es das schlechthin Sinnvolle, sich selbst Genügende ist" (19). Er sieht die Trinitätslehre als Vollendung dieses Begriffs Gottes an, dass nämlich Gott wesentlich in sich selbst Liebe ist, die keiner Welt und keines Menschen bedarf, um ihr Wesen zu verwirklichen. Andernfalls wäre Gott nämlich nur ein Teil der Wirklichkeit, weniger also als Gott und Welt zusammen, so als würde das Spiegelbild einer Kerze im Raum dem Licht der Kerze an Helligkeit etwas hinzufügen (vgl. ebd.).

Letzteres könnte man als eine sehr gelungene und hilfreiche Erläuterung des anselmschen Verständnisses von Gott als dem, *„quo nihil maius cogitari possit"* (Proslogion 15) ansehen. Aber es handelt sich wohl bei Anselm nicht, wie man üblicherweise meint und auch S. sagt (vgl. 21), um einen Gottesbegriff, aus dem er die Existenz Gottes ableiten will, sondern *in recto* um eine Aussage über die Welt: Sie könne zu Gott nicht addieren, sondern gehe völlig darin auf, ohne ihn nicht sein zu können. Denn Anselm bestreitet gerade jede Möglichkeit, Gott unter einen Begriff zu fassen: Gott sei *„maius quam cogitari possit"* (Proslogion 15). S. meint dann – fast hegelianisch –, die christlichen Glaubensmysterien seien die „ungeahnte Einlösung dessen, was im Begriff Gottes von der Vernunft antizipiert wird" (19).

Mir bleibt die Frage, ob man nicht anstatt von einem Gottesbeweis besser nur von einem Geschöpflichkeitsbeweis sprechen sollte. Tatsächlich sagt S. selbst: „Wahrheitsfähigkeit lässt sich verstehen nur als Schöpfung" (31). Es ist logisch durchaus nicht dasselbe, die Welt durch ihre Geschöpflichkeit zu erklären, wie sie durch Gott erklären zu wollen. Ein Geschöpflichkeitsbeweis ermöglicht nur eine auf Gott hinweisende (= analoge) Rede, jedoch keinen Begriff, unter den Gott fällt.

Bedeutet dann nicht auch der Versuch, die ewige Wahrheit einmal geschehener Tatsachen mit Gott zu erklären, eine Außerachtlassung der Unbegreiflichkeit Gottes? Er erinnert an Argumentationen aus der Zeit des sogenannten Gnadenstreits, wonach es auch eine angeblich *denknotwendig* bereits im Vorhinein bestehende Wahrheit der *futuribilia* gebe. – Und sollte man nicht zwischen natürlicher Gotteserkenntnis durch die Vernunft aufgrund unserer Geschöpflichkeit und dem Glauben selbst, in welchem es um unsere Gemeinschaft mit Gott geht, unterscheiden, und nicht bereits die erste als „Glauben" (9) bezeichnen?

S.s Schüler und Kommentator Rolf Schönberger erläutert in seinem ausführlichen Anhang (33–127) unter der Überschrift „Gott denken" zunächst die Gottesbeweise von Anselm von Canterbury und die von Thomas von Aquin. Den anselmschen sogenann-

ten ontologischen Gottesbeweis versteht er ebenfalls in dem Sinn, als habe Anselm aus dem Gottesbegriff die Existenz Gottes ableiten wollen (50–64). Er fasst S.s Gottesbeweis noch einmal in diesen drei Schritten zusammen: „I. Alle Tatsachenwahrheiten sind ewige Wahrheiten. II. Jede Gegenwart ist die Vergangenheit einer künftigen Gegenwart. III. Der ontologische Status dieser ewigen Wahrheiten besteht weder in einer Wirkung noch im Erinnertwerden, sondern im Gewusstwerden. Es ist somit einem absoluten Bewusstsein, also Gott, gegenwärtig" (117). P. Knauer S. J.

Rahner lecture: Veröffentlichung des Karl-Rahner-Archivs München. Herausgegeben von *Andreas R. Batlogg* und *Albert Raffelt*. München: Karl-Rahner-Archiv/Freiburg i. Br.: Universitätsbibliothek. Online-Ressource: http://www.freidok.uni-freiburg.de/schriftenreihen_ebene2.php?sr_id=25&la=de, 2009.

Lehmann, Karl Kardinal, *Was bleibt von Karl Rahner?:* Theologische Programmatik für heute und morgen. Online-Ressource: http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/6501, 54 S., 2009.

Seit Frühjahr 2008 ist das Karl-Rahner-Archiv in München angesiedelt. Es ist Teil des Archivs der Deutschen Provinz der Jesuiten. Verlegung und Neustrukturierung haben inzwischen sichtbare Folgen hinterlassen und die Profilierung zu einem Rahner-Forschungszentrum weiter vorangetrieben (vgl. auch http://www.karl-rahner-archiv.de/).

Mit der alljährlich stattfindenden „Rahner lecture" sind nun ein weiterer Baustein und gleichzeitig ein Schritt in die Öffentlichkeitsarbeit dazugekommen. Die „lecture" fand erstmals 2009 in Zusammenarbeit mit der Münchener Hochschule für Philosophie statt. Referent war Karl Kardinal Lehmann. Damit wird eine akademische Tradition aufgenommen, die sich besonders in den USA ausgebildet hat.

„Rahner lecture" ist nun auch der Titel der neuen Zeitschrift, die in ihrem ersten Heft die Veranstaltung dokumentiert und damit gleichzeitig ein neues Organ für die Rahner-Forschung schafft.

Im Zentrum – namengebend für das erste Heft – steht Kardinal Lehmanns Vortrag. Mit ihm eröffnet ein früherer enger Mitarbeiter Rahners die Reihe, der selbst zentrale Impulse für die Rahner-Forschung gegeben hat und ein aufmerksamer Beobachter der Forschung auch in seiner Amtszeit als Bischof geblieben ist. Lehmann geht seine Titelfrage vom Selbstverständnis des Theologen Rahner und von den charakteristischen Eigenheiten seiner Theologie aus an (Fundierung in der Glaubenserfahrung, Brüderlichkeit, Kirchlichkeit, Bindung an den Schatz der theologischen Tradition in der Schrift und bei den Kirchenvätern, Verbindung zur praktischen Theologie, gesellschaftlich-politisches Interesse usw.), gibt selbst Impulse und skizziert als Aufgabenfeld, die Synthese von Gottsuche, Gnadenerfahrung, Offenbarung Gottes in Jesus Christus als Zuwendung zur ganzen Welt und Sendung der Kirche zu erarbeiten, die natürlich nicht nur ein historisches Thema zum Werk Rahners, sondern die aktuelle Aufgabe der Theologie ist.

Ebenso umfangreich wie die „lecture" ist der Beitrag der beiden Herausgeber, in dem die Konzeption und der Stand der 1995 begonnenen Edition der „Sämtlichen Werke" Karl Rahners beschrieben werden. Das 1995 begonnene Editionsunternehmen wird voraussichtlich innerhalb von weniger als zwanzig Jahren in 32 Bdn., die zum Teil noch in Teilbde. aufgeteilt werden mussten, zu Ende gebracht werden können. Eine so intensive editorische Aufbereitung seines Werkes ist bislang keinem deutschsprachigen katholischen Theologen zuteil geworden, wie in der Übersicht über inzwischen angelaufene weitere Editionsunternehmen und die Publikationspraxis bei den anderen herausragenden deutschsprachigen Theologen des 20. Jhdts. deutlich wird.

Die nächste „lecture" wird Thomas O'Meara OP aus den USA (University of Notre Dame, Ind.) 2010 halten – ein Hinweis auf die Bedeutsamkeit der Rahner-Rezeption in den USA, wo es ja inzwischen eine Rahner Society mit jährlichen „meetings" und Publikationen ihrer Tagungen in der Zeitschrift „Philosophy and theology" der Marquette University gibt.

Texte und Dokumentation als E-Journal zu publizieren bedeutet einen Schritt in eine neue Kommunikationsstruktur. Das Karl-Rahner-Archiv hat damit ein Forum geschaf-

fen, das der Repräsentation wie der Detailinformation über die Rahner-Forschung einen Ort gibt. W. Löser S. J.

Hofmann, Peter, *Benedikt XVI.* Einführung in sein theologisches Denken. Paderborn [u. a.]: Schöningh 2009. 150 S., ISBN 978-3-506-76735-6.

Nach seinem Sammelbd. zum theologischen Profil J. Ratzingers (= R. – siehe ThPh 84 [2009], 138–140) legt P. Hofmann (= H.) hier eine biographische Einführung in sein Denken vor – wobei er gleich eingangs nicht nur die Frage anspricht, was hierzu überhaupt noch an Neuem gesagt werden könne, sondern auch das Problem, als wer sein Autor jeweils spreche und zu hören sei: „als akademischer Theologe, als Bischof oder Kardinal, als Präfekt der Glaubenskongregation und nun auch als Papst" (7). H. sieht den Lebens- und Denkweg Benedikts in sechs Etappen und stellt ihnen als Kap. 1. Zwischen den beiden vatikanischen Konzilien (1870–1965) Bemerkungen zum Kontext voran. Den kennzeichnen vier Stichworte: Antimodernismus, Neuthomismus, Liturgische Bewegung und Nouvelle Théologie. – 2. Zurück zu den Vätern (1927–1959): Als Priester und Professor zwischen Augustinus und Bonaventura. Am Karsamstag geboren und getauft, mit dem Schott in die Liturgie hineingewachsen, tritt der Kriegsheimkehrer 1945 ins Priesterseminar ein. Von den Lehrern wurde besonders Söhngen prägend: mit seiner Preisaufgabe zu Augustinus' Kirchenlehre und dem Habilitationsthema Offenbarung bei Bonaventura. – 3. Vom Konzil zur „Einführung in das Christentum" (1959–1969): Tradition und Theologie. Nach Bonn berufen, spricht R. über den Gott des Glaubens und der Philosophen, den er stumm und unaussprechbar nennt (leider [Rez.], von Bonaventura her wie im Blick etwa auf O. Marquard, so sehr [von H. zweimal zitiert] dem System des Aquinaten „zweifellos echtes Recht" zukomme). Er wird Peritus beim Konzil, wechselt 1963 nach Münster und spricht dort über Offenbarung und Überlieferung, ein umstrittenes Thema des Konzils (besonders im Blick auf die Schrift). Nicht zuletzt der Katholikentagsvortrag 1966 markiert für nicht wenige die „Wende" zum „konservativen" Verteidiger des Alten. Nach Tübingen gewechselt, hält R. dort die Vorlesung „Einführung in das Christentum" (ein Exkurs gilt seiner Rahnerkritik: „Tradition gegen Spekulation?"). – 4. Eschatologie (1969–1977). In der polarisierten nachkonziliaren Situation kommt es zum Gegeneinander von Zeitschriften (Concilium, Communio) wie Dogmatiken. R., nun von Regensburg aus, erarbeitet seine Eschatologie, im Disput vor allem um die Frage der Seele und das Verhältnis von individueller und gemeinsamer Vollendung – als er 1977 auf den Münchener Bischofsstuhl gerufen wird. – Ab jetzt kann H. nicht mehr so gradlinig vorangehen wie bisher. 5. Theologische Prinzipienlehre (1977–2005), mit dem Untertitel: Hermeneutik zwischen Schrift und Tradition, Lehramt und Liturgie. Die benannte Rollenambivalenz führt ins Dilemma. „R. ist zwar Partner im theologischen Diskurs, aber zugleich auf der Ebene des amtlichen Diskurses von Glaube und Wahrheit angesiedelt" (80): als Bischof wie dann (ab 1981) als Präfekt der Glaubenskongregation. Erhellend ist vom neuen Blick auf die Tora die Rede, unter Verabschiedung der „klassische[n] ‚dialektischen' Antithese" von „Gesetz und Evangelium" (90). Die kritisch diachrone Lektüre der Schrift verlangt nach Ergänzung durch die synchrone Lesung des kanonischen Textes, wobei es gerade nicht um die Historie der Kanonbildung zu tun ist, sondern um die „inspirierte Ko-Autorschaft der Kirche an der Heiligen Schrift" (91). Schließlich geht es um die Liturgie als wieder zu entdeckenden *locus theologicus*. – 6. Angewandte Prinzipienlehre (1977–2005), nun untertitelt: Amtliche Katechese als Bischof, Kardinal und Präfekt. Behandelt werden hier einmal die Instruktionen zur Befreiungstheologie von 1984 und 1986 sowie die Erklärung zur pluralistischen Religionstheologie. Prämisse letzterer ist die Bestreitung der biblisch-christlichen Offenbarung als Selbstoffenbarung Gottes. Sodann begegnet die neue theologische Literaturgattung „Interview(-Buch)". Schwierig bleibt die Unterscheidung von Essay und Predigt bei R., aber mit Grund in der Sache (Katechese ist Theologie „an ihrem ursprünglichen Ort" (117). – 7. Angewandte Theologie als Mystagogik (ab 2005): Amtlicher Dialog als Papst. Vielfach aufgegriffenes Programmwort dafür ist die „Diktatur des Relativismus". Das Schlusskap. wird dreigegliedert: Amtlich: Enzykliken, Motuproprien und Kate-

chesen (123), Öffentlich: Vorträge und Gespräche (137 – Regensburger Rede und Sapienza-Vortrag), Nicht amtlich, nicht privat: „Jesus von Nazareth". Es mündet, unabgesetzt, in einen knappen Ausblick mit dem Tenor: Tradition der Kirche, „nicht ‚restaurativ', sondern, wie mit Bezug auf Papst Johannes XXIII. zu sagen wäre, ‚instaurativ'" (143). Ein Verzeichnis der genannten Titel rundet das Buch.

Es war eine glückliche Idee, die Person im Durchgang durch ihre Werke vorzustellen, und die Durchführung überzeugt. Wohlwollend ausgewogen, erfüllt die Darstellung ihr Ziel: einzuführen, als Hilfe für weiter- und tieferführende Gespräche im Dienst der Wahrheit.

J. Splett

Schockenhoff, Eberhard, *Theologie der Freiheit.* Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2007. 339 S., ISBN 978-3-451-29701-4.

Es lässt sich schwerlich ein grundsätzlicheres und zugleich zeitgemäßeres Thema vorstellen als das in dieser eindrucksvollen Arbeit vorgestellte: Freiheit ist in der Tat der Hauptbegriff der Ethik und Moraltheologie. Freiheit bestimmt aber auch die Diskussion auf vielen aktuellen Schauplätzen. Die EKD (Evangelische Kirche Deutschlands) bereitet für das Jahr 2017 unter dem Stichwort „Freiheit" eine Besinnung auf den geistigen Gehalt der Reformation vor. Auf einem gänzlich anderen Gebiet geht es aktuell ebenso um die Freiheit. Die sogenannte Finanzkrise des Jahres 2008 führt die für das kapitalistische System selbstverständliche Vorstellung von Freiheit an ihre Grenze. Gesellschaftliche Strömungen – um ein weiteres aktuelles Kampfgebiet der Freiheit anzusprechen – rühmen sich, bereits in den vergangenen Jahren Formen der Emanzipation erfolgreich hinter sich gebracht zu haben. Gleichzeitig suchen sie aber immer noch – in Bereichen wie Schule, Bildung, Kultur und den verschiedenen Formen des Zusammenlebens – eine neue Gewichtung der Freiheit.

Unter Berücksichtigung dieser Zusammenhänge muss man den Verf. (= S.) zur Wahl seines Themas beglückwünschen. Und doch wäre es nicht hinreichend zu behaupten, es sei die Absicht des Verf.s, lediglich die Aktualität des Begriffs zu diskutieren. Offenbar geht es um mehr als gesellschaftliche, kulturelle und politische Diskussionszwänge und mögliche ethische Defizite in diesen Bereichen. Die Beschäftigung mit dem Thema „Freiheit" ist grundsätzlicher Natur. Eine Fundamentalethik auf der Basis des Freiheitsbegriffs ist das ambitionierte, wenn auch gewiss zu verwirklichende Ziel einer Moral der Prinzipien.

„Die Erfahrung der Freiheit als Ausgangspunkt der Ethik" lautet dann auch das erste, 190 Seiten umfassende Kap. Auf die im ersten Kap. ausgebreitete, eher philosophische Fundamentalethik folgen im zweiten Kap. 149 Seiten Betrachtungen unter theologischer Perspektive mit dem Titel „Das Geschenk der Freiheit als Ermöglichungsgrund der Ethik: die theologische Perspektive", was unzweifelhaft aus der Tatsache resultiert, dass S. Theologe ist.

Im ersten Kap. nimmt S. den Reichtum und die Vieldeutigkeit von Freiheitsphilosophie in den Blick. Der Verf. ist sich von Anfang an der Ambivalenz des Begriffs – sprachlich, anthropologisch, soziologisch, politisch – bewusst und setzt zu einer ersten Klärung mit einer problemgeschichtlichen Skizze an, die aufgrund ihrer Vielseitigkeit in dieser Besprechung nachzuzeichnen leider nicht möglich ist. Doch bereits die Aufzählung mehrerer Autoren vermag einen Eindruck in die Breite der Anlage zu vermitteln: Origenes, Augustinus, Leibniz, Hume, Kant. Zur systematischen Erörterung der Freiheit werden verschiedene Ansätze herangezogen: ein Ansatz bei der Struktur menschlicher Handlungen, ein Ansatz bei den Dimensionen der Freiheit (Handlungsfreiheit, Willensfreiheit, Wesensfreiheit), ein Ansatz beim Verlangen des Menschen nach Glück und bei der Wahl der Lebensziele. Dabei wird eine Unterscheidung zwischen äußerer Freiheit und Freiheit der Selbstbestimmung deutlich: „Die Fähigkeit zur moralischen Selbstbestimmung wächst nicht im gleichen Maß wie die äußere Freiheit" (20). In beiden Vorstellungen von Freiheit wird der Spannungsbogen sichtbar, unter dem das Projekt „Freiheit" am Ende zu stehen kommt. – Der Leser jedoch muss sich, bis er dorthin gelangt, durch viele Schichten des abendländischen Denkens graben.

Alle philosophischen Überlegungen stehen aber eindeutig im Dienst eines Vollbegriffs von Freiheit, der sich nach S. nur theologisch denken lässt. Mit dem zweiten Kap. geschieht der Aufweis dieser Behauptung, was zunächst mit einigen biblischen Perspektiven dargelegt wird: Freiheit im erwählten Gottesvolk, Freiheit im Reich Gottes, Freiheit als verdankte Freiheit. Die theologische Perspektive bringt im Anschluss daran die philosophischen und anthropologischen Valenzen von Freiheit zum Leuchten. Der Begriff der fundamentalen Freiheit steht nun für den Menschen als Bindung an Gott. Die Handlungsfreiheit tritt in Beziehung zu Gottes Gnade und damit zur Darstellung des Individuums in der Gnade. Hier werden Fragen direkt angesprochen unter den Lehrgehalten von Luther und Erasmus, Bañez und Molina u. a.

Dabei ist es Schülern und Lehrern durchaus von Nutzen, ausreichend Stoff über einen zentralen ethischen Begriff gebündelt vorzufinden. Vermissen wird der eine oder andere dieser Leser die politische Relevanz des Gesagten. Ein paar kräftigere Striche hätten ein deutlicheres Bild der Gegenwart mit ihren Forderungen auch bei prinzipiellen Erörterungen entstehen lassen. So bleibt an einigen Stellen der Lehrbuchcharakter des Begriffs Freiheit erhalten und damit eine Lücke, die zu schließen einen Versuch gelohnt hätte. Auf der bereits gezeichneten Linie hätte deutlich gemacht werden können, worin die Freiheit als Klammer der Reformation, als Ferment des Wirtschaftssystems und Antrieb gesellschaftlicher Bewegungen zu sehen wären. Unabhängig davon ist es jedoch in hohem Grad bewundernswert, dass der Autor dieser eindrucksvollen Monographie, der sich von Aufgaben der Lehre, Politberatung und ethischer Reflexion ständig beansprucht sieht, den Willen und die Zeit aufbringt, die Grundlagen seines Lehrens und der von ihm geforderten Beratung grundsätzlich und in einer doch komprimierten Form von 339 Seiten zur Diskussion zu stellen. P. Schmitz S. J.

Kamphaus, Franz, *Die Welt zusammenhalten*. Reden gegen den Strom. Freiburg i. Br.: Herder 2008. 206 S., ISBN 978-3-451-29754-0.

Wer den Namen Franz Kamphaus hört oder liest, erinnert sich schnell daran, dass der frühere Limburger Bischof immer den Dienst, den die Christen für unsere Welt zu erbringen haben, im Sinn hatte und weiterhin hat. Er ist sich dessen bewusst, dass es in der Welt viel Leid und Not, viel Gewalttägigkeit und Friedlosigkeit gibt. Auf seinen Reisen in viele Länder der Welt hat er es mit eigenen Augen gesehen. Das hat sein Gewissen wachgerüttelt, und er spricht es öffentlich aus. Er unternimmt es, die Gründe für diese Situation zu erfassen und die Wege zu ihrer Besserung zu erläutern. Sein christliches Gewissen nimmt an der Botschaft der Bibel Maß. Dabei zeigt sich, dass die sich aus dem Glauben an das Evangelium herleitende Ethik alles andere als überholt ist. Nein, sie hat an Aktualität und Relevanz nichts eingebüßt.

Im vorliegenden Bd. sind insgesamt 23 Texte zusammengestellt. Sie sind in den letzten Jahren entstanden, entweder als Reden, die auf den verschiedenartigsten Versammlungen gehalten wurden, oder als Aufsätze, die in Zeitungen veröffentlicht wurden. Alle diese Texte bieten Stellungnahmen zu aktuellen Fragen des Zusammenlebens der Menschen, sei es im weltweiten, sei es im hiesigen Rahmen. Ihre Treffsicherheit stammt aus der Fähigkeit des Christen, des Theologen, des Bischofs, Situationen, in denen menschliches Leben gefährdet oder beeinträchtigt wird, klarsichtig zu erfassen und das ethische Potenzial, das im biblischen Gottes- und Menschen- und Weltbild zu ihrer Klärung und Heilung bereitliegt, zu benennen. Christen sollen auf diese Weise ermutigt werden, ihre spezifische Verantwortung wahrzunehmen. Weil die Impulse, auf die auf diese Weise aufmerksam gemacht wird, universal-ethisch bedeutsam sind, sind auch die, die jenseits der Kirchengrenzen leben, angesprochen und beansprucht.

Die beiden Stichworte, die die verschiedenen Texte im Wesentlichen zusammenhalten, lauten: Friede und Gerechtigkeit. Der Friede ist der Friede in der Welt, zwischen den Völkern, oft gefährdet durch die Anwendung von Gewalt, die sich ihrerseits immer wieder religiös legitimiert hat. Von daher stellt sich die Frage, wie die Gewalt eingedämmt werden kann und welchen Beitrag eben dazu die Christen leisten können. Ihr Gottesglaube und ihr Menschenbild halten eigene Anstöße dazu bereit, zum Beispiel, indem sie die Dimensionen dessen, was Toleranz bedeutet, aufhellen. Über das Thema

der Gewalt und seiner Eindämmung und die diesbezüglichen Aufgaben der Religionen haben die Christen mit dem Islam zu sprechen. Immer ist der Horizont der heutigen Einsätze ein universaler bzw. globaler.

Die Aufgabe, die Gerechtigkeit und somit den sozialen Frieden zu fördern und zu festigen, stellt sich ebenfalls im weltweiten Rahmen. Die Kirche, die sich als die katholische weiß und bekennt, hat hier besondere Möglichkeiten, freilich auch Verantwortlichkeiten. Der soziale Ausgleich ist darüber hinaus immer auch ein Thema vor Ort. Was die im aktuellen deutschen Kontext besagen könnte, legt der Verf. in mehreren Texten dar, z. B. wenn er über die Lebensbedingungen der Familien schreibt.

Der Bd. trägt den Titel „Die Welt zusammenhalten". Diesem Ziel zu dienen ist ein Anliegen, dem sich Bischof Kamphaus in glaubwürdiger und eindrucksvoller Weise verpflichtet weiß. Davon kündet das Buch. Er weiß und nimmt in Kauf, dass seine Reden sich nicht immer den Trends unserer Zeit einfügen. Es „sind Reden gegen den Strom". Als solche rufen sie zum Nachdenken, zum Umdenken auf. Für manch einen, der sich diesem Aufruf stellte, würde dies ein Aufgeben liebgewonnener Positionen im Denken und Handeln bedeuten. Immer, auch heute, bedarf unsere Welt, auch die Kirche, solch eines prophetischen Einspruchs. Und der, der ihn wagt, verdient allen Dank.

W. Löser S. J.

5. Praktische Theologie

Ciruelo, Pedro, *Verwerfung des Aberglaubens und der Zauberei.* Ein Inventar des Volksglaubens in der spanischen Renaissance. Aus dem Spanischen von *Michael Lauble.* Herausgegeben und eingeleitet von *Mariano Delgado.* Mit einem Beitrag über den „Quijote" (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte; 7). Fribourg (Schweiz): Academic Press / Stuttgart: Kohlhammer 2008. 192 S., ISBN 978-3-7278-1583-6.

Mit dieser Veröffentlichung macht der Fribourger Kirchenhistoriker eine wichtige Quelle der Frühen Neuzeit in deutscher Übersetzung zugänglich, die in der Tat ein „Inventar des Volksglaubens" in der spanischen Renaissance darstellt. Das Buch gibt detaillierten Einblick in Aberglauben und magische Praktiken des Volkes und zugleich in den gelehrten Umgang mit diesen Phänomenen. Verf. dieses Traktats, der hohe interdisziplinäre Aufmerksamkeit verdient, war der Kanonikus, Mathematiker und Theologe Pedro Ciruelo (um 1470–1548), den die zweite Auflage des LThK noch kennt, die dritte Auflage der 90er-Jahre jedoch leider nicht mehr aufführt. Dieser eigenständige Universalgelehrte und Humanist, der Cisneros verbunden war, brachte neben mathematischen Schriften, Aristoteles- und Thomas-Kommentaren, pastoralen und spirituellen Schriften das hier vorgestellte und übersetzte Werk „Reprovación de las supersticiones y hechizerías" heraus, dessen erste undatierte Auflage 1530 in Alcalá erschien; als Vorlage der vorliegenden Übersetzung dient die revidierte und erweiterte Auflage von 1541. Das Werk ist das wohl bekannteste des „maestro" Ciruelo (= C.), erlebte allein im 16. Jhdt. neun Auflagen und gilt als „das meistgelesene Werk seiner Art" in dieser Zeit (13). Es greift ein Thema auf, das im Europa der Frühen Neuzeit nicht nur das gemeine Volk umtrieb, sondern auch die Gelehrten bewegte. Die abergläubischen Vorstellungen und magischen Praktiken der Leute wurden dabei einerseits gebrandmarkt, aber zum Teil auch zu gelehrten Theorien verarbeitet, die ihrerseits auf den disziplinären und strafrechtlichen Umgang mit diesen Phänomenen zurückwirkten; dieser Zusammenhang wird im Fall der Hexenverfolgung besonders deutlich. Ein gelehrtes Beispiel dafür ist das umfangreiche lateinische Werk des Jesuiten Martín del Río (Delrio), das der Jesuit Friedrich Spee in der Hexenfrage scharf kritisieren sollte. C.s Werk bleibt mehr auf der phänomenologischen Ebene, die einen anschaulichen Blick auf die Überzeugungen und Praktiken erlaubt. Der erste Teil von C.s Werk erörtert die theologischen Prinzipien, die einerseits eine dämonologische Interpretation von Aberglaube und Magie geben und die durch Teufelspakt zustande gekommenen Vergehen als Verstoß gegen das erste Gebot

des Dekalogs und damit als *crimen laesae majestatis* deuten. Des Weiteren entfaltet C. eine Typologie des Aberglaubens, die Nekromantie, Wahrsagerei, Gesundbeten und Zauberei umfasst (vgl. 15). Diese verschiedenen Formen werden dann im zweiten und dritten Teil ausführlich und mit vielen Beispielen erläutert. Die Hexenfrage wird der Nekromantie zugeordnet und nur kurz abgehandelt (vgl. 56–58); dabei steht die Existenz von Hexen für C. außer Frage: „Manche von ihnen reiben sich mit Salben ein, sprechen bestimmte Worte und sausen durch den Kamin des Hauses oder durch ein Fenster und fliegen durch die Luft und gelangen so in kurzer Zeit in weit entfernte Länder, kehren zurück und erzählen, was dort geschieht" (39f., vgl. 56). Für eine solche Tatsachenbehauptung und die zugrunde liegende Theorie des Teufelspakts hatte ein Spee nur beißenden Spott übrig; zugleich aber nahm er die Hexenfrage als soziales Konstrukt durchaus sehr ernst und verfasste mit der „Cautio criminalis" eine berühmte Streitschrift gegen die Hexenverfolgung.

Besondere Bedeutung gibt C. den magischen Heilpraktiken, denen gegenüber er aber auf die Vielzahl der natürlichen Heilmittel und Hilfsmittel verweist, die er auch ausführlich beschreibt. Außer diesem erhellenden Traktat (29–159), den Michael Lauble mustergültig aus dem Spanischen ins Deutsche übersetzt hat und dessen Fußnoten vor allem die zitierten Quellen dokumentieren, enthält der vorliegende Bd. eine dichte und informative Einleitung des Herausgebers, der darin den Autor C. und sein Werk charakterisiert und in seine Epoche einordnet. Des Weiteren fügt der Herausgeber einen Beitrag zu der in der Romanistik wenig bearbeiteten Frage an, welche Rolle Aberglaube, Zauberei und der Teufel in Cervantes' „Quijote" spielt. Hier gelangt er mit plausiblen Argumenten zur These, dass starke Indizien dafür sprächen, dass Cervantes ohne Quellenangabe auf C.s Traktat zurückgreife. In dessen „ludischer Behandlung" des Teufels spiegele sich der anti-faustische Charakter; denn die Romanfiguren durchschauten die List des Teufels und seien nicht zum Verkauf ihrer Seele bereit, sondern verkörperten „messianische Werte" wie Freiheit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Damit „zeigt uns Cervantes im *Quijote* einen anderen Weg zur Moderne als den von Dr. Faust verkörperten" (186). Über diese These vom Einfluss C.s auf Cervantes hinaus regt ein weiterer Punkt, auf den Delgado aufmerksam macht, zu weiteren interdisziplinären Forschungen an. Während in Mittel- und Nordeuropa der berüchtigte „Hexenhammer" *(Malleus maleficarum)* von Heinrich Kramer *(Institoris)* weite Verbreitung gefunden und die verheerende Hexenverfolgung angestachelt habe, sei Südeuropa, insbesondere Spanien, mehr von volkstümlichen Praktiken des Aberglaubens und der Zauberei erfasst worden, was unter anderem erkläre, dass kaum Hexenverfolgungen stattgefunden hätten (vgl. 9). Insofern erklärt sich in der Tat auch der nur kurze Passus über die Hexenfrage, während magische Heilungspraktiken eine ungleich breitere Behandlung erfahren. Jedenfalls liegt mit dem Buch die Übersetzung eines nachhaltig wirkenden Traktats zu Aberglauben und Zauberei im frühneuzeitlichen Spanien vor, der die natürlichen Ursachen, ob bei Schaden, Wetter oder Krankheit, starkmachte und so durch Unterscheidung und Urteilskraft aufklärend wirkte. Das Buch vermag die hierzulande üblichen historischen und theologischen Diskurse über die „religiöse" Produktivität an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit zu ergänzen und zu beleben, nicht zuletzt unter der Rücksicht der Hochkonjunktur esoterischer Lehren und magischer Praktiken an der Wende zum dritten Jahrtausend nach Christus.

M. Sievernich S. J.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche; Band 43: Kinderbetreuung in der ersten Lebensphase zwischen Familie, Kirche und Staat. Herausgeber: *Burkhard Kämper* und *Hans-Werner Thönnes*. Münster: Aschendorff 2009. 181 S., ISBN 978-3-402-10561-0.

In der aktuellen politischen Diskussion nimmt die Betreuung von Kindern vor Eintritt in den Kindergarten einen breiten Raum ein. Mit dem zum Jahreswechsel 2007/2008 errichteten Sondervermögen „Kinderbetreuungsausbau" hat der Bund seine Absicht zur Förderung von Kindern unter drei Jahren bekräftigt. Mit diesem Thema hat sich das 43. „Essener Gespräch" am 10./11. März 2008 unter der Überschrift „Kinderbetreuung in der ersten Lebensphase zwischen Familie, Kirche und Staat" befasst. Der vorliegende

Bd. enthält drei Referate. Das erste (*Ch. Seiler*, Verfassungsfragen zur staatlichen Unterstützung der elterlichen Erziehung, 7–45) lässt sich in fünf Punkten zusammenfassen: Erstens: Art. 6 Abs. 1 GG schützt die Familie wegen ihres spezifischen Gemeinschaftscharakters, der Eltern und Kindern einen abgeschirmten Raum individueller Persönlichkeitsverwirklichung eröffnet. Zweitens: Art. 6 Abs. 2 GG erklärt Pflege und Erziehung der Kinder zum natürlichen Recht der Eltern und zur ihnen obliegenden Pflicht. Drittens: Art. 3 Abs. 2 GG bestimmt: „Männer und Frauen sind gleichberechtigt." Dieser Art. gewinnt besondere Bedeutung für die Mütter, weil die typisch geschlechtsspezifischen Benachteiligungen eher sie als kinderlose Frauen treffen. Viertens: Die Förderung der elterlichen Erziehung obliegt grundsätzlich den Ländern. Fünftens: Im Mittelpunkt der Familienpolitik steht gegenwärtig das Verhältnis von Familie und Beruf. Eltern benötigen freie Zeit *vom* Beruf und freie Zeit *für* den Beruf.

Seiler gibt zum Schluss seines Referats die folgende Gesamtbewertung ab: „Die gegenwärtige Familienpolitik legt richtigerweise einen Schwerpunkt auf das Verhältnis von Familie und Beruf, schießt dabei aber gelegentlich über das Ziel hinaus. Eine Schieflage entsteht nicht zuletzt durch das Zusammenwirken gleichgerichteter Maßnahmen. Insgesamt wird die Familie zu einseitig aus der Perspektive der Erwerbswelt betrachtet, die elterliche Erziehung zu gering geachtet" (45).

Der zweite Beitrag im vorliegenden Buch stammt von *M. Spieker*, der die „Voraussetzungen, Ziele und Tabus der Krippenpolitik in Deutschland" beleuchtet (69–98). Auch dieses Referat möchte ich in fünf Punkten wiedergeben. Erstens: Der erste Anstoß für die gegenwärtige Krippenpolitik in Deutschland bestand im Erschrecken über die demographische Entwicklung, die bis 2050 zu einem starken Rückgang der Bevölkerung und einer Vergreisung der Gesellschaft führen wird und zu einem großen Reformbedarf für das System der Sozialversicherung führt. Zweitens: Die zweite Grundlage für die gegenwärtige Krippenpolitik ist der absehbare Mangel an Fachkräften. Mit dem Ausbau von Kinderkrippen sollen vor allem weibliche Arbeitskräfte für den Arbeitsmarkt gewonnen werden. Drittens: Ein Ziel der Krippenpolitik besteht auch darin, die frühkindliche Bildung professioneller als bisher zu gestalten. Kindertagesstätten gelten mittlerweile als Grundstein für eine erfolgreiche Bildungsbiographie. Viertens: Eine Prognose hinsichtlich der zukünftigen Familienpolitik kann in Bezug auf die ihr implizite Ideologie in Frage gestellt werden: Vorstellbar ist offenbar, das bisherige Modell der lebenslangen Ehe abzulösen von einem Modell der „seriellen Monogamie", welches mit verschiedenen Lebenspartnern einhergeht. Fünftens: Spieker fordert die Einhaltung des Subsidiaritätsprinzips. Aus dem Axiom „omne agens agendo perficitur" folgt, dass der Staat der Familie nicht helfen, sondern im Gegenteil schaden würde, wenn er ihr abnähme, was sie aus eigener Initiative ebensogut oder gar besser leisten könnte.

Das dritte Referat hielt *R. Wiesner* (Die Kleinkindbetreuung in der Familienpolitik der Bundesregierung, 117–141). Wiesner ist Leiter des Referats für Kinder- und Jugendhilfe im Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend. Für Wiesner hat die PISA-Studie gezeigt, dass in Deutschland gegenüber dem europäischen Vergleich die Bildungs- und Lebenschancen von Kindern mehr von ihrer sozialen und ethnischen Herkunft abhängen. Besonderen Benachteiligungen sind dabei Kinder aus Migrantenfamilien ausgesetzt.

Frühkindliche Förderung kann einer solchen Entwicklung frühzeitig entgegensteuern. Wiesner fasste seine Meinung folgendermaßen zusammen: „Die Lebenslage von Kindern ist abhängig von der Lebenssituation der Familie. Diese wird durch verschiedene Faktoren bestimmt wie: Familienkonstellation, Erwerbstätigkeit und Erwerbswünsche, Zeitkontingente, die Notwendigkeit für die ältere Generation Sorge zu tragen, die sozioökonomische Lage und die ethnische Zugehörigkeit. Eine gute Kinderbetreuung muss daher beidem gerecht werden, den Entwicklungsbedürfnissen von Kindern und den individuellen familiären Erfordernissen" (137). In der sich an den Vortrag anschließenden Diskussion wurde kritisiert, Wiesner (bzw. die Bundesregierung) überschätze die Möglichkeiten des Staates bei der Kindererziehung. Ch. Seiler formulierte die Bedenken folgendermaßen: „Egal inwieweit Sie die Verantwortung bei den Eltern oder beim Staat verorten, müssen hier wie dort Menschen die Kinder erziehen, die als solche notwendig mit Unzulänglichkeiten behaftet sind. Demgemäß tauschen wir bei

der vermeintlich besseren Alternative einer professionellen Erziehung vor allem die risikobehaftete Person aus, verschweigen aber, woher all die gut ausgebildeten Staatsbediensteten kommen sollen, die für ein außergewöhnlich geringes Gehalt die Kinder anderer Menschen erziehen wollen und die sich dabei 40 Jahre ihres Berufslebens denselben Enthusiasmus bewahren, um jedem Kind eine individuelle Förderung zukommen zu lassen, die es so bei seinen Eltern nicht erhielte" (65).

Ich habe den vorliegenden Bd. mit großem Gewinn gelesen. Es ist immer wieder erstaunlich, dass die „Essener Gespräche" auf hohem internationalem Niveau viele Themen behandeln, die das Verhältnis von Kirche und Staat betreffen. Zu loben ist auch die Tatsache, dass die jeweiligen Diskussionen dokumentiert werden. Das ist für Tagungsbde. (fast) einmalig. R. Sebott S. J.

Gesangbuch der Evangelisch-methodistischen Kirche (herausgegeben von der *Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland, Österreich und Schweiz/Frankreich*). Stuttgart: Medienwerk der Evangelisch-methodistischen Kirche 2002. 1472 S./Ill., ISBN 3-89725-030-6 (blau, Gemeindeausg.).

Gesangbuch der Evangelischen Brüdergemeine (herausgegeben von der *Evangelischen Brüder-Unität/Herrnhuter Brüdergemeine*). Basel: Friedrich Reinhardt Verlag 2007. 1054 S./Noten, ISBN 978-3-7245-1486-2.

Nachdem die Evangelische Kirche in Deutschland schon in den 1990er-Jahren ein neues „Evangelisches Gesangbuch" herausgegeben hatte, sind in den letzten Jahren im deutschsprachigen evangelischen Raum noch zwei weitere Gesangbücher erschienen, die wegen ihrer Qualität der Beachtung wert sind. Es sei aber auch darum auf sie aufmerksam gemacht, weil im selben Einzugsbereich auf katholischer Seite in diesen Jahren mit erheblichem Aufwand ein neues Gebet- und Gesangbuch erarbeitet wird und man in dieser Situation gut daran tut, wohl zu beachten, was sich „sonst noch tut".

Sowohl in der Evangelisch-methodistischen Kirche als auch in der Herrnhuter Brüdergemeine gibt es eine lebendige geistliche Gesangstradition. So ist es verständlich, dass beide Kirchen eine große Anstrengung gewagt haben, neue Gesangbücher herauszubringen. Die Ergebnisse sind beachtlich. Die beiden Gesangbücher sind einander schon auf den ersten Blick ähnlich: Sie haben einen beträchtlichen Umfang. Das methodistische Buch zählt nahezu eineinhalbtausend Seiten, das Buch der Herrnhuter bleibt dahinter kaum zurück. Beide Gesangbücher enthalten eine große Zahl bewährter Lieder aus früheren Zeiten und beide Bücher bieten ebenfalls sehr viele Lieder aus jüngerer Zeit. Bei der Auswahl der älteren wie der neueren Lieder hat man hohe Maßstäbe angelegt: Sie haben sowohl ästhetisch anspruchsvoll als auch gemeindlich verwendbar zu sein. Sosehr in beiden Gesangbüchern charakteristisches Eigengut der beiden Kirchen zum Zuge kommt, zeigt die Liste der Lieder doch auch, dass der konfessionelle Kontext, aus dem sie stammen, keine große Bedeutung hat: Beide Gesangbücher sollen den jeweiligen evangelischen Kirchen zur Verfügung stehen, und doch enthalten sie gleichzeitig viele Lieder, die zunächst im katholischen Bereich geläufig waren. Dies alles gilt sowohl für das alte als auch für das neue Liedgut, das die Bücher bieten. In diesem Sinne sind die beiden Gesangbücher in ganz eigener Weise ökumenisch interessant.

Das Gesangbuch der Evangelisch-methodistischen Kirche bietet 681 Lieder. Sie sind unter fünf Überschriften angeordnet: „Das Lob des dreieinigen Gottes", „Der Weg Jesu Christi", „Die Kraft des Heiligen Geistes", „Das Leben der Kirche" und „Die neue Welt Gottes". Das Herrnhuter Gesangbuch hat noch mehr Lieder: es sind 1054, wenn man die Lieder, die darüber hinaus in den kurzen Gebetsteil eingebaut sind, unberücksichtigt sein lässt. Die Anordnung der Lieder ähnelt der des anderen Gesangbuches; nur handelt es sich um acht Gruppen: „Gott allein die Ehre", „Wir singen von Gott, dem Schöpfer", „Wir singen von Jesus Christus", „Wir singen von dem Heiligen Geist und seinem Wirken", „Wir singen von der Kirche Jesu Christi", „Wir singen von der Vergebung", „Wir singen von Zeit und Ewigkeit" und „Lobt den Herrn, alle Völker". Ein Unterschied zwischen den beiden Gesangbüchern besteht darin, dass das Herrnhuter in seiner letz-

ten Gruppe Lieder aus anderen Ländern und in fremden Sprachen bietet und das methodistische fast alle Lieder in vierstimmigen Sätzen aufführt.

Beide Gesangbücher haben über den sehr breit angelegten Liedteil hinaus auch noch Gebetstexte, die persönlich oder in Gemeindegottesdiensten verwendet werden können. Hier kommen die kirchenspezifischen Traditionen am ehesten zum Zuge.

Die beiden neuen aus dem evangelischen Raum stammenden Gesangbücher halten auch für Katholiken manche Überraschung bereit. Sie können auch für sie als eine ergänzende Fundgrube an geistlichen Liedern gelten. W. Löser S. J.

Die „Natur des Menschen" in Neurowissenschaft und Neuroethik. Herausgegeben von *Jens Clausen, Oliver Müller* und *Giovanni Maio.* Würzburg: Königshausen & Neumann 2008. 212 S., ISBN 978-3-8260-3613-2.

Der Mensch ist machbarer denn je: Krankheiten können ausgeschaltet und bestimmte Formen des Glücks hergestellt werden. Das heißt aber auch, dass er zunehmend kontrolliert wird. Noch kann er weitgehend selbst bestimmen, wie weit er die neuen Möglichkeiten der Neurowissenschaften in Anspruch nehmen will. Daher ist es ein Gebot der Stunde, diese sich eröffnenden Optionen mit kritischen Augen unter die Lupe zu nehmen und die Konsequenzen auf unser Selbstverständnis hin zu untersuchen. Im Zentrum der Reflexion liegt dabei die Frage nach der Natur des Menschen. Ob dieselbe als statisch oder dynamisch aufgefasst wird, ist dabei von folgenschwerer Bedeutung. Was also ist der Mensch? Und was kann und soll er aus sich machen? Welche Mittel zur Realisierung dieser Zwecke darf er einsetzen? Alle diese Aspekte zielen letztlich auf die Frage nach dem „authentischen Leben". Weil aber der Begriff der menschlichen Natur ein äußerst vager Begriff ist, fragt sich, wo man zu ihrer näheren Bestimmung Orientierung findet. Alle diese Fragen sind Gegenstand des vorliegenden Sammelbds. In formeller Hinsicht ist er in drei Teile gegliedert. Der erste Teil trägt die Überschrift „Gehirn-Computer-Schnittstellen", der zweite behandelt „klinische Fragen" und der dritte Teil schließlich hat die „Optimierung von Gehirnleistungen" zum Gegenstand. Im Kontext der interdisziplinarischen Absicht des Bds. wird Wert darauf gelegt, dass auch der Laie die Darstellungen ohne Schwierigkeiten verstehen kann – und dies gelingt sehr gut. Inhaltlich geht aus den einzelnen Beiträgen deutlich hervor, dass die Rede von der Natur des Menschen heute fraglicher ist denn je. Aus diesem Grund wird der Versuch, sie zu erläutern, nicht unternommen. Stattdessen werden die hinter den neuen Möglichkeiten des Neuroenhancements liegenden Motive aufgezeigt. Dabei stellt sich heraus, dass pharmakologische Lösungen die eigentlichen Probleme, die sozialer Natur sind, nicht lösen können und somit der falsche Weg sind, um unsere Vorstellungen vom gelungenen Leben zu verwirklichen. Zwar werden die Praktiken selbst nicht verboten, dennoch wird von ihnen aus besagten Überlegungen abgeraten. Weil sich die Frage nach der Natur des Menschen als wenig geeignet erweist, den Herausforderungen des Neuroenhancements zu begegnen, wird nicht danach gefragt, was der Mensch sei, sondern wie wir als Menschen sein möchten (vgl. *Oliver Müller*, 206). Ob diese neue Fragestellung den Menschen letztlich nicht überfordert, darf zumindest angezweifelt werden, denn es darf nicht übersehen werden, dass wir uns nicht selbst entwerfen. Eng verbunden mit den modernen biomedizinischen Techniken ist natürlich die Frage wie weit man von diesen Gebrauch machen darf. Dass hier nicht (nur) der Einzelne zu entscheiden hat, wird insbesondere damit begründet, dass der Verzicht auf dieselben mit einem Wettbewerbsnachteil einhergehen könnte. Somit droht – nach *Johann S. Ach* (165) „die Gefahr eines Auseinanderdriftens der menschlichen Gemeinschaft [...], die neue Formen der Unterdrückung und der Diskriminierung eröffnet". Somit ist die Frage nach dem Anwendungsbereich dieser Techniken eine Aufgabe der Gesellschaft. Ob sie dabei Grenzen ziehen muss, dürfte umstritten sein. Besonders im Falle einer breiten gesellschaftlichen Unterstützung dieser Praktiken würde sich hier jedoch dringlicher als anderswo die Frage stellen, wie weit die Autonomie des handelnden Subjekts eingeschränkt werden darf bzw. inwiefern es selbst über Gebrauch und Verzicht entscheiden und zu was es genötigt werden darf. Aus ideen- und geistesgeschichtlicher Perspektive interessant dürfte die Tatsache sein, dass sich der Mensch, nachdem er sich

von der Natur losgelöst hat, nun von seinem eigenen Körper zu distanzieren versucht. Mit Eingriffen in seinen Körper hat er aber nur dann keine Bedenken, wenn diese sein „Ich" nicht direkt berühren. Bei Eingriffen ins Gehirn ist dies jedoch nicht mehr der Fall. Gerade diese Angst, bzw. Unsicherheit im Umgang mit diesen das Selbstverständnis bedrohenden Eingriffen zeigt aber in aller Deutlichkeit, dass der Mensch intuitiv vor einem radikal monistischen Verständnis seiner selbst und der Welt im Ganzen zurückschreckt. Auch wenn die Frage nach der Natur des Menschen letztlich wohl nicht befriedigend beantwortet werden kann, zeigt sich doch, dass der Mensch sich selbst nicht als bloße Natur verstehen möchte – damit das menschliche Selbstverständnis postuliert, dass der Raum des Humanen mehr als bloß eine semantische Wirklichkeit sein muss. Gerade darin zeigt sich aber, dass die „postmoderne Anthropologie" nicht ganz durchdacht ist, denn was soll es neben dieser Natur noch geben, si Deus non daretur?

M. Vonarburg

Das Böse in der Sicht des Islam. Herausgegeben von *Klaus Berger, Harald Herholz, Ulrich J. Niemann*. Regensburg: Pustet 2009. 127 S., ISBN 978-3-7917-2159-0.

Über viele Jahre hinweg befasste sich der ehemalige Frankfurter Facharzt für Psychosomatische Medizin und Dozent an der Hochschule Sankt Georgen, Ulrich J. Niemann, mit dem Problem des Bösen. Aus dieser Forschungsarbeit sind bereits die folgenden Bde. entstanden: „Exorzismus oder Therapie? – Ansätze zur Befreiung vom Bösen" (2005); „Das Böse und die Sprachlosigkeit der Theologie" (2007); „Wer verantwortet das Böse in der Welt? Naturphilosophie, Theologie und Medizin im Gespräch" (2008). Auch das vorliegende Buch, das auf eine Forschungstagung an der Frankfurter Jesuiten-Hochschule Sankt Georgen im Oktober 2007 zurückgeht, wurde noch von Pater Niemann vorbereitet, der leider inzwischen (am 28. Juni 2008) verstorben ist. Der Bd. enthält sechs Beiträge, die ich hier vorstellen möchte.

R. Neudeck, Gründer von Cap Anamur und Vorsitzender der „Grünhelme e.V.", macht eine kleine Reise durch islamische Länder und Regionen (Das Böse und der Islam. Krieg gegen einen neuen Weltfeind?, 9–32). Dabei entdeckt er seine Liebe zum Islam. Schließlich kommt er zu dem folgenden (etwas überschwänglichen?) Fazit: Christen und Muslime glauben an den gleichen Gott, der Himmel und Erde erschaffen hat. Und wir alle sind seine Kinder.

H. H. Behr (Der Satan und der Koran. Zur theologischen Konstruktion des Bösen im Islam und dem therapeutischen Ansatz im islamischen Religionsunterricht, 33–52) will dem Satan eine mehr „pädagogische" Rolle im großen Welttheater (vgl. Calderón und Hofmannsthal) abgewinnen. An der Figur des Satans zeigt Gott dem Menschen, wozu dieser (der Mensch) fähig ist. „Der Koran entwickelt die Figur des Satans als die eines Wesen, das bestimmte Kriterien des Personseins erfüllt: Er legt Intelligenz an den Tag, besitzt Kenntnisse, hegt Hoffnungen, zeigt Emotionen und handelt zielgerichtet. Er hat *anima*, hat personale Identität, er ist Subjekt. Es handelt sich bei ihm um das Böse, das geschehen will, um denjenigen, der sich ... für das Böse entschieden hat, weil es ihm gefällt. Er erhebt sich gegen Gott und gegen die Menschen bis zu dem Tag, an dem er nicht mehr aufstehen wird. Darin erfüllt sich die ihm zugedachte Rolle" (49).

Etwas andere Akzente setzt dagegen *St. Wild* (Der Böse und das Böse im Koran, 53–66). Zunächst: Der Koran kennt nicht die christliche Lehre von der Erbsünde bzw. der Erbschuld. Aus diesem Grund gibt es im Koran auch nicht die Lehre von der Erlösungsbedürftigkeit der Welt oder gar die Lehre von einem Erlöser. Anders ist es dagegen mit dem Ursprung des Bösen. Dieser Ursprung des Bösen liegt (nach der Lehre des Korans) in der Revolte eines Engels oder Dämons gegen den Befehl Gottes. Das hat seine guten Seiten: Der Islam spricht klipp und klar von Gut und Böse. Hier herrscht eine unzweideutige Klarheit – eine Klarheit, die den Christen abhanden gekommen zu sein scheint.

Ähnlich wie Wild argumentiert auch *K. Berger* (Der endzeitliche Sieg über das Böse im Islam. Zur islamischen Apokalyptik, 67–76). „Das Holzschnittartige des moslemischen Redens von Gut und Böse macht den Islam zu einer einfacheren und klareren Religion, jedenfalls im Koran. Das Moralische steht fest, unspekulativ und durch und durch unmythologisch. Der Mensch weiß, was er zu tun hat. Was viele Moslems in

Westeuropa ärgert, wird auf diesem Hintergrund klar verständlich: die Verschiebung der Übergänge und Grenzen von gut und böse" (125f.).

Die beiden letzten Aufsätze (von Bormann und Evers) im vorliegenden Buch gehen nur *indirekt* auf das Problem des Bösen in der Sicht des Islam ein, machen aber im Gesamt des Bändchens doch einen Sinn. *F.-J. Bormann* („Das Gute ist zu tun, das Böse ist zu meiden." Zur Bedeutung eines ethischen Prinzips für den interreligiösen Dialog, 77–92) bedenkt in recht spekulativer und kompakter Weise zunächst die Voraussetzungen des Dialogs zwischen Christen und Muslimen. Zu diesen Voraussetzungen gehört in der christlichen Theologie unverzichtbar das Prinzip „Bonum est faciendum, malum est vitandum". Dieses Prinzip ist mit der Vernunft klar erkennbar und muss uns nicht erst durch die Hl. Schrift vermittelt werden. „Mit diesem moralphilosophischen Kognitivismus wird jedem Versuch eines religiös-weltanschaulich motivierten *Offenbarungspositivismus* als Begründungsersatz eine klare Absage erteilt" (86). Von daher ergibt sich dann die folgende Anfrage an den Islam, ob nämlich der kognitive Ansatz im Christentum (mit seiner thomanischen Tradition) in der islamischen Ethik eine Entsprechung hat. Oder herrscht im Islam nicht vielmehr ein Offenbarungspositivismus? „Lassen sich Eigenverantwortung und Theonomie im Islam so miteinander zum Ausgleich bringen, dass die Gefahren eines voluntaristischen Gottesbildes tatsächlich beherrschbar sind?" (92).

G. Evers hat „Das Böse und de[n] Islam im asiatischen Bereich" im Blick (93–122). „Bei der Beschäftigung mit dem Islam steht gewöhnlich der *arabische Islam* im Mittelpunkt, weil er der Sprache des Korans mächtig und dem Ursprungsland verbunden geblieben ist und daher immer noch als die *authentische und genuine* Form der Religion des Propheten Muhammad angesehen wird" (93). Demgegenüber muss aber festgestellt werden, dass die Mehrheit der Muslime in Asien lebt. Ca. 650 Mio. (also ca. die Hälfte der Muslime) lebt in den folgenden Ländern: Indonesien (190 Mio.), Pakistan (145 Mio.), Bangladesch (130 Mio.), Indien (125 Mio.). Dieser Islam im asiatischen Bereich hat viel von der Kultur und den (anderen) Religionen, in und mit denen die Muslime leben, übernommen. Dieser asiatische Islam unterscheidet sich vom arabischen Islam. „Angesichts der gegenwärtig zu beobachtenden Bestrebungen seitens islamistischer und radikaler Gruppen, die islamische Welt einheitlich auf ihr Modell eines gewaltsamen Kampfes zwischen Gut und Böse festzulegen, könnten die asiatischen Muslime eine *vermittelnde Rolle* spielen. Dabei müssten sie zurückgreifen auf ihre Erfahrungen friedlichen Zusammenlebens von Muslimen mit Menschen verschiedener kultureller und religiöser Zugehörigkeit. Es gilt, diese positiven Erfahrungen auszuwerten und mit Blick auf die Zukunft weiterzuentwickeln" (119).

Ein Nachwort (123–126) und ein Verzeichnis der Autoren (127) schließen die vorliegende Arbeit ab. Die Autoren betreten mit diesem Büchlein Neuland. Es ist flott geschrieben, und ich habe es mit Gewinn gelesen. R. Sebott S. J.

Ahrens, Jörn, *Frühembryonale Menschen?* Kulturanthropologische und ethische Effekte der Biowissenschaften (Übergänge; Band 55). München: Wilhelm Fink 2008. 443 S., ISBN 978-3-7705-4450-9.

Seit nunmehr 40 Jahren wird die Ultraschalltechnik in der Schwangerschaft angewandt. Sie ermöglicht einen Zugang zu einer vormals unbekannten Welt, lässt das vorgeburtliche Leben visuell erfahrbar werden und impliziert ein neues Menschenbild. Die in den Biowissenschaften erzielten Fortschritte erweiteren den „gesellschaftlichen Repräsentationsraum" gar um weitere Akteure, deren Status höchst umstritten ist. In seiner Habilitationsschrift untersucht Ahrens (= A.) die Zusammenhänge zwischen Biowissenschaften und dem Selbstverständnis des Menschen und zeigt auf, dass die Beantwortung der Frage, ‚was der Mensch sei', wesentlich kulturbedingt ist. In mehreren Kap., denen er jeweils eine einleitende Inhaltsübersicht voranstellt, entfaltet er seine These, die darauf hinzielt, jegliche essentialisierende Anthropologie zu verwerfen. In seiner Darstellung greift er insbesondere auf die entsprechenden Unterlagen der Enquetekommissionen des Deutschen Bundestags zurück. Als Brennpunkt dient ihm dabei Art. 1.1 des Grundgesetzes, der besagt, dass die Würde des Menschen unantastbar ist. Das große

Defizit dieses Artikels liege seiner Aussage zufolge darin, dass er die Definition des Menschen immer schon voraussetze – dieselbe erweise sich aber als höchst problematisch. Ahrens selbst schlägt vor, dass vom Menschen dann gesprochen werden könne, wenn derselbe in der Erfahrungswelt auch als solcher verstanden wird. Dabei verdeutlichen gerade die von den Biowissenschaften produzierten bzw. zugänglich gemachten Bilder, dass die Definition des Menschen mittels kultureller Praktiken hergestellt wird. Die Bilder von menschlichem Leben an seinen Anfängen produzieren dabei eine neue soziale Wirklichkeit. Was vorher noch nicht eigens thematisiert wurde, erhält nun plötzlich ein Gesicht und bekommt, obwohl physisch abwesend, in der menschlichen Gemeinschaft einen Raum. Bilder haben demnach einen „gesellschaftskonstituierenden Charakter". Weil die so verstandene Definition aber nicht ontologischer Art ist, erstaunt es nicht, dass die kulturelle Identifikation des Menschen vielfältigen Veränderungen unterworfen ist. Die Definition des Menschen sei dabei das Ergebnis eines ständigen kulturellen Aushandlungsprozesses. Als Gewährsmann beruft A. sich u. a. auf Plessner, der bekanntlich von einer exzentrischen Natur des Menschen spricht. Weil nach ihm das Menschsein an keine bestimmte Gestalt gebunden ist, darf der Mensch als das gänzlich offene Lebewesen verstanden werden. Der Gedanke der Repräsentation zeigt deutlich auf, dass diese Definition des Menschen sich wesentlich über den der Erfahrung zugänglichen Körper versteht. Weil die Gestalt des Menschen selbst aber veränderlich zu denken ist, ist das zukünftige Bild vom Menschen nicht verbindlich festgelegt. Dieser Gedanke hat durchaus etwas Beängstigendes an sich, resultiert jedoch aus der Position A.'. Denn anders als die „protektive Ethik" spricht sich A. gegen ein ontologisch aufgefasstes Erscheinungsbild des Menschen aus. Am Schluss des Werkes spricht er davon, dass die von den Biowissenschaften herbeigeführte „Krise einer kulturanthropologischen Repräsentation" beantwortet werden müsse. Die Frage nach dem Menschen selbst müsse infolge seiner grundsätzlichen Offenheit unbeantwortet bleiben: ein *non plus ultra* lehnt A. demnach vehement ab. Diese Position verunsichert. Auf die anthropologische Frage vermag der Autor ebenso wie auf die Frage nach der Definition des Menschen keine befriedigende Antwort zu geben, weil er das Menschsein zu sehr als kulturellen Akt der Selbstsetzung versteht. Mensch aber wird man nicht, sondern ist man. Jede andere Konzeption lässt den Status des Menschseins als höchst gefährdet erscheinen. A. mag darin Recht haben, dass zwar das, was Menschsein bedeutet, vorgegeben ist, nicht aber das, was wir darunter verstanden wissen wollen. Wie Willkür dabei ausgeschlossen werden kann, zeigt er leider nicht auf – kann er auch gar nicht, weil er seine Arbeit deskriptiv verstanden wissen will. Dennoch wird er nicht müde, wertende Aussagen in den Text einfließen zu lassen. Auch wenn sich die Lektüre über weite Strecken als eher langatmig erweist, gelingt es dem Autor doch, die mit der Thematik zusammenhängenden Auseinandersetzungen auf politischer Ebene nachzuzeichnen. Nach Richtungweisendem wird man dabei aber vergebens suchen. M. Vonarburg

Maier, Renate, *Maria Katharina Kasper (1820–1898).* Gründerin der Genossenschaft „Arme Dienstmägde Jesu Christi". Ein Beitrag zur Pastoralgeschichte des 19. Jahrhunderts (Europäische Hochschulschriften; Reihe XXIII: Theologie; Band 894). Frankfurt am Main: Peter Lang 2009. 482 S., ISBN 978-3-631-59395-0.

Nicht selten konnte man in der Zeit der Französischen Revolution und der Europäischen Aufklärung die Meinung hören, die (katholische) Religion werde aussterben. Das Gegenteil war der Fall! Nach dem Wiener Kongress (1815) und noch mehr nach der revolutionären Bewegung des Jahres 1848 kam es zu einem Neuaufbruch kirchlicher Religiosität, die sich vor allem in Wallfahrten, Volksmissionen und neuen Ordensgemeinschaften zeigte. In der Diözese Limburg wurde dies alles unterstützt durch die inspirierende Persönlichkeit von Bischof Peter Joseph Blum (Bischof v. 1842–1884). Das „Kölner Ereignis" (1837) und die Wallfahrt zum Heiligen Rock in Trier wurden entscheidende Katalysatoren für das *Wallfahrtswesen*, das sich in der Diözese Limburg vor allem durch die Wallfahrt nach Bornhofen zeigte. Hier musste die Regierung vor der unerwarteten Volksbewegung kapitulieren. Zu einer regelrechten Massenbewegung wurden auch die *Volksmissionen*, die Bischof Blum seit 1850 in Limburg, Ransbach, Wirges,

Montabaur und Meudt durch sechs Redemptoristenpatres durchführen ließ. Als neue *Ordensgemeinschaften* entstanden die „Dernbacher Schwestern" und die „Barmherzigen Brüder von Montabaur".

All dies wird man bedenken müssen, wenn man die vorliegende Arbeit in die Hand nimmt, mit der Renate Maier (= M.) an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen (Frankfurt am Main) promoviert wurde. Das Buch hat drei Teile: Teil A (Zur Biographie der Ordensgründerin, 23–136), Teil B (Das Werk im zeitgenössischen Kontext, 137–230) und Teil C (Handeln und Spiritualität Katharina Kaspers, 231–361).

In Teil A, der auch die schriftliche Hinterlassenschaft Katharinas und den Kanonisationsprozess (Zwischenfrage des Rez.: Steht dieser Prozess im vorliegenden Buch an der richtigen Stelle?) behandelt, haben mich vor allem Kindheit und Jugend der Katharina Kasper berührt. Für ihr weiteres Leben werden „zwei Gesichte" von entscheidender Bedeutung. Das erste beschreibt sie später so: „Ich sah eine große Zahl von Ordensschwestern, die an mir vorüberzogen und alle gekleidet waren, wie die Schwestern es jetzt sind" (27). Auch das zweite Gesicht sagt etwas über die Zukunft ihres Ordens: „Gott ließ sie die Welt von einer Anhöhe aus sehen, wie sie von Lastern, die sie in Gestalt von Unkräutern schaute, überflutet wurde. Das schlimmste Unkraut, das alles überwucherte, war der Unglaube. Da fragte sie, wie man helfen könne. Da hörte sie eine innere Stimme, die ihr sagte, sie solle in die Familien gehen, die Kranken pflegen und die Eltern und Kinder über ihre Pflichten belehren" (28).

Teil B beschreibt das Werden der Genossenschaft, die Errichtung von Niederlassungen und die Visitationen. 1842 sammelte die erst 22-jährige junge Frau einen Mädchenverein um sich, um den Armen und Kranken zu helfen. Kontakt wurde zunächst zu Dekan Heimann von Montabaur aufgenommen. Seit 1846 nahm Katharina Kasper auch Verbindung mit Bischof Blum auf. In beiden Fällen waren die ersten Erfahrungen in der Begegnung mit der (höheren) Geistlichkeit nicht sehr ermutigend. Es macht die Größe Katharinas aus, dass sie trotz dieser enttäuschenden Erfahrungen nicht aufhörte, immer wieder in Limburg vorzusprechen. Denn der Bischof stellte für sie die Autorität dar, ohne die ihr Weg nicht zum Ziel führte. Schließlich erkannte Blum, dass er es mit einer Sache von großem spirituellem Format zu tun hatte. 1850 bestätigte er die ersten Satzungen der neuen Gemeinschaft und besuchte sie auch erstmals anlässlich einer Firmungsreise. Die offizielle kirchliche Konstituierung als „Genossenschaft der Armen Dienstmägde Jesu Christi" (= ADJC) mit Einkleidung und Gelübde-Ablegung der ersten fünf Schwestern folgte an Mariä Himmelfahrt 1851. Dieser Tag ist somit der eigentliche Geburtstag des Ordens.

Die erste Niederlassung nach Dernbach entstand bereits 1854 in Camberg. Es folgten 1856 Montabaur, Hadamar, Rüdesheim und Wiesbaden. Der Orden wuchs geradezu rasant. 1880 war die Gesamtzahl der Schwestern auf 688 gestiegen; 1898 (im Todesjahr der Stifterin) betrug sie 1725. – Ihren personellen Höchststand erreichte die Gemeinschaft 1933 mit 4346 Schwestern. Heute (2009) sind es leider nur noch ca. 700 Mitglieder. Doch gibt es hoffnungsvolle Ansätze in Indien und Afrika.

Teil C der vorliegenden Arbeit beschreibt Katharina Kaspers Handeln und Spiritualität. M. benennt für die Spiritualität Katharinas (neben der Hl. Schrift) vor allem das Gedankengut der „Nachfolge Christi" des Thomas von Kempen und die Ignatianischen Exerzitien. Ein Exemplar der „Nachfolge Christi" trug Katharina seit ihrer Jugend immer mit sich. Bei der „Imitatio Christi" handelt es sich um ein Erbauungsbuch aus dem Geist der sog. *Devotio moderna*, das vor 1427 aus vier ursprünglich selbstständigen Traktaten zusammengestellt und dann Thomas von Kempen zugeschrieben wurde. Das erste Buch will den Leser (durch die Relativierung der äußeren Dinge) zum inneren Frieden führen. Das zweite Buch zeigt, wie der Mensch durch die Freundschaft mit Christus das Kreuz zu lieben lernt, damit er das Heil erreicht. Das dritte Buch beschreibt (in der Form eines Dialogs), wie die Gnade Gottes dem Menschen die wahre Freiheit schenkt. Das vierte Buch schließlich gibt fromme Ermahnungen zur hl. Kommunion.

Die „Nachfolge Christi" fand nach der Hl. Schrift die weiteste Verbreitung. Sie ist in ca. 700 Handschriften aufbewahrt, wurde in ca. 100 Sprachen übersetzt und in ca. 3000 Ausgaben verbreitet.

Katharina Kasper hatte es beim Aufbau ihres Werkes nicht immer leicht. M. weist vor allem auf die Auseinandersetzungen mit Wittayer (259–266) und Münzenberger (266–270) hin. Jakob Wittayer (1819–1881) war seit 1853 Superior der ADJC und arbeitete eng mit Katharina Kasper zusammen. Nachdem aber die ADJC päpstlich geworden und die Kompetenzen Wittayers dadurch strukturell reduziert worden waren, weigerte sich Wittayer, ins zweite Glied zurückzutreten. Sachlich stand hinter diesem Konflikt ein anderes Problem (vgl. 261). Wittayer setzte vor allem auf Bildung und die Übernahme von Schulen. Katharina Kasper dagegen sah in einer (akademischen) Bildung der Schwestern eine Gefahr für deren Frömmigkeit. In dieser Hinsicht war Katharina eine typische Protagonistin des 19. Jahrhunderts in der katholischen Kirche.

Auch die Auseinandersetzung mit Münzenberger hatte nicht nur persönliche Gründe. Ernst August Münzenberger (1833–1890) war von 1871–1890 Stadtpfarrer in Frankfurt am Main. In der Auseinandersetzung mit Katharina Kasper ging es vor allem um die Durchführung von Kollekten für die Arbeit der ADJC und um Fragen der Buchführung. Sachlich stand hinter diesem Konflikt die Unabhängigkeit des Ordens, die Einordnung der Schwestern in die Pfarreien und die Frage der sog. Exemtion, die erst auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (noch immer nicht ganz befriedigend) gelöst werden konnte; vgl. R. Sebott, Exemtion, in: LThK^3 III (1995) 1105f.

Kommen wir zu einer Gesamtbewertung von Katharina Kasper. M. schreibt: „Die außerordentliche Leistung Katharina Kaspers ... besteht im Erleben und Erkennen der sozialen Situation und in ihrem unentwegten Bemühen, zur Lösung der sozialen Frage beizutragen. Die Generaloberin hatte die Genossenschaft fast 50 Jahre lang nicht nur geführt, sondern durch die Gründung der bis nach den USA reichenden Niederlassungen sozusagen nach oben geführt. Katharina Kasper kann daher eine beachtenswerte Person auf dem Gebiet der Sozialpolitik des 19. Jahrhunderts genannt werden“ (361). – Ein Anhang (363–391), eine Dokumentation (393–462) und verschiedene Verzeichnisse (463–482) schließen dieses hervorragende Buch ab. Ich habe es mit viel Gewinn gelesen.

R. Sebott S. J.

ThPh 84 (2009) 481–498

In der Wahrheit leben

Eine Überforderung?

Von Jörg Splett

Mit der Lüge macht man sich Luft,
mit der Wahrheit atmet man auf.

Elazar Benyoëtz[1]

I. Wahrheits-Anspruch

1. Behauptung

Alles geistige Leben behauptet. Jeder Vorbehalt behauptet sich als solcher, und ebenso jede Frage. Darüber hinaus entspringt sie einem Behauptungszusammenhang. Wer fragt, ob dies ein Buch sei, behauptet einen Sinn von „Buch" und „ist" ebenso wie die Tatsache, dass er etwas sehe, sich an ein Buch erinnert fühle und dergleichen mehr. Und schließlich zielt alles Fragen auf Behauptung.

Welche Wesensgestalt hat nun Behauptung? Wichtig ist, dass wir sie stets als Übergang aus Unentschiedenheit und Offenheit erfahren. Behauptung ist, wie die alte Philosophie formuliert hat, *affirmatio, assensus*, d. h. Festlegung, zustimmender Bescheid. Die bloße „Synthesis" von Subjekt und Prädikat ergibt erst nur die *propositio*, einen Satz. Zu einem Urteil macht ihn erst die Selbst-Festlegung des Sprechers. Und diese Festlegung geschieht nicht notwendig. Sie ist echte Entscheidung unter Möglichkeiten; denn Offenheit und Unentschiedenheit kennzeichnen Problem wie Frage. Bei völliger „Einbahnigkeit" gäbe es weder Frage noch Antwort, nur pure Tatsächlichkeit; es gäbe kein Problem, weil Problematik Unklarheit besagt –, und keine Antwort, weil diese eben Klärung und Entscheid einer offenen Frage bedeutet.

Das heißt nun aber: Bezug auf Freiheit gehört innerlich und vom Wesen zum Begriff und zur tatsächlichen Ganzheit von Frage, Problem und Behauptung. Andererseits darf man diese Entschränkung keineswegs als Freibrief vager Beliebigkeit missdeuten. Sosehr verschiedene Antworten möglich sein müssen, so sehr steht zugleich jede mögliche Antwort unter der Forderung, der Wirklichkeit zu entsprechen, „zu sagen, das Seiende sei, das Nichtseiende sei nicht"[2].

Beides zugleich wird im Problemganzen unabweisbar erfahren. Problem, Behauptung, Offenheit und Wahrheitsforderung sind an- und miteinander

[1] *E. Benyoëtz*, Allerwegsdahin, Zürich/Hamburg 2001, 199.
[2] *Aristoteles*, Metaphysik IV, 7.

offenbar im seiner selbst bewussten Vollzug des Behauptens. Sogar in der Lüge gilt das: Man muss wenigstens vorgeben, man füge sich in dieses Gesamt und spreche die Wahrheit. Über dem freien Feld der Sätze steht das „Gestirn" des Wahrheitsanspruchs, der unbedingt jedes Urteilen trifft. Immer geht es um die Wahrheit – doch es geht um sie in Freiheit; denn ohne Freiheit gäbe es kein „Gehen-um". Freiheit und Unbedingtheit zeigen sich als untrennbar verbunden. Wer dem widerspräche, würde nur ernst genommen, wenn er erklärte, er tue dies – aus Wahrheits*pflicht*.[3]

Pflicht aber ist ein Freiheits-Wort. Die Bindung ihrerseits ist selbst ein Freiheitsverhältnis. Darum ist hier von „Unbedingtheit", nicht von der missverständlichen „Notwendigkeit" die Rede (eine Unterscheidung, die nicht jede Sprache bietet). Ein bloßes Faktum, reine Vorfindlichkeit, kann den Willen nicht in Anspruch nehmen. Jedem Ding und Sachverhalt gegenüber bleibt er im letzten frei und souverän. Auch das Unabänderliche kann er unterschiedlich betrachten, werten und verwerten. Diese unbedingte Forderung muss als Anspruch *gemeint* sein, nicht von mir, sondern von ihm selbst her: Er muss „an und für sich" Willens-Charakter besitzen.

Was wir umgangssprachlich vermischen: Sollen und Müssen, ist hier unmissverständlich zu unterscheiden, als einander sogar entgegengesetzt; heißt Müssen doch: nicht anders können, Sollen: nicht anders dürfen (was – nochmals – andere Sprachen, z. B. Latein oder Französisch, nicht erlauben). Von Dürfen/Nicht-dürfen aber kann sinnvoll nur die Rede sein, wo ein Können besteht. (Darum ist die oft gestellte Frage „Dürfen wir, was wir können?" unbedacht.)

Ja mehr: Nicht bloß setzen Sollen und (Nicht-)Dürfen Freiheit voraus; umgekehrt gibt es Freiheit nur unter einem Du-sollst.[4] Da dies vielen Zeitgenossen paradox klingt, sei ein Hinweis skizziert: Handeln bedarf eines Motivs = Beweggrunds; zu jeder Entscheidung lässt sich darum fragen: warum? Und so auch zu jeder Antwort auf diese Frage (erst recht zu einem „Weil ich will") – bis schließlich für eine Antwort nur noch eine Alternative besteht: entweder: „Weil ich so bin, wie ich bin = nicht anders kann (also muss)" – oder: „Weil ich glaube, nicht anders zu dürfen = weil ich soll."

Zugleich ist dieses mich treffende Sollen dem Willen nicht fremd. Es ist keineswegs so, als stieße mein eingefordertes Wollen wie an eine sperrende Mauer; das Gestirn des Anspruchs leuchtet in ihm selber, aus seinem eige-

[3] Das führt zu den bekannten logischen Paradoxien wie im Satz des Kreters Epimenides „Alle Kreter lügen" – oder gar: „Ich lüge (jetzt)", die sich ja nur bei negativer Aussage ergeben (nicht bei „Alle Kreter – und ich jetzt – sagen die Wahrheit"). (Den ersten Satz sollte man übrigens so wenig ernst nehmen wie anonyme Anklagebriefe; der zweite aber hat aus dem impliziten Wahrheits-Anspruch fälschlich einen eigenen Reflexiv-Satz gemacht. Doch meint kein Satz sich selbst, so wie kein Finger auf sich selbst zeigen kann; ja, streng genommen meint überhaupt kein Satz, sondern dessen Sprecher. Auf die Äußerung „Ich lüge" sage ich darum nur – ohne Logik-Probleme –: „Na, dann los!")

[4] Für Kant „ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei": *I. Kant*, Grundlegung, 98 (WW *[W. Weischedel]* IV, 82).

nen Grunde heraus. Der Lügner steht nicht nur zum Vertrauen des anderen, nicht nur zu den äußeren Daten, auch nicht nur zu seinen eigenen Worten in Widerspruch, sondern vordem und zutiefst zu sich selbst. Ihm selbst geht es um Wahrheit, so sehr er sich diesem Grundgewilltsein verschließt. Das zeigt sich darin, dass selbst der Lügner nicht betrogen sein will. Und er verbittet sich dies nicht bloß sozusagen privat, er ärgert sich nicht nur darüber,[5] sondern ist empört und voll Vorwurf für den Betrüger.

In der Besinnung auf das Behaupten sind wir so zu einem eigentümlichen Verhältnis gelangt, wonach sich das Bewusstsein in einer Spannung von formaler Freiheit (Anders-können) und bindendem Anspruch (Nicht-anders-dürfen) erfährt. Darin zeigt sich aber die entscheidende Einsicht, die hier aufgewiesen werden sollte: Der Kern von Einsicht ist nicht Notwendigkeit, sondern Freiheitsgeschehen.

2. *Freiheit als Grundbestimmung von Wahrheit*

Die Kernfrage noch einmal anders formuliert: Sehen wir letztlich Notwendigkeit ein, objektiv: die reale oder logische Konsequenz in Wirkzusammenhängen oder – angesichts purer Fakten –, dass nur eine bestimmte Antwort die richtige ist? Oder sehen wir subjektiv notwendig, mit Notwendigkeit ein? Gälte allerletzt das zweite, wäre das eigentlich Geistige der Einsicht, ihre wesentliche Eigentümlichkeit (die vor allem Edmund Husserl gegen den Psychologismus herausgearbeitet hat) nicht mehr haltbar. Streng genommen gäbe es keinen Unterschied zur Sinneswahrnehmung mehr, und darum könnte solche „Einsicht" auch nicht geben, was sie soll: endgültig Antwort samt deren Legitimation.

Beim Muss einer bloßen Notwendigkeit ist zwar nicht nach Gründen zu fragen, doch nach ihren Ursachen. Das gilt auch beim „Zufall"; denn er ist keineswegs unverursacht.[6] Entweder kennen nur wir die Ursachen nicht, oder es gibt in der Tat über seine Wirkursachen hinaus keine Zielursachen für ihn (keine Finalität). Darum ist „Zufall" eigentlich keine Antwort, sondern ein Wort für ihr Fehlen. Am Ziel sind wir erst bei Erkenntnis des Warum im ursprünglichen Sinn: „Was-um" = „Um wes willen?", also beim Grund.

Wenn nun tatsächlich in der Theorie das Gesetz der Notwendigkeit herrscht (Karl Jaspers spricht von „zwingender Gewissheit"[7]), dann zeigt sich in diesem Ausgriff die Öffnung des Theoretischen ins – Kant würde sagen: Praktische. Da dieser Ausdruck jedoch doppeldeutig ist und sowohl den unbedingten Anruf wie das „Technisch-Praktische" bezeichnen kann,

[5] Etwa, dass er nicht klüger gewesen sei.

[6] Jedes Ereignis muss – zumindest am Punkt seines Eintritts – real-möglich (gewesen) sein. Dies aber konnte es, als (noch) nicht seiend, nicht aus sich, sondern allein als Wirkung eines anderen. (Ob dies zuletzt ein pures Woraus und Wodurch sein könnte, ohne Wozu, wäre metaphysisch-religionsphilosophisch zu klären; unser Thema liegt im anthropologischen Feld.)

[7] *K. Jaspers*, Von der Wahrheit (1947), München 1958, 465–464.

hat Reinhard Lauth das Wort „doxisch" vorgeschlagen.[8] Δόξα heißt ja nicht nur Meinung (im Gegensatz zu ἐπιστήμη – Wissen), sondern auch Willensmeinung, Beschluss. – Hat sich bisher schon die Freiheit auch auf dem Grund theoretischen Urteilens gezeigt, führt nun der Gedankengang ausdrücklich von der theoretischen Evidenz zur doxischen weiter.

3. Doxische Evidenz

Geistiger Vollzug ist Urteil, haben wir gesagt, Behauptung im weitesten Sinn: sei es mehr oder weniger ausdrücklich, sei es feststellend, theoretisch oder praktisch, wertsetzend („ich halte dies für gut und richtig – also tue ich es"). In diesem Urteil erhebt der Sprecher (oder Handelnde) einen Wahrheitsanspruch. Darum irritiert uns Widerspruch. In diesem Anspruch nun zeigt sich die bedachte eigentümliche Umkehr vom Wollen zum in ihm vernommenen Sollen.

Für sein Wort oder Handeln Wahrheit beanspruchen kann jemand nur, indem er erklärt, er entspräche damit einem Wahrheits-Anspruch *an* ihn. Wahrheitsanspruch bedeutet Selbstrechtfertigung vor und aus dem Anspruch der Wahrheit: „Ich behaupte zu Recht, denn meine Behauptung ist wahr."[9] Die Frage stellt sich nun, welcher Art letztlich dieser Anspruch sein muss, um sich als unbedingt ausweisen zu können.

Bloße Notwendigkeit kann, wie erwähnt, nicht so beanspruchen. Wir wären ihr unterworfen, doch in jener Einlinigkeit, die Frage und Antwort tatsächlich aufhöbe. Wäre damit nicht schon jede Wahl unmöglich geworden, dann müsste man sagen, in diesem Fall stellte der Positivismus die „vernünftigste" Haltung dar als Erleichterung und Verkürzung der lebensdienlichen und lebensnotwendigen „Denk"-Abläufe.

Wahrheit – jetzt nicht mehr die Eigenschaft von zutreffenden Sätzen oder echten Metalls (statt Talmi), sondern eine Wirklichkeit, der wir „die Ehre geben sollen" – begegnet in doxischem Anspruch und erhält so die Bedeutungsfülle, die sie zum Beispiel im biblischen Denken besitzt: weder willkürlich-mächtiger Richter noch bloß sachhaftes Richtmaß, sondern Recht und Macht zumal – entscheidende Richter über unseren theoretischen wie unseren Lebens-Urteilen, über Denken, Wollen und Tun. Solche Wahrheit will darum auch nicht bloß theoretisch, sondern in Wille und Tat „erkannt" werden. In einer Tradition von Platon bis Fichte heißt sie das Licht.

Was dieses Bildwort vor allem sagen will, ist: Selbstbegründung, Selbstlegitimation. Wenn man den Anspruch kürzer das Sollen oder Soll nennt

[8] *R. Lauth*, Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie, München 1967, 54.

[9] Das gilt auch von Bitten und „Performativen", also Sätzen wie „Ich verzeihe dir", die keine Aussagen sind, sondern ein „Handeln durch Worte" (*J. L. Austin*, Zur Theorie der Sprechakte [How to do Things with Words]. Deutsche Bearbeitung von *E. v. Savigny*, Stuttgart 1972). Solche Sätze sind keine Aussagen, aber „Setzungen" und stehen so gleichfalls unter der Norm ihres Richtig- und Rechtseins.

(Wahrheit, das Gute soll sein), dann heißt Selbstrechtfertigung des Anspruchs: Soll des Sollens. Es zeigt sich, meint das, hier nicht nur das Vorliegen, das Muss eines Sollens, nicht nur Macht und Notwendigkeit, sondern Sinn und Gültigkeit, das Seinsollen des Sollens.

Die Frage „Warum?" erhält nicht zur Antwort: „Weil es eben so ist"; auch nicht: „Weil es so sein muss" (etwa: „wenn wir miteinander leben wollen"): Das wäre im Grunde dasselbe; denn von diesem Muss heißt es dann, wenn man weiterfragt: es bestehe nun einmal. Hier lautet die Antwort: „Weil es so sein soll, und zwar nicht von anderswo her, vielmehr aus dem Rang und Wesen dieses Sollens selbst." Sprachlich scheint diese Antwort nicht viel anders zu sein, tatsächlich aber tut sich in ihr ein Unvergleichliches auf, nicht ein tyrannisch hilfloses Verbot weiterer Fragen, sondern die Erscheinung eines in sich fraglos Selbstverständlichen: Das Gute (Liebe) soll sein, weil es gut ist.[10] Darum bietet sich der Name *Licht* an, weil er zugleich Hoheit und Glanz ausdrückt, Herrlichkeit, Sieghaftigkeit, nicht aus Stärke, sondern aus Recht. (So ist δόξα auch die Septuaginta-Übersetzung des biblischen *kabod*, der „lastend"-machtvollen Herrlichkeit Jahwes.)

Diese unzulänglichen Beschreibungsversuche wollen und können nicht mehr als hinweisen auf das, was jeder in sich selbst erfährt. Wenn Wissenschaft Ordnung des Wissens besagt, dann muss sie nach der Weise ihres Ordnens fragen und nach seinem Grundprinzip (Wissenschaft ist immer Selbstkritik). Die verschiedenen Prinzipien der Einzelwissenschaften ordnet ihrerseits die Philosophie (Fichte nennt sie darum Wissenschaftslehre). Und geht die Ordnung jeweils vom Prinzip aus, dann die umfassende Ordnung vom letzten Prinzip; und dies muss zugleich Bezugspunkt und Prinzip der Weise des Beziehens sein, soll sich nicht erneut eine höherweisende Doppelung ergeben. Dieses Prinzip als eines und erstes hat nichts neben sich, gegen das es „de-finiert", nichts über sich, von dem her es „bewiesen" werden könnte.[11] Das Reden von ihm – schon seine Benennung als „Licht" – erfolgt gewissermaßen eine Stufe tiefer, mit dem Rücken zu ihm.

---

[10] Ähnlich wie bei der theoretischen Evidenz die Begründung nicht etwa fehlt, sondern sich erübrigt. Sind Begründungen doch nur dort nötig, wo etwas nicht aus sich selbst einleuchtet, und ist Begründung nichts anderes als Rückführung von Nicht-Evidentem auf Evidenz. (Gegen H. Alberts „Münchhausen-Trilemma" [Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1968 u.ö., 11–15], der Begründungsversuch führe zu infinitem Regress oder in einen logischen Zirkel oder zu „dogmatischem" Abbruch, sei darum an Aristoteles erinnert: Es zeige Mangel an philosophischer Bildung, „wenn man nicht weiß, wofür man einen Beweis zu fordern hat und wofür nicht" (*Aristoteles*, Met IV 4 [1006 a 6f.]) Entsprechend heißt es in der Topik (I, 11), man solle nur Probleme untersuchen, „wo es zur Lösung obwaltender Zweifel der Vernunft bedürfe [...] Die etwa zweifeln, ob man die Götter ehren und die Eltern lieben soll oder nicht, bedürfen der Züchtigung, und die zweifeln, ob der Schnee weiß ist oder nicht, bedürfen der gesunden Sinne" [105 a 2–7 – oder es genüge, älter zu werden: Eud. Eth. I 3, 1214 b 31–1215 a 2].)

[11] Die Gottesbeweise stehen damit nicht zur Frage; auch sie geschehen, als logische Operationen, „in" diesem Licht; vgl. *J. Splett*, Gotteserfahrung im Denken, Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott, München ^{5}2005, besonders 266–272.

Aber darum wird ein solches Reden nicht schon Willkür oder Poesie. Erst recht wird es nicht dadurch entkräftet, dass nicht jeder zustimmt. Der „consensus omnium" ist niemals zu erreichen, und er bewiese nichts. Übergangen werden aber kann das Subjekt nicht; denn alle Verständigung setzt bleibend das unveräußerliche Verstehen des Einzelnen voraus. Wer jedoch denkt und das Gedachte äußert, tut es in diesem Licht.

Doch wichtiger als diese methodisch-formale Bemerkung ist noch einmal die inhaltliche Besinnung auf das Verhältnis von theoretischer und doxischer Einsicht oder, wie man sagen könnte, von Einsicht und Hören des Anrufs.

4. Bewusstsein und Gewissen

Die (theoretische) Einsicht lässt zum ersten weitere Fragen offen. Vielleicht versteht man heute wieder besser als ein harmloser Rationalismus das Gültige in Descartes, Zweifel an mathematischen Wahrheiten angesichts der Möglichkeit eines „boshaften Gottes" *(genius malignus)*.[12] Damit soll kein Irrationalismus gerechtfertigt, sondern auf jene Mitte hingewiesen werden, aus der Erkennen und Wollen erstlich entspringen; auf jenen Grund, der nicht dunkel ist und doch auch nicht verfügbar aufgehellt, sondern unhintergehbar selbstheller Quell der Urstellungnahme zum Ganzen der Welt, Entwurf des „Horizonts" allen Erkennens und Wollens: die Person.

Der Hinweis soll jetzt nicht ausgeführt werden. Jedenfalls aber lässt sich, zweitens und vor allem, aus der theoretischen Einsicht der (doxische) Anruf nicht einsichtig machen und legitimieren. Aus dem Ist als solchem allein folgt kein Sollen. Die Ethik muss dann in einem neuen Ansatz aufgebaut werden: Von der doxischen Evidenz, dem Vernehmen des Rufs her – mag man sich dieses Sachverhalts auch nicht bewusst sein und das Neue mit der alten Terminologie bezeichnen. Damit erweist sich die theoretische Einsicht als ein Vorletztes.

Sittlich-doxische Einsicht hingegen, das Hören des Anrufs, beantwortet erstens gerade die Frage, die noch offenblieb. Und dies so, wie es Antoine de Saint-Exupéry in seiner Hymne an die Stille ausgedrückt hat:[13] nicht eigentlich als Antwort, sondern als „Schlussstein" und Stille aller Fragen, Stillung, fragloser Sinn, Ziel nicht mehr nur des Intellekts, auch nicht irrationalen Gefühls, sondern des Menschen als Ganzen. Dann aber lässt sich von diesem Licht her und in ihm alles Übrige erfassen. Nicht, als ob der Philosoph es im Einzelnen „ableiten" könnte; es handelt sich ja um ein Freiheitsver-

[12] Den übrigens nicht er erfunden hat, sondern nominalistische Theologen, denen er sich stellen musste. – Harmlos äußerlich könnte zur Frage des Seins- und Wirklichkeitsvertrauens die Frage führen (nach *J. Meurers*, Die Frage nach Gott und die Naturwissenschaft, München 1962, 82f.): Wie oft ist „vernünftigerweise" eine Addition nachzurechnen, bis man sich beim Ergebnis beruhigen darf, und wie lässt sich die Antwort letztlich (also nicht bloß pragmatisch) begründen?

[13] *A. de Saint-Exupéry*, Citadelle / Die Stadt in der Wüste, Kapitel XXXIX.

hältnis statt um Notwendigkeit; entsprechend dem ersten Prinzip ist die Wirklichkeit wie ihr Erkennen, als von Freiheit eröffnet, wesentlich undeduzierbares Freiheitsgeschehen. Aber es wird doch alles als in diesem Lichte gründend gewusst. Beschränken wir uns auf ein Beispiel, ein klassisches Problem der neuzeitlichen Theorie: mein Wissen von der Existenz des anderen.

Sie wird zweifellos im doxischen Anruf erfahren, weder nur „geglaubt" noch erschlossen: Unmittelbar erfahre ich etwa im Angerufensein durch einen begegnenden Menschen seine tatsächliche Gegenwart (welche genauere Gestalt sie hat sowie die Möglichkeit des Irrtums hinsichtlich derer, ist eine spätere Frage). Wie aber könnte aus seiner bloßen Anwesenheit (abgesehen davon, dass ich ihrer erst gewiss sein müsste) eine – zudem unbedingte – Forderung entspringen, wenn nicht auf Grund anderer doxischer Prinzipien und ihres undiskutierbaren Anspruchs? Johannes Michael Hollenbach hat daran erinnert, dass personale Evidenz am Beginn des abendländischen Denkens steht.[14] Die Göttin, die Parmenides über das Sein belehrt, wendet sich nicht an den Verstand, sondern an das Gewissen. Was der Satz vom Widerspruch ausdrückt, ist vor der rein logischen Formulierung (die nicht-widersprüchliche Aussagen fordert), selbst vor der objektiv-metaphysischen Aussage (die den Widerspruch von der Wirklichkeit ausschließt) eine personale und religiöse Erfahrung: die Erfahrung des Wahren und Guten, das sich aus sich selbst als seinsollend ausweist und sein Gegenteil als nichtig verurteilt, das aufscheint als Sonne und Licht.[15]

5. Gewissen und Freiheit

Fassen wir zusammen: Die Frage nach Wahrheit und ihrer Gewissheit hat zur Unterscheidung dreier Momente im Grundvollzug geistigen Lebens geführt. Aus der Offenheit und Unentschiedenheit von Frage und Problem geht die Festlegung oder Entscheidung die Antwort hervor, und dies unter

[14] Vgl. *J. M. Hollenbach*, Menschwerdung des Geistes, Frankfurt am Main 1963, 85ff. – Vgl. *J. G. Fichte*, Die Bestimmung des Menschen, Buch III; etwa: „Aus dem Gewissen allein stammt die Wahrheit" (SW, Berlin 1971, II, 255, 259).

[15] Vgl. *Platon*, Res publ. VI, 507ff.; *J. G. Fichte*, Wissenschaftslehre 1804, VII. Vortrag. Als absoluter Einheitspunkt vermag dieses erste Prinzip auch, was heute so notwendig ist, die Einheit von Leben und Wissenschaft zu bestimmen. Freie Forschung einerseits – andererseits Verantwortung für die Ergebnisse und ihre Folgen (in der Naturwissenschaft wie in theologischen Disziplinen): Wie kann man beide Ansprüche vereinigen, wenn der Boden fehlt, auf dem sie sich überhaupt erst begegnen können –, der Standpunkt, von dem aus sie adäquat sich erfassen und einander zuordnen lassen?

Die Ausfaltung des Grundprinzips bis zu diesem Problempunkt von Wissenschaft und „Ehrfurcht vor dem Menschen" (angesichts dessen weithin gutgemeinte, aber unzuständige Appelle einer szientistischen „Neutralität" gegenüberstehen) geht über die hier gestellte Aufgabe hinaus. Vor allem wäre hierfür der Begriff der Geschichtlichkeit zu erarbeiten, der das Bild vom „Gestirn" der Wahrheit nicht aufhebt, aber es von der Freiheit her entscheidend modifiziert und ergänzt. Doch was in dieser Kürze sichtbar werden sollte, ist der entscheidende Ort unserer Begegnung mit der Wahrheit.

dem Anspruch der Wahrheit, der (nicht bloß lebensdienlichen) Forderung, mit der Behauptung der Wirklichkeit zu entsprechen.

Behauptung ist Tat von Freiheit, sonst wäre sie kein Behaupten; aber sie ist nicht Willkür. In jedem Urteil geht es um die Wahrheit (selbst der Lügner muss das behaupten); und wie dies Gehen-um Freiheit bedingt, so wäre andererseits Freiheit verkannt, wenn man diesen Ernst, ihr Eingefordertsein, nicht sähe. Ja, eigentlich wird sie erst daran ihrer selbst gewiss; denn der Möglichkeit verschiedener Antworten, der Offenheit des Problems, könnte durchaus eine innere Festgelegtheit gegenüberstehen, der Freigabe vom Objektiven her ein subjektives Gebunden-sein. Das Du-sollst der Wahrheitsforderung aber – sofern es hier und jetzt tatsächlich ergeht[16] – verbietet dem Angeforderten gerade auch die Ausflucht des „Ich kann nun einmal nicht anders"; nur Freiheit kann das Sollen überhaupt vernehmen: Wer es vernimmt, ist grundsätzlich frei.

In jedem Urteil, in allem geistigen Tun, anerkennen wir schon, dass wir unter diesen Anruf der Wahrheit gestellt sind.[17] Nähere Besinnung zeigt – wir kommen darauf zurück –, dass sie von Wesen Freiheit und Heiligkeit ist. Dabei ist jetzt der Fortgang zu einer „natürlichen Theologie" bewusst unterlassen;[18] die Begriffe wollen offen verstanden werden, rein vom Phänomen der doxischen Erfahrung her. Darin begegnet der Zuspruch des Guten, das anerkannt werden will und soll, weil es schlechthin gut ist:[19] Unerbittlichkeit, weil (mag das Wort vor allem Weiteren schon nach dem bisher Gesagten weniger missverständlich sein) Liebe.

II. Und die Lüge?

1. Definition?

Auf dem Boden solcher Überlegungen wird verständlich, dass die Tradition, von Augustinus bis zu Kant und Fichte, die Lüge verurteilt. Das aber hat sich in den letzten Jahren geändert.

---

[16] Um wirklich zu hören, bedarf es des „inneren Ohres". Dessen Aufgetansein oder (sei es schuldlose, sei es verschuldete) Taubheit jedoch entzieht sich letztlich menschlichem Urteil. Dem theologisch-dogmatischen Satz, dass keiner mit absoluter Sicherheit wisse, ob er im Gnadenstand oder im Unheil sei (DH 1534), entspricht die philosophisch-anthropologische Einsicht, der Mensch könne sich in keinem Fall mit absoluter Sicherheit sagen, jetzt habe er frei gehandelt – und ebenso wenig, jetzt sei er *nicht* frei gewesen (zumindest im Sinn einer innersten Einstellung zum vielleicht unabänderlichen Geschehen).

[17] Darum lässt sich auch die Warum-Frage, die zum Urgrund geführt hat, nicht als „Anmaßung des Unbedingten", aus metaphysischem Machtwillen, denunzieren. Zwar liegt hier ihre stete Versuchung; doch ursprünglich steht sie im Dienst der Wahrheit, die sich der Mensch (und vor der er sich) nur zu willig verbirgt. Fragend durchstößt er das Vordergründige, nicht um sich auf sich selbst, sondern um sich der Wahrheit zu stellen: ihrem Gericht (Hegel erinnert an den Doppelsinn des „Zu-Grunde-Gehens") und ihrer Lebensgewähr, religiös: ihrem Heil.

[18] *J. Splett*, Gott-ergriffen, Köln ⁴2006, Kapitel 2: Gotteserfahrung im Gewissen.

[19] Nicht bloß von allen gewollt, sondern zu wollen – und als zu wollen gewollt.

> Eine einseitig moralische Perspektivierung in der Bestimmung und Bewertung der Lüge (die sich insbesondere auf die Ächtung der Lüge durch das Achte Gebot und die religiöse Tradition gründete), ist dabei einer mehrdimensionalen Betrachtung gewichen, in der neben theologischen und philosophischen insbesondere psychologische, soziologische und ästhetische Gesichtspunkte verstärkt zum Tragen kommen (Hanns-Gregor Nissing).[20]

Nissing sieht dafür drei bestimmende Faktoren: erstens „eine grundlegende Skepsis gegenüber allen kategorischen und prinzipiellen Moralvorstellungen, seien sie nun religiös, weltanschaulich oder ethisch begründet" (10), zweitens eine umfassende Erfahrung von Unwahrhaftigkeit und Lüge in unseren sozialen Bezügen und Institutionen (12), drittens „eine Neubewertung des Wahrheits- und Wirklichkeitsverhältnisses des Menschen und eine Ästhetisierung des Scheins" (15).

Klassischerweise werden vier Momente an der Lüge herausgestellt: Unwahrheit der Aussage *(enuntiatio falsa)*, Unwahrhaftigkeit des Sprechers *(locutio contra mentem)*, Täuschungsabsicht des Sprechers *(intentio fallendi)*, der angezielte Zweck *(finis intentus)*.[21] Dabei ist für die moralische Bewertung der letzte Punkt entscheidend – im Blick etwa auf Ironie und Scherzlügen. So kommt es neuzeitlich zur Unterscheidung zwischen Falschaussage *(falsiloquium)* und Lüge *(mendacium)*; Lüge ist dann nur die Schadenslüge *(mendacium perniciosum)*, die ersten drei Momente konstituieren das *falsiloquium* (33).

Der übliche Sprachgebrauch hält sich freilich nicht an diese fachliche Unterscheidung. Demgemäß gibt es dann einen Fächer moralischer Bewertung der Lüge. Für die Philosophie zählt Jörn Müller drei idealtypische Positionen auf (47): erstens teleologisch („utilitaristisch") nach Schaden oder Nutzen, zweitens eingeschränkt deontologisch: als Widerspruch zur Wahrheitspflicht verboten, jedoch mit erlaubten, sogar gebotenen Ausnahmen von der Regel, drittens strikt deontologisch, ausnahmslose Verurteilung.[22] Solche Wertungen legen es nahe, Gruppen von Lügen (Notlüge, Scherzlüge, Arztlüge, Höflichkeitslüge, „white lie"...) auszugliedern. Und das führt schließlich zu Vorschlägen einer wertfreien Lügen-Bestimmung. Simone Dietz nennt folgende Punkte:[23] Widerspruch zwischen innerer Überzeugung und Äußerung, der verdeckt bleibt – und (gleichfalls verdeckte) wei-

---

[20] Zur Einleitung, in: Die Lüge. Ein Alltagsphänomen aus wissenschaftlicher Sicht (*J. Müller/H.-G. Nissing* [Hgg.]), Darmstadt 2007, 7–25, 9f. Den Titel „Lob der Lüge" (*V. Sommer*, 1992) greift (München 2007) *C. Mayer* auf, die hier im Literaturverzeichnis natürlich noch fehlt.

[21] *J. Müller*, ebd. 27–55: Lüge und Wahrhaftigkeit. Eine philosophische Besichtigung vor dem Hintergrund der Sprechakttheorie, 28.

[22] Berühmt-berüchtigt Kants Erklärung, Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen (1797), gegen *B. Constant*, Über politische Reaktion (1797: Werke in vier Bänden [*A. Blaeschke/L. Gall*], Berlin 1970ff., III, 119–202, 182–185). – Auf ein Sondergebiet: Lüge und Literatur, geht J. Mecke ein: Anmerkung 20, 57–86. Zu seiner Literaturliste ergänze ich: *W. Kayser*, Die Wahrheit der Dichter. Wandlung eines Begriffes in der deutschen Literatur, Hamburg 1959.

[23] Vgl. *S. Dietz*, Die Kunst des Lügens: Eine sprachliche Fähigkeit und ihr moralischer Wert, Reinbek b. Hamburg 2003, 25 (hier nach: Die Lüge [Anmerkung 20], 67 *[J. Mecke]*).

tere Funktionen erfüllt. Hauptunterschied ist hier der Ausfall des Täuschungsmoments, ja überhaupt des bewusst Intentionalen (über den Begriff der Funktion hinaus). „Damit wird der Begriff sowohl für Selbstlügen als auch für jene nicht mehr von einem einzelnen Subjekt intendierte, sondern kollektiv oder auch strukturelle Form der Lüge geöffnet" (Mecke, 67): für gesellschaftliche Verlogenheiten.

2. Unvermeidlich?

Zugleich besteht hier die Gefahr einer beliebigen Ausweitung des Begriffs. Mecke etwa, um es gleich im Gespräch mit ihm zu verdeutlichen, hebt auf die Differenz zwischen Überzeugung und Äußerung ab, auch „ohne dass die Sprecher die Absicht gehabt haben zu lügen. Ausdrücke wie ‚Völkerfreundschaft', ‚unsere Brüder und Schwestern im Osten' oder aber ‚Ich liebe Dich' können etwa durchaus in diesem Sinn als lügenhaft empfunden werden" (76). Gewiss; doch fragt sich, ob jeweils zu Recht. Prinzipiell sei „jeder Versuch, unseren Gefühlen, Überzeugungen, Ideen und Meinungen Ausdruck zu verleihen, von der Lüge bedroht. Dies ist immer dann der Fall, wenn individuelle Gefühle in vorgefertigte und abgenutzte Wortschablonen gekleidet werden" (80). Was ist hier „immer der Fall": die Bedrohung? Dem stimme ich zu. Die Lüge? Eine derart elitäre Intellektuellen- und Künstlerverpflichtung auf Originalität akzeptiere ich nicht.[24]

Die bloße Differenz ist es auch nicht, die für Hermann Broch den Kitsch in der Kunst zum Bösen oder Antichristen macht. Das geschieht vielmehr durch solipsistischen Selbstgenuss statt Selbsthingabe an die Wirklichkeit und Wahrheit: Befriedigungskunst (André Malraux).[25]

Nun wird die Unvermeidlichkeit der Lüge nicht bloß elitär ästhetisch vertreten, sondern auch egalitär ethisch. Es gibt die These – und damit geraten wir bis in konfessionelle Kontroversen –, das Böse selber sei unvermeidlich. Schuldig werde man in jedem Fall. – Das war etwa die Sicht Dietrich Bonhoeffers zum Hitler-Attentat. Man werde in jedem Fall schuldig, ob man sich daran beteilige oder nicht. Für katholisches Verständnis führt das nicht zu einer Sensibilisierung des Gewissens, sondern zerstört vielmehr die Konsistenz des Bewusstseins, und zwar nicht nur des moralischen, sondern des natürlichen Bewusstseins überhaupt.[26] Darum übernimmt die Moraltheologie die Unterscheidung von Falschaussage und Lüge.

---

[24] Darum weise ich auch sein Beispiel „Arbeit macht frei" ab. Ebenso wie die „Treibjagd" auf Joachim Kardinal Meisner, wegen seines Gebrauchs von „entartet". In solch reflexartigen Idiosynkrasien (sich bis zum „Brunnenvergifter"-Vorwurf übersteigernd – entschuldigungslos) wird der Sprache des „Unmenschen" noch nachträglich die Herrschaft eingeräumt, die sie in dunklen Jahren über viele besaß.

[25] Vgl. *Mecke* (Anmerkung 20), 77; *H. Broch*, Kommentierte Werkausgabe *(P. M. Lützeler)*, Frankfurt am Main 9/2, 119–173; *J. Splett*, Der Mensch ist Person, Frankfurt am Main [2]1986, 187–190 (mit Hinweis u.a. auf L. Giesz).

[26] Hier liegt ein Haupt-Grund dafür, dass in wichtigen ethischen Fragen die beiden großen

Aber zu einer dramatischen Herausforderung kann die Wahrheitspflicht durchaus werden.[27] Das lässt Max Stirner schreiben:[28]

> Wer an der Wahrheit ein Idol, ein Heiliges hat, der muss sich vor ihr demütigen, darf ihren Anforderungen nicht trotzen, nicht mutig widerstehen, kurz, er muss dem Heldenmut der Lüge entsagen. Denn zur Lüge gehört nicht weniger Mut als zur Wahrheit, ein Mut, an welchem es am meisten Jünglingen zu gebrechen pflegt, die lieber die Wahrheit gestehen und das Schafott dafür besteigen, als durch die Frechheit einer Lüge die Macht der Feinde zu Schanden machen mögen. Jenen ist die Wahrheit ‚heilig', und das Heilige fordert allezeit blinde Verehrung, Unterwerfung und Aufopferung.

Dabei verzichtet er nicht bloß auf die Unterscheidung zwischen Lüge und Falschaussage, sondern auch auf die zwischen dem Heiligen und einem Idol, zwischen doxisch einleuchtendem Gebot (zu einem „rationabile obsequium" [Röm 12,1]) und irrationalem Tabu).

III. Überforderung?

1. Gebrechliche Bosheit

Unstrittig dürfte sein, dass nicht bloß sittliche Großtaten, sondern auch Vergehen oft genug nur aufgrund von Feigheit und Bequemlichkeit unterbleiben. Ebenso, dass im Guten wie im Bösen nicht selten statt des Gewissens das Über-Ich die Führung übernimmt, also verinnerlichte Eltern-Imperative beziehungsweise die Meinung „relevanter Bezugspersonen".[29] Aber ein Generalverdacht à la Friedrich Nietzsche wäre nicht bloß selbstwidersprüchlich, sondern vor allem unanständig[30] und sollte genau so (siehe Anmerkung 3) der Nichtachtung verfallen wie anonyme Denunziationen. Doch mit der Schwäche der Menschen und dem, was Immanuel Kant das „radikale Böse" genannt hat, sollte man sehr wohl rechnen. Er meint damit, dass der Mensch zwar sich „des moralischen Gesetzes bewusst" ist, „doch die gelegentliche Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen" hat.[31] Und dies seit je; darum heißt dies Böse radikal = wurzelhaft.

Kirchen in Deutschland nicht mit einer Stimme zu sprechen vermögen. Vgl. dazu *E. Schockenhoff*, Einheit im Handeln? Zur Frage einer ethischen Grunddifferenz zwischen den Konfessionen, in: ThPh 78 (2003) 232–265.

[27] Einer traditionellen Deutung zufolge bezieht sich hierauf die sechste Vater-unser-Bitte: „Führe uns nicht in Versuchung!"

[28] *M. Stirner*, Der Einzige und sein Eigenthum, Leipzig 1845, 402–403.

[29] Das bekannte Freudsche Diktum, „Wo Es war, soll Ich werden" (Schluss der 31. Vorlesung zur Einführung, Neue Folge [Studien-Ausgabe I, 516]), wäre (gegen ihn selbst) zu ergänzen durch die Devise (nicht weniger eine Lebensaufgabe): Wo Über-Ich war, soll Ich werden.

[30] Dies ein Grundproblem Nietzsches, dass er bei allem Willen zu adligem Denken (z. B. „Das Christentum sagt, ‚es giebt keine Tugenden, sondern Sünden'. Damit wird alles menschliche Handeln verleumdet und vergiftet." – KSA 8, 459 [Nachlass 1877]), an der Spitze der *„trois maîtres de soupçon"* (P. Ricœur) steht. Und *soupçon* heißt nicht, wie E. Moldenhauer übersetzt, *Zweifel* (*ders.*, Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, Frankfurt am Main 1969, 45–49), sondern *Argwohn, Verdacht.*

[31] *I. Kant*, Religionsschrift, Akademie-Ausgabe VI, 32.

Und es ist keineswegs, wie üblich, der Sinnlichkeit anzulasten, sie kann keine „gerade Beziehung aufs Böse" haben; ebenso wenig freilich der Vernunft in uns; sind wir doch keine „teuflischen Wesen", die dem Gesetz selbst widerstreiten (34f.).

> Die Bösartigkeit der menschlichen Natur ist also nicht sowohl Bosheit, wenn man dieses Wort in strenger Bedeutung nimmt, nämlich als eine Gesinnung (subjektives Prinzip der Maximen), das Böse als Böses zur Triebfeder in seine Maxime anzunehmen (denn die ist teuflisch), sondern vielmehr Verkehrtheit des Herzens, welches nun der Folge wegen auch ein böses Herz heißt. Dieses kann mit einem im allgemeinen guten Willen zusammen bestehen und entspringt aus der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur (37).

Wir wollen gut sein – solange es nicht zu viel kostet oder zu sehr schmerzt. Mit dieser Halbherzigkeit sollte man rechnen, sosehr wir uns grundsätzlich jederzeit zu einer „Revolution in der Gesinnung" (47) entschließen können. Dass dies just bei einem Denker der Aufklärung zu lesen steht, hat immer wieder befremdet. Bekannt ist Goethes Wutausbruch in einem Brief an das Ehepaar Herder: Am 7. Juni 1793 schreibt er ihnen, nun habe „auch Kant seinen philosophischen Mantel, nachdem er ein langes Menschenleben gebraucht hat, ihn von mancherlei sudelhaften Vorurtheilen zu reinigen, freventlich mit dem Schandfleck des radicalen Bösen beschlabbert, damit doch auch Christen herbeigelockt werden, den Saum zu küssen".[32]

2. Selbstüberstieg

Der Mensch muss leider sollen, hat es eingangs geheißen, weil er nicht selbstverständlich will. Zugleich aber gibt ihm dieses Du-sollst mit seiner Zumutung und seinem Zutrauen personale Würde. Grundlegend verleiht sie der Anspruch selbst; doch ist er einzig als vernommen da, also nicht ohne Mittun des Hörers. Dass er sich das Wort „gesagt sein lässt", ist bereits Antwort, ein Vollzug ursprünglichen Gehorsams.[33]

So aber zeichnet den Menschen eine eigentümliche Spannung. Oben im Text war davon die Rede, dass der Lügner zu sich selbst im Widerspruch stehe. Jetzt geht es darum, dass dem zuvor der Mensch überhaupt ein zwiespältiges Wesen ist. Die Griechen dachten an den Widerstreit von Sinnlichkeit und Vernunft; im biblischen Menschenbild liegt der Zwiespalt in der Freiheit selbst: zwischen Gehorsam und Rebellion. So spricht Faust von den zwei Seelen in seiner Brust, und nach einem berühmten Wort Blaise Pascals übersteigt der Mensch sich selbst unendlich. Er steht also zugleich über sich wie unter sich.

Damit erhält die Überforderung seiner, der hier nachgedacht werden soll, ein neues Gesicht. Wollte man sie nämlich dadurch umgehen, dass man

---

[32] *J. W. v. Goethe*, Briefe, Hamburger Ausgabe (1964) II, 166.

[33] In religiöser Sprache ist ja das Gewissen nicht eigentlich die „Stimme Gottes" (Augustinus, J. H. Newman), sondern deren Hören. (Darum kann es irren.)

„realistisch" auf Wahrhaftigkeit verzichtet, dann wäre man schon unter das Niveau des Menschlichen geraten. Um es an Programmworten zweier deutscher Dichter zu verdeutlichen: die Schlusszeilen von Friedrich Schillers Drama *Die Braut von Messina* erklären – idealistisch –

> Das Leben ist der Güter höchstes *nicht*,
> Der Übel größtes aber ist die *Schuld*.

Dem hält Heinrich Heine – realistisch – entgegen:[34]

> Das Leben ist der Güter höchstes, und das schlimmste Übel ist der Tod.

In der Tat ist Leben ein: das Grundgeschenk, und ich widerspreche Heine nicht (ebd.): „Alle kräftigen Menschen lieben das Leben", nicht bloß „Goethes Egmont scheidet nicht gern", sondern auch der „Urheber und Vollender des Glaubens" (Hebr. 12,2), im Ringen bis zum Blutschweiß. Aber wäre es deshalb das Höchste? Wie könnte dann ein Mensch sich fragen, wozu er lebe? Eben dies unterscheidet das spezifisch Humane von der Seins-Sphäre des Animalischen – und gibt dem Menschen seinen Rang gegenüber Göttern und Engeln: dass er für etwas oder jemand zu sterben vermag.

Das Höchste ist nicht das Leben, sondern dessen Wozu, sein Sinn. Und der Mensch ist jenes seltsame Wesen, dem sein Leben nichts mehr wert ist, wenn ihm nichts mehr wert ist als sein Leben. So werfen Menschen ihr Leben fort, wenn sie kein Wozu, keinen Sinn für es sehen. – Sinn (Wozu) ist mehr als Zweck, und das Leben fraglos mehr als ein Mittel. Sinn ist jene Wirklichkeit, *woraus* man lebt, indem man *dafür* lebt. Wofür jemand aber wirklich *lebt*, dafür ist er dann auch bereit zu *sterben*. Nicht allein im Christentum ist das ideale Wahrheitszeugnis das Martyrium (worunter ich allerdings nicht Selbstmordattentate auf Frauen und Kinder verstehe).

3. Richtigkeit und Wahrheit

Der Mensch muss also überfordert sein, wenn er nicht unterfordert werden soll. Das deckt gleichwohl nicht jede Überforderung und rechtfertigt keinen Rigorismus. Eberhard Schockenhoff verdanken wir ein Buch mit einer Frage als Titel: Zur Lüge verdammt?[35] Das sind wir natürlich nicht – wenn Lüge im strikten Sinn verstanden wird, als frei-wissentliche Täuschung des Gegenübers ohne rechtfertigenden Grund, so dass nicht bloß das Mimikri der Tiere, sondern auch Märchen, Euphemismen, keine Lüge sind, von Bil-

[34] F. Schiller, Schluss der „Braut von Messina", in: *Ders.*, Sämtliche Werke *(G. Fricke/H. Göpfert)*, München ^{5}1973 ff., II, 912; *H. Heine* im Buch „Le Grand", Kapitel III: Sämtliche Schriften *(K. Briegleb)*, München 1968 ff., II, 253.

[35] *E. Schockenhoff*, Zur Lüge verdammt? Politik, Justiz, Kunst, Medien, Medizin, Wissenschaft und die Ethik der Wahrheit, Freiburg i.Br. ^{2}2000 (= L). Im herangezogenen Sammelband (Anmerkung 20) findet sich ein Abriss der Kernthesen (175–189): Das Recht der Wahrheit. Begründung und Reichweite der Wahrheitspflicht aus der Sicht der katholischen Moraltheologie (= W).

dern und Metaphern zu schweigen (L 34–38); ja – im Unterschied zur Alltagssprache – sollten auch Falschaussagen „aus Notwehr" oder „zum Schutz der Privatsphäre" nicht Lügen heißen.[36] Anderseits geht es nicht an, in „naturalistischem Fehlschluss" aus dem faktischen Vorkommen von Lügen deren Erlaubtheit zu folgern. Moralische Normen verlieren ihre Geltung keinesfalls durch Nichtbefolgung, fast ließe sich vertreten: im Gegenteil (L 40–42).

Er stellt zunächst drei historische Ansätze dar: unbedingte Wahrheitsverpflichtung ohne mögliche Ausnahme, Falsiloquium-Theorien, unlösbare Pflichtenkollision. „Jeder der analysierten Dekansätze hat seine spezifischen Stärken und seine mit diesen Vorzügen untrennbar verbundenen Schwachstellen, die innerhalb der jeweils zugrunde gelegten Wahrheitstheorie offenbar unüberwindlich sind" (W 181). – Eine Hauptschwierigkeit der ersten, naturrechtlichen Position sieht er in ihrer univoken Sicht von Wahrheit, die keine Differenzierungen zulässt. Für ein anthropologisches Wahrheitsverständnis verweist er auf drei Dimensionen der Sprache: Aussage; Ausdruck und Kommunikation (Karl Bühler:[37] Darstellung [Symbol], Ausdruck [Anzeichen], Appell [Signal]).

Damit lässt sich die Irreführung eines potenziellen Mörders korrekt situieren: „In einer solchen durch Gewaltandrohung und Heimtücke verzerrten Situation ist der kommunikative Grundsinn der Wahrheit bereits unwiderruflich zerstört, so dass eine wahrheitsgemäße Antwort des Gefragten überhaupt keinen ihr angemessenen Ort mehr finden kann, sondern auf wahrheitswidrige Weise dem Unrecht dienen würde [...] Daher ist in diesem Fall die Rede von der ‚berechtigten Ausnahme' irreführend" (W 187). Das hebt freilich die Überforderung des Antwortenden – etwa gegenüber dem Gestapo-Mann, nicht auf.

Doch gibt es nicht bloß die Überforderung des Gefragten, sondern auch die des Hörers. Die zum Beispiel will die „Ärzte-Lüge" vermeiden. Kann nicht auch hier das anthropologische Wahrheitsverständnis helfen? – Dazu möchte ich erst einmal zwischen Wahrheit und Richtigkeit unterscheiden. Ein Satz, der zutrifft („Es schneit" – während es schneit), heiße zunächst einmal „richtig". „Wahr" soll er erst heißen, wenn er der Wirklichkeit angemessen gerecht wird (die Frage nach der Uhrzeit etwa ist auf dem Erntefeld anders gemeint als in einer Sternwarte).

Der Unterschied ist nicht harmlos, wie gleich an krassen Beispielen gezeigt sei: an der sogenannten Halbwahrheit. Diese ist keine halbe Wahrheit, sondern „Desinformation", steht hier doch nicht Ergänzung an – wie stets,

[36] *Schockenhoff*, L, 39f., bezieht sich auf L. Dietz, Entgegensetzungen von fürsorglicher und bevormundender Lüge, Lüge aus Notwehr und aus boshafter Instrumentalisierungsabsicht, zum Schutz [...] und aus Untreue, in: *L. Dietz*, Der Wert der Lüge. Über das Verhältnis von Sprache und Moral, Paderborn 2002, 222.

[37] *K. Bühler*, Die Axiomatik der Sprachwissenschaften (KantSt 1933), Frankfurt am Main ²1976.

da kein Satz alles sagt –, sondern Richtigstellung. „‚Wir werden ihm nur ein bisschen mit dem Finger drohen', sagte er und legte diesen an den Abzug" (Stanisław J. Lec).[38] Oder schärfer: „Herr X. hat im laufenden Monat seine Frau noch nicht geschlagen" [was er in seiner jahrzehntelangen Ehe noch nie getan hat].

Konkret genommen, spricht ein Satz nun nicht bloß über etwas/jemanden, er ist auch stets zu jemandem gesprochen. Und auch dafür nützt die Unterscheidung von Richtigkeit und Wahrheit. Eine „Wahrheit", jemand „an den Kopf geworfen", hat sich dadurch in eine pure Richtigkeit verwandelt; denn Wahrheit dient stets dem Leben – was nicht bedeutet, sie sei immer angenehm. Die beste Formulierung hierfür steht in einem Paulus-Brief: Wir sollten sein ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ (Eph 4,15), wörtlich: „wahrheitend in Liebe" (Schockenhoff übersetzt: sich „von der Liebe geleitet, an die Wahrheit halten" (W 181).

Zu solch liebevollem Verhalten können schmerzhafte Strenge und Entschiedenheit gehören (von der Unerbittlichkeit der Liebe war die Rede), doch ebenso Höflichkeiten und Komplimente, von denen man gesagt hat, sie seien wie Luftkissen: nichts drin, doch wohltätig polsternd. Oder wäre mit „Deutsch reden" tatsächlich Grob-werden gemeint, weil, wie der unbedarfte Baccalaureus bemerkt, „im Deutschen lügt [...], wer höflich ist"?[39]

Doch denken wir an Ernsteres. Zuwendung wird besonders von Ärzten gefordert, und vor allem bei infausten Prognosen. Erst in jüngster Zeit hat man begonnen, dies in die ärztliche Ausbildung einzubeziehen. Wurden nämlich schon im *Corpus Hippocraticum* die Ärzte verteidigt, „die Patienten mit zu weit fortgeschrittenen Krankheiten nicht behandeln wollen,"[40] so hat die Medizin sich jahrhundertelang im Kampf gegen den Tod gesehen, bei dessen sich abzeichnendem Sieg sie das Schlachtfeld verließ und ihren Platz der „Pflege" und „Seelsorge" abtrat. Inzwischen hat hier ein Umdenken eingesetzt: Zur curativen Medizin tritt nun die palliative.

Wer jedoch die dazu erforderliche differenzierte Sprache nicht gelernt hat, dem bleibt leicht nur die Alternative entweder plumper Fakteninformation oder „barmherziger" Lüge, statt dem Menschen vor seinem Sterben die Möglichkeit einzuräumen, sein Leben in Ordnung zu bringen. Plumpheit überfordert verantwortungslos den Patienten, Lüge unterfordert ihn, nicht minder unverantwortlich. Der „Kunst der Lüge" stelle ich also die Kunst humanen „Wahrheitens" entgegen und voran. Wer diese nicht beherrscht, „muss" wohl – privat wie politisch – auf jene zurückgreifen.

---

[38] *St. J. Lec*, Sämtliche unfrisierten Gedanken, Zürich 1999, 32.

[39] Faust II, 2. Akt (6771). – So sollte man wissen, dass im Forschungsergebnis, jeder lüge täglich 200mal, die Antwort „gut", auf die Frage „Wie geht's?", mitgezählt ist. Als ob hier in der Regel jemand ernstlich etwas anderes erwartete (das Englische wiederholt darum einfach die Frage).

[40] Die ärztliche Kunst, Nr. 8 und 13 (*Hippokrates*, Schriften. Die Anfänge der abendländischen Medizin *[H. Diller]*, Reinbek b. Hamburg 1962, 193f. und 198).

4. Selbst-Begegnung

Anfangs schließlich haben wir zur Wahrheit gegenüber bloßer Richtigkeit gesehen, dass außer den eben behandelten Punkten Sachangemessenheit und Situationsgerechtigkeit („Du-Angemessenheit") auch Selbsteinsatz und Selbstbezug gehören. Eine Waage oder Uhr zeigen richtig oder falsch an; doch wie sie nicht lügen, bekunden sie auch keine Wahrheit; denn sie behaupten nicht. Unser Thema ist ja „Leben in der Wahrheit".

Das Hauptfeld aber der Bewährung solchen Lebens bilden nicht extreme Situationen, sondern liegt im Alltag. Hier begegnet der Mensch seinem Nächsten und darin sich selbst – sich selbst, indem er einem nächsten Selbst begegnet. Wohl nichts wird so von Lebenslüge bedroht wie dieser Doppelbezug (William Blakes „kranke Rose"?).[41]

„Sieh dir die Liebenden an, / wenn erst das Bekennen begann, / wie bald sie lügen."[42] Und wie erst im Selbstverständnis! Dabei lässt sich fragen, was mehr überfordert: das Lügen oder dessen Entlarvung?[43]

Dabei, um mit der Zweisamkeit zu beginnen, soll es jetzt nicht um den Wortlaut des Bekenntnisses gehen. Vor dessen abgöttischen Übertreibungen („Du, mein Leben ...") fiele der Nachweis zu leicht. Ernsthafter sind Reflexionen Gabriel Marcels über das gebotene Treue-Versprechen.[44]

> Es scheint, dass ich gegen folgende verwirrende Alternative stoße: wenn ich mich engagiere, behaupte ich entweder wirklich eine Unveränderlichkeit meiner Stimmungen, was ich tatsächlich nicht kann, oder ich gebe schon im voraus zu, in einem bestimmten Augenblick einen Akt erfüllen zu müssen, der im Augenblick der Erfüllung in keiner Weise meine inneren Stimmungen widerspiegelt. Im ersten Fall belüge ich mich selbst, im zweiten billige ich schon im voraus, den anderen zu belügen (54).
>
> Kann es ein Engagement ohne Verrat geben? – Aber jeder Verrat ist verratene Treue. Gibt es also eine Urtreue, eine ursprüngliche Verpflichtung (55)?

---

[41] The sick Rose (Songs of Experience):
O Rose, thou art sick!
The invisible worm
That flies in the night,
In the howling storm,
Has found out thy bed
Of crimson joy:
And his dark secret love
Does thy life destroy.

[42] Abelones Lied aus den Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge: *R. M. Rilke*, Frankfurt am Main, SW 1955ff., VI, 936.

[43] Berühmtes Beispiel: „Die Wildente" H. Ibsens. – *St. v. Dunin-Borkowski* hat (Miniaturen erzieherischer Kunst, Berlin/Bonn ²1934, 23) von „bodenlosen Abgründen" in jeder Menschenbrust geschrieben: „Keiner soll sich selbst hinabstürzen, und soll niemanden hinabstoßen. Eine Enthüllung dieser Tiefen vernichtet den Selbstglauben und anderer Vertrauen. Die Tatsache des Daseins des Geheimnisses genügt. Leugnen wäre Lüge, Ausplaudern Rücksichtslosigkeit oder Beschränktheit." Im Menschen sei hier durchaus eine „Lichtscheu am Werk. Aber hier ist das Tiefste nicht Furcht vor der Beschämung, sondern keusche Scham vor dem frechen Blick der Geheimnissüchtigen oder dem staunend enttäuschten der Unbefangenen."

[44] *G. Marcel*, Sein und Haben, Paderborn 1953, 52–60 (Metaphysisches Tagebuch).

Beschworen wird die Treue zu sich selbst – gegen die sich das Versprechen verfehle (indem es mich für eine Zukunft bindet, in der ich vielleicht anders entscheiden – und entschieden haben will). Dann aber wäre das Versprechen erst recht verlogen: scheinbar dem anderen geltend, gilt es – hochmütig – nur mir. – Nein, gegen die Alternative doppelter Lüge und ebenso den Selbst-Stolz gilt es festzuhalten: „Jedes [wahrhaftige] Engagement ist eine Antwort" (49). Auf einen Ruf und Anruf hin, in dem uns Gnade anspricht und sich (treulich) zuspricht.

Nur dies erkräftigt Menschen zu humaner Treue. Und Marcel will

> die Bemerkung nicht unterlassen, dass die Treue gerade dort, [...] wo sie uns ihr reinstes Gesicht zeigt, von einer Stimmung begleitet ist, die dem Hochmut [...] am gegensätzlichsten ist: Geduld und Demut leuchten auf dem Grunde ihrer Augen (60).

Ähnlich wäre zum Binnen-Verhältnis der Person zu argumentieren, zum „Gerichtstag über mich selbst" (Theodor Lessing), in dem sie, scheint es, unumgänglich zwischen Stolz (sich überschätzend oder sich entschuldigend) und Minderwertigkeitsempfinden taumelt. Die Richtung weist 1 Joh 3,20: „Wenn das Herz uns verurteilt – Gott ist größer als unser Herz, und er weiß alles." Wobei dies weder unserem Selbsthass beipflichtet noch unserer Selbstzärtlichkeit.

Das Ziel spricht eine kostbare kleine Schrift Romano Guardinis an: Die Annahme seiner selbst.[45] Worauf es hier ankommt, ist die Richtungsumkehr des Blicks. Während „Selbstsuche", „Selbstfindung", „Selbstverleugnung" oder „Selbstverwirklichung" das Ich ins Auge fassen („zweistellig": ich – mich), gibt es Annahme nur so, dass jemand sich von jemandem entgegennimmt („dreistellig" also). Dabei blickt man nicht auf sich, die Gabe, sondern auf den Geber. Statt um Selbstwert oder -unwert geht es um den Rang und Ernst des Gebenden, der obendrein in dieser seiner Gabe sich gibt.[46]

* * *

Meine Wahrheit – und zugleich die unsere: Wahrheit, in der wir leben sollen und dürfen, ist weniger einfach, als so mancher Humanismus vorschlägt. Sie sagt, dass jeder Mensch um seiner selbst willen ins Sein gerufen ward, dass jeder diesem Ruf sich schon verweigert hat – und dass der göttliche Rufer davor nicht resigniert hat. Dass wir also – bei all unserer Bedingtheit und Fragwürdigkeit – bedingungslos gewollt sind, reuelos und unwiderruflich, „vor aller Leistung, trotz aller Schuld"[47].

Aus diesem Glauben (als Glaubensvollzug *[fides qua]* wie als Glaubensinhalt *[fides quae]*) erwächst die Hoffnung. Darum wird anfangs zwischen beiden kaum unterschieden. Die Glaubensdefinition Hebr 11,1 ist eine der

[45] (1953), Würzburg 1960, jetzt: Mainz ^{8}2003,

[46] Vgl. *F. v. Baader*, Danken in der Schriftsprache ist die Praesenz des Gebers in der Gabe Anerkennen, Aalen 1963, IX, 387.

[47] *K. Kliesch*, Spuren des Geistes, in: BiLe 28 (1989) 28–30, 29.

Hoffnung, und Abraham heißt der Vater des Glaubens, weil er wider Hoffnung gehofft hat (Röm 4,18–22).

Diese Hoffnung zielt hinaus über die Spannung von rücksichtvoller Verhüllung und prophetischer Enthüllung (Anmerkung 43). Zuletzt geht es weder um diese Alternative noch auch um die lebenskluge Geduld der Enthaltung von beidem. Was wir erhoffen, ist *bewahrende Enthüllung*.[48] Dass die Liebe der Rücksicht sich erfülle in rückhaltloser Bejahung; bewahrende Scham in jener unfasslich intimen Diskretion, in der zwischen Liebenden eines jeden Geheimnis nicht von und bei ihm, sondern jeweils beim anderen – und so wahrhaft bewahrt ist.[49]

Es gibt, Gott-Dank!, Erfahrungen, die solches Hoffen stützen. Doch nicht selten haben wir es wohl dennoch wider Hoffnung zu leben, als einen Glauben zwar nicht wider allen, aber wider überwältigenden Anschein. In der Tat ist das zu glauben nicht bloß schwer, sondern – streng genommen – unmöglich. Solche Unmöglichkeit meint doch im „Klartext" die theologische Rede von der Notwendigkeit der Gnade und vom Glauben als „eingegossener Tugend".

Wer aber sagt, dass Wahrheit stets wahrscheinlich sein müsse?

[48] „Geduld, ihr Forscher! Die Aufklärung des Geheimnisses wird durch dieses selbst erfolgen": *K. Kraus*, Beim Wort genommen, München 1955, 452. – Ich greife hier Schlussgedanken auf aus: Lernziel Menschlichkeit (Frankfurt am Main ²1981), Kapitel 3: Prüfstein Diskretion.

[49] „Nacktheit [in jedem Sinn des Wortes] kann äußerste Armut ausdrücken und äußerstes Vertrauen" (*G. Kalow*, Poesie ist Nachricht, München 1975, 174).

ThPh 84 (2009) 499–508

Die Überwindung des Bösen

Kant über die Aufgabe einer Religionsgemeinschaft

Von Friedo Ricken S. J.

1. Das Reich der Zwecke

In der *Transzendentalen Methodenlehre* der *Kritik der reinen Vernunft* formuliert Kant die drei Fragen, in denen alles Interesse der Vernunft sich vereinigt: „1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?" (A805/B833)[1]. Die Antwort auf die zweite Frage lautet: „Tue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu sein" (A808f./B837f.). Wenn ich das tue – so schließt sich die dritte Frage an die zweite an –, darf ich dann auch hoffen, der Glückseligkeit teilhaftig zu werden? Es kommt, so die Antwort, darauf an, „ob die Prinzipien der reinen Vernunft, welche a priori das Gesetz vorschreiben, auch diese Hoffnung notwendigerweise damit verknüpfen" (A809/B837). Hier sei eine Unterscheidung zu machen: In der Idee der reinen Vernunft sei die Sittlichkeit unzertrennlich mit der Glückseligkeit verbunden. Wenn man dagegen die Natur der Dinge der Welt und die Kausalität der Handlungen zugrunde lege, dann könne die notwendige Verknüpfung von Sittlichkeit und Glückseligkeit nicht durch die Vernunft erkannt werden. Wie wird diese Unterscheidung begründet?

In einer intelligiblen, „d.i. der moralischen Welt", in der wir von allen Hindernissen der Sittlichkeit abstrahieren, wird die durch sittliche Gesetze bestimmte Freiheit „selbst die Ursache der allgemeinen Glückseligkeit"; die vernünftigen Wesen wären also selbst, „unter der Leitung solcher Prinzipien, Urheber ihrer eigenen und zugleich anderer dauerhaften Wohlfahrt". „Aber dieses System der sich selbst lohnenden Moralität" beruht auf der Bedingung, dass *jeder* nach dem Sittengesetz handelt. Das moralische Gesetz gebietet jedoch unabhängig von dieser Bedingung: Es bleibt auch dann gültig, wenn andere sich nicht ihm entsprechend verhalten (A809f./B837f.).

Die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* gebraucht für diese ideale Welt, in der Sittlichkeit und Glückseligkeit notwendig miteinander verbunden sind, den Begriff des „Reichs der Zwecke", und sie versteht darunter „ein Ganzes aller Zwecke (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich selbst, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag), in systematischer Verknüpfung" (4,433). Ein solches Reich der Zwecke würde zustande kommen, wenn der kategorische Imperativ allgemein befolgt würde. Aber obwohl das vernünftige Wesen nicht darauf rechnen kann, dass, wenn es selbst den kategorischen Imperativ befolgt, darum auch

[1] Die *Kritik der reinen Vernunft* wird zitiert nach der ersten (A) und zweiten (B) Auflage, alle anderen Schriften Kants nach Band und Seite der Akademie-Ausgabe.

jedes andere vernünftige Wesen ihn befolgen würde, und obwohl es ebenso wenig damit erwarten kann, dass das Reich der Natur „seine Erwartung der Glückseligkeit begünstigen werde", so bleibt doch das Sittengesetz

> in seiner vollen Kraft, weil es kategorisch gebietend ist. Und hierin liegt eben das Paradoxon: daß bloß die Würde der Menschheit, als vernünftiger Natur, ohne irgend einen anderen dadurch zu erreichenden Zweck, oder Vorteil, mithin die Achtung für eine bloße Idee, dennoch zur unnachlaßlichen Vorschrift des Willens dienen sollte, und daß gerade in dieser Unabhängigkeit der Maxime von allen solchen Triebfedern [...] die Würdigkeit eines jeden Subjektes, ein gesetzgebendes Glied im Reich der Zwecke zu sein

bestehe,

> denn sonst würde es nur als dem Naturgesetz seiner Bedürfnisse unterworfen vorgestellt werden müssen (4,439).

Dennoch hält Kant an der notwendigen Verknüpfung von Sittlichkeit und Glückseligkeit fest. Sie

> kann durch die Vernunft nicht erkannt werden, wenn man bloß Natur zum Grunde legt, sondern darf nur gehofft werden, wenn eine höchste Vernunft, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zum Grunde gelegt wird (A810/B838).

2. Das ethische gemeine Wesen

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft setzt zwei neue Akzente. (1.) Die *Grundlegung* hatte die als Autonomie und Unabhängigkeit von den Naturgesetzen verstandene Freiheit betont; die Religionsschrift zeigt, dass es sich um eine gefährdete Freiheit, die beständig angefochten wird, handelt. (2.) Nach der ersten *Kritik* ist die moralische Welt oder das Reich der Zwecke „nur eine Idee, deren Ausführung auf der Bedingung beruht, daß jedermann tue, was er soll" (A810/B838); die Religionsschrift unterstreicht, dass der Mensch die Pflicht hat, diese Idee nach Kräften zu verwirklichen, eine Pflicht, die, „der Art und dem Prinzip nach, von allen andern unterschieden" ist (6,98).

> (1.) Das erste Stück der Religionsschrift trägt die Überschrift „Über das radikale Böse in der menschlichen Natur" (6,19). Das radikale Böse ist der Hang, die Triebfeder aus dem moralischen Gesetz anderen, nicht moralischen, nachzusetzen. Er kann auch „die Verkehrtheit *(perversitas)* des menschlichen Herzens heißen", weil er „die sittliche Ordnung in Ansehung der Triebfedern einer freien Willkür umkehrt" (6,30). Dieser Hang ist moralisch böse, weil sein Ursprung in einer freien Willkür gesucht und folglich zugerechnet werden muss.
> Dieses Böse ist *radikal*, weil es den Grund aller Maximen verdirbt; zugleich auch, als natürlicher Hang, durch menschliche Kräfte nicht zu *vertilgen*, weil dieses nur durch gute Maximen geschehen könnte, welches, wenn der oberste subjektive Grund aller Maximen als verderbt vorausgesetzt wird, nicht statt finden kann (6,37).

Wie es „möglich sei, dass ein natürlicherweise böser Mensch sich selbst zum guten Menschen mache, das übersteigt alle unsere Begriffe" (6,44). Kant unterscheidet zwischen der Einsicht in diese Möglichkeit und dieser Möglich-

keit selbst. Dadurch, dass wir nicht einsehen können, wie die Anlage zum Guten im Menschen wiederhergestellt werden kann, wird die Möglichkeit, dass sie wiederhergestellt werden kann, nicht ausgeschlossen. „Denn, wenn das moralische Gesetz gebietet, wir *sollen* jetzt bessere Menschen sein: so folgt unumgänglich, wir müssen es auch *können*" (6,50). Der Satz vom radikalen Bösen ist in der moralischen Dogmatik, der Lehre von den Pflichten, ohne Bedeutung. Wichtig ist der dagegen für die moralische Asketik, d. h. in der Lehre, wie wir uns in der Tugend üben.

> Der Satz vom angebornen Bösen ist in der moralischen Dogmatik von gar keinem Gebrauch: denn die Vorschriften derselben enthalten eben dieselben Pflichten, und bleiben auch in derselben Kraft, ob ein angeborner Hang zur Übertretung in uns sei, oder nicht. In der moralischen Asketik aber will dieser Satz mehr, aber doch nichts mehr sagen, als: wir können, in der sittlichen Ausbildung der anerschaffenen moralischen Anlage zum Guten, nicht von einer uns natürlichen Unschuld den Anfang machen, sondern müssen von der Voraussetzung einer Bösartigkeit der Willkür in Annehmung ihrer Maximen der ursprünglichen sittlichen Anlage zuwider anheben, und, weil der Hang dazu unvertilgbar ist, mit der unablässigen Gegenwirkung gegen denselben (6,50f.).

Dem Hang zum Bösen gegenüber steht die ursprüngliche Anlage zum Guten in der menschlichen Natur. Kant unterscheidet die Anlage für die Tierheit, die Anlage für die Menschheit und die Anlage für die Persönlichkeit; für unseren Zusammenhang ist nur die Anlage für die Menschheit von Bedeutung.

> Die Anlagen für die Menschheit können auf den allgemeinen Titel der zwar physischen, aber doch *vergleichenden* Selbstliebe (wozu Vernunft erfordert wird) gebracht werden; sich nämlich nur in Vergleichung mit anderen als glücklich oder unglücklich zu beurteilen (6,27).

Die Natur will diese Anlage als „Triebfeder zur Kultur" gebrauchen. Der Vergleich mit anderen soll den Menschen motivieren, sich anzustrengen; die Menschen sollen miteinander wetteifern; dieser Wetteifer schließt an sich die wechselseitige Liebe nicht aus und verstößt deshalb nicht gegen das Sittengesetz.

Aber durch den Hang zum Bösen können Laster auf diese Anlage zum Guten „gepfropft" werden. Aus der vergleichenden Selbstliebe entspringt die Neigung, „sich in der Meinung anderer einen Wert zu verschaffen; und zwar ursprünglich bloß den der Gleichheit: keinem über sich Überlegenheit zu verstatten" (6,27). Damit ist die Sorge verbunden, andere könnten danach streben, uns überlegen zu sein, und daraus entspringt eine „ungerechte Begierde", uns selbst über andere zu erheben. Die natürliche und gute Neigung zur Gleichheit verkehrt sich in Hass gegen die Überlegenheit des Anderen, und wir verspüren die Neigung, mit allen Mitteln die Überlegenheit des Anderen zu verhindern. So werden auf die Anlage für die Menschheit, die eine Anlage zum Guten ist, die „Laster der Kultur" aufgepfropft: Eifersucht, Nebenbuhlerei, Neid, Undankbarkeit, Schadenfreude usw.

Durch den Hang zum Bösen wird die Freiheit des Menschen beständig angefochten. Kant fragt nun nach den Ursachen und Umständen, die bewirken, dass dieser Hang sich betätigt. Die sittliche Gefährdung kommt nicht von der eigenen Natur des Menschen, „sofern er abgesondert da ist", sondern von Menschen [...], mit denen er in Verhältnis oder Verbindung steht" (6,94). Erst dadurch, dass der Mensch unter anderen Menschen lebt, werden auf die gute Anlage zur Menschheit die Laster aufgepfropft. Die Leidenschaften, „welche so große Verheerungen in seiner ursprünglich guten Anlage anrichten", kommen nicht aus der Natur des Menschen, die eine Anlage zum Guten ist, sondern dadurch, dass er mit anderen Menschen zusammenlebt. Zu ihrer Entfaltung ist es nicht notwendig, dass andere Menschen ihn durch ihr Beispiel zum Bösen verleiten; „es ist genug, daß sie da sind, daß sie ihn umgeben, und daß sie Menschen sind, um einander wechselseitig in ihrer moralischen Anlage zu verderben, und sich einander böse zu machen" (6,97). Die Bedürfnisse des Menschen sind nur klein; arm ist er nur, genauer: er hält sich nur für arm,

> sofern er besorgt, daß andere Menschen ihn dafür halten und darüber verachten möchten. Der Neid, die Herrschsucht, die Habsucht und die damit verbundenen feindseligen Neigungen bestürmen alsbald seine an sich genügsame Natur, wenn er unter Menschen ist (6,93 f.).

Kant spricht von einem „Zustand der unaufhörlichen Befehdung durch das Böse", in dem die Menschen „einander wechselseitig ihre moralische Anlage verderben" (6,97).

> (2.) Der einzelne Mensch kann sich, sosehr er sich um seine eigene sittliche Vollkommenheit bemüht, dieser Gefahr nicht entziehen; sie kann nur überwunden werden durch eine Vereinigung, welche die Verhütung des Bösen und die Beförderung des Guten im Menschen zum Zweck hat.
> Die Herrschaft des guten Prinzips, sofern Menschen dazu hinwirken können, ist also, soviel wir einsehen, nicht anders erreichbar, als durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben (6,94).

Die praktische Vernunft macht es dem ganzen Menschengeschlecht zur Pflicht, dass es sich als Ganzes zu einer solchen Gesellschaft, die Kant „ethisches gemeines Wesen" nennt, zusammenschließt. Der Begriff eines ethischen gemeinen Wesens ist „immer auf das Ideal eines Ganzen aller Menschen bezogen" (6,96).

Diese Pflicht ist eine Pflicht eigener Art. Sie ist nicht, wie die anderen Pflichten, eine Pflicht der Menschen gegen Menschen, sondern eine Pflicht „des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst" (6,97). Die menschliche Gattung hat als Gattung einen gemeinsamen Zweck: die Beförderung des höchsten sittlichen Gutes (in der Sprache der zweiten *Kritik*: des *bonum supremum* oder der Tugend (5,110), aber „als eines *gemeinschaftlichen* Guts" (Hervorhebung F. R.), d. h. als eines Gutes, an dem alle teilhaben, auf das alle angewiesen sind und das nur von der Gemeinschaft verwirklicht werden kann. Dieses höchste sittliche gemeinschaftliche Gut kann durch das Streben der einzelnen Person nach moralischer Vollkommenheit allein nicht be-

wirkt werden; erfordert ist vielmehr eine Vereinigung dieser sittlich strebenden Personen „zu einem System wohlgesinnter Menschen [...], in welchem und durch dessen Einheit es allein zustande kommen kann". Dieses Ganze ist eine Idee, d. h. seine Verwirklichung ist uns von der praktischen Vernunft vorgeschrieben, obwohl „wir nicht wissen können, ob es als solches auch in unserer Gewalt stehe" (6,97f.). Diese Idee unterscheidet sich von allen moralischen Gesetzen, denn diese schreiben etwas vor, von dem wir wissen, dass es in unserer Gewalt steht.

3. Das Volk Gottes

Um den Begriff eines ethischen gemeinen Wesens zu bestimmen, geht Kant aus vom Vergleich des ethischen mit einem politischen gemeinen Wesen, d. h. mit einem Staat. Beiden ist gemeinsam, dass das Verhältnis der Menschen untereinander einer öffentlichen Gesetzgebung unterworfen ist. In einem politischen gemeinen Wesen sind das öffentliche Rechtsgesetze, die Zwangsgesetze sind; in einem ethischen gemeinen Wesen sind es zwangsfreie, d. h. bloße Tugendgesetze. In beiden Gemeinschaften müssen die Gesetze „als Gebote eines gemeinschaftlichen Gesetzgebers angesehen werden können" (6,98). In einem politischen gemeinen Wesen würde „die sich zu einem Ganzen vereinigende Menge selbst der Gesetzgeber [...] sein müssen". Dagegen kann in einem ethischen gemeinen Wesen das Volk als solches nicht als gesetzgebend angesehen werden, denn „in einem solchen gemeinen Wesen sind alle Gesetze ganz eigentlich darauf gestellt, die *Moralität* der Handlungen (welche etwas *Innerliches* ist, mithin nicht unter öffentlichen menschlichen Gesetzen stehen kann) zu befördern" (6,98). Hier muss also ein anderer als das Volk öffentlich gesetzgebend sein. Ethische Gesetze können aber nicht als vom Willen dieses Oberen *„ursprünglich* ausgehend", d. h. als mit Sanktionen versehene Anordnungen dieses Oberen gedacht werden, denn dann wären sie keine *ethischen* Gesetze, „und die ihnen gemäße Pflicht nicht freie Tugend, sondern zwangsfähige Rechtspflicht" (6,99).

> Also kann nur ein solcher als oberster Gesetzgeber eines ethischen gemeinen Wesens gedacht werden, in Ansehung dessen alle *wahren Pflichten*, mithin auch die ethischen *zugleich* als seine Gebote vorgestellt werden müssen; welcher daher auch ein Herzenskündiger sein muß, um auch das Innerste der Gesinnungen eines jeden zu durchschauen, und, wie es in jedem gemeinen Wesen sein muß, jedem, was seine Taten wert sind, zukommen zu lassen. Dieses aber ist der Begriff von Gott als einem moralischen Weltherrscher.

Ein ethisches gemeines Wesen ist deshalb nur „als ein Volk unter göttlichen Geboten, d.i. als *Volk Gottes*, und zwar *nach Tugendgesetzen*, zu denken möglich" (6,99).

4. Die Kirche

Ein ethisches allgemeines Wesen oder ein „moralisches Volk Gottes" ist, so Kants nächster Schritt, eine Kirche. „Ein ethisches gemeines Wesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung ist eine *Kirche.*" Kant unterscheidet zwischen der unsichtbaren und der sichtbaren Kirche. Die unsichtbare ist die „bloße Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen unmittelbaren aber moralischen Weltregierung, wie sie jeder von Menschen zu stiftenden zum Urbilde dient"; die sichtbare ist „die wirkliche Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal zusammenstimmt". Die *wahre* sichtbare Kirche „ist diejenige, welche das (moralische) Reich Gottes auf Erden, so viel es durch Menschen geschehen kann, darstellt" (6,101).

Was die Glieder einer Kirche miteinander verbindet, ist der gemeinsame Glaube. Kant unterscheidet zwischen dem Vernunftglauben und dem lediglich auf Fakten gegründeten historischen Glauben. Die allgemeine, alle Menschen umfassende Kirche kann nur auf den Vernunftglauben gegründet werden, denn der lässt sich jedem Menschen mitteilen, während der historische Glaubens zeitlichen und räumlichen Grenzen unterliegt; er ist gebunden an die Verbreitung der Berichte von den Fakten, auf denen er beruht, und der zeitliche und räumliche Abstand zu diesen Fakten darf nicht so groß sein, dass es nicht mehr möglich wäre, die Glaubwürdigkeit der Berichte nachzuprüfen. Eine „besondere Schwäche der menschlichen Natur" (6,103) ist jedoch daran schuld, dass es nicht möglich ist, eine Kirche allein auf den Vernunftglauben zu gründen.

Worin besteht diese besondere Schwäche? Die Menschen fragen sich, was Gott von ihnen fordert, damit sie wohlgefällige Untertanen in seinem Reich sind. Sie müssen, so ihre Antwort, Gott einen Dienst leisten. Dabei kommt es ihnen nicht auf den moralischen Wert der Handlungen an; entscheidend ist, „daß sie Gott geleistet werden", um so durch einen passiven Gehorsam Gott zu gefallen (6,103). Der Dienst für Gott wird vom Dienst für einen Herrscher in der Welt her gesehen. Die Menschen sehen nicht, dass sie Gott dienen, wenn sie ihre Pflichten gegen Menschen erfüllen, und dass es unmöglich ist, Gott auf andere Weise zu dienen.

> Weil ein jeder großer Herr der Welt ein besonderes Bedürfnis hat, von seinen Untertanen *geehrt* und durch Unterwürfigkeitsbezeigungen *gepriesen* zu werden, ohne welches er nicht so viel Folgsamkeit gegen seine Befehle, als er wohl nötig hat, um sie beherrschen zu können, von ihnen erwarten kann; überdem auch der Mensch, so vernunftvoll er auch sein mag, an Ehrenbezeigungen doch immer ein unmittelbares Wohlgefallen findet, so behandelt man die Pflicht, so fern sie zugleich göttliches Gebot ist, als Betreibung einer *Angelegenheit* Gottes, nicht des Menschen, und so entspringt der Begriff einer *gottesdienstlichen*, statt des Begriffs einer reinen moralischen Religion (6,103).

Religion besteht darin, „daß wir Gott für alle unsere Pflichten als den allgemein zu verehrenden Gesetzgeber ansehen" (6,103). Kriterium dafür, worin

die richtige Ausübung der Religion besteht, ist deshalb die Frage: Wie will Gott, dass wir ihn verehren und ihm gehorchen? Bei der göttlichen Gesetzgebung ist zu unterscheiden zwischen dem moralischen Gesetz und den uns durch die historische Offenbarung gegebenen positiven oder, wie Kant sie nennt, „statutarischen" Gesetzen. Die Frage, wie Gott verehrt werden will, kann unter einer zweifachen Rücksicht gestellt werden. (a) Wie will Gott vom Menschen, „bloß als Mensch betrachtet" (6,104), verehrt werden? Die wahren Verehrer sind die, welche das moralische Gesetz erfüllen. (b) Wie will Gott in einer Kirche verehrt werden? Diese Frage lässt sich nicht durch bloße Vernunft beantworten; hier ist vielmehr die uns aus der Offenbarung bekannte statutarische Gesetzgebung zu berücksichtigen. Der Grund dafür ist: Eine Kirche als Vereinigung vieler Menschen zu einem moralischen gemeinen Wesen „bedarf einer *öffentlichen* Verpflichtung, einer gewissen auf Erfahrungsbedingungen beruhenden kirchlichen Form, die an sich zufällig und mannigfaltig ist, mithin ohne göttliche statutarische Gesetze nicht als Pflicht erkannt werden kann" (6,105); hier genügt also nicht die in moralischer Gesinnung geschehende Beobachtung aller Pflichten als göttlicher Gebote. Kant spricht von einem „Hang" der Menschen „zu einer gottesdienstlichen Religion (cultus), und weil diese auf willkürlichen Vorschriften beruht, zum Glauben an statutarische göttliche Gesetze" (6,106). Dieser Hang setzt voraus, dass es zusätzlich zum guten Lebenswandel, also zur rein moralischen Religion, noch eine nicht durch die Vernunft erkennbare, sondern der Offenbarung bedürftige göttliche statutarische Gesetzgebung geben müsse, welche die *unmittelbare* Verehrung des höchsten Wesens zum Inhalt habe, also nicht die uns bereits durch die Vernunft vorgeschriebene Befolgung seiner Gebote.

Daraus ergeben sich Folgerungen für das Verhältnis einer Kirche zum ethischen gemeinen Wesen. Für die Beförderung des Moralischen in der Religion halten die Menschen die Vereinigung zu einer Kirche nicht für an sich notwendig. Die Vereinigung zu einer Kirche ergibt sich vielmehr aus ihrem Hang zu einer gottesdienstlichen Religion. Sie schließen sich zusammen,

> um durch Feierlichkeiten, Glaubensbekenntnisse geoffenbarter Gesetze, und Beobachtung der zur Form der Kirche (die doch selbst bloß Mittel ist) gehörigen Vorschriften, wie sie sagen, ihrem Gott zu dienen, obgleich alle diese Observanzen im Grunde moralischindifferente Handlungen sind, ebendarum aber, weil sie bloß um seinetwillen [d. h. um Gottes willen, F. R.] geschehen sollen, für ihn desto gefälliger gehalten werden (6,106).

Der Kirchenglaube, so die entscheidende Folgerung,

> geht also in der Bearbeitung des Menschen zu einem ethischen gemeinen Wesen natürlicherweise vor dem reinen Religionsglauben vorher, und Tempel (dem öffentlichen Gottesdienste geweihte Gebäude) waren eher als Kirchen (Versammlungsörter zur Belehrung und Belebung moralischer Gesinnungen), Priester (geweihte Verwalter frommer Gebräuche) eher, als Geistliche (Lehrer der rein moralischen Religion) (6,106).

Kant unterscheidet zwischen „natürlicherweise" und „moralischerweise". Moralischerweise sollte der reine Religionsglaube dem Kirchenglauben vorhergehen, d. h., dass die äußere Form, auf welche eine Kirche als Vereinigung von Menschen angewiesen ist, von den Menschen entsprechend der Vernunftidee des ethischen gemeinen Wesens gestaltet werden sollte. Aber weil der Mensch einen Hang zur gottesdienstlichen Religion hat, verläuft die natürliche Entwicklung vom Kirchenglauben zum reinen Religionsglauben. Die Vereinigung der Menschen zu einem ethischen gemeinen Wesen ist nur dadurch möglich, dass die Menschen sich zunächst durch den gemeinsamen Glauben an göttliche statutarische Gesetze zu einer Kirche verbinden. Der statutarische Kirchenglaube ist ein „Vehikel und Mittel" für den reinen Religionsglauben, denn er dient „der öffentlichen Vereinigung der Menschen zur Beförderung des letzteren" (6,106), d. h., er ist ein notwendiger Schritt auf dem Weg der Verwirklichung des Ideals des ethischen gemeinen Wesens.

Es gibt, so unterscheidet Kant, „nur eine (wahre) Religion; aber es kann vielerlei Arten des Glaubens geben". In den durch ihren Glauben getrennten Kirchen kann daher trotz der Verschiedenheit des Glaubens „eine und dieselbe wahre Religion anzutreffen sein" (6,107f.). Kant fordert deshalb, dass diese eine wahre Religion allmählich „von allen Statuten, welche auf Geschichte beruhen, und die vermittels eines Kirchenglaubens provisorisch die Menschen zur Beförderung des Guten vereinigen, allmählich losgemacht werde".

> Die Hüllen, unter welchen der Embryo sich zuerst zum Menschen bildete, müssen abgelegt werden, wenn er nun an das Tageslicht treten soll. Das Leitband der heiligen Überlieferung [...], welches zu seiner Zeit gute Dienste tat, wird nach und nach entbehrlich, ja endlich zur Fessel, wenn er in das Jünglingsalter eintritt (6,121).

Der Kirchenglaube muss allmählich übergehen „zur allgemeinen Vernunftreligion, und so zu einem (göttlichen) ethischen Staat auf Erden" (6,122).

5. Die historischen Religionen

Kant interpretiert die biblische Botschaft vom Reich Gottes als die Forderung, sich einzusetzen für die Verwirklichung des Reichs der Zwecke, das als ein alle Menschen umfassender göttlicher Staat auf Erden unter ethischen Gesetzen gedacht ist. Der statutarische Kirchenglaube dient „als Vehikel und Mittel", um die Menschen in einem ethischen gemeinen Wesen zusammenzuschließen. In den verschiedenen voneinander getrennten Kirchen kann „eine und dieselbe wahre Religion anzutreffen sein". Die Aufgabe der verschiedenen historischen Religionen besteht darin, die Menschen in einer die gesamte Welt umfassende Gemeinschaft unter ethischen Gesetzen zusammenzuführen.

Aber wie werden in dieser inspirierenden Vision die Gemeinschaften mit ihren verschiedenen, geschichtlich entstandenen religiösen Überzeugungen,

die Kant als historischen oder Offenbarungsglauben bezeichnet, gesehen? In welchem Sinn sind die historischen Religionen Mittel für die öffentliche Vereinigung aller Menschen in einem ethischen gemeinen Wesen? Die Idee eines ethischen gemeinen Wesens, so stellt Kant mit Bedauern fest,

> verkleinert sich sehr unter menschlichen Händen, nämlich zu einer Anstalt, die allenfalls nur die Form desselben rein vorzustellen vermögend, was aber die Mittel betrifft, ein solches Ganze zu errichten, unter Bedingungen der sinnlichen Menschennatur sehr eingeschränkt ist. Wie kann man aber erwarten, daß aus so krummen Holze etwas völlig Gerades gezimmert werde? (6,100).

Die Form, welche die historischen Religionsgemeinschaften und das ethische gemeine Wesen gemeinsam haben, ist, dass Gott als der „allgemein zu verehrende Gesetzgeber" (6,103) angesehen wird. Das aber lässt die Frage offen, *wie* dieser Gesetzgeber verehrt werden will. Die historischen Religionen beruhen auf dem Hang des Menschen zu einer gottesdienstlichen Religion, dem es auf die *unmittelbare* Verehrung des höchsten Wesens ankommt, und nicht, wie der rein moralischen Religion, auf die Verehrung *mittels* „der durch die Vernunft uns schon vorgeschriebenen Befolgung seiner Gebote" (6,106); diese unmittelbare Verehrung besteht in der Befolgung statutarischer Gesetze, die sittlich indifferente Handlungen vorschreiben, welche ausschließlich um Gottes willen geschehen sollen. Die historischen Religionen beruhen also auf einem falschen Verständnis der „Form" oder des Wesens der Religion. Sie bestehen offensichtlich ausschließlich im Kult, und der Kult wird von den „Unterwürfigkeitsbezeigungen" (6,103) gegenüber einem großen Herrn der Welt her gesehen.

Die Kritik kann hier erstens fragen, ob diese Sicht dem Phänomen des religiösen Kultes gerecht wird; darauf soll hier nicht eingegangen werden. Sie kann zweitens darauf hinweisen, dass die Kritik an einem (falsch verstandenen) Kult sich innerhalb der Religionen vollzieht; ein klassischer Beleg für die jüdisch-christliche Tradition ist Hos 6,6 (vgl. Mt 10,13): „Liebe will ich, nicht Schlachtopfer"; die historischen Religionen, so dieser Kritikpunkt, erschöpfen sich nicht im Kult.

Wie können wir an Kants Vision vom ethischen gemeinen Wesen und der Aufgabe, welche den historischen Religionen für den Weg dorthin zukommt, festhalten, ohne sein abwertendes Urteil über die historischen Religionen zu teilen? Wir müssen zurückgreifen auf eine andere Sicht der geoffenbarten Religion, die in Kants Bemerkung über die Bibel angedeutet ist. Sie sei ein Buch, das neben den Statuten „zugleich die reinste moralische Religionslehre mit Vollständigkeit enthält". Die Statuten der Bibel seien in bester „Harmonie" mit der moralischen Vernunftreligion. Darum sei die Bibel ein ideales Vehikel für die Beförderung des ethischen gemeinen Wesens und eine „Erleuchtung des Menschengeschlechts". Aus diesen Eigenschaften, welche die Bibel auszeichnen, ergebe sich die „Schwierigkeit", sich ihren Ursprung „nach natürlichen Gesetzen begreiflich zu machen". Deshalb könne die Bibel „das Ansehen, gleich einer Offenbarung", behaupten (6,107).

Hier sind drei Kriterien genannt, auf denen die Autorität der Bibel beruht, und die es erlauben, eine historische Religion zu bewerten. (a) In welchem Ausmaß ist sie geeignet, Vehikel für die Verwirklichung des ethischen gemeinen Wesens, des Reichs der Zwecke, zu sein? Achtet sie den Menschen als Zweck an sich selbst? Fordert sie dazu auf, die Zwecke, welche der Mensch als bedürftiges Wesen hat, zu fördern? Fördert sie die Einheit und Eintracht der Menschen untereinander, oder sät sie Zwietracht? (b) Zeigt sie uns das Phänomen des Sittlichen in seiner Vollständigkeit, d. h. in seiner ganzen Breite und in allen seinen Differenzierungen? Erinnert sie uns an die Dimensionen der Sittlichkeit, die in einer pragmatischen Moral des Alltags und des öffentlichen Lebens oder unter dem Einfluss eines zweckrationalen Denkens leicht in Vergessenheit geraten? (c) Ist der Kult in Harmonie mit der Vernunftreligion? Hat er eine Bedeutung für das moralische Bewusstsein? Ist er Ausdrucks des Bewusstseins der Schuld, der Bereitschaft zur Umkehr und zum Vergeben, des Hungers und Durstes nach Gerechtigkeit, ist er Bitte um das Kommen des Reiches Gottes?

ThPh 84 (2009) 509–523

Gefühl und Vernunft

Überlegungen zu Max Schelers fundamentalethischem Ansatz

Von Christoph Seibert

Die Gründe, die dafür sprechen, unter den Bedingungen des zeitgenössischen Moraldiskurses in eine Auseinandersetzung mit der Ethik Max Schelers zu treten, ja, von ihm auch noch weiterführende Einsichten zu erhoffen, sind keineswegs selbstevident. Denn sein Programm einer materialen Wertethik ist bis heute nicht nur Gegenstand starker Kritik, sondern ebenso Objekt von bewusster Diffamierung und Anlass für grob missverstehende Überzeichnungen. So wundert es nicht, dass es – eben dieses Programm einer materialen Wertethik – im gängigen Diskurs um die Begründung moralischer Geltung über rein historische Notizen hinaus kaum eine Rolle spielt.[1]

Dieser Diskurs kreist zumindest in seiner durch Kant vorgezeichneten Form weitestgehend um die Bearbeitung einer einheitlichen Problemstellung: Es geht in ihm vornehmlich um eine rational-argumentative Begründung des moralischen Standpunktes, also desjenigen Standpunktes, von dem aus Handlungsregeln in ihrer moralischen Geltung ausgewiesen werden können. Das setzt freilich voraus, dass der Rekurs auf ein Gegebenes, sei es die Natur oder sei es die Tradition, aus sich selbst heraus keine moralische Geltung begründen kann. Es bedarf deshalb einer Perspektive, die imstande ist, diese Lücke zu füllen, und zwar so, dass dabei keine Gründe in Anspruch genommen werden, die ihrerseits wieder in Auffassungen über den Naturzusammenhang oder in traditionalen Überzeugungsbeständen gründen. Die Unterschiedlichkeit der Modelle, mittels derer dieses Ziel erreicht werden soll, tut dabei der systematischen Vorrangstellung jener Problemstellung keinen Abbruch. Und so kann sich, wie etwa John Rawls vorschlägt, ihre Bearbeitung im Rahmen eines kohärenztheoretischen Verfahrens bewegen, in dem gängige alltagsweltliche Moralvorstellungen mit allgemeinen Prinzipien in einen kohärenten Zusammenhang, in ein sogenanntes „reflexive equilibrium", gebracht werden.[2] Dadurch soll sich schließlich eine unparteiliche Perspektive begründen lassen, in deren Rahmen über die Moralität von Handlungsregeln befunden werden kann.[3] Ihre Bearbeitung kann aber auch, wie Jürgen Habermas im Anschluss an Karl-Otto Apel vorschlägt, im Rahmen eines diskursethischen Modells erfolgen,

[1] Eine Ausnahme bildet beispielsweise der Rekurs auf Scheler im Zusammenhang von Hans Joas' affirmativer Genealogie der Werte. Vgl. *H. Joas*, Die Entstehung der Werte, Frankfurt am Main, 133–161.

[2] *J. Rawls*, A Theory of Justice (1971), revised edition, Cambridge/Mass. 1990, 4.

[3] Vgl. *Rawls*, Theory, 3, 24.

das die Unparteilichkeit und Reversibilität des moralischen Standpunktes im Zuge einer Idealisierung derjenigen kontrafaktischen Unterstellungen zu gewinnen trachtet, die in faktischen Diskursen notwendig gemacht werden.[4] Beiden gemeinsam ist jedenfalls, die Perspektive der Moralität im Rekurs auf Kant im Rahmen eines rationalen Prüfungsverfahrens der Vernunft autonom begründen zu wollen.[5]

Damit ist der allgemeine Hintergrund umrissen, vor dem im Folgenden Schelers Ethikansatz verstanden werden soll, und zwar nicht aus einem rein historischen Interesse heraus, sondern in der Erwartung, dass er einen Beitrag zur Entfaltung eines systematischen Arguments erbringen kann. Denn sein phänomenologischer Zugang zur Realität des Moralischen ist imstande, auf manche Engführungen jenes Begründungsdiskurses der Moral aufmerksam zu machen, weist jedoch auch interne Probleme auf, auf deren Klärung gerade aus phänomenologischen Motiven hinzuarbeiten ist. Das soll im Folgenden anhand einer Entfaltung der zentralen These vom Primat des Fühlens vor den Leistungen der Vernunft gezeigt werden (I.), an die sich eine weiterführende Kritik anschließt (II.).

I. Max Schelers These vom Primat des Fühlens

Begreift man Schelers Programm vor dem skizzierten Hintergrund, kann man es als einen radikalen Hinweis darauf lesen, dass rationale Begründungsdiskurse ihrerseits ein zu Begründendes voraussetzen und daher weder ursprünglich sind noch das Gebiet des Moralischen erschöpfen können. Der Blick soll vielmehr für Sinnzusammenhänge geöffnet werden, von denen jene Diskurse selbst leben, ohne sie indessen mit eigenen Mitteln angemessen thematisieren zu können.[6] Dabei wird die an sich durchaus triviale Tatsache, dass jeder argumentative Begründungsgang ein Zu-Begründendes voraussetzt, freilich auch von den Vertretern eines solchen Vorhabens nicht schlechthin bestritten. Denn weder Rawls' kohärenztheoretisches noch Habermas' diskursethisches Modell setzen bei einem Nullpunkt ein. Vielmehr gehen beide vom Faktum lebensweltlich evidenter Überzeugungsbestände aus, die bisweilen schon von bestimmten moralischen Intuitionen zeugen.[7] Da die Moralitätsperspektive dieses Zeugnisses allerdings in sich selbst noch nicht hinreichend reflexiv geworden und auf diese Weise in

[4] Vgl. *J. Habermas*, Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: *Ders.*, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln (1983), Frankfurt am Main [7]1999, 53–125, besonders 67–78, 90–93, 116–119.

[5] Vgl. *Rawls*, Theory, 40; *J. Habermas*, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch gegen die Diskursethik zu?, in: *Ders.*, Erläuterungen zur Diskursethik (1991), Frankfurt am Main [2]1992, 9–30, besonders 9–20.

[6] In eine ähnliche Richtung, obgleich mit anderen Mitteln, argumentiert auch *Ch. Taylor*, Sources of the Self (1989), Cambridge [8]1996, part I.

[7] Vgl. *Rawls*, Theory, 4, 17f.; *J. Habermas*, Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: *Ders.*, Erläuterungen, 116–119.

ihrer Geltung ausgewiesen ist, bedarf es eines Verfahrens, im Zuge dessen der gesuchte Geltungsgesichtspunkt von dem Faktum gegebener Überzeugungen entkoppelt wird, und zwar mit dem Ziel, jeden bloß historischen Index geltungstheoretisch entbehrlich zu machen.[8] So verstanden vollzieht sich der Begründungsdiskurs der Moral als eine Infragestellung faktischer Moralauffassungen: Er vollzieht sich als Problematisierung aller „Es gibt"-Auffassungen von Moral auf dem Weg argumentativ-rationaler Praxis.

Exakt an dieser Stelle setzt nun Schelers Argument ein. Zwar vollzieht sich auch sein phänomenologisches Programm im Anschluss an Husserl als eine Problematisierung aller in „Es gibt"-Unterstellungen unweigerlich eingelassenen Vorurteilsstrukturen.[9] Dabei fällt allerdings auf, dass er die Problematisierungsbewegung in einem völlig anderen Sinne versteht, als im Blick auf den Begründungsdiskurs der Moral soeben angezeigt wurde. Seine diesbezügliche Sicht soll daher in einem ersten Schritt skizziert werden (1.), um im direkten Anschluss daran seine Radikalisierung der Frage nach der Zugangsweise zur Realität des Moralischen zu bedenken (2.). Das gilt es schließlich mit Blick auf die innere Differenziertheit dieses Zugangs zu präzisieren (3.).[10]

1. Phänomenologie als Problematisierung des „Es gibt"

Scheler begreift Phänomenologie weniger als strenge wissenschaftliche Methode,[11] sondern als Haltung eines „geistigen Schauens"[12] der Wesensgehalte eines unmittelbar Erlebten. In diesem Schauen – äquivoke Ausdrücke hierfür sind „Intuition", „reine Anschauung", „phänomenologische Erfahrung" oder schlicht „Erleben"[13] – kommen für Scheler „Tatsachen"[14] zum Vorschein, die allerdings mit einem sinnlich Gegebenem ebenso wenig gemein haben wie mit den darauf gründenden Daten einzelwissenschaftlicher Forschung. Die Tatsachen, um deren Erfassen es der phänomenologischen Erkenntnis geht, entbehren vielmehr aller sinnlichen Koeffizienten.[15]

---

[8] Das gilt vor allem für den frühen Habermas. Allerdings sind solche Tendenzen auch in Rawls' Erstlingswerk zu erkennen. Zu meiner Einschätzung dieser Theorie vgl. *Ch. Seibert*, Politische Ethik und Menschenbild. Eine Auseinandersetzung mit den Theorieentwürfen von John Rawls und Michael Walzer, Stuttgart 2008, 61–81, 107–111.

[9] Vgl. *E. Husserl*, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (1913), in: *Ders.*, Gesammelte Schriften, herausgegeben von *E. Ströker*, Hamburg 1992, 27–32.

[10] Wenn nicht anders vermerkt, beziehe ich mich dabei auf: *M. Scheler*, Gesammelte Werke, (= GW), und zwar: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (1916), in: GW II, herausgegeben von *M. S. Frings*, Bonn ⁷2000; Vom Ewigen im Menschen (1920), in: GW V, herausgegeben von *M. Scheler*, Bern ⁴1954; Wesen und Formen der Sympathie (1912), in: GW VII, herausgegeben von *M. S. Frings*, Bonn ⁶2005; Schriften aus dem Nachlass I, in: GW X, herausgegeben von *M. S. Frings*, Bonn 2000.

[11] So etwa bei *E. Husserl*, Philosophie als eine strenge Wissenschaft (1911), Frankfurt am Main 1965.

[12] GW X, 380, Z. 3.

[13] GW X, 433, 443.

[14] GW X, 433, Z. 1.

[15] GW X, 443, 447.

Darin besteht ein maßgeblicher Grund, dass er jene Schau von einer bloß observierenden Einstellung streng geschieden wissen will. Ein weiterer Grund für diese Unterscheidung besteht darin, dass der phänomenologischen Einstellung Reales nicht schon als eine objektiv feststellbare, durch spezifische sinnliche Koeffizienten bereits annähernd bestimmte Größe vorliegt, auf die sich dann Akte beziehen können, um sie in ihren einzelnen Aspekten zu betrachten. Denn letztere müssen dabei mit einer für sie nicht mehr hintergehbaren Unterstellung operieren: Für sie „gibt" es nämlich dieses oder jenes, auf welches sie sich im Blick auf bestimmte Hinsichten beziehen oder eben nicht beziehen können. Es ist diese für das natürliche Bewusstsein ebenso wie für die empirischen Wissenschaften konstitutive „Es gibt"-Unterstellung, die in der phänomenologischen Einstellung radikal infrage gestellt wird. Denn sie will Reales nicht schon als etwas definitiv Vorliegendes voraussetzen, sondern sucht es in seinem eigenen Entstehungsprozess vielmehr zu entdecken. Genauer verstanden zielt sie darauf ab, dasjenige Geschehen in den Blick zu nehmen, in dem sich der Gehalt der Welt allererst „auftut".[16] Das ist freilich nur möglich, wenn sie selbst in der Lage ist, genau zu benennen, von wo aus sie dieses Geschehen zu erfassen gedenkt.

Das tut Scheler, wenn er den „lebendigste[n], intensivste[n] und *unmittelbarste[n] Erlebnisverkehr mit der Welt*",[17] verstanden als „Welt aller sinnlichen und geistigen Objekte",[18] als Quelle sämtlicher phänomenologischer Einsichten markiert. Denn in einem solchen Erleben kommt für ihn das Wesen einer Sache zum Vorschein, und zwar nicht als etwas, das schon vorläge, sondern als etwas, das sich gerade „in ihm" vergegenwärtigt und daher „nur in ihm"[19] erschaut werden kann. Den Terminus „Erlebnis" kann er deshalb im Anschluss an Husserl als „intentionales Erlebnis"[20], als Erlebnis von etwas, bestimmen, und spricht dabei die Grundprämisse seiner Arbeit offen aus. Sie besteht in der von ihm als dem „höchsten Grundsatz der Phänomenologie"[21] bezeichneten Korrelationslehre. Ihr zufolge besteht ein notwendiger Zusammenhang zwischen dem Erlebnisakt, in dem ein Sachverhalt in einer bestimmten Weise gegeben wird, und dem Sachverhalt selbst. Und das heißt, dass, wer etwas erlebt, damit nicht bei sich selbst verweilt, sondern sich in seinem Erlebnis auf ein Anderes bezogen findet, das ihm in einer bestimmten Weise gerade in seinem Anderssein gegenwärtig ist. Jedem Erlebnis korrespondiert daher ein bestimmter, ihm vorgegebener Sachverhalt, der umgekehrt allein in einem spezifischen Erlebnismodus in seiner Bestimmtheit zutage tritt. In diesem dezidiert nicht psychologistischen Sinne verstan-

[16] GW X, 380, Z. 35, 384, Z. 26.
[17] GW X, 380, Z. 30 (Kursivierung im Original).
[18] GW X, 347, Z. 1.
[19] GW X, 380, Z. 20.
[20] GW II, 270, Z. 26f. Zu Husserl vgl. *ders.*, Logische Untersuchungen (1900), Band II/1, Tübingen ^{7}1993, 363–425.
[21] GW II, 270, Z. 25.

den ist Phänomenologie also „radikalster *Empirismus* und Positivismus".[22] Denn alle ihre Erkenntnisse gründen in Erfahrung, allerdings in einer von bloßer Sinneserfahrung kategorial unterschiedenen phänomenologischen Erfahrung.[23] Das gilt auch im Blick auf ihre Einsicht in die Realität des Moralischen.

Diese Grundcharakteristik der schelerschen Position erfordert drei für das Folgende wichtige Präzisierungen: Erstens spricht sich in ihr eine radikale Kritik am konstruktivistischen Grundzug der kantischen Philosophie aus. Denn im Erleben ist für Scheler der entsprechende Sachverhalt gerade „unter Absehen von jeder Setzung der [...] denkenden Subjekte und ihrer realen Naturbeschaffenheit"[24] als er selbst offenbar. Die Bestimmtheit des Erlebten wird somit nicht als Leistung transzendentaler Subjektivität verstanden, sondern als eine vorgegebene und alle Tätigkeit des Subjekts aller erst eröffnende Tatsache.[25] Allein auf der Basis des Gegebenseins solcher Tatsachen bewegt sich daher die Tätigkeit des Verstandes, was zugleich besagt, dass ihr jede „weltkonstruktive Kraft"[26] prinzipiell aberkannt wird: „Der Verstand – um mit Kant zu reden – schafft nichts, macht nichts, formt nichts."[27]

In dieser Kritik spricht sich zweitens eine Konzeption des unmittelbar Gegebenen aus, die von der kantischen Auffassung grundlegend verschieden ist. Ganz in der Linie der Überlegungen zur phänomenologischen Grundhaltung wird das unmittelbar Gegebene nämlich nicht als bloßes Empfindungschaos verstanden, das dann gemäß den apriorischen Ordnungsprinzipien des Verstandes zu einer einheitlichen Gegenstandsauffassung erst organisiert werden müsse. Es ist für Scheler in sich selbst schon mehr oder weniger ordentlich verfasst, besitzt mithin eine sinnvolle Struktur. Der Mensch steht ihm zufolge somit nicht einem bloß chaotischen Empfindungskosmos gegenüber, sondern begegnet schon einigermaßen geordneten Sachverhalts- und Sinnzusammenhängen.[28] Eine solche Begegnung ist allerdings nur möglich, weil er auf einer elementaren Ebene schon an ihnen teilhat. Dies zu zeigen ist daher die eigentümliche Leistung der Phänomenologie, deren Grundakt sich deshalb – wie wir später im Blick auf Schelers Liebesverständnis im Detail sehen werden – in einer „receptio"[29] des ihr gegebenen Realen äußert. Für sie ist folglich eine empfänglich-aufnehmende Haltung gegenüber der Eigenbewandtnis des Sich-Zeigenden konstitutiv.

Mit dieser entschiedenen antikonstruktivistischen Sicht geht drittens ein Verständnis des erlebten Sachverhaltes einher, das diesen in einem nicht

[22] GW X, 381, Z. 4 (Kursivierung im Original).
[23] Vgl. GW II, 71.
[24] GW II, 67, Z. 29f.
[25] Vgl. GW X, 383 Z. 17–27.
[26] GW V, 196, Z. 25.
[27] GW X, 415, Z. 33f.
[28] Vgl. GW II, 63f., 83–86.
[29] GW V, 197, Z. 21.

durch Zeichen vermittelten Prozess unmittelbar zur Gegebenheit kommen sieht. Denn in der phänomenologischen Einstellung zeigt sich das Reale als es selbst, was gleichermaßen bedeutet, dass es in keiner ursprünglichen Relation zu den praktischen Zwecken steht, die ihm im Rahmen der Zeichensysteme des Common Sense oder der Wissenschaften zugeschrieben werden. Zeigt es sich als es selbst, so ist im Geschehen des Sich-Zeigens und in seinem korrelierenden Geschautwerden die Differenz zwischen *res* und *signum* aufgehoben, und zwar so, dass die Sache, sofern sie sich selbst gibt, als prinzipiell *„asymbolisch"* [30] aufgefasst wird. In diesem Sinn vollzieht sich phänomenologische Philosophie als „fortwährende *Entsymbolisierung der Welt*".[31] Sie zielt auf ein von sprachlichen Zwecksetzungen und Vorurteilsstrukturen gereinigtes, unvermitteltes Erfassen der Wesensgehalte von Realem.[32]

Insgesamt ist damit deutlich, dass Schelers Denken durch die Einstellung einer grundlegenden Offenheit gegenüber den sich kundgebenden Verstehensherausforderungen erlebter Realität charakterisiert ist, wobei gilt, dass das dabei Zu-Verstehende nicht in einer zeichenvermittelten Denkoperation vorweggenommen werden kann. Es ist das Unvordenkliche, welches Reflexionsakte jedoch keineswegs überflüssig werden lässt. Es motiviert und orientiert sie, ohne jedoch auf sie reduziert werden zu können. Darin besteht ein grundlegender Unterschied zwischen der Problematisierungsbewegung des prozeduralen Begründungsdiskurses der Moral und dem von Scheler eingeschlagenen Weg. Zugleich sind damit auch die einschlägigen Voraussetzungen für seine Phänomenologie des Moralischen benannt, so dass nun in den Blick genommen werden kann, wie dessen Gegebenheitsmodus seinerseits näher bestimmt wird.

2. Der Zugang zur Realität des Moralischen

Aus dem Bisherigen ergibt sich, dass der ursprüngliche Zugang zum Moralischen weder über den Aufbau rational-argumentativer Begründungsverfahren noch im Anschluss an faktisch vorliegende Überzeugungsbestände gewonnen werden kann: Beide setzen einen Erlebniszusammenhang voraus, der von ihnen selbst nicht mehr zureichend thematisiert werden kann, der aber beschrieben werden muss, wenn die Sphäre des Moralischen nicht in einem intellektualistischen[33] Sinn aufgefasst werden soll. Scheler sieht sich also radikaler ansetzen als der von ihm kritisierte Begründungsdiskurs – sei

[30] GW II, 70, Z. 19 (Kursivierung im Original).
[31] GW X, 384 (Kursivierung im Original).
[32] Vgl. *P. Good*, Anschauung und Sprache. Vom Anspruch der Phänomenologie auf asymbolische Erkenntnis, in: *Ders.* (Hg.), Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie, Bern/München 1975, 111–126. Zur Kritik an Schelers Sicht vgl. *P. Janssen*, Schelers Wesens- und Wertphänomenologie, in: *E. Ströker/P. Janssen*, Phänomenologische Philosophie, Freiburg i.Br./München 1989, 169f.
[33] Vgl. GW II, 59, Anmerkung 2.

er kantischer, utilitaristischer oder eudaimonistischer Couleur –, wenn er ganz in der Linie seines phänomenologischen Programms den „Ursprung von Normativität“ [34] im Zuge einer Reflexion auf die Weise zu erfassen sucht, in der die unmittelbaren Tatsachen des Moralischen überhaupt erst zugänglich sind. Wie immer er dabei im Einzelnen verfährt – das Vorgehen muss jedenfalls jenem *„unmittelbarste[n] Erlebnisverkehr mit der Welt“* Rechnung tragen, den er selbst als Quelle aller philosophischen Einsicht markiert.

Dann aber zeigt sich, dass Menschen sich schon auf einer basalen Ebene des Bewusstseinslebens auf nicht durch sie gesetzte Wertqualitäten [35] bezogen finden, und zwar noch bevor eine prädikativ vermittelte Einsicht in den Träger solcher Qualitäten gewonnen worden ist. Der gesuchte Ursprung von Normativität gründet also ganz allgemein in solchen Werterlebnissen. Scheler illustriert das sehr plastisch an der allseits vertrauten Erfahrung, dass ein Mensch spontan und unvermittelt als sympathisch oder unsympathisch, vornehm, gemein oder rücksichtslos erscheinen kann, „ohne daß wir noch anzugeben vermögen, woran dies liegt“ [36]. Demzufolge sind wir auf unsere Um- und Mitwelt nicht als indifferente Wesen bezogen, sondern so, dass unsere an Gegebenheiten der Um- und Mitwelt interessierten Strebensakte ihrerseits schon durch das Gewahrwerden bestimmter Wertaspekte vororientiert sind. Sie nehmen qualitative Unterscheidungen in sich auf, die ihnen im Rahmen jenes elementaren *„Erlebnisverkehrs mit der Welt“* zugespielt werden, ohne dass sie an der Konstitution dieser Unterscheidungen in irgendeiner Weise aktiv beteiligt gewesen wären. Das Wertnehmen kommt für Scheler somit vor dem Wahrnehmen. [37] Das zeigt sich im Beispiel daran, dass bestimmte Menschen auf den ersten Blick eben als sympathisch oder unsympathisch, dass manche Handlungen spontane Empörung oder Bewunderung auslösen, oder dass einige Dinge unmittelbar als bedeutsam oder nicht bedeutsam erlebt werden, – und das alles noch, bevor ein genaues Bild von ihnen gebildet oder ein distinktes Urteil über sie getroffen worden ist. [38] Es geschieht in einer Weise, die über die einzelnen Eigenschaften ihres Gegenstands noch nicht ausdrücklich informiert ist und sich deshalb auch noch keine genaue Vorstellung von ihm machen kann.

Die Weise, in der dies geschieht, nennt Scheler „Fühlen“ [39] und unterscheidet sie als intentionales *„Fühlen von etwas“* [40] von nicht intentionalen, sinn-

[34] *A. Sander*, Normative und deskriptive Bedeutung des ordo amoris, in: *Ch. Bermes [u.a.]* (Hgg.), Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens, Würzburg 2003, 63–79, hier: 75.

[35] In einem allgemeinen Sinn bezeichnet der Wertbegriff also nichts anderes als *„materiale Qualitäten“* (GW II, 39, Z. 36; Kursivierung im Original).

[36] GW II, 40, Z. 9.

[37] GW II, 148f.; GW X, 148f.

[38] Vgl. GW II, 182. Terminologisch bringt Scheler diese Differenz in der Unterscheidung zwischen einer vorprädikativen „Wertkomponente“ und der „Bildkomponente“ menschlicher Praxiserfahrung zum Ausdruck (GW II, 55, 59, 61f.).

[39] GW II, 259–270.

[40] GW II, 261, Z. 18 (Kursivierung im Original).

lichen Gefühlszuständen wie etwa dem Schmerz oder dem angenehmen Genuss einer Speise. Der Grund dieser Unterscheidung liegt darin, dass letztere ihrerseits nochmals in ganz unterschiedlichen Weisen erlebt werden können, je nachdem, in welcher fühlenden Einstellung sie manifest sind. So wird etwa der Verzehr von wohlschmeckenden Speisen vor dem Hintergrund einer tiefsitzenden Trauer über den Verlust eines geliebten Menschen völlig anders erlebt als in einer Situation, in der jener Mensch anwesend wäre und womöglich noch am Essen teilnähme.[41] Im Blick auf den Schmerz gilt freilich Ähnliches: Er kann ertragen, erlitten, geduldet oder in besonderen Fällen sogar genossen werden.[42] Es ist somit das Fühlen, in dem der Wertcharakter des Realen in einer von keinem anderen Bewusstseinsakt zu ersetzenden Weise an sich selbst offenbar wird. Es bildet daher auch den „einzig möglichen *Zugang* zur Welt der Werte"[43], wobei zugleich gilt, dass die Rede von einer Welt der Werte keine Sonderwirklichkeit meint, sondern sich auf eine bestimmte Dimension des Wirklichen bezieht. Die Welt der Werte ist somit die Welt aller möglichen, mehr oder weniger vertrauten Gegenstände, die jetzt allerdings „von ihrer *Wert*seite her"[44] aufgefasst werden. Das Fühlen tritt also nicht weltlos auf. Es tritt vielmehr stets im Zusammenhang eines konkreten Umgangs mit Welt auf, verortet aber dessen organisierende und symbolisierende Operationen vor dem Hintergrund eines unmittelbaren Erfassens qualitativer Unterscheidungen, das von einem prädikativen Urteilsakt strikt zu trennen ist. Fühlen ist folglich ein *„prälogische[s] Erfassen"* der konstitutiven Wertbestimmtheit des Realen.[45]

Diese ist freilich in sich komplex. Sie ist relativ zur sinnlichen, vitalen sowie geistigen Dimension des Lebensprozesses, so dass Scheler sehr genau zwischen den für diese Dimensionen jeweils konstitutiven Wertqualitäten unterscheiden kann.[46] Moralische Werte – das ergibt sich schon aus dem Begriff des intentionalen Fühlens – sind dieser Einteilung entsprechend dann der geistigen Realitätssphäre zuzurechnen.[47] Doch wie sind sie selbst inhaltlich bestimmt? Obgleich Scheler zumindest im *Formalismus* an dieser Stelle etwas unspezifisch bleibt, lassen sich zwei wesentliche Charakteristika benennen: Erstens sind moralische Werte ursprünglich auf Personen als deren Träger bezogen.[48] Zweitens implizieren sie ein Sollen, was besagt, dass auch bei Scheler die Moralitätserfahrung imperativische Momente besitzt. Diese

[41] Das emotionale Leben des Menschen besitzt somit unterschiedliche Tiefenstrukturen (vgl. GW II, 333 f.).

[42] Vgl. GW II, 261, Z. 29 f.

[43] GW II, 87, Z. 6 f. (Kursivierung im Original).

[44] GW II, 265 Z. 5 f. (Kursivierung im Original).

[45] GW II, 182, Z. 33 f. (Kursivierung im Original). Damit ist es freilich alles andere als kognitiv belanglos. Scheler versteht es vielmehr als einen in sich sinnvollen, auf konkrete Gegenstände bezogenen und daher „prinzipiell verständlich[en]" Bewusstseinsmodus (GW II, 263, Anmerkung).

[46] Vgl. GW II, 122–126.

[47] Vgl. GW II, 124.

[48] Vgl. GW II, 49, 103, 469. Zum Konzept der Person bei Scheler vgl. *R. Perrin*, Max Scheler's concept of the person. An ethics of humanism, Basingstoke 1991.

sind allerdings, darin besteht der tiefgreifende Unterschied zur kantischen Moraltheorie, weder in sich selbst begründet, noch bilden sie die konstitutive Form des Moralischen. Jedes Sollen, so die These, ist nämlich ein Seinsollen von Etwas in einer bestimmten Qualität. Und das heißt – so das zugrunde liegende Argument –, dass jeder Imperativ schon ein Gesolltes voraussetzen muss, das seinerseits ein Bestimmtes ist, jedoch ein Bestimmtes, von dem gilt, dass es noch nicht realisiert ist, sondern eben realisiert werden soll. Aus sich heraus kann der Imperativ dieses in sich bestimmte Seinsollende nicht hervorbringen. Es entspringt dem Erleben eines konkreten positiven Wertes. Damit gilt: *„Alles Sollen ist fundiert auf Werte."* [49]

Soviel sei zur moralischen Werterfahrung als Teil des Prozesses gesagt, in der die evaluative Dimension der Wirklichkeit in ihrer eigenen Objektivitätsstruktur offenbar wird, – einer Objektivität, die weder vor noch außer dem Akt des Fühlens als etwas vorliegt, auf das man sich konstatierend beziehen könnte, sondern die geradezu in ihm und für ihn, keineswegs aber durch ihn, entsteht. Das ist jedenfalls eine wichtige Konsequenz des vorab skizzierten phänomenologischen Ansatzes, an die sich nun Überlegungen zur inneren Struktur des Fühlens anschließen.

3. Zur inneren Differenziertheit des Fühlens

Die Bedeutung, die diesem vorrationalen Prozess der Welterschließung für die Leistungen theoretischer und praktischer Vernunft zukommt, kann in zwei Hinsichten präzisiert werden. Beide beziehen sich auf Modalitäten des Fühlens und verdeutlichen dadurch, dass es sich bei diesem um einen durchaus komplexen, in sich differenzierten Prozess handelt. In einer ersten Hinsicht zeigt sich dies daran, dass nach Scheler das unmittelbare Ergriffensein von den Wertaspekten erlebter Realität in sich selbst schon durch Akte des Vorziehens bestimmter Wertqualitäten vor anderen charakterisiert ist. Dem prälogischen Werterleben eignet somit eine *„intuitive Vorzugsevidenz"*, [50] in der Wertunterschiede hinsichtlich ihrer Grade am Ort konkreter Existenz Geltung erlangen. Das ist für ihn beispielsweise darin manifest, dass bereits in elementaren Bewusstseinsprozessen bestimmten Verhaltensoptionen spontan ein Vorrang eingeräumt wird, ohne dabei schon die passenden Begründungen für diese Vorordnung liefern zu können. In einer zweiten Hinsicht zeigt sich die Bedeutung des Fühlens für die Leistungen der Vernunft schließlich an der Stellung, die Scheler der Liebe und ihrem Widerpart, dem Hass, als der „höchsten Stufe unseres intentionalen emotionalen Lebens" [51], einräumt. Als oberste Modalitäten des Fühlens besitzen sie dabei zugleich eine fundierende Rolle für den gesamten Prozess menschlicher

[49] GW II, 214, Z. 20 (Kursivierung im Original).
[50] GW II, 107, Z. 25 (Kursivierung im Original).
[51] GW II, 266, Z. 6f.

Welterschließung. So gesehen bilden sie die „*Grundakte*, in denen allein unser theoretisches und praktisches Leben seine letzte *Einheit* findet und bewahrt".[52] Diese These soll abschließend anhand der Klärung einer zentralen Funktion verdeutlicht werden, die Scheler der Liebe zuweist. Dabei ist zu erwarten, dass seine Überlegungen zur Liebe in aller Prägnanz vorführen, inwiefern sein Beharren auf der sich geradewegs im Fühlen zeigenden Objektivität der Wertdimension von allen Versuchen zu unterscheiden ist, Objektivität im Sinne eines bloßen Vorhandenheitsdenkens mit der für es typischen „Es-gibt"-Unterstellung begreifen zu wollen.

Ganz allgemein wird Liebe in Anknüpfung an die christlich-augustinische Tradition zunächst als fundamentaler Teilhabemodus am Realitätsprozess bestimmt, und zwar deshalb, weil sie eine radikale „Offenheit zur Welt"[53] realisiert, die von allen Erkenntnisoperationen theoretischer und praktischer Vernunft in Anspruch genommen werden muss. Das ist deshalb der Fall, weil diese nur im Rahmen einer für sie schon gestifteten Teilhabe an der Sphäre des überhaupt nur Erkennbaren möglich sind. Sie vollziehen sich im Horizont der ihnen vorgängigen „receptio", also jener empfangend-aufnehmenden Haltung, die bereits als Kern der phänomenologischen Anschauung ausgewiesen wurde. Sofern nun der „Urakt"[54] der Liebe jene Offenheit begründet, kann sie freilich nicht als eine Zustandsbestimmung verstanden werden. Sie ist vielmehr Bewegung, nämlich Bewegung eines permanenten Sich-Öffnens für die Gegenwart von Anderem. Sie eröffnet den Raum, in dem Anderes in der ihm eigenen Bewandtnis erscheinen kann, um dann als Gegenstand rationaler Operationen fungieren zu können. In dieser Bewegung verschränken sich zwei Momente:

Zum einen vollzieht sie sich als Vorgang einer Selbsttranszendierung auf Anderes hin, wodurch die Sphäre des Eigenen durchbrochen wird, ohne allerdings im Gegenüber aufzugehen. In diesem Vollzug – das ist entscheidend – kommt ihr zum anderen eine „*entdeckerische*" und „*schöpferische*"[55] Leistung zu, in der es zu bedeutsamen Erweiterungen im Erfassen des jeweiligen Werthorizontes kommt. Indem sie auf jeweils höhere Werte zielt, sogar diese erst „*zum Auftauchen bringt*"[56], macht Liebe für Scheler tatsächlich sehend[57]. Sie zeigt etwas, was sonst nicht zur Gegebenheit käme. Aus diesem Grund ist die Rede davon, dass Liebe sehend mache, auch nicht in dem Sinne zu verstehen, als richte sie sich, ähnlich wie ein Beobachtungsakt auf ein bereits vorliegendes Material, das dann eben im Akt der Liebe und nicht in einem anderen erfasst wird. Eine solche Sicht muss die entdeckend-kreative Leistung, die ihr im Rahmen des schelerschen Werkes zuge-

[52] GW V, 83, Z. 9f. (Kursivierung im Original). Vgl. GW II, 83, Anmerkung 2.
[53] *W. Henckmann*, Max Scheler. München 1998, 46.
[54] GW X, 356.
[55] GW II, 267 (Kursivierung im Original).
[56] GW VII, 160, Z. 16 (Kursivierung im Original).
[57] Vgl. ebd.

schrieben wird, notgedrungen verkennen. Wird diese ernstgenommen, so folgt daraus, dass gerade in dem spezifischen, auf keine organischen oder intellektuellen Prozesse reduzierbaren Akt der Liebe jene höheren Werte zwar nicht konstituiert werden, wohl aber ausschließlich in ihm „aufleuchten“[58] und „aufblitzen“.[59] Die Bewegungsintention der Liebe richtet sich also auf höhere Werte nicht als schon vorhandene, die außer ihr vorliegen und deren Vorliegen bloß konstatiert werden müsste. Sie richtet sich vielmehr auf die Wertdimension von Welt, indem sie diese in ihrem Anspruchs- und Verpflichtungscharakter, und das heißt: in ihrer Objektivität, erst offenbar werden lässt. Entscheidend ist dabei, dass diese Dynamik des Offenbarwerdens höherer Werte in ihrer Objektivität als ein in sich selbst prinzipiell unabgeschlossener, *„wesensunendliche[r] Prozeß“*[60] verstanden wird, was eine wichtige Pointe beinhaltet. Denn letztlich ist es das Lieben, das den unerschöpflichen Bestimmtheitsreichtum der Erfahrungswirklichkeit offenbart, von dem nicht nur die Leistungen der Vernunft im Allgemeinen zehren, sondern von dem die schelersche Phänomenologie ja selbst auszugehen vorgibt. So verstanden bildet die Bewegung der Liebe den innersten Kern der phänomenologischen Einstellung und der in ihr zur Gegebenheit kommenden Wertdimension erlebter Realität.[61]

4. Fazit

Damit ist die Darlegung zentraler Grundzüge der schelerschen Position zu ihrem Ziel gekommen. Es ist deutlich geworden, in welchem Sinn sein Programm den Diskurs um eine rational-argumentative Begründung ethischer Normen in den größeren Zusammenhang unseres umfassenden *„Erlebnisverkehr[s] mit der Welt“* stellen kann. Dabei sind zwei Punkte nochmals eigens in Erinnerung zu rufen: Zum einen besteht die Radikalität Schelers darin, dass es ihm um die Entdeckung des Ursprungs aller Moralitätserfahrung geht, und er von dieser Entdeckung aus – und nicht umgekehrt – sowohl den Sinn moralischer Sprache als auch die Reichweite des prozeduralen Begründungsdiskurses der Moral zu begreifen sucht. Das aber bedeutet zum anderen, dass ihm zufolge Begründungsdiskurse ihren eigenen Sinnhorizont verlieren und infolge zu leeren Formalismen verkommen müssen, wenn von jenen primären Bekundungszusammenhängen des Moralischen im fühlenden Umgang mit den Wertaspekten des Realen abgesehen wird. Sie können dann nämlich keine Auskunft mehr über die erlebten Anlässe geben, in deren Licht die in ihnen verwendeten Argumente erst ihren vollen semantischen Gehalt entfalten. Doch nicht nur darin bestehen Konsequenzen der

[58] GW II, 267, Z. 4.
[59] GW II, 87, Z. 11f., 267, Z. 4.
[60] GW X, 359, Z. 1 (Kursivierung im Original).
[61] Vgl. *M. Gabel*, Phänomenologische Rekonstruktion personaler Akte, in: *Ch. Bermes [u.a.]* (Hgg.), Person und Wert. Schelers „Formalismus“ – Perspektiven und Wirkungen, Freiburg i.Br./München 2000, 47–72.

skizzierten Position. Denn Scheler kann und sollte an einem bestimmten Punkt noch sehr viel radikaler gelesen werden als bislang geschehen. Sofern sich seine Phänomenologie nämlich selbst als „positive[ ] Grundlegung“ [62] der Ethik versteht, müssen zusätzliche Begründungsdiskurse im Ganzen obsolet werden. Denn aus ihrer Perspektive kann die Geltung von Werten nicht nochmals extern begründet werden; sie besteht bereits und muss allenfalls als phänomenologische Tatsache entdeckt werden. Damit kommt eine bislang nur beiläufig behandelte Frage in den Blick: die Frage nach dem eigenen Status der Werte. An diesem Punkt entzündet sich meine Kritik.

II. Von einem starken zu einem schwächeren Realismus

Zunächst gilt es, einem Missverständnis vorzubeugen. Im Blick auf die Frage nach dem Status der Werte wird Scheler nämlich bis heute gerne im Sinne einer vormodernen Hypostasierung und Ontologisierung eines an sich bestehenden Wertekosmos gelesen. Eine solche Lesart ist jedoch deutlich überzogen, da sie Schelers Position insgeheim im Lichte der Wertethik Nicolai Hartmanns deutet, von der er sich nicht nur selbst im Vorwort zur dritten Auflage seines *Formalismus* aufs Schärfste distanzieren kann, sondern das genau an dem Punkt tut, den ihm jene Kritik zur Last legt. Gegen Hartmanns These, dass der Wertekosmos „ebenso jenseits der Wirklichkeit, wie jenseits des Bewusstseins besteht“,[63] kann Scheler deshalb einwenden: „Überhaupt muß ich einen von Wesen und möglichen *Vollzug* lebendiger geistiger *Akte* ganz unabhängig bestehen sollenden Ideen- und Werthimmel [...] prinzipiell schon von der *Schwelle* der Philosophie zurückweisen.“ [64] Deshalb sollte seine Position konsequent von der Grundrelation her verstanden werden, die in der Korrelationslehre markiert wird. Und das bedeutet, dass von Werten nicht abgesehen davon gesprochen werden kann, dass sie jeweils für ein fühlendes Bewusstsein sind. Sie sind stets „an sich für den Menschen“.[65] Soviel sei zur Vorbeugung jenes gängigen Missverständnisses gesagt. An sie schließt sich allerdings ein doppelter Einwand an:

Erstens lässt sich fragen, ob die finalen Schlussfolgerungen, die Scheler aus dieser phänomenologischen Prämisse zieht, durch diese selbst vollständig gedeckt werden können, oder ob er nicht stellenweise doch dazu tendiert, aus jener Grundrelation auszuscheren und dadurch einer Position wie derjenigen Hartmanns zumindest gefährlich nahezukommen. Die besagte Prämisse erlaubt zwar, den im Erlebnis des Ergriffenwerdens eingezeichneten Vorgegebenheitscharakter von Wertqualitäten zu erfassen und kann dadurch der ethischen Teilnehmerperspektive Rechnung tragen. Dieser erscheinen Werte nämlich weder als durch sie begründete noch durch sie

[62] GW II, 9.
[63] *N. Hartmann*, Ethik (1926), Berlin [4]1962, 156.
[64] GW II, 21, Z. 22–27 (Kursivierung im Original).
[65] GW X, 357.

gewählte. Sie werden vielmehr als verpflichtend erlebt und orientieren im Zuge dessen die eigene Verhaltenswahl.[66] So gesehen bestimmen sie die Gesichtspunkte, unter denen bestimmte Optionen für wichtig erachtet und schließlich unter Ausschluss anderer gewählt werden; und sie tun das, ohne dabei selbst Gegenstand einer radikalen Wahl zu sein.[67] Werte, so die These, werden nicht gewählt, sondern fungieren als Gesichtspunkte jeder möglichen Wahl. Ob sich aus dieser einleuchtenden Einsicht jedoch zwingende Schlussfolgerungen im Blick auf die Existenz einer invariablen Ordnungsstruktur der Wertarten ziehen lassen, ist jedoch keineswegs ausgewiesen. Dass Scheler, in einer letzten Konsequenz verstanden, genau darauf abzielt,[68] ist angesichts einer im Werk durchaus zu findenden Argumentationslinie offenkundig.[69] Ebenso offenkundig ist aber auch die sich dadurch theorie-intern aufbauende Spannung zwischen dieser Zielperspektive und der bislang beschriebenen Dynamik des phänomenologischen Aktes, der Objektivität geradezu im wesensunendlichen Prozess ihres eigenen Entstehens zu begreifen sucht. Diese Spannung abzubauen dürfte zumindest im Blick auf das ethische Hauptwerk schwierig sein.[70] Sie macht jedoch darauf aufmerksam, dass sich jene weitreichenden Schlussfolgerungen nur im Rahmen von ebenso weitreichenden Zusatzannahmen rechtfertigen lassen, bei denen es fraglich ist, ob sie in der skizzierten phänomenologischen Bewegung überhaupt kontrolliert nachvollzogen werden können.

Eine dieser Annahmen besteht darin, dass von den im intentionalen Erleben erschlossenen Wesens-Tatsachen[71] geradewegs ausgesagt werden soll, sie würden auch unabhängig des Erlebens in ihrer jeweiligen – und das ist entscheidend – vollen materialen Bestimmtheit eine eigene Existenz haben. Das impliziert freilich eine sehr starke realistische Unterstellung. Denn damit wird nicht nur der in die ethische Alltagserfahrung durchaus eingezeichnete Vorgegebenheitscharakter evaluativer Sachverhalte für ausgewiesen erklärt, sondern darüber hinaus auch noch deren radikale Unabhängigkeit von allen Bestimmungsleistungen praktischer Subjektivität behauptet. Möchte man diese These vermeiden und die bereits gewürdigte Einsicht Schelers bewahren, so stellt sich die Frage, ob es möglich ist, die Vorgegebenheitsthese anzuerkennen, ohne dabei mit einer starken Unabhängig-

---

[66] Vgl. hierzu die Überlegungen von *Joas*, Entstehung, 10–16, 252–255.

[67] Zur Kritik des Konzeptes der radikalen Wahl vgl. *Ch. Taylor*, What is human agency?, in: *Ders.*, Philosophical Papers I, Cambridge 1985, 15–44, hier: 27–35.

[68] Vgl. GW II, 99–126.

[69] Vgl. hierzu etwa die Überlegungen zum *ordo amoris* in seiner normativen Gestalt: GW X, 356f., 361.

[70] Man könnte meinen, dass dieses Problem in Schelers Spätphilosophie dadurch gelöst wird, dass in ihr die noch für die *Formalismus*-Schrift einschlägige theistische Leitkonzeption zugunsten eines prozessontologischen Konzeptes preisgegeben wird: Gottes Werden und das Werden des Kosmos fallen dabei nahezu zusammen. Vgl. *M. Scheler*, Die Stellung des Menschen im Kosmos, herausgegeben von *M. S. Frings*, Bonn [17]2007, 78f., 102f.

[71] Scheler macht bekanntlich die transzendentale Weiterentwicklung der frühen husserlschen Phänomenologie nicht mit, sondern will reiner „Wesensphänomenologe" bleiben.

keitsthese und ihren metaphysischen Zusatzannahmen operieren zu müssen. Das scheint möglich zu sein, allerdings nur unter der Bedingung, dass die Position eines schwächeren, prozessualen Realismus eingenommen wird, mithin eines Realismus, der die Leistungen praktischer Subjektivität als Aspekte seiner selbst in sich einschließt. Wie immer man eine solche Sicht in vollem Umfang bestimmen würde – sie müsste jedenfalls davon ausgehen, dass es evaluative Sachverhalte gibt, die normative Ansprüche begründen, ohne sich dabei restlos auf Leistungen von Subjektivität zurückführen zu lassen.[72] Wichtig ist dabei die Bemerkung, dass diese Sachverhalte sich nicht *restlos* auf Subjektivitätsleistungen reduzieren lassen. Damit ist nämlich die Vorgegebenheitsthese samt dem darin eingeschriebenen Primat des Fühlens vor den Leistungen der Vernunft anerkannt und gleichzeitig ein begrenzter Spielraum der Freiheit eröffnet.

Doch, so ist zweitens zu fragen, wie sind jene Subjektivitätsleistungen ihrerseits zu verstehen? Wenn die Vorgegebenheitsthese beibehalten werden soll, so können sie jedenfalls nicht darin bestehen, bestimmte Wertqualitäten erst zu konstituieren. Dann nämlich könnte den von Scheler so drastisch beschriebenen Erfahrungen des Ergriffenwerdens durch den Wertcharakter des Realen nicht mehr vollends Rechnung getragen werden. Wie sind jene Leistungen dann aber in einem positiven Sinn zu benennen? Ich meine, dass man sie mit Charles Taylor als Artikulationstätigkeit begreifen kann. Diese konstituiert zwar nicht den Verpflichtungscharakter erlebter Wertqualitäten, der ihr weiterhin als ihr nicht zur Disposition stehender Vollzugshorizont vorgegeben ist.[73] Sie trägt aber notwendig dazu bei, die damit einhergehenden normativen Ansprüche in ihren Einzelheiten zu begreifen, um konkrete Folgerungen aus ihnen abzuleiten, die ihrerseits dann diskursiv vermittelt werden können. Das setzt freilich voraus, dass im Werterleben das Bedeutungsspektrum der in ihm offenbar werdenden normativen Ansprüche nicht schon hinreichend erfasst, geschweige denn determiniert ist. Das kann nur dann der Fall sein, wenn jenes Spektrum bereits vor allen Verstehensleistungen durch einen festen Bestand an endgültigen Bedeutungen festgelegt wäre. Möchte man von dieser Option absehen, in der Pragmatik von Semantik nicht nur abhängig gemacht,[74] sondern durch sie geradewegs ersetzt wird, liegt es nahe, der Artikulationstätigkeit ihrerseits einen unverzichtbaren Anteil an der Klärung des sich zunächst auf der elementaren Ebene des Fühlens einstellenden Gespürs für die Wichtigkeit und Bedeutsamkeit der Dinge zuzuerkennen. Denn die Artikulation der Erlebnisse, so Taylor, „makes them clearer and more defined“[75].

---

[72] Ich folge hier der Definition von *M. Quante*, Einführung in die Allgemeine Ethik, Darmstadt 2003, 93.

[73] Vgl. *Ch. Taylor*, Self-interpreting animals, in: *Ders.*, Philosophical Papers, 45–76, 61f.

[74] Zu dieser semiotischen Differenzierung vgl. *Ch. W. Morris*, Grundlagen der Zeichentheorie (1938), Frankfurt am Main 1988, 23–28.

[75] *Taylor*, Philosophical Papers, 71.

Eine solche Sicht läuft daraus hinaus, das interpretative Bemühen um eine angemessene Artikulation zum genuinen Phänomen des Moralischen ebenso hinzuzurechnen wie das gefühlsmäßige Ergriffenwerden durch die Wertdimension der Realität.[76] Das symbolische Ausdrucksgeschehen kann dann aber nicht mehr – wie bei Scheler geschehen – als etwas dem phänomenologischen Blick schlechthin Außerwesentliches verstanden werden. Denn um die komplexe Realität des Moralischen einzufangen, bedarf es eines Phänomenbegriffs, in den die Tätigkeit der interpretativen Durchklärung und Artikulation des Erlebten konstitutiv mit eingezeichnet wird, ohne dabei jedoch den Erstheitsstatus[77] des vorreflexiven Wertfühlens aufzuheben. Dieser muss vielmehr als eine grundlegende Phase im Prozess verstanden werden, in dem sich die phänomenale Realität des Moralischen aufbaut. Bildet er allerdings eine Phase, so steht er nicht für den gesamten Prozess, sondern verweist sowohl auf Akte diskursiver Symbolisierung als auch auf die Formierung konkreter, intersubjektiv vermittelbarer Handlungsmaximen.

An dieser Stelle angelangt, zeigt sich deshalb auch der anfänglich skizzierte Begründungsdiskurs der Moral in einem neuen Licht. Vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen kann seine Funktion nämlich nicht darin bestehen, einen formalen moralischen Standpunkt zu bestimmen, der den Diskursteilnehmern zumutet, von den sie jeweils verpflichtenden, unverwechselbar eigenen Anlässen ihrer ethischen Urteilsbildung abzusehen, um schließlich als bloß „logische Subjekt[e] einer vernünftigen, d.h. […] idealen Gesetzen folgenden Aktbetätigung“[78] zu fungieren. Von einem Begründungsdiskurs zu reden soll zunächst in einem ganz lapidaren Sinn meinen, in eine Kommunikation über diejenigen Gründe zu treten, die aus jeweils verschiedenen Perspektiven bestimmte Handlungen als geboten, andere als verboten und wiederum andere als erlaubt erscheinen lassen. Doch nicht nur das ist gefordert. Da Gründe nämlich nur verständlich sind, wenn zugleich ihre semantischen Kontexte und Hintergründe samt ihrer Genese thematisch werden, muss die Kommunikation über sie durchlässig sein für diejenigen Prozesse, in denen sich das Geltungsphänomen im Modus des *„unmittelbarste[n] Erlebnisverkehr[s] mit der Welt“*[79] selbst aufbaut. Eine angemessene Rede von Begründung fordert daher, dass der Begründungsdiskurs nicht über die Erschließungsleistungen individueller Gefühlsakte hinwegsieht, sondern sie geradezu als unverzichtbare Momente seiner selbst begreift.

Eine Stärke der schelerschen Position besteht jedenfalls darin, diesen Tatbestand gegenüber den reduktionistischen Tendenzen einer rein formalistischen Moraltheorie in Erinnerung gerufen zu haben.

---

[76] Vgl. *Taylor*, Sources, 26, 77f.

[77] So im Anschluss an *C. S. Peirce*, The Essential Peirce, vol. 2 (1893–1913), edited by the *Peirce Edition Project*, Bloomington 1998, 149f., 160.

[78] GW II, 370.

[79] Siehe oben Anmerkung 17.

ThPh 84 (2009) 524–546

Zwischen Vernunftreligion und Existenztheologie:

Zum postsäkularen Denken von Jürgen Habermas

Von Michael Kühnlein

Gegen Ende der 80er-Jahre bekannte Habermas einmal freimütig, dass ihn die theologische Rezeption seines Werks „verlegen" mache: „Ich bin nämlich mit der [...] Diskusssion nicht wirklich vertraut und bewege mich ungern auf einem unzureichend rekognostizierten Gelände."[1] Diese selbst eingestandene Verlegenheit war auf den Umstand zurückzuführen, dass sich Habermas in der damaligen Auseinandersetzung zunehmend mit religiösen, theologischen und religionsphilosophischen Überlegungen konfrontiert sah, deren inhaltlicher Bedeutungsüberschuss ihm zwar durchaus einleuchtete,[2] aber durch den methodischen Atheismus der kommunikativen Vernunft nicht angemessen versprachlicht werden konnte.[3] Allerdings zeichnet sich bei Habermas seit einigen Jahren eine argumentative Trendwende ab: Angesichts der vitalen Dominanz der politischen Religionen einerseits[4] und dem szientistischen Vormarsch eines naturalisierten Selbstverständnisses andererseits spricht Habermas zunehmend davon, dass sich „die Philosophie inhaltlichen Stellungnahmen nicht mehr entziehen" könne; denn sobald unser ethisches Selbstverständnis als sprach- und handlungsbegabte Akteure insgesamt bedroht sei, stoße eine nachmetaphysische Vernunftkonzeption „an ihre Grenze".[5] Diese Einsicht in die immanenten Begrenzungen einer postmetaphysisch eingeübten Enthaltsamkeit, die „angesichts ganz neuer Herausforderungen das Artikulationsniveau der eigenen Entstehungsgeschichte nicht einholt",[6] bringt Habermas in der Folge dazu, seine methodisch auferlegte Zurückhaltung in Fragen der Religion aufzugeben. Nun ist es Habermas selbst, der sich lernbereit und offen gegenüber der religiösen Tradition zeigt und von sich aus das Gespräch mit den Theologen sucht.[7]

---

[1] *J. Habermas*, Texte und Kontexte (= TuK), Frankfurt am Main 1988, 127.

[2] So wies Habermas in früheren Diskussionen bereits auf die „metakommunikativen Qualitäten" der religiösen Sprache hin; vgl. *H.-E. Bahr* (Hg.), Religionsgespräche. Zur gesellschaftlichen Rolle der Religion, Darmstadt 1975, 29.

[3] Zum theologisch-religiösen Sinnlosigkeitsverdikt des nachmetaphysischen Denkens vgl. *J. Habermas*, Philosophisch-politische Profile, Frankfurt am Main 1981, 29f.

[4] *J. Habermas*, Glauben und Wissen (= GuW), Frankfurt am Main 2001, 12–15.

[5] *J. Habermas*, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? (= ZmN), Frankfurt am Main 2001, 27.

[6] GuW, 23.

[7] Vgl. exemplarisch: Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? (Einleitung zu einer Diskussion mit dem damaligen Präfekten der römischen Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger), in: Information Philosophie, Oktober 2004, 7–15; Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze (= NuR), Frankfurt am Main 2005; vgl. ebenso die Replik von Habermas in: *R. Langthaler* und *H. Nagl-Docekal* (Hgg.), Glauben und Wissen. Ein Symposium mit J. Habermas (= GW), Wien 2007, 366–414.

Das von Habermas signalisierte Interesse am Traditionsbestand des Guten spiegelt allerdings keinen grundsätzlichen Wandel im religiösen Selbstverständnis des Autors wider, sondern es reflektiert vielmehr dessen innere Distanznahme gegenüber den Selbstgenügsamkeitsansprüchen der autochthonen Moderne, welche Habermas' Vernunftprognose mit Sorge und Skepsis erfüllen. Er bezweifelt nämlich, dass „die geistigen Potentiale und gesellschaftlichen Dynamiken, die eine global gewordene Moderne *aus sich selbst heraus* aufbieten kann", im Endeffekt „stark genug" seien, „um ihre selbstdestruktiven Tendenzen, in erster Linie die Zerstörung ihres eigenen normativen Gehaltes, aufzuhalten". Diese Bedenken an der (vermeintlichen) Rationalität des Rationalisierungsprozesses sind nach Habermas' eigenem Bekunden in den letzten Jahren „stärker geworden".[8] Folgerichtig hat sich auch nicht so sehr Habermas' Blick auf die Religion und deren Motive geändert (zumal ihre Anfälligkeit für politische Instrumentalisierungen ihn nach wie vor schreckt[9]), sondern seine Zweifel an der allein legitimitätsverbürgenden Kraft einer Theorie des kommunikativen Handelns haben zugenommen. So muss er konstatieren, dass eine methodisch von allen Inhalten gereinigte Vernunftkonzeption mehr oder weniger hilflos den Verdinglichungstendenzen systemisch entfesselter Imperative gegenübersteht:

> Die Sprache des Marktes dringt heute in alle Poren ein und preßt alle zwischenmenschlichen Beziehungen in das Schema der selbstbezogenen Orientierung an je eigenen Präferenzen. Das soziale Band, das aus gegenseitiger Anerkennung geknüpft wird, geht aber in den Begriffen des Vertrages, der rationalen Wahl und der Nutzenmaximierung nicht auf.[10]

So ist es also gerade das Unvermögen der Vernunft, die desintegrativen Folgelasten gesellschaftlicher Ausdifferenzierung über normative Prozesse der Selbststeuerung regulieren zu können, welche Habermas in der Folge dazu bringt, das nachmetaphysische Verhältnis von Religion und Philosophie als entscheidend für die Entwicklung der Moderne anzusehen. Von einer speziellen religiösen Wende im Alterswerk von Habermas, wie sie einige Interpreten bereitwillig zu unterstellen scheinen,[11] kann daher keine Rede sein;

---

[8] Alle Zitate: GW, 393; vgl. auch die diesbezüglich klaren Analysen von *H.-L. Ollig*, Habermas im Religionsdiskurs, in: ThPh 83 (2008), 410–425; insbes. 410f.; und *B. Irlenborn*, Religion und Vernunft. Zur Bedeutung des christlichen Glaubens bei J. Habermas, in: FZPhTh 55 (2008), 334–344.

[9] Vgl. GW, 393.

[10] GuW, 23. Habermas' Beeinflussung durch die messianische Geschichtsphilosophie Walter Benjamins wird hier spürbar; vgl. dazu *M. Kühnlein*, Aufhebung des Religiösen durch Versprachlichung? Eine religionsphilosophische Untersuchung des Rationalitätskonzeptes von J. Habermas", in: ThPh 71 (1996), 390–409.

[11] Vgl. etwa *S. Maly*, Die Rolle der Religion in der postsäkularen Gesellschaft. Zur Religionsphilosophie von J. Habermas, in: ThPh 80 (2005), 546–563; *A. Trautsch*, Glauben und Wissen. J. Habermas zum Verhältnis von Philosophie und Religion, in: PhJ 111 (2004), 180–198; *M. Cooke*, Die Stellung der Religion bei J. Habermas, in: *K. Dethloff [u.a.]*, Religion, Moderne, Postmoderne. Philosophisch-theologische Erkundungen, Berlin 2002, 99–120.

vielmehr knüpft Habermas an bestehende Überlegungen an, um diesen im Lichte einer selbstkritischen Auseinandersetzung mit der anthropozentrischen Vernunft einen neuen Akzent zu geben.[12]

Diese einleitenden Bemerkungen sind erforderlich, um die Motive zu verstehen, die Habermas dazu bewegen, sich in der Sache gegenüber der Religion nunmehr kooperativ zu zeigen; denn anders als in früheren Jahren nimmt Habermas in der Religionsfrage nicht mehr nur einseitig auf die sprachkritischen Grenzen des Glaubens Bezug, sondern in Auseinandersetzung mit der religiösen Überlieferung versichert sich Habermas nun seinerseits auch der reflexiven Grenzen des Wissens. Mit anderen Worten: Er begreift die kommunikative Moderne als einen Ort, der Religion und Vernunft in „*komplementäre* Lernprozesse" versetzt.[13] Ein solcher Dialog ist nach Habermas allerdings von starken Voraussetzungen und kognitiven Adaptionsleistungen geprägt, die beide Seiten erfüllen müssen: Zum einen ergeht an die Religion die Aufforderung, sich auf den Prozess der Ausdifferenzierung reflexiv einzustellen;[14] zum anderen hat aber auch das postmetaphysische Denken nach Habermas eine selbstkritische Haltung gegenüber den immanenten Verhärtungen des säkularen Vernunftstrebens zu bewahren – freilich unter methodischer Beachtung der Grenze zwischen Glauben und Wissen.[15]

Dies erklärt auch, warum Habermas in der Behandlung von religionsphilosophischen Fragen die Rolle des beobachtenden Agnostikers nicht gegen die des existenziell Betroffenen eintauschen will. Denn die Problematisierung der säkularen Vernunfthybris bleibt bei ihm kontextuell auf einen Beitrag zur Klärung des nachmetaphysischen Selbstverständnisses der Moderne bezogen. Ihm geht es also nicht um die definitorische Festlegung des Glaubensinhaltes; eher ist Habermas daran gelegen, die semantischen Potenziale einer dem nachmetaphysischen Denken „äußerlich *bleibenden* Religion" in die Überzeugungskraft philosophischer Übersetzungen einfließen zu lassen,[16] um auf diese Weise der Selbstvergessenheit einer vollständig

[12] Vgl. *J. Habermas*, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt (= Bdf), in dem gleichnamigen Sammelband von *M. Reder* und *J. Schmidt* (Hgg.), Frankfurt am Main 2008, 26–36; hier: 27; vgl. auch die Replik von *Habermas* am gleichen Ort (94–107).

[13] NuR, 146.

[14] Habermas selbst spricht hier auch von „einer dreifachen Reflexion der Gläubigen auf ihre Stellung in einer pluralistischen Gesellschaft: Das religiöse Bewusstsein muss erstens die kognitiv dissonante Begegnung mit anderen Konfessionen und anderen Religionen verarbeiten. Es muss sich zweitens auf die Autorität von Wissenschaften einstellen, die das gesellschaftliche Monopol an Weltwissen innehaben. Schließlich muss es sich auf die Prämissen des Verfassungsstaates einlassen, die sich aus einer profanen Moral begründen": GuW, 14 (vgl. auch: Bdf, 27 und NuR, 10, 43).

[15] Vgl. NuR, 147.

[16] Vgl. GW, 397. Allerdings gibt Habermas auch deutlich zu verstehen, dass „es ein unabgegoltenes semantisches Potential [...] nur in Traditionen geben" kann, „deren mythischer Kern zwar durch den kognitiven Schub der Achsenzeit in ein Transzendenzdenken transformiert worden, aber in der Durchlaufbeschleunigung moderner Lebensverhältnisse noch nicht ganz weggeschmolzen ist". Synkretistischen Formen des Religiösen billigt er hingegen keinen internen Rationalisierungsgrad zu: „[...] ich vermag nicht zu sehen, welche Bedeutung religiöse Bewegungen, die sich von den kognitiven Errungenschaften der Moderne abkoppeln, für deren säkulares Selbstverständnis haben könnten": Bdf, 101.

naturalisierten und säkularisierten Vernunftkonzeption entgegenzuwirken.[17]

1. Säkularisierung und Selbstkritik

Die Bereitwilligkeit von Habermas, sich näher auf die Religion einzulassen, führt ihn in der Folge zu einer stärker historisch-hermeneutisch und weniger geltungstheoretisch akzentuierten Theorie des nachmetaphysischen Denkens. Habermas' wenige Hinweise auf den reflexiven Schub der den Mythos logofizierenden Weltbildrevolution der Achsenzeit sollen hier genügen.[18] Denn neben der offensichtlichen Historisierung ‚unserer' Vernunft interessiert aus systematischer Sicht vor allem der damit einhergehende Synergieeffekt zwischen nachmetaphysischem Denken und religiöser Tradition. Die von Habermas als komplementär bewerteten philosophischen und religiösen Lernprozesse der Moderne lassen nämlich – im Gegensatz zu früheren Überlegungen – eine einfache Abgrenzung der kommunikativen Vernunft von der Religion nicht mehr zu;[19] an ihre Stelle tritt bei Habermas eine – wie ich es nennen möchte – Strategie der doppelten Abgrenzung. Nachmetaphysisch denkt nun der, der sich nicht nur in kritischer Absicht eines religiösen Wahrheitsanspruchs enthält, sondern der sich zugleich auch *selbst*kritisch gegenüber den naturalistischen Umdeutungsversuchen unseres praktischen Selbstverständnisses zeigt. In diesem Sinne muss die säkulare Mehrheit dem Einspruch der Gläubigen nicht nur Gehör schenken, sondern sie muss „diesen Einspruch als eine Art aufschiebendes Veto betrachten, um zu prüfen, was sie daraus lernen" kann.[20] Schließlich ist Habermas davon überzeugt, dass die säkulare Vernunft ein solches reflektiertes „Selbstverständnis ohne Beeinträchtigung ihrer Autonomie auch dann ausbilden" kann, „wenn sie sich die Religion nicht als eine inferiore Gestalt des Geistes einverleibt". Freilich muss sie dies in letzter Konsequenz „als Ergebnis eines Lernprozesses zu begreifen suchen".[21]

---

[17] Vgl. Bdf, 200. Insofern ist Habermas' Hinwendung zur Religion im postsäkularen Sinne gerade „nicht von religionsphilosophischer Art"; vgl. GW, 367.

[18] Vgl. ebd. 28f. und 100f. Im weiteren Zusammenhang verteidigt Habermas deshalb auch explizit „Hegels These, dass die großen Religionen zur Geschichte der Vernunft selbst gehören. Das nachmetaphysische Denken kann sich selbst nicht verstehen, wenn es nicht die religiösen Traditionen Seite an Seite mit der Metaphysik in die eigene Genealogie einbezieht": NuR, 12f. (auch 115 und 149); zu den komplizierten Erbschaftsverhältnissen zwischen Begriffen griechischer, römischer und jüdisch-christlicher Herkunft vgl. auch die ausführlichen Darlegungen von *H. Brunkhorst*, Solidarität, Frankfurt am Main 2002, 40–78.

[19] Nachmetaphysisches Denken im Sinne der einfachen Abgrenzung vollzieht sich bei Habermas wesentlich als Sinnkritik, die eine Ablösung der Religion durch die Philosophie betreibt; vgl. dazu kritisch: *Kühnlein*, Aufhebung des Religiösen durch Versprachlichung?, 390–397.

[20] GuW, 22. Zu den nicht substituierbaren Lerneffekten des Religiösen vgl. auch *M. Haus*, Ort und Funktion der Religion in der zeitgenössischen Demokratietheorie, in: *M. Minkenburg* und *U. Willems* (Hgg.), Politik und Religion, Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft 33 (2002), 45–67, hier: 55f.

[21] Bdf, 104f.

Dieser Lernprozess führt bei Habermas in der Folge zu einer umfassenden Revision der Säkularisierungsthese, denn das von ihm favorisierte Komplementaritätsmodell emanzipiert sich gleichermaßen sowohl von fortschrittsoptimistischen als auch von verfallstheoretischen Deutungen des innerweltlichen Profanisierungsgeschehens. Er leitet damit einen gesellschaftstheoretischen Perspektivenwechsel ein, der die Modernität von postsäkularen Gesellschaften an ihrer Fähigkeit bemisst, „sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung" epistemisch einstellen zu können.[22] Als Beschreibung der sozialen Tatsache, dass die Prozesse der gesellschaftlichen Modernisierung Religion nicht sprachkritisch bereinigt, sondern vielmehr zur Entstehung von neuen (außerinstitutionellen beziehungsweise individuellen) Expressionsformen des Religiösen beigetragen haben, ist diese Aussage von Habermas soziologisch unstrittig.[23] Sie hat dennoch große Aufmerksamkeit auf sich gezogen, weil Habermas hier von seinem früheren Versprachlichungsimperativ gegenüber der Autorität des Heiligen abzurücken scheint: „‚Postsäkular' drückt dann" in den Worten des Soziologen Hans Joas „nicht eine plötzliche Zunahme an Religiosität nach ihrer epochalen Abnahme aus – sondern eher einen Bewußtseinswandel derer, die sich berechtigt gefühlt hatten, die Religionen als moribund zu betrachten."[24]

Der Begriff des postsäkularen Denkens signalisiert aber nicht nur eine Zäsur in Habermas' eigener Theorie der kommunikativen Rationalität, sondern ihm korrespondiert auch ein kritisch-normativer Befund, nämlich der von der „entgleisenden Modernisierung der Gesellschaft".[25] Diese Formulierung ist indes von schillernder Zweideutigkeit, weil sie neben Habermas' berechtigter Sorge über die zunehmende Bürokratisierung und Monetarisierung unserer Verständigungsverhältnisse auch einen immanenten Zweifel an der Selbstgenügsamkeit der säkularen Vernunft zum Ausdruck bringt: Wie sonst kann eine in sich vernünftige Moderne entgleisen, wenn die Reproduktion ihrer säkularen Normbestände nicht eben doch sittliche Mängel

[22] Vgl. GuW, 13. – Zur theologischen und sozialethischen Rezeption dieses Begriffs vgl. die neueren Arbeiten von *H.-J. Höhn*, Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn 2007; und *A. Bohmeyer*, Jenseits der Diskursethik. Christliche Sozialethik und Axel Honneths Theorie sozialer Anerkennung, Münster 2006.

[23] Der amerikanische Soziologe Peter L. Berger spricht in diesem Zusammenhang sogar von einer „Desäkularisierung der Welt". Vgl. *P. L. Berger* (ed.), The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics, Washington, D. C. 1999, 1–18.

[24] *H. Joas*, Religion post-säkular? Zu einer Begriffsprägung von Jürgen Habermas, in: *Ders.*, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg i.Br. 2004, 122–128; hier: 124.

[25] Darunter versteht Habermas „die Verwandlung der Bürger wohlhabender und friedlicher liberaler Gesellschaften in vereinzelte, selbstinteressiert handelnde Monaden, die nur noch ihre subjektiven Rechte wie Waffen gegeneinander richten". Mit Sorge betrachtet er deshalb das „Abbröckeln der staatsbürgerlichen Solidarität" durch die entfesselten Produktivkräfte globalisierter Märkte und den „entmutigenden Funktionsverlust einer demokratischen Meinungs- und Willensbildung". Alle Zitate: NuR, 112.

aufweist?[26] Insofern ist die Skepsis von Habermas, *„ob sich eine ambivalente Moderne allein aus säkularen Kräften einer kommunikativen Vernunft stabilisieren wird"* [Hervorhebung von M. K.], an diesem Punkt durchaus angebracht.[27]

Allerdings berührt Habermas damit Dimensionen der Vernunftkritik, die sich sprachpragmatisch nicht mehr adäquat abbilden lassen. Ohnehin scheint sich mit der Formulierung von einer entgleisenden Modernisierung beziehungsweise Säkularisierung (Habermas benutzt die Ausdrücke, soweit ich das überblicke, nahezu äquivalent) auch das kontrafaktische Vertrauen in die werterzeugenden und solidaritätserschließenden Produktivkräfte der Kommunikation langsam erschöpft zu haben; nicht umsonst betont Habermas deshalb die *„konservativ"* [Hervorhebung von M. K.] gewordenen Prämissen der postsäkularen Argumentation, welche die Intention verfolgen, „mit allen kulturellen Quellen schonend umzugehen, aus denen sich das Normbewusstsein und die Solidarität von Bürgern speisen". Dieser konservative Ansatz beschränkt sich in der Folge aber nicht nur auf die Anerkennung des funktionalen Beitrags der Religion zur Bereitstellung und Reproduktion von soziomoralisch wünschenswerten Einstellungen und Haltungen, sondern er spiegelt darüber hinaus auch „eine normative Einsicht" wider,[28] welche die postsäkularisierte Philosophie dazu zwingt, Religion „gleichsam von innen" heraus „als *eine kognitive Herausforderung* ernst" zu nehmen:[29]

> Das Motiv meiner Beschäftigung mit dem Thema Glauben und Wissen ist der Wunsch, die moderne Vernunft gegen den Defätismus, der in ihr selber brütet, zu mobilisieren. Mit dem Vernunftdefätismus, der uns heute sowohl in der postmodernen Zuspitzung der ‚Dialektik der Aufklärung' wie im wissenschaftsgläubigen Naturalismus begegnet, kann das nachmetaphysische Denken alleine fertig werden. Anders verhält es sich mit einer praktischen Vernunft, die ohne geschichtsphilosophischen Rückhalt an der motivierenden Kraft ihrer guten Gründe verzweifelt, weil die Tendenzen einer entgleisenden Modernisierung den Geboten ihrer Gerechtigkeitsmoral weniger entgegenkommen als entgegenarbeiten. [...] Die postsäkulare Gesellschaft setzt die Arbeit, die die Religion am Mythos vollbracht hat, an der Religion selbst fort. Nun freilich nicht mehr in der hybriden Absicht einer feindlichen Übernahme,

[26] Habermas verweist hier allenfalls auf „externe" Faktoren, die zu einer Destabilisierung des Selbst in kognitiver oder motivationaler Hinsicht führen können: „Eine entgleisende Modernisierung der Gesellschaft im Ganzen könnte sehr wohl das demokratische Band mürbe machen und die Art von Solidarität auszehren, auf die der demokratische Staat, ohne sie rechtlich erzwingen zu können, angewiesen ist"; vgl. NuR, 111f. Zu dieser Bestandsaufnahme vgl. auch: *D. Horster*, Jürgen Habermas und der Papst. Glaube und Vernunft, Gerechtigkeit und Nächstenliebe im säkularen Staat, Bielefeld 2006, 49; *A. Kissler*, Der deutsche Papst. Benedikt XVI und seine schwierige Heimat, Freiburg i.Br. 2005, 152.

[27] Vgl. NuR, 113. Allerdings will Habermas diese Einlassung nicht *in toto* vernunftkritisch gedeutet wissen, sondern er behandelt sie als eine offene empirische Fragestellung; nach wie vor lehnt er eine religiös motivierte Selbstversöhnung der Moderne harsch ab. Vgl. auch das Gespräch von Habermas mit M. Funken mit dem beziehungsreichen Titel: Ich bin alt, aber nicht fromm geworden, in: *M. Funken* (Hg.), Über Habermas. Gespräche mit Zeitgenossen, Darmstadt 2008, 181–190; dazu neuerdings: *E. Arens*, Alt, aber nicht fromm! Jürgen Habermas und seine neuen Verehrer, in: HerKorr 63 (2009), 79-83.

[28] Alle Zitate: NuR, 116.

[29] Ebd. 113.

sondern aus dem Interesse, im eigenen Haus der schleichenden Entropie der knappen Ressource Sinn entgegenzuwirken.[30]

2. Defätismus und Religion

Der Eindruck, dass die vollständig säkularisierten und methodisch gereinigten Kommunikativkräfte der Vernunft mit ihren rational erzeugten Konsensverfahren unter Bedingungen einer moralisch entgleitenden Moderne bestenfalls nur schwach motivierend sind, veranlasst Habermas in der Folge, „nach den Quellen stärkerer Motivation zur Moral und intensiverer Bindung der Menschen" zu fragen;[31] denn in seinen Augen kann sich „die reine praktische Vernunft" längstens nicht mehr gewiss sein,

> allein mit Einsichten einer Theorie der Gerechtigkeit in ihren bloßen Händen einer entgleisenden Modernisierung entgegenwirken zu können. Dieser fehlt die Kreativität der sprachlichen Welterschließung, um ein ringsum verkümmerndes normatives Bewusstsein aus sich heraus zu regenerieren.[32]

Damit kommt die Frage nach dem existenziellen Sinn unseres Moralisch-Seins bei Habermas wieder zu Ehren – und das stellt in der Tat eine erstaunliche Revision seiner ursprünglichen Argumentation dar –, hatte er doch in früheren Jahren stets erkennen lassen, dass eine Moraltheorie, die nachmetaphysisch gedacht wird, keine *vor*-philosophischen Antworten auf Fragen des guten Lebens suggerieren darf.[33] Doch unter dem Eindruck, dass die säkularistischen Modernisierungsprozesse auch entgleiten können, erschließt Habermas in der religiösen Semantik verstärkt eine Argumentationsquelle, die die Vernunft gegen den ihr innewohnenden Defätismus zu mobilisieren vermag.[34] Habermas sieht also die Moderne von der Religion insofern herausgefordert, als sie ein Bewusstsein für Versagtes beziehungsweise ein Bewusstsein für etwas der Vernunft Fehlendes wachhält. Darunter versteht Habermas eine besondere Artikulationskraft der religiösen Tradition

> für moralische Intuitionen, insbesondere im Hinblick auf sensible Formen eines humanen Zusammenlebens. Im Gegensatz zur ethischen Enthaltsamkeit eines nachmetaphysischen Denkens, dem sich jeder generell verbindliche Begriff vom Guten und exemplarischen Leben entzieht, sind in heiligen Schriften und religiösen Überlieferungen Intuitionen von Verfehlung und Erlösung, vom rettenden Ausgang aus einem als heillos erfahrenen Leben artikuliert, über Jahrtausende hinweg subtil ausbuchsta-

[30] Bdf, 30 und GuW, 29.
[31] *Joas*, Religion post-säkular?, 124.
[32] NuR, 218.
[33] Vgl. *J. Habermas*, Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt am Main 1991, 29, 184f.
[34] Welche Auswirkung diese Anbindung der kommunikativen Rationalitätstheorie an eine historisch-hermeneutische Gütertheorie starker Wertungen à la Taylor gerade in Bezug auf den von Habermas vehement verteidigten Primat des Richtigen hat, wird leider von ihm nicht weiter diskutiert. Grundsätzlich ist es dennoch sehr erstaunlich, welche Affinitäten ein postsäkulares Religionsverständnis mit der religiösen Gütertheorie von Taylor gerade in Bezug auf die vorgestellte Überwindung der Sozialpathologien der Moderne aufweist. Vgl. dazu auch *M. Kühnlein*, Religion als Quelle des Selbst. Zur Vernunft- und Freiheitskritik von Charles Taylor, Tübingen 2008; *ders.*, Liberalismuskritik und religiöser Artikulationsvorsprung: Charles Taylors theistische Freiheitsethik, in: ThPh 80 (2005), 176–200.

biert und hermeneutisch wach gehalten worden. [...] – ich meine hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge.[35]

Indem Habermas sich solchermaßen von der Religion beeindruckt zeigt, beansprucht er für sie auch einen positiven Stellenwert in der Moderne. Ein solcher muss aber erst historisch-hermeneutisch neu erschlossen werden, und so stellt er der entgleisenden Modernisierung sein Konzept der „rettenden" Säkularisierung gegenüber, um „das Bewusstsein der postsäkularen Gesellschaft für das Unabgegoltene in den religiösen Menschheitsüberlieferungen" zu schärfen. In dieser Hinsicht übernimmt nach Habermas die Säkularisierung in postsäkularen Gesellschaften „weniger die Funktion eines Filters, der Traditionsgehalte ausscheidet, als die eines Transformators, der den Strom der Tradition umwandelt".[36] Der grundlegende Unterschied dabei ist der, dass sich im ersten Fall die Vernünftigkeit der Moderne an ihrer Profanisierungskraft bemisst, während im zweiten Fall das Kriterium der Vernünftigkeit selbstreflexiv auf das säkularistische Selbstverständnis bezogen bleibt; im ersten Fall wird Religion eliminiert, im zweiten Fall hingegen soll die religiöse Semantik in das Vernunftuniversum begründender Rede überführt werden, um solchermaßen übersetzt die Anthropozentrismen der modernen Gesellschaft kritisch zu hinterfragen.[37]

Eine solche rettende Übersetzung zehrt jedoch den religiösen Eigensinn nicht auf; dieser bleibt vielmehr in allen Übersetzungsleistungen als widerständiges und opakes Moment kommunikativer Unverrechenbarkeit erhalten. Eine postsäkularisierte Vernunft denkt somit nach Habermas deshalb nicht streng säkularistisch, weil sie den Bedeutungsüberschuss der Religion nie zur Gänze in die Bezirke begründender Rede einholen kann; gleichwohl kann sich die praktische Vernunft dem unaufhörlichen Stimulus ihrer Quellen auch nicht entziehen, so dass sie immerfort daran erinnert wird, die Bilder und Vorstellungen der religiösen Tradition in propositionale Argumente zu übersetzen, um die normativen Motivlagen der moralischen und politischen Diskurse der Gegenwart selbstkritisch zu bereichern: „Darin spiegelt sich das Unabgeschlossene der Auseinandersetzung einer [...] lernbereiten Vernunft mit der Gegenwart religiöser Überzeugungen."[38]

---

[35] Alle Zitate: NuR, 137 und 115; vgl. auch Bdf, 26 und TuK, 141. – Norbert Brieskorn weist in diesem Zusammenhang zu Recht darauf hin, dass das Fehlen im Sinne einer *privatio* zu deuten ist: „Es fehlt der Vernunft etwas, das sie haben könnte, jedoch entbehrt und schmerzlich vermisst. Ihr geht ab, was zu ihr gehört und sie ausmacht." Vgl. *N. Brieskorn*, „Vom Versuch, eine Beziehung wieder bewußtzumachen", in: Bdf, 37–50: hier: 39.

[36] Alle Zitate: Ebd.

[37] Als Beispiel für eine „rettende Formulierung" führt Habermas in der Auseinandersetzung mit den biowissenschaftlichen Designvorstellungen die Übersetzbarkeit der Gottesebenbildlichkeit in die Sprache des unbedingten Respekts vor der Unverrechenbarkeit der menschlichen Würde an. Vgl. GuW, 29f.; und NuR, 115f.

[38] Alle Zitate: Bdf, 29; vgl. auch GuW, 29 und NuR, 115 und 150, wo er von dem „opaken" und „kognitiv undurchdringlichen Kern" der religiösen Erfahrung spricht, den das reflexive Denken

Sosehr es nun zu begrüßen ist, dass Habermas im Verlauf seiner Argumentation zu einem differenzierten Rationalisierungsverstehen zurückzufinden scheint, das nicht nur auf kommunikative Eliminierung, sondern eben auch auf Urbanisierung des religiösen Erbes abzielt, so darf eines gleichwohl nicht vergessen werden: Es ist weniger die stupende Insistenz der Religion unter Bedingungen der Säkularität als vielmehr die drohende „Perspektivlosigkeit“ [39] einer praktischen Vernunft, die angesichts der instrumentellen Beschleunigungskraft der Moderne nur noch die formale Manieriertheit eines sich ans Prozedurale klammernden Denkens entgegenzusetzen hat, welche Habermas zu einem Umdenken in der Sache zwingt. Nicht die Stärke der Religion, sondern die Schwäche der Vernunft ist es, die ihn schließlich davon überzeugt, die Säkularisierungskosten paritätisch zu verteilen. [40]

3. Vernunftreligion und Existenztheologie

Dieser Befund einer defätistischen Vernunftentwicklung lässt den Transformationsbedarf einer postsäkularen Theorie der Moderne natürlich ansteigen; und es überrascht auch nicht, dass diese Theorie bei Kant und Kierkegaard *gleichermaßen* fündig wird. [41] Denn über alle inhaltlichen und methodischen Unterschiede hinweg eint doch beide Denker das Bewusstsein von der Endlichkeit der autonomen Vernunft – entweder in Form einer transzendentalen Selbstkritik (Kant) [42] oder in Form einer Phänomenologie der Verzweiflung (Kierkegaard). [43] Dieses Wissen um das Scheitern der

bestenfalls umkreisen, aber gedanklich nie einholen könne: „Dieser Kern bleibt dem diskursiven Denken […] abgründig fremd.“ Aus diesem Grund hält Habermas auch daran fest, dass „die Gehalte, die sich die Vernunft durch Übersetzung aneignet“, „dem Glauben nicht verloren gehen müssen“: NuR, 149.

[39] ZmN, 37.

[40] Insofern halte ich auch den an Habermas adressierten Vorwurf der religiösen „Ghettoisierung“ für inhaltlich überzogen. Gerade dessen Rede von der Halbierung der Säkularisierungslasten und die darin implizierte gegenseitige Lernbereitschaft von Religion und Philosophie wirkt der Ausbildung von kommunikationsresistenten Verweigerungsformen von Transzendenz unter dem Signum des kognitiven Eigensinns entgegen. Anders hingegen urteilt *M. Lutz-Bachmann*, Demokratie, öffentliche Vernunft und Religion. Überlegungen zur Rolle der Religion in der politischen Demokratie im Anschluss an J. Rawls und J. Habermas, in: PhJ 114 (2007), 3–21; hier: 18.

[41] Vgl. NuR, 216–238 (Kant) und 244–247 (Kierkegaard).

[42] Schnädelbach spricht hier auch zu Recht von einem „Kapitel negativer Metaphysik“ bei Kant: „In Kants Lehre vom ‚höchsten Gut‘ […] wird die Einsicht ausgedrückt, daß die vollständige Realisierung des guten Willens noch nicht das gute Leben wäre; die Struktur der Welt muß auch noch zur Realität passen, damit aus der Glückswürdigkeit wirklich die Glückseligkeit folgen kann. ‚Ding an sich‘ und das ‚höchste Gut‘ sind bei Kant Grenzbegriffe der theoretischen und praktischen Philosophie, die auf etwas jenseits der Grenzen unserer theoretischen und praktischen Diskurse verweisen, das in ihnen selbst nicht ausdrückbar ist, von dem sie aber gleichwohl wie unsere Praxis in ihrem Gelingen abhängen.“ Vgl. *H. Schnädelbach*, Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen, Frankfurt am Main 1987, 172.

[43] Vgl. *S. Kierkegaard*, Die Krankheit zum Tode; herausgegeben von *L. Richter*, Frankfurt am Main [2]1986.; zur postsäkularen Inanspruchnahme von Kierkegaard vgl. auch *M. Knapp*, Religion – Säkularisierung – postsäkulare Gesellschaft: Zur anthropologischen Übersetzbarkeit religiöser

praktischen Vernunft bei ihren Versuchen einer rein immanenten Ausbalancierung des Selbst inkorporiert der menschlichen Freiheit jene Momente von praktischer Entfremdung und ethischer Verzweiflung, die in ihrer existenziellen Unverrechenbarkeit über jedes atomistische Unabhängigkeits- und Selbstgenügsamkeitsdenken hinausweisen. Während Kant aber noch versucht, die schroffe Nichtidentität von Glück und Moral durch eine postulatorische Erweiterung seines Vernunftbegriffs abzuschwächen, schlägt Kierkegaard den umgekehrten Weg ein, indem er den latenten Anthropozentrismus der transzendentalen Vernunftkonzeption von der Paradoxalität des Glaubensexistenzials her unterläuft. Im ersten Fall zieht also die Vernunft der Religion noch enge Grenzen; im zweiten Fall hingegen setzt Religion Vernunft außer Kraft.[44]

Auf diese historisch-hermeneutischen Befunde einer modernen Krankheit zum Tode, ausgelöst durch die „Aufzehrung" der kommunikativen Rationalität „durch die Imperative formal organisierter Handlungssysteme",[45] reagiert Habermas nun seinerseits mit einer postsäkularen Revision des Säkularisierungstheorems, welche die Lernbereitschaft der Vernunft gegenüber der religiös-existenziellen Dimension des Guten aufzeigen soll. Allerdings wird hier zugleich auch der Abstand spürbar, den eine postsäkulare Theorie der Moderne von vernunftreligiösen oder existenztheologischen Aspirationen doch trennt. Habermas teilt zwar die Skepsis von Kant und Kierkegaard hinsichtlich des Selbstgenügsamkeitsanspruchs der Vernunft, doch er eignet sich *nicht* deren Argumente zur Behebung der gegenwärtigen Vernunftkrise, bestehend aus Entfremdung und Verzweiflung, an.[46] Diagnose und Therapie sind für Habermas nämlich keineswegs historisch-hermeneutisch miteinander verzahnt. Das wiederum hängt mit der Art seiner Beschäftigung mit religionsphilosophischen Fragestellungen zusammen:

> Mir geht es nicht darum, religiöse Rede und Erfahrung auf einen angemessenen philosophischen Begriff zu bringen. Ebenso wenig leitet mich die Absicht, eine begründende Kontinuität zwischen Glaubensüberzeugungen der christlichen Lehre und zeitgenössischen philosophischen Diskursen herzustellen.

Bestenfalls kommen ihm, wie er schreibt, solche Argumentationen wie die von Kant und Kierkegaard (aber auch von Hegel, Schleiermacher, Barth, Bultmann und Jaspers) *„entgegen* [Hervorhebung von M. K.]: Auf diese

---

Gehalte, in: *W. Schweidler* (Hg.), Postsäkulare Gesellschaft. Perspektiven interdisziplinärer Forschung, Freiburg i.Br. und München 2007, 221–229; besonders 224–227.

[44] Vgl. auch NuR, 244.

[45] *P. Reemtsma*, Laudatio, in: GuW, 33–57; hier: 51.

[46] Religionsphilosophisch beschäftigt sich Habermas deshalb auch *nicht* mit den einzelnen Argumenten zur Überwindung des Vernunftdefätismus; ob man nämlich der Religion enge Grenzen setzt (der Vorschlag Kants) oder aber der Vernunft (der Vorschlag Kierkegaards) – beide Argumentationsweisen hängen in den Augen von Habermas schlussendlich mit metaphysischen Prämissen zusammen, von denen sich eine nachmetaphysische Theorie des Denkens in emanzipatorisch-kritischer Absicht bereits verabschiedet hat. Vgl. NuR, 216–247.

Weise trifft man sich in dem gemeinsamen Interesse an strittigen Erbschaftsverhältnissen von Glauben und Wissen."[47]

Der methodische Atheismus von Habermas' Denken vermeidet somit die Gefahr, dass unter dem Eindruck einer aus dem Inneren der Moderne selbst stammenden Bedrohung das postsäkulare Denken die Gestalt einer verdeckten oder sogar offenen religiösen Konterrevolution annimmt. Insofern wird auf Grund eigener theoriestrategischer Voraussetzungen sehr schnell klar, dass Habermas auf der religionsphilosophischen Ebene *keinen* direkten inhaltlichen Anschluss an Kant und Kierkegaard sucht: Weder geht es ihm um eine postsäkulare Transformation der kantischen Postulatenlehre (die er im Prinzip für gescheitert hält[48]) noch um die vernunftkritisch auf die Spitze getriebene Ironisierung von transzendental-uneigentlichen Selbstverhältnissen und deren paradoxaler Glaubensflucht unter pluralistischen Bedingungen der Moderne.[49] Weitaus mehr will er sich das hermeneutische Gespür für die Verhärtungen eines exklusivistischen Selbstverständnisses bewahren, ohne die reflexiven Errungenschaften autonomer Subjektivität preisgeben zu müssen.

Die Konzeption eines postsäkularen Denkens hält somit sowohl rigide Vernunftauffassungen als auch schwärmerische Eskapismen gleichermaßen auf Abstand. Sie ist dazu im Stande, weil sie ihre Durchlässigkeit gegenüber den Traditionen des Guten nicht als existenziellen Nachvollzug der diese Sichtweisen zu Grunde liegenden Innenperspektiven interpretiert, sondern ihnen gleichsam katalysatorisch und transformierend die Übersetzungsmedien der Philosophie vorschaltet. Das erfordert einen Reflexionsabstand, der es nicht mehr erlaubt, sich kritiklos auf traditionelle Antworten des Guten einzulassen;[50] gleichwohl verändert sich im Durchgang dieser Kritik

[47] Alle Zitate: GW, 367; die religionsphilosophische Enthaltsamkeit des postsäkularen Denkens übersieht auch *C. Böhr*, Ein Bewusstsein von dem, was trägt. Das postmetaphysische Argument und die metaphysische Reflexion: Zur Anwort von Jürgen Habermas auf die Regensburger Rede, in: *Schweidler* (Hg.), Postsäkulare Gesellschaft, 94–114.

[48] „Eine deontologisch begründete Ethik, die alles moralische Handeln als ein Handeln unter moralisch gerechtfertigten Normen begreift, kann die Selbstbindung des autonomen Willens an moralische Einsichten nicht noch einmal einem Zweck unterstellen": NuR, 227; zur Kritik an Habermas' Kant-Adaption vgl. die Aufsätze von *C. Danz*, *R. Langthaler* und *H. Nagl-Docekal* in: GW, 9–119.

[49] So heißt es bei Habermas in seiner Kierkegaard-Kritik apodiktisch: „Für das, was Kierkegaard in seiner Genese durchsichtig machen will, steht die Validierung noch aus." Vgl. *ders.*, Kommuikative Freiheit und negative Theologie (= FnT), in: *E. Angehrn [u.a.]* (Hgg.), Dialektischer Negativismus, Frankfurt am Main 1992, 15–34, hier: 29.

[50] Insofern trägt auch Thomalla eine falsche Fragestellung an das postsäkulare Denken von Habermas heran, wenn er meint, die Grenzen der habermasschen Religionsphilosophie mit deren „Außenperspektive" identifizieren zu können; denn für Habermas stellt sich aus seinem methodischen Atheismus heraus eben *nicht* die Frage, ob ein postsäkulares Religionsverständnis dem religiös-existenziellen Eigensinn eines gelebten Glaubens gerecht werden kann. Postsäkularität impliziert vielmehr analytisch Abstand von der habitualisierten Glaubenspraxis. Das übersieht *K. Thomalla*, Bedeutung und Grenzen der Habermas'schen Religionsphilosophie, in: *W. Schweidler* (Hg.), Postsäkulare Gesellschaft, 115–147, besonders 138–140; vgl. *ders.*, Habermas und die Religion, in: Information Philosophie 2 (2009), 30–35.

aber auch die Vernunft insofern selbst, als sie keine rationalitätstheoretisch verbrämte Abschottung gegenüber ihren eigenen anthropozentrischen Fliehkräften mehr betreiben kann. In diesem Sinne wenigstens erweist sich die Konzeption einer lernbereiten Vernunft als angemessene postsäkulare Übersetzung und Weiterentwicklung jenes nachmetaphysischen Gerechtigkeitsdiskurses, der vor einigen Jahren noch meinte, die Frage nach der Relevanz des Guten allein *a priori*, d. h. nach rein formalpragmatischen Gesichtspunkten entscheiden zu können.

Im Folgenden werde ich meine weiteren Überlegungen zum Thema in insgesamt drei Schritten gliedern: In den ersten beiden Abschnitten geht es um die Erschließung der vernunftreligiösen und existenztheologischen Dimension der postsäkularen Vernunftgeschichte unter dem Aspekt der komplementären Lernbereitschaft; abschließend diskutiere ich die Auswirkungen dieses postsäkularen Aufklärungsbegriffs auf eine desengagierte, unsituierte und neutrale Vernunftkonzeption, welche sich ausschließlich am nachmetaphysischen Primat des Richtigen orientiert.

3.1 Überlieferung und Übersetzung (Kant)

Habermas' Beschäftigung mit Kants Religionsphilosophie erfolgt unter dem Eindruck der defätistischen Zwangslage der Vernunft. Allerdings nähert er sich dabei Kant nicht auf inhaltlich-systematischer Weise; vielmehr führt Habermas die Auseinandersetzung vor allem im Blick auf die Artikulation von gemeinsamen Interessenlagen. Um den ‚Glauben' geht es Habermas folglich „eher als Modus denn als Inhalt".[51] Und hier ist es primär das „Motiv der *rettenden* Aneignung", welches seine Aufmerksamkeit auf Kants Religionsphilosophie lenkt. Denn rettend aneignen kann man nur das, was die Vernunft nicht schon als ihr Eigenes usurpiert hat.[52]

Diese Erkenntnis Kants wird von Habermas auf der Ebene der Lernbereitschaft der Vernunft in wenigstens drei Hinsichten bejaht und verteidigt: Wie das philosophische Denken aus der transzendentalen Selbstkritik, so geht auch das postsäkulare Denken aus der nachmetaphysischen Grundlagenreflexion als zwar – wie Habermas in Bezug auf Kant schreibt –„nachchristliches", nicht jedoch als „unchristliches" Denken hervor. Mit dem postreligiösen Bewusstsein der praktischen Vernunft teilt das postsäkulare Denken des Weiteren die Einsicht in die Unhintergehbarkeit der menschlichen Freiheit, die sich in ihrer Selbstbestimmung durch keine religiöse Autorität mehr nötigen lässt. Schließlich begrüßt Habermas aber ebenso – und dies ist für den weiteren Gang der Argumentation entscheidend – Kants Kritik am „aufgeklärten Defätismus des Unglaubens". Was er hier als Ein-

[51] NuR, 229. – Habermas macht sich damit eine Charakterisierung des kantischen Vernunftglaubens selbst zu eigen.

[52] Zu einem dezidiert anderen Urteil in Bezug auf Kant kommt hingegen *B. Himmelmann*, Brauchen wir Kants Idee des höchsten Guts?, in: DZP 53 (2005), 541–550, hier: 547.

sicht der Vernunftreligion zuschreibt, ist *mutatis mutandis* auch für ein postsäkulares Denken anerkennenswert: In beiden Philosophien geht es nämlich darum, jene Wertvorstellungen der Religion, „die sich innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft rechtfertigen lassen", entgegen skeptizistischer und säkularistischer Minimierungsversuche zu retten. Vor diesem Hintergrund beschreibt Habermas die aktuelle Herausforderung der Religionsphilosophie Kants für eine aufgeklärte Theorie der postsäkularen Moderne vor allem im Hinblick darauf, „wie man sich die semantische Erbschaft religiöser Überlieferungen aneignen kann, ohne die Grenze zwischen Glauben und Wissen zu verwischen". Dies führt ihn zu der aus postsäkularer Sicht entscheidenden Frage, inwiefern religiöse Traditionen und Überlieferungen überhaupt für sich beanspruchen dürfen, „auch für eine agnostische, also nicht in apologetischer Absicht betriebene Religionsphilosophie ‚nicht überflüssig' zu sein".[53]

Mit diesen Überlegungen gibt Habermas zu verstehen, dass sich das Verhältnis von Philosophie und Religion unter postsäkularen Bedingungen der Moderne so weit dynamisiert hat, dass es nicht mehr adäquat in statischen Über- und Unterordnungsbegriffen zu erfassen ist. Konsequenterweise setzt Habermas daher auch auf den Gedanken der Komplementarität. Damit markiert die postsäkulare Vernunfttheorie aber auch insofern eine Zäsur innerhalb der nachmetaphysischen Denkentwicklung, als sie an die Stelle der Versprachlichung den sprachlichen Mehrwert des Sakralen setzt.[54] Diese Weiterentwicklung kann man sich am besten am Terminus der ‚Übersetzung' vor Augen führen: Im nachmetaphysischen Kontext bedeutet ‚Übersetzung' die vollständige Versprachlichung der semantischen Gehalte der Religion;[55] im postsäkularen Kontext hingegen bezieht sich dieser Begriff auf die Vergegenwärtigung dessen, was der Vernunft an Artikulierungskraft fehlt. Der Bedeutungsunterschied kann größer nicht sein: Im ersten Fall wird durch die Übersetzung Religion von der Philosophie eliminiert, ersetzt, verdrängt, während im zweiten Fall der normative Mehrwert der religiösen Semantik sich gerade in, durch und mit den philosophischen

[53] Alle Zitate: NuR, 218, 216, 217, 218, 219.

[54] Die Theorie des kommunikativen Handelns wurde bekanntlich mit ihrem Anspruch prominent, die Bindeenergien des Sakralen kommunikativ verflüssigen zu können: „In dem Maß, in dem sich die Sprache als Prinzip der Vergesellschaftung durchsetzt, konvergieren aber die Bedingungen der Sozialität mit Bedingungen der kommunikativ hergestellten Intersubjektivität. Gleichzeitig wird die Autorität des Heiligen in die bindende Kraft normativer Geltungsansprüche, die allein diskursiv eingelöst werden können, überführt." Vgl. *Habermas*, Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2, 1981, 143. Kritisch hingegen in Bezug auf die vermeintliche Neutralisierungskraft der Sprache: *Kühnlein*, Aufhebung des Religiösen durch Versprachlichung?, 390–394.

[55] Und selbst da, wo Habermas sich an früherer Stelle die Widerständigkeit der religiösen Sprache eingestehen musste, überwog der kommunikationstheoretische Fundamentaloptimismus, die religiösen Bedeutungspotenziale zumindest in naher Zukunft einmal in die Vernunftuniversen der begründenden Rede überführen zu können. Vgl. *Habermas*, Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt am Main 1988, 60; kritisch hingegen wiederum: *Kühnlein*, Aufhebung des Religiösen durch Versprachlichung?, 391.

Übersetzungsprozessen zum Ausdruck bringt.[56] Dieser schöpferische Sinn von ‚Übersetzung' verhindert ein kurzschlüssiges Zusammenfallen von Religionsphilosophie und Religionskritik – auch das ein Motiv, welches Habermas mit Kant insofern teilt, als deutlich werden soll, „dass die Religionsphilosophie auch den konstruktiven Sinn hat, die Vernunft auf religiöse Quellen hinzuweisen, aus denen wiederum die Philosophie selbst eine Anregung entnehmen und insofern etwas lernen kann".[57]

Dass Vernunft nicht alle Inhalte aus sich selbst schöpft, begründet nach Habermas ihre Dolmetschertätigkeit im Diskurs der Moderne. Zugleich erschließt sich aus ihrer Übersetzungsrolle zwingend, dass Vernunft epistemisch nicht unabhängig ist: Andernfalls gäbe es für sie ja nichts zu übersetzen. Damit nimmt Habermas notwenige Korrekturen am liberalistisch-unsituierten Selbstverständnis der Moderne vor. Allerdings bedeutet der damit gegebene Hinweis auf die historische Situiertheit der Vernunft keineswegs, dass sich die Modi der Translation auf das Ganze der gelebten Glaubenspraxis beziehen;[58] vielmehr übersetzt Vernunft nur solche Inhalte, die zu klären ihr selbst ein Bedürfnis sind beziehungsweise ihr Gerechtigkeitsinteresse finden müssen, deren Interpretation aber ohne die Zuführung und Vergegenwärtigung weiterer Überlieferungsquellen semantisch unvollständig bliebe. In diesem Sinne schlussfolgert Habermas:

> Ohne den historischen Vorschuss, den die positive Religion mit ihrem unsere Einbildungskraft stimulierenden Bilderschatz liefert, fehlte der praktischen Vernunft die epistemische Anregung zu Postulaten, mit denen sie bereits ein religiös artikuliertes *Bedürfnis* in den Horizont vernünftiger Überlegungen einzuholen versucht. Die praktische Vernunft findet in religiösen Überlieferungen etwas vor, das einen als ‚Vernunftbedürfnis' formulierten Mangel zu kompensieren verspricht […].[59]

Habermas' Hinweis auf die *konstruktiven* Absichten seiner Philosophie der Übersetzung für den Einsatz der praktischen Vernunft macht deutlich, dass hier der Aspekt des Lernen-Wollens von der Artikulations- und Anziehungskraft der Weltreligionen im Vordergrund steht.[60] Gleichwohl wird Habermas mit Vorwürfen konfrontiert, die in den Übersetzungsbestrebungen lediglich eine ideologiekritische Enteignung der religiösen Quellen mit

---

[56] Vgl. NuR, 252.

[57] NuR, 222; im Anschluss daran argumentiert Habermas weiter: „Der Religionsphilosophie [Kants; M. K.] geht es nicht darum, die theoretische Vernunft, die von unbeantwortbaren Fragen belästigt wird, *einzuschränken*, sondern den Gebrauch der praktischen Vernunft über die moralische Gesetzgebung einer rigorosen Pflichtenethik hinaus auf die präsumtiv vernünftigen Postulate von Gott und Unsterblichkeit zu *erweitern*:" NuR, 223 f.

[58] Zu Recht weist Friedo Ricken in seiner Auseinandersetzung mit Habermas darauf hin, dass es sich bei der Übersetzung immer um die Übersetzung von „einzelne[n] Gehalte[n] handelt, die den Kern des Ganzen nicht erreichen". Vgl. *F. Ricken*, Nachmetaphysische Vernunft und Religion, in: Bdf, 69–78; hier: 76. Vgl. auch NuR, 149 f.: „[…] eine Apologie des Glaubens mit philosophischen Mitteln ist nicht Sache der agnostisch bleibenden Philosophie".

[59] NuR, 231. Im weiteren Verlauf der Argumentation spricht Habermas sogar von einer „epistemische[n] Abhängigkeit der philosophischen Begriffs- und Theoriebildung von der Inspirationsquelle der religiösen Überlieferung": NuR, 234.

[60] Vgl. NuR, 236.

den methodischen Mitteln des nachmetaphysischen Denkens am Werke sehen.[61] Solche Vorhaltungen sind in meinen Augen aber unberechtigt. Der Vorwurf der Usurpation ignoriert nämlich zweierlei: Zum einen unterscheidet er nicht hinreichend zwischen den Übersetzungsaufgaben der Philosophie im nachmetaphysischen und im postsäkularen Kontext. Bei der von Habermas angedachten Übersetzerrolle der Vernunft geht es nicht um die begriffliche Rekonstruktion der vermeintlich überlegenen sprachlichen Ausdruckskraft der Philosophie über die Religion; vielmehr begegnet sich im Medium der übersetzenden Interpretation die „selbstkritische Zurückhaltung" einer um ihre Endlichkeit wissende Vernunft mit der behutsam-„diskursiven *Aneignung*" von partikularistisch eingekapselten Bedeutungspotenzialen.[62] Dies dient in den Augen von Habermas vor allem dazu, die historisch-hermeneutisch sensibilisierte Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch vor rhetorischen Exzessen einer schwärmerischen Philosophie zu bewahren, „die sich verheißungsvolle Konnotationen eines erlösungsreligiösen Wortschatzes nur *ausleiht* und zunutze macht, um sich von der Strenge diskursiven Denkens zu dispensieren".[63]

Zum anderen marginalisiert der Vorwurf der begrifflichen Gleichschaltung den von Jaspers inspirierten dialogischen Ansatz von Habermas. Da unter dem Druck rationaler Ausdifferenzierung die Basis eines gemeinschaftlich anerkannten Wertekonsenses in Form eines von allen geteilten Weltbildes unwiderruflich weggebrochen ist, stellt sich die Frage, wie die durch diesen Prozess der Rationalisierung kognitiv entwurzelten „Sondersprachen"[64] in ein Verhältnis zur Vernunft zu bringen sind. Gewiss kann man dieser Frage ausweichen, indem man auf den epistemischen Sonderstatus substanzieller Lebensentwürfe beharrt; allerdings geschieht dies um den Preis einer möglichen Abschottung und unnötigen Fundamentalisierung der eigenen Argumentation. Und genau diesen Weg will Habermas unter postsäkularen Voraussetzungen säkularer Gesellschaften nicht beschreiten. Dabei sieht er vor allem die Vernunft selbst herausgefordert, in den von ihr geschaffenen Bedingungen der Moderne nach jenen Möglichkeiten Ausschau zu halten, die es ihr dauerhaft gestatten, sich auf eine rational vertret-

[61] In diese Richtung weist zumindest die Kritik von Ricken, der grundsätzlich bezweifelt, dass eine postmetaphysische Vernunft über jene begrifflichen Kategorien verfügt, die es ihr ermöglichen, zwischen Aneignung und Übersetzung zu unterscheiden. Vgl. *Ricken*, Nachmetaphysische Vernunft, 76f. Eine ähnliche Kritik elaboriert auch *Höhn*, Postsäkular, 22f.

[62] Vgl. NuR, 249; als weitere Erklärung fügt Habermas an gleicher Stelle hinzu: „In dieser Rolle eines Interpreten kann sie [die Philosophie, M. K.] sogar dazu beitragen, Sensibilitäten, Gedanken und Motive zu erneuern, die zwar aus anderen Ressourcen stammen, aber verkapselt blieben, wenn sie nicht durch die Arbeit des philosophischen Begriffs ans Licht der öffentlichen Vernunft gezogen würden." Zur spezifisch narrativen Dimension der Religion, die sich moraltheoretisch radikalisierten Begründungsanforderungen entzieht, vgl. auch *D. Kaegi*, Anmerkungen zu Moral und Religion, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie 2 (2003), 32–43; besonders 38–41.

[63] NuR, 257.

[64] NuR, 249.

bare und verantwortungsvoll-behutsame Weise der Erbschaft des Guten und seiner religiöser Traditionen anzunähern. Am Ende dieses Weges steht mentalitätsdynamisch aber nicht der Konvertit, sondern der aufgeklärte Bürger, der sich nicht mehr aus Furcht vor der Religion irrational verhält: „Man kann Glauben respektieren, ohne ihn zu teilen, an Gott und Vernunft kann auch zugleich geglaubt werden, wenn ein Bild unserer Kultur zu Grunde liegt, das mehr als nur eine Dimension besitzt."[65] Zur Dialogbereitschaft der Vernunft gehört für Habermas deshalb auch wesentlich der Verzicht auf das Instrumentarium der rationalen Apologetik; sie hat methodisch zurückzuweichen vor der semantisch-interpretatorischen Ausschöpfung des kognitiven Gehaltes der religiösen Überlieferungen:

> Als ‚kognitiv' in diesem Sinne zählen alle semantischen Gehalte, die sich in einen vom Sperrklinkeneffekt der Offenbarungswahrheiten entriegelten Diskurs übersetzen lassen. In einem Diskurs zählen nur ‚öffentliche' Gründe, also Gründe, die auch jenseits einer partikularen Glaubensgemeinschaft überzeugen können. Die methodische Trennung der beiden Diskursuniversen ist mit der Offenheit der Philosophie gegenüber möglichen kognitiven Gehalten der Religion vereinbar. Die ‚Aneignung' geschieht ohne Absicht der Einmischung und der feindlichen ‚Übernahme'.[66]

Die Offenheit der Philosophie entmündigt also nicht die Religion. Ganz im Gegenteil: Gerade weil die Vernunft auf sich allein gestellt einen sie langsam vergiftenden Defätismus erzeugt, ist sie laut Habermas auch ganz besonders dazu aufgefordert, ihrer Verantwortung gerecht zu werden und alle Quellen zu mobilisieren, um sich innerlich gegen ihren Verfall zu wappnen. In diesem Sinne schmiedet Übersetzung eher Bündnisse und Allianzen, die es der Vernunft schlussendlich ermöglichen sollen, sich selbst besser verstehen zu lernen. Schließlich fällt das *Vertrauen* in die „Verheißung des moralischen Gesetzes" nicht vom Himmel.[67] Und der beste Weg, das Vertrauen in die praktische Vernunft wiederherzustellen (hier weiß sich Habermas mit Kant grundsätzlich einig), ist die philosophische Aneignung und Übersetzung religiöser Quellen[68] – allerdings mit der postsäkularen Einschränkung: „Warum genau dieses Bedürfnis vernünftig, warum dieses Interesse eines der Vernunft sein soll, das zu zeigen muss Sache der praktischen Vernunft selbst sein."[69]

---

[65] Vgl. *U. di Fabio*, Gewissen, Glaube, Religion. Wandelt sich die Religionsfreiheit?, Berlin [2]2009, 12. Zur „neuen Tonlage" bei Habermas vgl. ferner *C. Seibert*, Inklusion von Religion im politischen Diskurs – eine irreführende Fragestellung? Überlegungen zur Verhältnisbestimmung von öffentlicher Vernunft und Religion bei John Rawls und Jürgen Habermas, in: *M. Hildebrandt [u.a.]* (Hgg.), Religionen und Demokratie. Beiträge zu Genese, Geltung und Wirkung eines aktuellen politischen Spannungsfeldes, Wiesbaden 2009, 46.

[66] NuR, 255.

[67] Vgl. *I. Kant*, Kritik der Urteilskraft, Werkausgabe; Band X, herausgegeben von *W. Weischedel*, Frankfurt am Main [10]1989, B463, Fußnote.

[68] Vgl. Bdf, 98.

[69] NuR, 224.

3.2 Dialektik und Existenz (Kierkegaard)

Die defätistische Vernunftentwicklung trotzt der Frage nach dem moralischen Selbstsein-Können einen über den ethischen Kontext hinausgehenden öffentlichen Sinn ab. Denn wenn mit dieser Krise ein selbstverschuldeter Verlust an Freiheit einhergeht, dann ist auch die Frage nach den Bedingungen eines gelingenden Lebens für die Vernunft kaum mehr zu unterdrücken. Und genau die Möglichkeit einer solchen Kritik an den anthropozentrischen Formen der Selbstverstellung bzw. Selbstverbergung lässt Habermas bei Kierkegaard fündig werden: „Erst Kierkegaard konfrontiert das nachmetaphysische Denken mit der unüberbrückbaren Heterogenität eines Glaubens, der die anthropozentrische Sicht des innerweltlich ansetzenden philosophischen Denkens kompromisslos leugnet."[70]

Eine solche uneingeschränkte Wertschätzung ist auf den ersten Blick gewiss überraschend, kann Kierkegaard doch zugleich auch als Exponent jener radikalen Philosophie des Individuellen gelten, welche die paradoxale Vorgängigkeit der singulären Existenz gegenüber jeder Sprachgemeinschaft betont hat. Allerdings sucht Habermas auch nicht den kommunikationstheoretischen Anschluss an Kierkegaard, sondern ihn interessiert vielmehr dessen „postmetaphysische" Antwort auf die Frage nach dem richtigen Leben.[71] Als Anknüpfungspunkt dient ihm hierbei Kierkegaards Theorie des Ethischen als Theorie radikaler Selbstverantwortung, die ihre starken Wertungen als Akte einer unendlichen Selbstwahl interpretiert.[72] Die in diesem Zusammenhang von Kierkegaard im Licht der absoluten Wahlfreiheit elaborierte nachmetaphysische Kritik an den ästhetisch verspielten, unernsten Existenzformen des Subjekts ist für Habermas ein Beleg für die Priorität autonomen Selbstsein-Könnens.

Zugleich ist sich Habermas jedoch des Umstands bewusst, dass die von der unendlichen Selbstwahl transfigurierte Innerlichkeit, welche „vom unendlichen Interesse am Gelingen des eigenen Lebensentwurfs bestimmt ist", bei Kierkegaard im Fortgang der Argumentation „nur im Verhältnis des Gläubigen zu Gott stabilisiert werden kann".[73] Der Unbedingtheitsanspruch der Ethik zerschellt hier an der Kontingenz und Endlichkeit der

[70] NuR, 251.

[71] Vgl. ZmN, 17, 20 und 22; zum Folgenden vgl. auch *J. Habermas*, Wie die ethische Frage zu beantworten ist: Derrida und die Religion, in: *Ders.*, Ach, Europa. Kleine politische Schriften XI (= AE), Frankfurt am Main 2008, 40–62, besonders 46–54.

[72] Im Gegensatz zum ästhetischen Hedonismus verlangt eine ethisch entschlossene Lebensführung vom Einzelnen, „sich zu *sammeln* und aus den Abhängigkeiten einer überwältigenden Umwelt zu lösen". „Der Einzelne muss sich zum Bewusstsein seiner Individualität *aufraffen*. Mit der Emanzipation aus selbstverschuldeter Verdinglichung gewinnt er zugleich Distanz zu sich selbst. Er holt sich aus der anonyme Zerstreuung eines atemlos in Fragmente zerfallenen Lebens zurück und verleiht dem eigenen Leben Kontinuität und Durchsichtigkeit. In der sozialen Dimension kann eine solche Person Verantwortung fürs eigene Handeln übernehmen und Verbindlichkeiten gegenüber anderen eingehen": ZmN, 18f.

[73] ZmN, 19; vgl. auch AE, 48 und NuR, 244f.

Selbst-Existenz, die sich jeder Verallgemeinerbarkeit verweigert. Den hybriden Selbstbehauptungsstrategien, wie sie etwa in noch so subtiler Form in Kants Postulatenlehre oder aber in Hegels Systemphilosophie vorliegen, hält Kierkegaard eine abgrundtiefe Psychologie des Selbst entgegen, die aufzeigt, wie das moderne Individuum an dessen närrischen Versuchen, die Abhängigkeit seines Selbstsein-Könnens von einer ihm voraus liegenden Macht zu leugnen, schier unendlich verzweifelt.

Erst mit dieser existenziellen Verzweiflungsanalyse befreit sich Kierkegaard aus der begrifflichen Umklammerung der spekulativen Metaphysik und versetzt sich in die Lage, das Christentum „auf dem Kantischen Niveau nachmetaphysischen Denkens gegenüber den Gebildeten und den Indifferenten unter seinen Verächtern" zu kritisieren und zu verteidigen;[74] Habermas zufolge lässt er damit „die spekulative Philosophie hinter sich und denkt [...] postmetaphysisch, aber keineswegs postreligiös"[75]. Dies ist freilich auch als harsche Kritik an einem nachmetaphysischen Denkansatz zu verstehen, der durch den rücksichtslosen Sprung in die Heterogenität des Glaubens die Selbstgerechtigkeit der autonomen Tathandlung wieder rückgängig zu machen versucht und damit die Grenzen zur schwärmerischen Introspektion hin überschreitet, nur um sicherzugehen, dass dadurch jede Form von menschlicher Hybris außer Kraft gesetzt wird.[76] Zwar sieht auch Habermas, dass sich eine ethisch bewusste Existenz nicht zu herrischen Strategien der Selbstermächtigung im Leben eines Einzelnen aufwerfen darf; doch die religiöse Radikalisierung dieses Gedankens im Sinne einer Suspension des Ethischen lehnt er unter nachmetaphysischen Bedingungen der Moderne entschieden ab. An dessen Stelle tritt vielmehr eine kommunikationstheoretisch gemäßigte Lesart des ‚ganz Anderen', die den anthropologischen Tiefenkonflikt verzweifelter Selbstverstrickung im Sinne Kierkegaards depotenziert:

> Im Logos der Sprache verkörpert sich eine Macht des Intersubjektiven, die der Subjektivität der Sprecher voraus- und zugrunde liegt. [...] Die Unbedingtheit von Wahrheit und Freiheit ist eine notwendige Voraussetzung unserer Praktiken, aber jenseits der Konstituentien ‚unserer' Lebensform entbehren sie jeder ontologischen Gewähr. [...] Aber das Unverfügbare, von dem wir sprach- und handlungsfähigen Subjekte in der Sorge, unser Leben zu verfehlen, abhängig sind, können wir unter Prämissen eines nachmetaphysischen Denkens nicht mit dem ‚Gott in der Zeit' identifizieren.[77]

Was also bleibt von Kierkegaard nach der postsäkularen Wende? Klar ist, dass Habermas den nachmetaphysischen Ethik-Ansatz von Kierkegaard und dessen frei schwebendes, unsituiertes Freiheitsverständnis prinzipiell verteidigt – doch in der Beantwortung der Frage nach der Überwindung des säkularistischen Selbst-Missverständnisses der Moderne wählt er einen an-

[74] NuR, 251.

[75] ZmN, 20; vgl. auch AE, 48 und NuR, 244f.

[76] „Dies ist nämlich die Formel, die den Zustand des Selbst beschreibt, wenn die Verzweiflung ganz beseitigt ist: Indem es sich zu sich selbst verhält und indem es es selbst sein will, gründet das Selbst durchsichtig in der Macht, die es setzte": *Kierkegaard*, Die Krankheit zum Tode, 51.

[77] ZmN, 26 und 25; vgl. auch AE, 52f.

deren Weg als Kierkegaard, nämlich den „Weg einer immanenten Kritik",[78] welcher innerhalb „der postmetaphysischen Grenzen weltanschaulicher Neutralität" verläuft.[79] Dies ist mit einem hohen Preis verbunden, den Habermas anscheinend zu zahlen bereit ist: Während bei Kierkegaard der Glaube das Umgreifende ist zwischen dem unbedingten Sollensanspruch der Moral und der um sich sorgenden Existenz, erzwingt die nachmetaphysische Grundlagenreflexion eine analytische Differenzierung zwischen diesen beiden Ebenen des Gerechten und des Guten. Sie löst damit

> den Zusammenhang auf, der moralischen Urteilen erst die Motivation zum richtigen Handeln sichert. Moralische Einsichten binden den Willen erst dann effektiv, wenn sie in ein ethisches Selbstverständnis eingebettet sind, das die Sorge ums eigene Wohl für das Interesse an Gerechtigkeit einspannt. Deontologische Theorien mögen noch so gut erklären können, wie moralische Normen zu begründen und anzuwenden sind; aber auf die Frage, warum wir überhaupt moralisch sein sollen, bleiben sie die Antwort schuldig.[80]

Gleichwohl verrät sich in der emanzipatorischen Distanzierung von Kierkegaard noch die methodologische Präsenz des existenztheologischen Erbes: Ähnlich wie Kierkegaard sucht nämlich auch Habermas die nachmetaphysische Auseinandersetzung mit dem religiösen Glauben vor dem Hintergrund einer genauen Analyse der modernen Freiheitspathologien; an die Stelle einer Phänomenologie der Verzweiflung rückt hier allerdings das Bewusstsein einer defätistischen Vernunftentwicklung. In beiden Fällen bleibt jedoch der *Sinn*, der mit der umsichtigen Rekonstruktion der für die Entwicklung der Moderne prägenden moralischen Erfahrungen verbunden ist, erhalten: Sowohl Kierkegaard als auch Habermas geht es primär nicht darum, „das säkulare Bewusstsein den Stachel des religiösen Erbes spüren" zu lassen; vielmehr fordern sie an der Stelle ein, dass die säkulare Philosophie nun endlich „die Religion als ein Gegenüber auf gleicher Augenhöhe" akzeptieren solle: „Durch diese Herausforderung gewinnt die Philosophie erst ein ernstlich dialektisches Verhältnis zum Bereich der religiösen Erfahrung."[81]

Aber auch hier gilt, dass sich die von Habermas erinnerte Dialektik von Philosophie und Religion unter nachmetaphysischen Bedingungen der Moderne nur auf die „Formeigenschaften" ethisch-existenzieller Selbstverständigungsprozesse bezieht; inhaltlich dagegen ist die Philosophie nicht mehr in der Lage, aus „eigenem Recht" in den „Streit der Glaubensmächte" einzugreifen".[82] Übersetzung ist nicht Aufhebung. Insofern kann die postsäkulare Transformation des Verhältnisses von Philosophie und Religion auch als Absage an jede rationalistische Vernunftkonzeption in der Nachfolge

[78] AE, 52.

[79] AE, 49; vgl. dazu auch: *M. Knapp*, Glauben und Wissen bei Jürgen Habermas. Religion in einer ‚postsäkularen' Gesellschaft", in: StZ, Heft 4 (2008), 270–280.

[80] AE, 45.

[81] NuR, 251; vgl. auch *Lutz-Bachmann*, Demokratie, öffentliche Vernunft und Religion, 11f.

[82] AE, 45.

Hegels gelesen werden. Denn mit Kierkegaard betont Habermas die absolute Heterogenität des Glaubens: „Die Kluft zwischen Wissen und Glauben kann denkend nicht überbrückt werden."[83] Er bezieht sich dabei affirmativ auf eine Textstelle Kierkegaards in den *Philosophischen Brocken*: „Die absolute Verschiedenheit kann der Verstand nicht denken. Absolut kann er sich selbst nicht negieren, denn er benutzt sich selbst dazu und denkt den Unterschied in sich selbst."[84] Das Opake des innersten Willensgrundes der religiösen Erfahrung und die aus diesen Quellen aufsteigende Absurdität des Glaubens entziehen sich somit der diskursiven Verfügungsgewalt einer detranszendentalisierten Vernunftkonzeption: „Der Kern dieser Erfahrung" widersetzt sich, so Habermas, „dem säkularisierenden Zugriff der philosophischen Analyse auf ähnliche Weise, wie auch die ästhetische Erfahrung dem rationalisierenden Zugriff trotzt." Die Einsicht in die identitätsstiftenden „Energiequellen" eines performativ gelebten Glaubens lässt es daher nach Habermas ungerechtfertigt erscheinen, in der politischen Öffentlichkeit die Segmentierung von säkularen und religiösen Gründen vorzunehmen.[85] Denn gerade „religiös verwurzelte existenzielle Überzeugungen" entziehen sich „der Art *vorbehaltloser* diskursiver Erörterung, denen sich andere ethische Lebensorientierungen und Weltanschauungen, d.h. weltliche ‚Konzeptionen des Guten' aussetzen". Insofern zehrt die Philosophie „so lange *auf vernünftige Weise* vom religiösen Erbe, wie die ihr orthodox entgegengehaltene Quelle der Offenbarung für sie eine kognitiv unannehmbare Zumutung bleibt"[86].

3.3 Religion im Spiegel der Vernunft: nachmetaphysisch oder postsäkular?

Habermas' postsäkulare Religionstheorie ist sofort breit rezipiert und einer eingehenden Kritik unterzogen worden. Dabei fehlt es gewiss nicht an Hinweisen, welche sich besonders auf die rechtfertigungstheoretische Unterdeckung der postsäkularen Argumentation und deren mangelhafte Anschlussfähigkeit an einen öffentlich-prozeduralen Vernunftbegriff konzentrieren. An dieser Stelle kann es daher zweckmäßig sein, nochmals an die argumentative Ausgangssituation zu erinnern. Worum geht es in dem säkularisierungskritisch initiierten Religionsdiskurs der Moderne? Habermas versucht hier zunächst, die Religion als Gesprächspartnerin auf gleicher Augenhöhe mit der Philosophie zu platzieren. Diese Form der gleichberechtigten

[83] AE, 51; vgl. auch ZmN, 24f.

[84] Vgl. *S. Kierkegaard*, Philosophische Brocken, herausgegeben von *L. Richter*, Frankfurt am Main 1988, 43; vgl. dazu auch ZmN, 24 und AE, 50f.

[85] Vgl. NuR, 251, 133 und 135; vgl. kritisch dazu: *Lutz-Bachmann*, Demokratie, öffentliche Vernunft und Religion, 13–18, der in seiner luziden Rekonstruktion der inneren Widersprüchlichkeit der postsäkularen Säkularisierungstheorie von Habermas allerdings zu einer paternalistischen Vernunftkonzeption neigt.

[86] NuR, 135 und 252.

Akzeptanz setzt aber die Anerkennung des kulturellen, historischen und existenziellen Eigensinnes der Religion zwingend voraus – und Habermas trägt diesem Umstand auch insofern Rechnung, als sein methodisch instrumentierter atheistischer Philosophiebegriff inhaltliche Stellungnahmen zum Proprium des Glaubens bewusst vermeidet. Anders als bei Jaspers stuft sich die Philosophie im Gespräch mit der Religion also nicht zu einem philosophischen Glauben herab, der sich in Sinnfindungskonkurrenz zu den religiösen Überlieferungen begeben und dort seine argumentative Überlegenheit ausspielen könnte.

Mit der Stärkung des normativen Eigenwerts von Religion handelt sich Habermas aber theoriestrategisch nicht unerhebliche Schwierigkeiten ein. Denn jede Stärkung der kommunikativen Unverrechenbarkeit von Religion lässt die Spannung zur Vernunft auf eine Weise hervortreten, die es bezweifeln lässt, ob jemals eine gemeinsame Sprache gefunden werden kann, die einerseits Religion nicht funktionalisiert und andererseits Philosophie nicht überprivilegiert. Mit anderen Worten: Wie können sich Philosophie und Vernunft in ein Verhältnis (und noch dazu in ein lernbereites) zur Religion setzen, wenn auf der Basis des Austauschs von Argumenten und des historisch-hermeneutischen Nachvollzugs nur ein babylonisches Stimmengewirr herrscht?

An genau dieser Stelle führt Habermas nun seinen Begriff der Übersetzung ein, welche zum Ziel hat, den normativen Mehrwert der Religion in den selbstbezüglichen Kreislauf einer nachmetaphysischen Vernunftargumentation einzuspeisen. Wichtig erscheint mir dabei vor allem eines: Die (berechtigte) Kritik an der unscharfen Verwendung dieses Begriffs[87] darf nicht vergessen machen, dass die von Habermas verteidigte Übersetzerrolle der Vernunft auch eine disziplinierende Wirkung auf deren tendenziell ausufernden Paternalismus ausüben soll. Mit anderen Worten: Die Übersetzung soll in den Augen von Habermas nicht die Philosophie vor der Religion schützen (diese soll ja durchlässig bleiben), sondern umgekehrt die Religion vor der Philosophie (und deren rationalistische Bemächtigungstendenzen). Während Habermas den Übersetzungsgedanken also in diesem letzten Sinne verteidigt, streben Kritiker – unzufrieden mit der von Habermas zugesprochenen epistemischen Sonderrolle von Gläubigen im Diskurs der politischen Öffentlichkeit – eine paternalistische Revision des Übersetzungsgedankens in jenem ersten (von Habermas verworfenen) Sinne an, die im Zeichen der Versprachlichung eine Abschottung der Philosophie von der

[87] Vgl. exemplarisch *Lutz-Bachmann*, Demokratie, öffentliche Vernunft und Religion, 16: „So bleibt die in vielen seiner Texte angedeutete Absicht von Habermas, den ‚semantischen Gehalt' der Religion in die ‚säkulare' Sprache der öffentlichen Vernunft übersetzen zu wollen, reichlich vage. Dieses Faktum überrascht nicht, denn es bleibt innerhalb des konzeptuellen Rahmens bei Habermas systematisch unklar, wie etwas in die säkulare Sprache der Philosophie übersetzt werden soll, das zugleich nach dem Muster einer ‚black box' beschrieben wird, und dessen Eigensinn nach Art der ästhetischen Expression vorgestellt wird."

Religion betreibt.[88] Die postsäkulare Bezugnahme auf die Existenztheologie Kierkegaards offenbart somit an dieser Stelle insofern ihre innere Folgerichtigkeit, als von ihr zu lernen ist, dass in jeder gelebten Glaubenspraxis zumindest ein Moment des paradoxalen Widersinns steckt, der sich der rationalen Indienstnahme durch die Vernunft verweigert.

Abschließend werde ich die kritische Aufmerksamkeit aber noch auf zwei weitere für Habermas' Denken wesentliche Verhältnisbestimmungen richten: auf die Beziehung zwischen nachmetaphysischem und postsäkularem Denken einerseits und auf die Beziehung zwischen Übersetzung und Religionsphilosophie andererseits. Dabei geht es mir vor allem um die Überlegung, ob nicht beide Beziehungen im Blick auf die hermeneutischen Prämissen der kommunikativen Vernunftreflexion ins Prekäre umschlagen müssen. So betont Habermas zwar, dass der postsäkulare Ansatz auf der Basis der methodologischen Grundlagenreflexion des nachmetaphysischen Denkens hervorgeht; doch solche Formulierungen überdecken zugleich die Tatsache, dass der Fragehorizont sich inzwischen verändert hat: Während für das nachmetaphysische Denken die deontologische Gerechtigkeitsorientierung der Vernunft ausschlaggebend ist, entwickelt der postsäkulare Ansatz bereits argumentative Strategien zur Überwindung dieser Richtigkeitsfixierung. Angesichts einer defätistischen Vernunftentwicklung scheint Habermas nämlich das Vertrauen in die Sinnhaftigkeit und Selbstgenügsamkeit einer bloß formalen Gerechtigkeitsmoral abhanden gekommen zu sein. Und die in diesem Zusammenhang sich häufenden Hinweise auf die Wichtigkeit eines anamnetischen Bewusstseins können schließlich auch als Versuche gedeutet werden, den schmerzhaften Erinnerungen über den im moralischen Kontext bedeuteten Verlust des Guten eine unverwechselbare Stimme zu geben.

Habermas' Formulierungen reichen hier also weiter als seine Theorie des methodischen Atheismus. Allerdings gesteht er sich selbst diese Entwicklung nicht ein, weil sie nachmetaphysisch kaum zu integrieren ist. Doch sollte die von Habermas beanspruchte ‚Offenheit' von Vernunft und Philosophie gegenüber der Religion nicht genau an diesem Punkt beginnen? Sollte die historisch-hermeneutische Relativierung des Rechten nicht auch die explizite Anerkennung der rehabilitierungswürdigen Traditionen des Guten (ohne irgendwelche Übersetzungsvorbehalte) zum Ausdruck bringen?

Der zweite Punkt meiner Überlegung bezieht sich auf das Verhältnis von Übersetzung und Religionsphilosophie in Habermas' Denken. Zu Recht wird in der Diskussion moniert, dass Habermas noch kein Beispiel einer *gelingenden* Übersetzung entwickelt hat. Häufig beschränkt er sich auf die Rekonstruktion von gemeinsamen Motiven und Interessenlagen (wie im

[88] Vgl. *Th. M. Schmidt*, Glaubensüberzeugungen und säkulare Gründe. Zur Legitimität religiöser Argumente in einer pluralistischen Gesellschaft, in: ZEE, Heft 4 (2001), 248–261.

Falle Kants); und selbst dort, wo Übersetzungen dem religiös Unmusikalischen etwas sagen können (wie im Fall der schöpferischen Ebenbildlichkeit[89]), bleiben seine Bemerkungen nicht mehr als ahnungsvoll und dunkel. Diese Schwäche hängt meines Erachtens mit dem ideologiekritischen Anspruch des postsäkularen Denkens zusammen, nämlich eine dialogische Aneignung der Religion *ohne* Religionsphilosophie betreiben zu wollen. Damit setzt Habermas die religiösen Traditionen aber langfristig der Zumutung aus, ausschließlich nach ihrer Übersetzbarkeit und nicht nach ihrem Wahrheitsgehalt beurteilt zu werden. Dies führt zu einer inneren Erosion des Übersetzungsbegriffs, denn unter dieser Voraussetzung verschwindet die ursprüngliche Bedeutung des Übersetzten völlig. Was übrig bleibt, ist eine Vorstellung von Übersetzung, die über ihre Wahrheit im Laufe ihrer Tätigkeit selbst entscheidet – und damit genau die Entwicklung einer selbstbezüglichen Vernunftvorstellung Vorschub leistet, von der sich Habermas ursprünglich emanzipieren wollte.

Doch kann man sich wirklich etwas aneignen, wenn man nicht auch von dessen (kritischer) Wahrheit *vor* aller Übersetzung überzeugt ist? Und wenn dies für die Vernunft erkennbar ist, muss es dann wirklich erst noch gedolmetscht werden? Damit verweist der Begriff der Übersetzung von sich aus auf die Belange einer kritischen Religionsphilosophie. Solange Habermas aber diesen Zug seines eigenen Denkens ignoriert, solange steht für das, was er in seiner Philosophie der Übersetzung am Verhältnis zur Religion „durchsichtig machen will" – um einmal Habermas' Urteil über Kierkegaard auf ihn selbst anzuwenden –, „die Validierung noch aus".[90]

[89] Vgl. GUW, 29 f.; ZmN 27–33.
[90] Vgl. FnT, 29.

ThPh 84 (2009) 547–575

Die Kollegialität der Bischöfe – ein „trojanisches Pferd"?

Ekklesiologische Anmerkungen zur Kritik Marcel Lefebvres

Von Jan-Heiner Tück

Das II. Vatikanische Konzil, das vor über 50 Jahren durch Papst Johannes XXIII. überraschend angekündigt wurde,[1] drohte bis vor kurzem mehr und mehr ins historische Bewusstsein abzugleiten. Nach einer Phase der euphorischen Rezeption mit zum Teil hochgeschraubten Erwartungen setzte eine Phase der Desillusionierung ein, die schließlich in eine bis heute anhaltende Diskussion über die ekklesiologischen Leitbegriffe und eine angemessene Hermeneutik der Konzilsaussagen einmündete.[2] Der wachsende zeitliche Abstand motivierte zugleich die historische Aufarbeitung des konziliaren Prozesses, die ab den 1990er-Jahren durch das groß angelegte Projekt einer Geschichte des II. Vatikanischen Konzils unter Federführung von Giuseppe Alberigo durchgeführt wurde. Auf der ersten Seite des fünfbändigen *opus magnum* notiert der Herausgeber: „Fast alle Persönlichkeiten, die während des Konzils eine bedeutende Rolle spielten, sind verstorben. Selbst das Feuer um Lefebvres Ablehnung ist erloschen und hinterlässt nicht mehr als den Rauch der Melancholie."[3]

Dies hat sich schlagartig geändert. Papst Benedikt XVI., selbst einer der wenigen noch lebenden Konzilstheologen, hat durch die Aufhebung der Exkommunikation der vier traditionalistischen Bischöfe am 23. Januar 2009 eine Debatte angestoßen, in der das erloschene Feuer um Lefebvres Ablehnung neu entfacht ist.[4] Zugleich ist in der Debatte um die umstrittene Entscheidung des Papstes neu ins Bewusstsein getreten, dass das II. Vatikanum die unhintergehbare Basis für die gegenwärtige Selbstverständigung der katholischen Kirche in den zerklüfteten Diskurslandschaften der Spätmoderne darstellt. Fast alle theologischen Akteure, die am Streit um den aktuellen Kurs der Kirche beteiligt sind, berufen sich auf das Konzil, um ihre Positionen zu untermauern. Aber wie soll das Konzil gelesen werden? Idealtypisch lassen sich drei Lesarten unterscheiden:

---

[1] Vgl. *V. Conzemius*, Der Paukenschlag des Papstes. 50 Jahre Einberufung des II. Vatikanischen Konzils, in: IKaZ 38 (2009), 57–66.

[2] Vgl. *G. Wassilowsky* (Hg.), Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen, Freiburg i. Br. 2004.

[3] G. Alberigo, Vorwort, Dreißig Jahre nach dem Zweiten Vatikanum, in: *Ders./ K. Wittstadt* (Hgg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils; Band 1.: Die Katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter, Mainz 1997, XXV.

[4] Vgl. *W. Beinert* (Hg.), Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise, Freiburg i. Br. 2009; *T. Galrev* (Hg.), Der Papst im Kreuzfeuer. Zurück zu Pius oder das Konzil fortschreiben?, Münster 2009; *P. Hünermann* (Hg.), Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder, Freiburg i. Br. 2009.

(1) Die erste ist jüngst noch einmal prominent durch den Tübinger Theologen Hans Küng vertreten worden. Küng betont, dass das Konzil nicht nur das Paradigma der Reformation und der Moderne in die katholische Kirche integriert, sondern auch den fälligen „Bruch“[5] mit der vorkonziliaren Tradition herbeigeführt habe. Im Geist des konziliaren Aufbruchs müsse man entschlossen weiter in die Zukunft schreiten und dabei manchen Ballast, der in den Konzilsdokumenten noch mitgeschleppt werde, hinter sich lassen.[6] Dem drohenden Verrat am Konzil, der von der römischen Kurie betrieben werde, sei angesichts des zunehmenden Reformstaus nur durch die Forderung nach einem III. Vatikanischen Konzil zu begegnen.[7] Küngs Deutung des Konzils scheint zu bestätigen, was traditionalistische Kritiker dem Konzil schon immer vorgeworfen haben.

(2) Auch die zweite Lesart nimmt eine Selbstmodernisierung der katholischen Kirche wahr, deutet diese allerdings als „Neo-Modernismus“, als „Protestantisierung“ der Kirche, ja als „das größte Unglück der Kirchengeschichte“[8]. Beide Lesarten sind extrem. Sie berühren sich nicht nur, sondern bekämpfen sich auch:[9] Was die eine als nachholende Selbstmodernisierung der katholischen Kirche feiert, das tadelt die andere als „Verrat an der Tradition“. Beide Lesarten kommen darin überein, dass sie zwischen vorkonzi-

[5] In seinem Interview mit *Le Monde* vom 24. Februar 2009 formuliert *Hans Küng*: „Il (le Pape) est fidèle au concile, à sa manière. Il insiste toujours, comme Jean Paul II, sur la continuité avec la ‚*tradition*‘“. Pour lui, cette tradition remonte à la période médiévale et hellénistique. Il ne veut surtout pas admettre que Vatican II a provoqué *une rupture*, par exemple, sur la reconnaissance de la liberté religieuse, combattue par tous les papes antérieurs au concile.“ Küng übergeht allerdings, dass J. Ratzinger die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* selbst als „eine Art Gegensyllabus“, ja „als Versuch einer offiziellen Versöhnung der Kirche mit der seit 1789 gewordenen neuen Zeit“ charakterisiert hat. Vgl. *ders.*, Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von „Gaudium et spes“ im letzten Jahrzehnt, in: IKaZ 3 (1975), 439–454, hier 442f. und 446 (wieder abgedruckt in: Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982, 395–411, hier 398f. und 403). Zur Neuzeit-Rezeption J. Ratzingers vgl. die kritischen Überlegungen von *K. Müller*, Die Vernunft, die Moderne und der Papst, in: StZ 227 (2009), 291–306.

[6] In seinen geradezu epischen Erinnerungsbänden hat Küng sich selbst zum ausgebremsten Wortführer der katholischen Avantgarde stilisiert. Vgl. H. *Küng*, Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen, München 2007. Dazu meine Rezension: Die Wahrheit bleibt umstritten. Der Theologe Hans Küng legt den zweiten Band seiner Memoiren vor, in: Neue Zürcher Zeitung vom 12. Dezember 2007 (Nr. 289), S. 27.

[7] Vgl. *H. Küng*, Zur Lage der katholischen Kirche, in: *N. Greinacher/ders.* (Hgg.), Katholische Kirche – wohin?, München/Zürich 1986, 11–32, hier 32: „[…] ein Drittes Vatikanisches oder noch besser ein Zweites Jerusalemer Konzil (unter Einbeziehung der anderen Kirchen) muss die Parole sein.“

[8] *M. Lefebvre*, Sie haben ihn entthront. Vom Liberalismus zur Apostasie. Die Tragödie des Konzils, Stuttgart 1988, III. Demgegenüber hat die außerordentliche Bischofssynode von 1985 das II. Vatikanische Konzil als „die größte Gnade unseres Jahrhunderts“ bezeichnet. Vgl. *W. Kasper* (Hg.), Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode 1985, Freiburg i. Br. 1986, 45.

[9] Vgl. *H. Küng*, Das Christentum. Wesen und Geschichte, München/Zürich ^{3}1995, 877: „Kein Weg aus der Krise ist […] der Anti-Modernismus. Denn Traditionalisten, in der katholischen Kirche vor allem, wollen schlicht am mittelalterlichen römisch-katholischen Paradigma festhalten, in welchem sie Macht und Einfluß besaßen. Deshalb mußten sie selbstverständlich nicht nur gegen die Reformation, sondern erst recht gegen die Aufklärung sein.“

liarer und nachkonziliarer Kirche eine Zäsur ansetzen und die Texte des Konzils im Sinne einer Hermeneutik des Bruchs interpretieren.

(3) In den Dokumenten des II. Vatikanums selbst finden sich demgegenüber Lesehinweise, die nicht nur den Richtungssinn der Erneuerung kenntlich machen, sondern auch klar auf die Kontinuität zu den Lehraussagen des Tridentinums und des I. Vatikanums abheben (vgl. DV 1; LG 1; 18 etc.). Theologen wie Walter Kasper[10], Karl Lehmann[11] und Hermann J. Pottmeyer[12], die sich zu Fragen der Konzilsrezeption programmatisch geäußert haben, votieren daher für eine dritte Lesart, welche die Dynamik der Erneuerung und des Übergangs würdigt, die Dokumente aber zugleich im Licht der kirchlichen Glaubensüberlieferung liest. „Die Unterscheidung zwischen einer vorkonziliaren und einer nachkonziliaren Kirche in dem Sinn, als ob die nachkonziliare Kirche nicht dieselbe wie die Kirche vor dem Konzil wäre, widerspricht dem Konzil selbst und ist außerdem theologisch absurd“[13], schreibt Walter Kasper in seinem Kommentar zur Bischofssynode von 1985.

Auch Papst Benedikt XVI. hat sich in seiner viel beachteten Weihnachtsansprache an die Kurie vom 22. Dezember 2005 gegen eine „Hermeneutik des Bruchs und der Diskontinuität“ ausgesprochen. Im Gegenzug hat der Papst allerdings nicht einfach – was erwartbar gewesen wäre – eine Hermeneutik der Kontinuität empfohlen, sondern eine Hermeneutik *der Reform.*[14] Dies zu registrieren ist wichtig, denn seine Hermeneutik der Reform würdigt durchaus, dass das Konzil eine Öffnung zur Moderne vollzogen und so die „immer von neuem hemmende Neurose des Antimodernismus“[15] überwunden hat. Allerdings betont Benedikt zugleich, dass

---

[10] *W. Kasper*, Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen, in: *Ders.*, Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie; Band 1, Freiburg i. Br. 2008, 200–211.

[11] *K. Lehmann*, Hermeneutik für einen künftigen Umgang mit dem Konzil, in: *Wassilowsky* (Hg.), Zweites Vatikanum, 71–89.

[12] Vgl. *H. J. Pottmeyer*, Von einer neuen Phase der Rezeption des Vaticanum II, in: *Ders./G. Alberigo/J. P. Jossua*, Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Düsseldorf 1986, 47–65, besonders 60ff.

[13] Vgl. *W. Kasper*, Zukunft aus der Kraft des Konzils (Kommentar), 63.

[14] *Benedictus <Papa, XVI.>*, Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der römischen Kurie beim Weihnachtsempfang vom 22. Dezember 2005, in: *W. Beinert* (Hg.), Vatikan und Pius-Brüder, 220–231. Für eine Hermeneutik der Kontinuität hat sich J. Ratzinger bereits früher ausgesprochen. Vgl. *ders.*, Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori, Freiburg i. Br. 2007, 27–44. Schon wenige Jahre nach dem II. Vatikanum hat der Kirchengeschichtler Hubert Jedin, Ratzingers Kollege an der Katholisch-Theologischen Fakultät Bonn und ebenfalls Konzilstheologe, notiert: „Der Wandel der Formen vollzieht sich in der katholischen Kirche nicht durch Bruch mit der Tradition oder durch Revolution, sondern durch ‚Reform‘, durch Aggiornamento. Reformatio heißt Rückkehr zur ursprünglichen Form, Abstoßen überholter, nicht mehr entsprechender Formen um des Inhaltes willen, Umbau, nicht Neubau, Aggiornamento heißt Nachholen von Versäumtem im Tage- oder Kontobuch, nicht Anlage eines neuen Buches.“ Weiter heißt es: „Die Tridentinische Reform war ein Kompromiss zwischen Neuem und Bestehendem, sie befriedigte, wie die Vatikanische, weder die ‚Progressisten‘ noch die ‚Traditionalisten‘.“ Siehe dazu *H. Jedin*, Vaticanum II und Tridentinum. Tradition und Fortschritt in der Kirchengeschichte, Köln-Opladen 1968, 23.

[15] *Benedictus <Papa, XVI.> [J. Ratzinger]*, Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikani-

die Dynamik der Erneuerung an die Treue zur kirchlichen Lehrüberlieferung gebunden bleibt. Die Fortschreibungen, die das Verhältnis zur Moderne betreffen, und die Kontinuität auf der theologischen Lehrebene, sollen zusammengelesen werden.[16] Dieses komplexe Zusammenspiel von Treue zur Tradition und nötiger Aktualisierung übersieht nicht nur die progressive Lesart, die im Namen des Geistes über die Texte des Konzils glaubt, hinweggehen zu müssen, sondern auch die traditionalistische. Auf den ersten Blick sieht es so aus, als habe Benedikt XVI. in seiner Ansprache keine Kritik an der traditionalistischen Konzilshermeneutik vorgenommen.[17] Allerdings dürfte die Tatsache, dass der Papst sein Votum für eine Hermeneutik der Reform am Beispiel der Religionsfreiheit durchspielt, darauf hindeuten, dass er vor allem die Traditionalisten – wie bereits in früheren Stellungnahmen[18] – als Adressaten im Blick gehabt hat. Die Ablehnung der Konzilsreform durch die Piusbruderschaft aber ergibt sich aus einem starren Traditionsverständnis, das die lehramtlichen Verlautbarungen von Gregor XVI. bis zu Pius XII. mit *der* Tradition überhaupt identifiziert, und so tut, als habe der Heilige Geist die Kirche mit Beginn des II. Vatikanischen Konzils verlassen. „Man kann die Lehrautorität der Kirche nicht im Jahr 1962 einfrieren – das muss der Bruderschaft ganz klar sein", hat Benedikt XVI. dagegen in seinem Brief an den Weltepiskopat vom 9. März 2009 betont und hinzugefügt: „Aber manchen von denen, die sich als große Verteidiger des Konzils hervortun, muss auch in Erinnerung gerufen werden, dass das II. Vaticanum die ganze Lehrgeschichte der Kirche in sich trägt. Wer ihm gehorsam sein will, muss den Glauben der Jahrhunderte annehmen und darf nicht die Wurzeln abschneiden, von denen der Baum lebt."[19]

Im Folgenden möchte ich die Frage nach der angemessenen Konzilsinterpretation an einem *ekklesiologischen* Streitpunkt konkretisieren, der in den vergangenen Monaten öfter genannt, aber theologisch nicht weiter vertieft worden ist: die traditionalistische Kritik an der Kollegialität der Bischöfe. Bereits während des Konzils hat Erzbischof Lefebvre von der Kollegialität als einem „trojanischen Pferd" gesprochen, das eines der drei Prinzipien der

---

schen Konzils. Ein Rückblick, Köln 1963, 20. In seinem Kommentar zur Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* hat J. Ratzinger freilich betont, dass nicht alles, was in der Kirche existiert, bereits legitime Tradition ist, und bemängelt, dass das II. Vatikanum „das traditionskritische Moment so gut wie völlig übergangen" hat (in: LThK² E. II, 520).

[16] Vgl. *J. A. Komonchak*, Benedict XVI and the Interpretation of Vaticanum II, in: Cristianesimo nella storia 28 (2007), 323–337.

[17] Vgl. *P. Hünermann*, Excommunicatio – Communicatio. Versuch einer Schichtenanalyse der aktuellen Krise, in: *W. Beinert* (Hg.), Vatikan und Pius-Brüder, 145–162, hier 160: „Irritierend wirkt [...], dass er [der Papst; J.-H. T.] in dem Abschnitt über die Hermeneutik der Diskontinuität in keiner Weise auf die Traditionalisten anspielt, sondern lediglich auf ‚Progressisten', die nur auf den Geist des Konzils setzten."

[18] *Benedictus <Papa, XVI.> [J. Ratzinger]*, Theologische Prinzipienlehre (s. Anmerkung 5), 407–409; *ders.*, Zur Lage des Glaubens (s. Anmerkung 14), 31–35.

[19] *Benedictus <Papa, XVI.>*, Brief an die Bischöfe der Katholischen Kirche in Sachen Aufhebung der Exkommunikation der vier von Erzbischof Lefebvre geweihten Bischöfe, in: *W. Beinert* (Hg), Vatikan und Pius-Brüder, 251–258, hier 254.

französischen Revolution – die *égalité* – in die Kirche hineintrage und die päpstliche Autorität untergrabe.[20] Diese Metapher möchte ich zum Anlass nehmen, in einem ersten Schritt nach den Motiven für Lefebvres Einspruch gegen die Kollegialität der Bischöfe zu fragen. Danach wird zu zeigen sein, wie das II. Vatikanum das gegenreformatorisch verengte Kirchenverständnis durch Rückgriff auf die biblisch-patristische Überlieferung überwindet und die Primatslehre des I. Vatikanums durch das Motiv der bischöflichen Kollegialität nicht unterlaufen, sondern ergänzt hat. Da die Aussagereihen zum päpstlichen Primat und zur Kollegialität der Bischöfe in *Lumen gentium* allerdings unvermittelt nebeneinander stehen, so dass sie in der nachkonziliaren Diskussion gegeneinander ausgespielt werden konnten, besteht die Aufgabe darin, das Zueinander der beiden Größen systematisch-theologisch zu verdeutlichen. In einem dritten Schritt möchte ich daher entfalten, wie Primat und Episkopat nicht nach dem Modell der Konkurrenz, sondern nach dem Modell der wechselseitigen Anerkennung zu betrachten sind, da der Papst als Haupt des Bischofskollegium nicht gegen dieses ausgespielt werden darf. Diese Einsicht wird auch im theologischen Disput mit der Piusbruderschaft geltend zu machen sein. Indem Lefebvre 1988 die Bischofsweihe ohne päpstlichen Auftrag vollzog, hat er selbst einen schismatischen Akt gesetzt, der „die Einheit des Bischofskollegiums mit dem Papst in Frage stellt“[21].

I. Die Kritik Lefebvres an der Kollegialität der Bischöfe

Bekanntlich musste das I. Vatikanum, das den päpstlichen Lehr- und Jurisdiktionsprimat definiert hat, wegen des deutsch-französischen Krieges vorzeitig abgebrochen werden. Das vorbereitete zweite Schema über die Kirche konnte daher nicht mehr diskutiert und verabschiedet werden, so dass die Primatslehre des I. Vatikanums gewissermaßen ein Torso geblieben ist, dem die ekklesiologische Einbettung fehlt. Das II. Vatikanum hat es vor diesem Hintergrund als eine vorrangige Aufgabe betrachtet, die Lehre vom päpstlichen Primat ekklesiologisch rückzubinden und durch die Lehre von der Kollegialität der Bischöfe zu ergänzen. Diese Intention, die sich die Majorität der Konzilsväter des II. Vatikanums zu eigen gemacht hat, wurde von Marcel Lefebvre früh kritisiert. Bereits 1963 – nach der ersten Sitzungsperi-

[20] Nach Lefebvre werden auch die anderen beiden Prinzipen – die *liberté* durch die Anerkennung der Religionsfreiheit, die *fraternité* durch die ökumenische Neuorientierung – vom Zweiten Vatikanischen Konzil aufgenommen. Nichtkatholische Christen, die noch im CIC von 1917 als Häretiker und Schismatiker bezeichnet wurden, werden bereits in der Eröffnungsansprache zur zweiten Session von Papst Paul VI. als ‚getrennte Brüder“ *(fratres separati)* bezeichnet (vgl. die Dokumentation der Rede in: *P. Hünermann/B. J. Hilberath*, Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Theologische Zusammenschau und Perspektiven [HThK 5], Freiburg i. Br. [u. a.] 2006, 500–514, hier 509) – eine Redeweise, die vom Ökumenismus-Dekret „Unitatis redintegratio“ bekanntlich übernommen wird (vgl. UR 1; 3; 4 etc.).

[21] *Benedictus <Papa, XVI.>*, Brief an die Bischöfe (s. Anmerkung 19), 253.

ode – äußert er die Sorge vor einer „missbräuchlichen Dezentralisierung" und warnt vor einer „*Demokratisierung*"[22] der Kirche. Lefebvre, der während seines Studiums das antidemokratische Gedankengut der Action française kennengelernt und sich wiederholt für einen autoritären katholischen Staat ausgesprochen hat,[23] sieht in der kollegialen Mitverantwortung der Bischöfe an der Leitung der Gesamtkirche eine unzulässige Demokratisierung, welche die päpstliche Autorität untergräbt. Er deutet das Zueinander von Primat und Episkopat im Sinne eines Konkurrenzverhältnisses. Von daher stellt er heraus, dass allein der Papst die volle Gewalt in der Kirche innehabe und „die gesamte Jurisdiktionsgewalt der Bischöfe vom Papst in dem von ihm als günstig erachteten Ausmaß verliehen wird"[24].

1964, nach der zweiten Sitzungsperiode des Konzils, verschärft Lefebvre seine Vorbehalte. Er erinnert daran, dass sich die Kritik an der päpstlichen Autorität und Unfehlbarkeit auf eine beachtliche Reihe von Zeugen berufen könne: „[...] gegen die oberste Gewalt des Bischofs von Rom, des Stellvertreters Christi, werden viele Einwände erhoben, wenn sie nicht sogar bis zu Häresien gesteigert werden. Luther hat die Nachfolge der Pharisäer angetreten, nach Wiclif (14. Jh.), nach den Waldensern (12. Jh.), nach Michael Caerularius (11. Jh.). Sie alle haben die oberste Gewalt des Stellvertreters Christi angegriffen, doch stets vergebens."[25] In diese papstkritische Linie stellt Lefebvre nicht nur die Minorität der Konzilsväter auf dem I. Vatikanum, welche Vorbehalte gegen eine allzu steile Primatslehre geltend machte, sondern auch die Majorität der Konzilsväter auf dem II. Vatikanum, welche das Anliegen der ekklesiologischen Einbettung des Primats aufgriff und die

[22] *M. Lefebvre*, Ein Bischof spricht. Schriften und Ansprachen, 1963–1974, Wien 1976, 31.

[23] Vgl. *K. Nientiedt*, Verspäteter Antimodernismus, in: HerKorr 63 (2009), 174–178. Lefebvre hat von 1923 bis 1930 im französischen Seminar in Rom studiert, dessen geistlicher Rektor, P. Henri Le Floch, der rechtskatholischen *Action française* nahestand, die antiliberales und antisemitisches Ideengut verbreitete. In seinem Buch: Sie haben ihn entthront (Stuttgart 1988, 49) schreibt *Lefebvre* selbst: „P. Le Floch, der damals der Regens des Seminars war, hatte den sehr ausgeprägten Ruf eines Traditionalisten. Man wird deshalb von mir sagen: ‚Er ist von dem beeinflusst worden, was man ihm in seinem Seminar gesagt hat!' – Nun gut, diesen Einfluss leugne ich gar nicht; mehr noch, ich danke dem lieben Gott jeden Tag, dass er mir als Oberen und als Lehrer den P. Le Floch gegeben hat." In diesem Buch arbeitet Lefebvre mit Zitaten von Charles Maurras (1868–1952), dem führenden Kopf der *Action française*, sowie von Kardinal Billot (1846–1931), der der *Action française* nahestand und 1927 – nach der Verurteilung der Bewegung durch Pius XI. – sein Kardinalat niederlegen musste (ebd. 13, 32, 39–41, 43, 44, 77 u. ö.). Vgl. pars pro toto nur das Diktum von Maurras: „Die Natur geht mittels Autorität und Ungleichheit vor und widerspricht damit geradewegs der närrischen liberalen und demokratischen Hypothese" (ebd. 43). Unter Rückgriff auf Röm 13,2 („Es gibt keine Macht, die nicht von Gott käme, und die Mächte, welche bestehen, sind von Gott aufgestellt. Deshalb, wer der Macht widersteht, widersteht der von Gott gewollten Ordnung") und die Enzyklika Leos XIII. *Quod apostolici* wird eine korporativ-autoritäre Staatsform gutgeheißen (ebd. 46f.). Konkret hat Lefebvre als Modelle für einen katholischen Staat das Spanien Francos, das Portugal Salazars und das Chile Pinochets genannt. Vgl. *Y. Congar*, Erzbischof Lefebvre – Lehrmeister der „Tradition"? Notwendige Unterscheidungen, in: Conc(D) 14 (1987), 619–624, hier 621, sowie neuerdings die instruktive Studie von *K.-H. Menke*, Die traditionalistischen Wurzeln der Piusbruderschaft, in: IKaZ 38 (2009), 297–318.

[24] *M. Lefebvre*, Ein Bischof spricht (s. Anmerkung 22), 38.

[25] Ebd. 44.

Lehre von der bischöflichen Kollegialität befürwortete. Durch diese Kritik erhält Lefebvres Vorwurf einer *Protestantisierung der Kirche* eine inhaltliche Konkretion. „Mit dem Argument einer verstärkten Kollegialität, das als ein dogmatisches Argument vorgebracht wird, mit Kritik an der römischen Kurie und besonders am Heiligen Offizium bemüht man sich, dem Papst einen verbindlichen, gewählten Bischofsrat göttlichen Rechts aufzuzwingen, um an seiner Regierungsgewalt teilzunehmen."[26] Die modernistisch infizierten Medien würden dieses Anliegen unterstützen.

1965, zwischen der dritten und vierten Session des Konzils, untermauert Lefebvre seine Medienkritik. Er spricht von der „furchtbaren Macht der sozialen Kommunikationsmittel", in der er ein anderes „neues Lehramt" erblickt, welches das kirchliche Lehramt zu ersetzen versuche. Gerade die öffentliche Meinung propagiere die These, dass die persönliche Vollmacht des Papstes durch eine kollegiale Gewalt zu ersetzen sei. Im modernen Zeitalter der Demokratie müsse man die Kirche reformieren und dem Papst einen Bischofsrat an die Seite stellen, da auch die Bischöfe einen echten Anteil an der Regierung der Gesamtkirche hätten. Die Lehre von der Kollegialität der Bischöfe sei das theologische Instrument, mit dem man diese Reform der Kirche durchzuführen beabsichtige. So resümiert Lefebvre: „Die Kollegialität bot sich also als das erste ‚Trojanische Pferd' an, das dazu bestimmt war, die überlieferten Strukturen der Kirche zu zerstören."[27]

Lefebvre versteht die Kirche als Bollwerk, als belagerte Stadt, die bislang den vermeintlichen Pathologien der Moderne durch die lehramtlichen Abwehrmaßnahmen der Pius-Päpste erfolgreich standgehalten hat. „Der katholische Liberalismus ist von Pius IX. verurteilt worden, der Modernismus von Leo XIII., der Sillonismus vom hl. Pius X., der Kommunismus von Pius XI. und der Neomodernismus von Pius XII"[28], schreibt er 1966 an Kardinal Ottaviani, der selbst ein Buch mit dem bezeichnenden Titel *Il Baluardo* („Das Bollwerk", 1961) veröffentlicht hat, das unter anderem die päpstliche Unfehlbarkeit gegen die „intellektuelle Apostasie" des 20. Jahrhunderts ins Feld führt.[29] Lefebvre bemerkt weiter, dass die Zentrale Vor-

[26] Ebd.

[27] *M. Lefebvre*, Ein Bischof spricht (s. Anmerkung 22), 52. Bereits 1963, nach der ersten Sitzungsperiode, bemerkt Lefebvre: „Es sei auch erwähnt, dass diejenigen, die von diesem Aspekt [sc. dem ökumenischen; J.-H. T.] des Konzils besonders eingenommen waren, auf der bischöflichen Kollegialität der Kirche bestehen wollen und sich bemühen, nachzuweisen, dass eine universelle Jurisdiktion des mit dem Papste vereinten, wenn auch über die ganze Welt verstreuten Bischofskollegium stets üblich war, dass sie die Einführung einer Bischofsvertretung neben der römischen Kurie wünschen und danach streben, dass die nationalen Bischofskonferenzen mit Lehramts- und Rechtsprechungs-Gewalten ausgestattet werden. Das alles soll die Einheit mit den andersgläubigen [sic] Kirchen erleichtern" (ebd. 29, vgl. auch 37).

[28] Vgl. *M. Lefebvre*, Antwort an Kardinal Ottaviani vom 20. Dezember 1966, in: *Piusbruderschaft St. Pius X.* (Hg.), Damit die Kirche fortbestehe. S. E. Erzbischof Marcel Lefebvre, der Verteidiger des Glaubens, der Kirche und des Papstes, Dokumente, Predigten, Richtlinien. Eine historiographische Dokumentation, Stuttgart 1992, 36.

[29] Vgl. *A. Ottaviani*, L'église et la Cité. Traduction française de *M. Valuet*, *N. Lancien*, *R. Rancœur*, Citta del Vaticano 1963, 97.

bereitungskommission des Konzils an diese „wunderbare Wachsamkeit" der päpstlichen Lehrverkündigung angeknüpft und ein hervorragendes Schema über die Kirche erarbeitet habe. Doch dann sei diese Vorbereitung „auf abscheuliche Weise verworfen" worden, „um der ärgsten Tragödie Platz zu machen, welche die Kirche jemals erlitten hat". Das protestantische, demokratische, modernistische Ideengut sei *intra muros ecclesiae* verbreitet worden, man habe ein trojanisches Pferd in die Konzilsaula eingeschmuggelt.

Um diese Kritik zu verstehen, wird man sich vergegenwärtigen müssen, dass Lefebvre 1960 als Erzbischof von Dakar und Apostolischer Delegat des frankophonen Afrika durch Papst Johannes XXIII. zum Mitglied der Zentralen Vorbereitungskommission ernannt worden ist. Er hat die Absetzung des vorbereiteten Kirchen-Schemas durch die Mehrheit der Konzilsväter als „revolutionären Akt" kritisiert.[30] Auch der spektakuläre Vorgang, dass die Listen, die von der Kurie für die Bestellung der Kommissionen vorbereitet worden waren, von den Konzilsvätern abgelehnt wurden, weil sie selbst bestimmen wollten, wer in welcher Kommission einen Sitz erhält, ist für Lefebvre Ausdruck einer „bestürzenden Verschwörung"[31]. Hinzu kommen die schon erwähnten Vorbehalte gegenüber den Medien, die seiner Meinung nach einen „modernistischen" Erwartungsdruck auf die Konzilsväter erzeugt haben.

Der Sache nach verdeutlicht Lefebvre seine Vorbehalte in zwei Richtungen. Erstens moniert er *im Blick auf die kirchliche Lehrverkündigung*, dass an die Stelle eindeutiger und verbindlicher Weisungen durch den Papst durch eine Dezentralisierung des Lehramtes uneindeutige Mehrheitsentscheidungen treten würden: „Erhebt sich", so argumentiert er, „heute eine den Glauben oder die Sitten betreffende Frage, wird sie einer Vielfalt von theologischen Kommissionen vorgelegt, die nie zu einem Spruch kommen, weil ihre Mitglieder geteilte Ansichten und Methoden haben. Die Kollegialität des Lehramtes kommt einer Lähmung des Lehramtes gleich."[32]

---

[30] Vgl. *M. Lefebvre*, Eine Revolution in Tiara und Chorrock, in: *Ders.*, Sie haben ihn entthront (s. Anmerkung 23), 163–252.

[31] *M. Lefebvre*, Damit die Kirche fortbestehe (s. Anmerkung 28), 168. Vgl. demgegenüber *A. Riccardi*, Die turbulente Eröffnung der Arbeiten, in: *G. Alberigo/K. Wittstadt* (Hgg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils; Band 2, Mainz 2000, 1–81, der den Antrag der Kardinäle Liénart und Frings am 13. Oktober 1962, die Abstimmung über die Kommissionslisten zu verschieben, nicht als Ausdruck eines Komplotts, sondern als Ausdruck eines verbreiteten Unbehagens wertet. Die Mehrheit der Konzilsväter wollte nicht einfach die als unbefriedigend empfundenen Schemata der Vorbereitungskommissionen absegnen. Für die Pragmatik des Konzils aber ist die Weigerung, die vorkonziliaren Kommissionen zu bestätigen, ein folgenreicher Vorgang, der den Geist der kollegialen Verständigung unter den Bischöfen beflügelt. Vgl. die retrospektive Einschätzung von Bischof Gantin (Benin): „Es ist etwas ganz anderes, die eigenen Gedanken zu haben, als gezwungen zu sein, die Gedanken der anderen zu übernehmen. [...] Das war eine Konfrontation, die den Weg zum Geist der Kollegialität geöffnet hat." Interview mit Kardinal Gantin, in: *G. F. Svidercoschi*, Inchiesta sul Concilio, Rom 1983, 13.

[32] *M. Lefebvre*, Offener Brief an die ratlosen Katholiken, Wien 1986, 142. Vgl. auch *ders.*, Ein Bischof spricht (s. Anmerkung 22), 72. Vgl. *ders.*, Sie haben ihn entthront (s. Anmerkung 23), 51.

Zweitens kritisiert Lefebvre *im Blick auf die Leitung der Kirche* eine Mitregierung der Bischöfe mit dem Papst. Die Befürworter der Kollegialitätsidee versuchten ihre Auffassung durch zwei Thesen zu stützen:

„1. Alle Gewalt über die Kirche, absolut alle, ist Petrus allein gegeben worden. 2. Dieselbe Gewalt ist auch Petrus und den Aposteln gemeinsam gegeben worden."[33]

Diese Lehre von zwei Subjekten der obersten Hirtengewalt hält Lefebvre für widersprüchlich, es sei denn, man erläutere sie im Sinne einer Partizipation: „Wenn wirklich alles Petrus allein gegeben worden ist, dann können die anderen das, was sie mit ihm gemeinsam besitzen, nur *durch ihn* besitzen."[34] Das Papstamt wird hier als Quelle der bischöflichen Jurisdiktion verstanden.

Die alternative Deutung, die das Verhältnis zwischen Primat und Episkopat komplementär bestimmt, weist er zurück: „Wenn die Bischöfe mit Petrus einen Anteil an der Gesamtregierung haben, einen Anteil, den Petrus ihnen nicht nehmen kann, [...] dann hat Petrus allein nicht mehr die gesamte Gewalt."[35] Diese Auffassung taste den universalen Jurisdiktionsprimat an und widerspreche dem I. Vatikanum, das definiert habe: „Wer sagt, der Römische Bischof habe nur einen größeren Anteil *(potiores partes)*, nicht aber die ganze Fülle dieser höchsten Vollmacht *(totam plenitudinem huius supremae potestatis)*, der sei mit dem Anathema belegt" (DH 3064). Diese aus dem Kontext gerissene Lehraussage, die seiner Zeit Marets Lehre von einer komplexen Souveränität[36] treffen sollte, wird hier von Lefebvre herangezogen, um das Zueinander von Primat und Episkopat juridisch im Sinne der Konkurrenz zu deuten.[37]

Mit der Reserve gegenüber dem Kollegialitätsgedanken steht Lefebvre während des Konzils nicht allein. Die konservative Minorität unter den

---

[33] *Lefebvre*, Ein Bischof spricht (s. Anmerkung 22), 119.

[34] Ebd.

[35] Ebd. Vgl. auch *M. Lefebvre*, Offener Brief an ratlose Katholiken (s. Anmerkung 32): „Diese Lehre von der doppelten obersten Gewalt widerspricht der Lehre und der praktischen Ausübung des Lehramtes der Kirche. Sie steht im Gegensatz zu den Definitionen des Ersten Vatikanischen Konzils und der Enzyklika Leos XIII. *Satis cognitum* (1896). Der Papst allein hat die oberste Gewalt, er teilt sie nur insoweit mit, als er es für angebracht hält, und nur unter außergewöhnlichen Umständen. Nur der Papst allein hat eine Jurisdiktionsgewalt, die sich *über die ganze Welt* erstreckt. Wir erleben eine Beschränkung der Freiheit des Papstes, und gerade das ist die *Revolution*!"

[36] Maret hat seine Lehre von der komplexen oder zusammengesetzten Souveränität in folgenden Thesen zusammengefasst: „1. Die Kirche ist eine wirksam durch Aristokratie gemilderte Monarchie; 2. Die geistliche Souveränität ist wesentlich aus diesen beiden Elementen zusammengesetzt, wenn auch das zweite dem ersten untergeordnet ist; 3. Das Zusammenwirken dieser Elemente ist notwendig, um die absolute Regel des Glaubens zu ergeben, d. h. um den Akt der geistlichen Souveränität schlechthin zu konstituieren." Zitiert nach *Kl. Schatz*, Eine „gallikanische" Interpretation des Unfehlbarkeitsdogmas: Die Rezeption des 1. Vatikanums durch Bischof Maret, in: ThPh 59 (1984), 499–534, hier 505.

[37] *Lefebvre*, Damit die Kirche fortbestehe (s. Anmerkung 28), 38: „Durch die unzulässig überhöhte Autorität, welche den Bischofskonferenzen zugestanden wurde, hat sich der Papst machtlos gemacht" (1966).

Konzilsvätern brachte in Erinnerung, dass der Begriff „collegium" auf dem I. Vatikanum zurückgewiesen worden war. Im damaligen Schema *De ecclesia* wurde Kirche als hierarchisch strukturierte *societas perfecta* verstanden – eine Kennzeichnung, die ein Verständnis von Kirche als Gesellschaft Gleicher ausdrücklich ausschließen sollte. Im Hintergrund der damaligen Debatten stand die Vorstellung protestantischer Rechtsgelehrter, welche von einer Kollegialstruktur der Gesamtkirche sprachen, um die reformatorische Idee von der prinzipiellen Gleichheit aller Christenmenschen zum Ausdruck zu bringen. Um jede egalitäre Tendenz im Kirchenverständnis abzuwehren, wurden in den Canones des Kirchenschemas entsprechende Verurteilungen vorgenommen. In Canon 10 heißt es: „Wer sagt, die Kirche sei keine perfekte Gesellschaft, sondern ein Kollegium ... der sei mit dem Bann belegt." Und um die prinzipielle Rechtsgleichheit aller Gläubigen abzuwehren, ergänzt der Folgekanon 11: „Wer sagt, die göttlich eingesetzte Kirche sei gleichsam eine Gesellschaft von Gleichen, der sei mit dem Bann belegt." [38] Der Zusammenhang zeigt, dass der Begriff *collegium* als Interpretationskategorie für die Gesamtkirche, nicht aber als Interpretationskategorie für den Episkopat abgelehnt wurde. Dessen ungeachtet scheint die kontroverstheologische Belastung des Begriffs für die Minorität des II. Vatikanums ein hinreichendes Motiv gewesen zu sein, die Lehre von der kollegialen Mitverantwortung der Bischöfe für die Gesamtkirche abzulehnen.

Diese Ablehnung übersieht allerdings, dass der Begriff *collegium* nicht erst in der protestantischen Rechtsgeschichte vorkommt, sondern eine Wirkungsgeschichte hat, die bis auf Cyprian von Karthago und die Papstbriefe des 5. Jahrhunderts zurückgeht, ja selbst in der altkirchlichen Liturgie einen Ort hat. [39] Die bei der Minorität verbreitete Furcht, dem Papst solle mit einem bischöflichen Leitungsgremium eine Art Mitregierung an die Seite gestellt werden, hat den Konzilstheologen Joseph Ratzinger 1964 zu der Bemerkung veranlasst:

> Was das immer wieder beschworene Schreckgespenst des Cogubernіums angeht, so ist zu sagen, dass die 1870 definierte dogmatische Sonderstellung des Papstes durch den Bischofsrat in keiner Weise angefochten wird, dass andererseits irgendeine Form von faktischem Cogubernium immer bestanden hat: im Altertum diejenige der Synoden, im Mittelalter diejenige des Consistoriums der Kardinäle; in der neueren Zeit ist das Cogubernium der Bürokratie und des kurialen Apparates zu einer immer größeren Macht angewachsen und es zu leugnen eine Absurdität. Dass eine Repräsentanz des gesamten Episkopates mindestens ebenso viel rechtmäßigen Anspruch auf Betei-

[38] In Canon 10 heißt es: „Si quis dixerit, ecclesiam non esse societatem perfectam, sed *collegium*, aut ita in civili societate seu in statu esse, ut saeculari dominationi subiicitur, anathema sit. – Canon 11: „Si quis dixerit ecclesiam institutam divinitus esse tamquam societatem aequalium, anathema sit." Vgl. Mansi, 51, 552 A. B.

[39] Vgl. die Nachweise bei *H. de Lubac*, Quellen kirchlicher Einheit, Einsiedeln 1974, 70. – „Du hast dich von unserem Kollegium bzw. von der Allgemeinheit des Kollegiums getrennt", schreibt Cölestin I. an Nestorius (vgl. PL 50, 477A und 483B). – Im „Sacramentarium leonianum" (ed. *L.-C. Mohlberg*, 156) finden sich Belege für *collegium* in der römischen Liturgie-Tradition.

ligung an den päpstlichen Entscheidungen anmelden kann, wie sie heute dem Behördenapparat zukommt, dürfte unbestreitbar sein.[40]

Fragen wir vor diesem Hintergrund, wie das II. Vatikanum das Verhältnis zwischen Primat und Episkopat näher bestimmt und welche Rolle bei dieser Verhältnisbestimmung der Rückgriff auf Traditionszeugnisse spielt. Neben dem ausdrücklichen Bemühen um Kontinuität mit den Lehraussagen des I. Vatikanums – die Primatsaussagen werden vorbehaltlos affirmiert – setzt gerade der Rückgriff auf die altkirchliche Communio-Ekklesiologie Reform- und Erneuerungspotenziale frei, die sich auf die Neuakzentuierung der bischöflichen Kollegialität auswirken.

II. Die Lehre von der Kollegialität der Bischöfe nach LG III

Nach der Konzilsankündigung durch Papst Johannes XXIII. setzte eine aus heutiger Sicht geradezu erstaunliche theologische Produktion ein, die sich den biblischen und patristischen Wurzeln des Kirchenverständnisses zuwendet, um die gegenreformatorisch enggeführte Ekklesiologie zu überwinden. In diesem Zusammenhang legen namhafte Theologen wie G. Alberigo[41], J. Beumer[42], Y. Congar[43], J. Lécuyer[44], K. Rahner, J. Ratzinger[45] und J. P. Torrell[46] Studien zur Theologie des Bischofsamtes vor und weisen auf die Ergänzungsbedürftigkeit der Primatslehre des I. Vatikanums hin. Nicht das I. Vatikanum selbst, sondern die maximalistische Deutung desselben sei ein Hindernis für die Lehre von der bischöflichen Kollegialität. Der Kontext der vielzitierten Spitzenaussage, dass die Definitionen des Papstes *ex sese, non autem ex consensu ecclesiae* unabänderlich seien (vgl. DH 3074), zeige, dass die Unfehlbarkeit nicht absolut, sondern in dreifacher Weise relativ sei: 1. muss im Blick auf das *Subjekt* gesagt werden, dass nicht die Privatperson, sondern nur der Papst als „Hirte und Lehrer aller Christen kraft seiner höchsten Apostolischen Autorität" Akte unfehlbaren Lehrens setzen kann; 2. muss im Blick auf das *Objekt* gesagt werden, dass nicht irgendwelche Adiaphora, sondern nur Sachverhalte, die den Glauben und die Sitten *(fides et mores)* betreffen, Gegenstand unfehlbaren Lehrens sein können; 3. muss im Blick auf den *Akt* selbst festgehalten werden, dass er

[40] *Benedictus <Papa, XVI.> [J. Ratzinger]*, Konkrete Formen bischöflicher Kollegialität, in: *J. Chr. Hampe* (Hg.), Ende der Gegenreformation. Das Konzil. Dokumente und Deutung, Mainz/Stuttgart 1964, 155–163, hier 160.

[41] Vgl. *G. Alberigo*, Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella chiesa universale, Rom 1964.

[42] *J. Beumer*, Die kollegiale Gewalt der Bischöfe für die Gesamtkirche nach der Theologie des 18. Jahrhunderts, in: Gr. 45 (1964), 280–305. Vgl. auch *P. Rusch*, Die kollegiale Struktur des Bischofsamtes, in: ZKTh 86 (1964), 257–287.

[43] Vgl. *Y. Congar/J. Dupuy* (Hgg.), L'épiscopat et l'Église universelle, Paris 1962, dt.: Das Bischofsamt und die Weltkirche, Stuttgart 1964.

[44] Vgl. *J. Lécuyer*, Etudes sur la collégialité épiscopale, Lyon 1964.

[45] Vgl. *K. Rahner/ Benedictus <Papa, XVI.> [J. Ratzinger]*, Episkopat und Primat, Freiburg i. Br. 1961.

[46] *J. P. Torrell*, La théologie de l'Épiscopat au premier Concile du Vatican, Paris 1961.

formell als ex cathedra-Entscheidung des Papstes kenntlich zu machen ist.[47] Außerdem zeigt der Kontext der damaligen Debatten, dass das Schweigen der Konstitution *Pastor aeternus* über die bischöfliche Mitverantwortung für die Gesamtkirche auf die antigallikanische beziehungsweise antiepiskopalistische Aussageabsicht zurückzuführen ist; es bedeutet keineswegs eine Ablehnung der bischöflichen Kollegialität. Aus Stellungnahmen der Glaubenskommission geht hervor, dass die Konstitution *Pastor aeternus* eine maximalistische Deutung des päpstlichen Lehr- und Jurisdiktionsprimats gerade nicht festgeschrieben hat. Weiter wurde seit Ende der 1950er-Jahre an die nahezu vergessene Kollektiv-Erklärung der deutschen Bischöfe erinnert, welche die Deutung der päpstlichen Vorrechte nach Analogie eines absoluten Monarchen durch Bismarck zurückgewiesen hatte. Bismarck hatte 1872 in einer geheimen Zirkular-Depesche an die europäischen Regierungen geschrieben, der Papst sei durch die Beschlüsse des I. Vatikanischen Konzils „ein absoluter Monarch geworden, und zwar vermöge seiner Unfehlbarkeit ein vollkommen absoluter, mehr als irgend ein absoluter Monarch in der Welt" (DH 3114). Gegenüber dieser maximalistischen Deutung des I. Vatikanums stellt der deutsche Episkopat 1875 nach Bekanntwerden der Depesche klar: „Kraft derselben göttlichen Einsetzung, worauf das Papsttum beruht, besteht auch der Episkopat; auch er hat seine Rechte und Pflichten, welche zu ändern der Papst weder das Recht noch die Macht hat. Es ist also ein völliges Missverständnis, [...] wenn man glaubt [...] die Bischöfe seien nur noch Werkzeuge des Papstes, seine Beamten, ohne eigene Verantwortlichkeit" (DH 3115). Diese antimaximalistische Sicht der deutschen Bischöfe hat Pius IX. autoritativ bestätigt[48] und damit indirekt deutlich gemacht, dass die wegen äußerer Umstände torsohaft gebliebene Pri-

[47] Vgl. dazu bereits die ausführliche Erläuterung über Sinn und Grenzen der Unfehlbarkeit von Bischof Gasser, dem Sprecher der Glaubenskommission, auf der 84. Generalversammlung des Konzils am 11. Juli 1870 (Mansi; Band 52, 1204–1230).

[48] Vgl. *Pius <Papa, IX.>*, Apostolisches Schreiben „Mirabilis illa constantia" vom 2. März 1875 (DH 3117): „Den Ruhm der Kirche habt Ihr weiter ausgedehnt, ehrwürdige Brüder, indem Ihr es auf Euch genommen habt, den von einer allgemein verbreiteten Circular-Depesche mit trügerischem Bedacht verdrehten echten Sinn der Definitionen des Vatikanischen Konzils wiederherzustellen [...]. Die Klarheit und Gediegenheit Eurer Erklärung ist fürwahr so, daß sie, da sie nichts zu wünschen übrig läßt, nur Anlaß zu Unseren großartigsten Glückwünschen geben dürfte, wenn nicht die verschlagene Stimme bestimmter Zeitungen ein noch gewichtigeres Zeugnis von Uns erforderte [...]. Eure Erklärung gibt die echt katholische und deswegen des heiligen Konzils und dieses Heiligen Stuhles Auffassung mit schlagenden und unwiderleglichen Beweisgründen aufs geschickteste [...] wieder." Zwei Wochen später kam der Papst bei einem Konsistorium, bei dem er elf neue Kardinäle ernannte, auf das Wort zurück, er werde „ein noch gewichtigeres Zeugnis" geben. Er sagte: „Der gnädige Gott, der seiner Kirche vorsteht und sie berät, hat es in seiner weisen Vorsehung gefügt, daß die sehr tapferen und mutigen Bischöfe des Deutschen Reiches mit ihrer hervorragenden Stellungnahme, die unvergesslich in die Annalen der Kirchengeschichte eingehen wird, mit höchster Weisheit die zu diesem Anlass vorgebrachten irrigen Lehren und Spitzfindigkeiten widerlegt haben. Sie haben der Wahrheit ein edles Denkmal errichtet und Uns und der ganzen Kirche große Freude bereitet [...]. Ihre bemerkenswerten Erklärungen und Einsprüche, die des Muts, des Amtes und der Frömmigkeit solcher Männer würdig sind, ratifizieren Wir und bestätigen sie hiermit in Ausübung der Fülle Unserer Apostolischen Autorität." Zitiert nach *J. R. Quinn*, Die Reform des Papsttums, Freiburg i. Br. 2001, 72f.

matslehre des I. Vatikanums durchaus eine Ergänzung durch die Lehre von der bischöflichen Kollegialität zulässt.

Die Absicht, das Verhältnis von Primat und Episkopat auszubalancieren und die Konstitution *Pastor aeternus* durch eine Erklärung über die Kirche zu ergänzen, bestimmt daher sowohl den ekklesiologischen Erwartungshorizont im Vorfeld des II. Vatikanums[49] als auch die Debatten in der Konzilsaula selbst. Sie findet schließlich im dritten Kapitel von *Lumen gentium* ihren Niederschlag. Da es unmöglich ist, hier die komplexe Genese des Dokuments nachzuzeichnen oder eine eingehende *relecture* von LG vorzulegen, beschränke ich mich auf die Frage, wie die Lehre von der Kollegialität der Bischöfe im Verhältnis zum päpstlichen Primat entwickelt wird und welche Traditionszeugnisse dafür in Anschlag gebracht werden.[50]

Anders als das vorbereitete Schema, das die Kirche als sakralen Herrschaftsverband gefasst hatte, stellt *Lumen gentium* im ersten Kapitel den Mysteriencharakter der Kirche heraus, bestimmt Kirche als universales Heilssakrament (LG 1; 48) und erinnert an die Vielfalt der neutestamentlichen Bilder für die Kirche (LG 6f.), um das Monopol der Leib-Christi-Metaphorik aufzubrechen. Die Wiedergewinnung des Volk-Gottes-Gedankens im zweiten Kapitel, die nicht als Demokratisierung der Kirche missverstanden werden darf[51], setzt sich ebenfalls vom vorbereiteten Schema ab. Dieses hatte den Laien als passiven Empfängern der Lehrverkündigung das hierarchische Amt vorgeordnet und Kirche primär juridisch bestimmt. Statt einen ausdrücklichen punktuellen Stiftungsakt des Herrn als Grundlage der Kirche anzusetzen, wird durch die biblischen Kategorien ‚Volk Gottes' und ‚Bund' die heilsgeschichtliche Kontinuität zwischen Israel und der Kirche neu in den Blick genommen. Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen *(sacerdotium commune fidelium)* wird betont, was für das ökumenische Gespräch mit der reformatorischen Theologie wichtig ist. Allerdings wird die Differenz zum besonderen Priestertum *(sacerdotium ministeriale)* nicht einfach eingeebnet; von beiden wird gesagt, dass sie auf unterschiedliche Weise am Priestertum Christi teilhaben (vgl. LG 10). Erst das dritte Kapitel behandelt die hierarchische Verfassung der Kirche und in besonderer Weise das Bischofsamt,[52] genauer: die Sakramentalität der Bischofsweihe, die Existenz und Funktion des Bischofskollegiums und den Zusammenhang der drei

[49] Vgl. *E. Fouilloux*, Die vorvorbereitende Phase (1959–1960), und *J. Komonchak*, Der Kampf für das Konzil während der Vorbereitung (1960–1962), in: G. Alberigo/K. Wittstadt (Hgg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils; Band 1 (s. Anmerkung 3), 61–401.

[50] Vgl. die Kommentare zu LG 18–27 von *K. Rahner* (in: LThK² Ergänzungsband 1, Freiburg i. Br. [u. a.] 1966, 210–246) und *P. Hünermann* (in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil; Band 2, Freiburg i. Br. [u. a.] 2004, 269–449). Darüber hinaus ist immer noch wichtig: *Benedictus <Papa, XVI.> [J. Ratzinger]*, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1969, 121–224.

[51] Vgl. *H. Maier/ Benedictus <Papa, XVI.> [J. Ratzinger]*, Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen, Limburg/Kevelaer 2000.

[52] Das macht bereits die Überschrift des dritten Kapitels von „Lumen Gentium" deutlich: *De constitutione hierarchica Ecclesaie et in specie de episcopatu.*

munera des Priesters, Lehrers und Hirten. An dieser Stelle interessieren besonders die Aussagen zur Kollegialität der Bischöfe, die nach Lefebvre der Definition des päpstlichen Lehr- und Jurisdiktionsprimats durch das I. Vatikanum widersprechen sollen.

In Art. 18, der den Auftakt des Kapitels über die hierarchische Verfassung der Kirche bildet, fallen zwei Dinge besonders ins Auge. Zum einen wird der Dienstcharakter des Amtes hervorgehoben. Die Ämter *(ministeria)*, die auf einer heiligen Vollmacht *(sacra potestas)* basieren, sind von Christus nicht als Selbstzweck, sondern zum Wohl der ganzen Kirche eingesetzt worden. Zum anderen wird ausdrücklich das Verhältnis zum I. Vatikanum beschrieben, wenn es heißt: „Die Lehre über Einrichtung, Dauer, Gewalt und Sinn des dem römischen Bischof zukommenden heiligen Primates sowie über dessen unfehlbares Lehramt legt die Heilige Synode abermals allen Gläubigen fest zu glauben vor." Das I. Vatikanum wird demnach vom II. Vatikanum rezipiert, was im Blick auf die eingangs genannten Hermeneutiken des Bruchs mit Nachdruck notiert zu werden verdient. Allerdings ist ein Akt lebendiger Rezeption nicht mit Verbalrepetition zu verwechseln; er impliziert immer auch Fortschreibung und Ergänzung. So heißt es gerade im Blick auf die Primatslehre des I. Vatikanums weiter: „Das damals Begonnene fortführend *[pergens]*, hat sie [die Heilige Synode; J.-H. T.] sich entschlossen, nun die Lehre von den Bischöfen, den Nachfolgern der Apostel, die mit dem Nachfolger Petri, dem Stellvertreter Christi und sichtbaren Haupt der ganzen Kirche, das Haus des lebendigen Gottes leiten, vor allen zu bekennen und zu erklären" (Art. 18). Der Lehre vom Primat wird nun die Lehre vom Episkopat an die Seite gestellt, ohne dass erstere durch diese Ergänzung in ihrer Substanz angetastet würde.[53]

In Art. 19 geht es um die *biblische Begründung*, wenn das Bischofskollegium auf die neutestamentliche Rede von den „Zwölf" zurückgeführt wird. Dort heißt es: „Der Herr Jesus rief, nachdem er sich betend an den Vater gewandt hatte, die zu sich, die er selbst wollte, und bestimmte Zwölf, dass sie mit ihm seien und er sie sende, das Reich Gottes zu verkündigen (vgl. Mk 3,13–19; Mt 10, 1–42). Diese Apostel (vgl. Lk 6,13) setzte er nach Art eines Kollegiums *oder eines festen Kreises*[54] ein, an dessen Spitze er den aus ihrer

[53] Die beachtenswerte Tatsache, dass das II. Vatikanum in LG 18 das Verhältnis zum I. Vatikanum unter dem doppelten Vorzeichen von Kontinuität und Forschreibung bestimmt, scheint mir *K. Rahner* zu übersehen, wenn er im besagten Abschnitt nur eine „Themenankündigung des ganzen Kapitels" sieht, die nicht weiter kommentierungsbedürftig ist (vgl. Kommentar zu LG 18, in: LThK² Ergänzungsband 1, 212).

[54] Die *Nota explicativa praevia* Nr. 1 hält fest, dass Kollegium nicht im streng juridischen Sinne verstanden wird, „das heißt nicht von einem Kreis von Gleichrangigen, die etwa ihre Gewalt auf ihren Vorsitzenden übertrügen, sondern *als fester Kreis*, dessen Struktur und Autorität der Offenbarung entnommen werden müssen. Darum wird in der Antwort auf den Änderungsvorschlag 12 ausdrücklich von den Zwölfen gesagt, dass der Herr sie bestellt hat ‚nach Art eines Kollegiums oder festen Kreises'." Damit wird das Missverständnis zurückgewiesen, die Rede vom Kollegium impliziere eine *societas aequalium*. Durch die Unterscheidung zwischen Haupt und Gliedern wird klar markiert, dass das Kollegium hierarchisch strukturiert ist.

Mitte erwählten Petrus stellte (vgl. Joh 21,15–17)." Die spätere Doppelverfassung von Primat und Episkopat soll hier nicht anachronistisch auf die Bibel rückprojiziert werden, wie manche nichtkatholische Konzilsbeobachter besorgt anmerkten. Vielmehr sieht das Konzil die Doppelverfassung bereits angelegt in der neutestamentlichen Rede von den Zwölf und der hervorgehobenen Stellung, die Petrus im Apostelkreis innehat. Überdies wird festgehalten, dass der Kreis der Zwölf sich nicht selbst konstituiert, sondern in der Berufung durch Jesus gründet;[55] sein Zweck besteht im Dienst der Verkündigung. Indem das Konzil die Zwölf als „Kollegium" bezeichnet, unterstreicht es den Gemeinschaftscharakter der apostolischen Sendung.

Art. 20 beschreibt nun den Übergang zur nachapostolischen Kirche und das *Weitergehen der Doppelverfassung von Primat und Episkopat in der Geschichte*. Unter Rückgriff auf die Apostelgeschichte (vgl. Apg 20, 25–27), die Pastoralbriefe (vgl. 2 Tim 4, 6f.; 1 Tim 5, 22; 2 Tim 2, 2; Tit 1, 5), aber auch einschlägige Kirchenväterzitate von Ignatius von Antiochien, Irenäus von Lyon und Tertullian wird darauf abgehoben, dass das biblische Petrusamt im Primat des Bischofs von Rom eine legitime Entsprechung findet. Gleiches gilt vom Episkopat, in dem sich die Sendung der Zwölf gewissermaßen fortsetzt. Ausdrücklich wird gelehrt, dass „die Bischöfe aufgrund göttlicher Einsetzung *(ex divina institutione)* an die Stelle der Apostel als Hirten der Kirche getreten sind", ja sie werden sogar als Stellvertreter Christi bezeichnet. Die episkopale Verfassung ist demnach für die Kirche konstitutiv.

Art. 21 wendet sich der *sakramentalen Begründung* des bischöflichen Amtes zu. Es wird herausgestellt, „dass durch die Bischofsweihe die Fülle des Weiheamtes übertragen wird". Die drei *munera* des Heiligens, Lehrens und Leitens werden durch Gebet und Handauflegung übertragen. Damit korrigiert das Konzil eine presbyterale Interpretation des Bischofsamtes, die auf der Linie des Hieronymus[56] und des Ambrosiaster[57] auch die theo-

[55] Vgl. Mk 3, 14: „ἐποίησεν δώδεκα – er schuf die Zwölf" – mit Angabe des Zwecks durch den folgenden Finalsatz: ἵνα ὦσιν μετ αὐτοῦ καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κήρυσσειν. Auf Lk 6, 13 wird zwar verwiesen, aber aus exegetischen Gründen wird die Stelle nicht wörtlich zitiert („Als es Tag wurde, rief er seine Jünger zu sich und wählte aus ihnen zwölf aus; sie nannte er auch Apostel"). Man wollte offensichtlich Kontroversen darüber vermeiden, ob Jesus selbst die Zwölf bereits „Apostel" genannt habe. Vgl. *K. Kertelge*, Art. Zwölf, in: LThK³ 10 (2001), 1531–1532.

[56] Hieronymus vertritt die Auffassung, dass die Bezeichnungen episcopus und presbyter semantisch deckungsgleich sind. „Die eine drücke das Amt, die andere das Alter aus. Anfangs seien die christlichen Gemeinden von einem Presbyterkollegium geleitet worden. Als sich aber schon in der apostolischen Zeit Parteien bildeten, sei im Interesse der Einheit einer von den Presbytern ausgewählt, den übrigen vorangestellt und mit der Leitung der Gemeinde betraut worden, um künftigen Spaltungen vorzubeugen." *L. Ott*, Das Weihesakrament (HDG IV, 5), Freiburg i. Br. 1969, 24. Hieronymus vertritt daher die These, dass Presbyter und Bischöfe demselben Ordo zugehören; der Bischofstitel fungiere lediglich als Würdename: „In utraque epistola, sive Episcopi, sive Presbyteri, quanquam apud veteres iidem Episcopi et Presbyteri fuerint: quia illud nomen dignitatis est." Ep. 69, 3, in: PL 22, 656; vgl. auch Ep. 146, 1 in: PL 22, 1192–1195.

[57] Vgl. *Ambrosiaster*, In 1 Tim 3, 8–10: „Post episcopum tamen diaconatus ordinationem subicit. Quare, nisi quia episcopi et presbyteri una ordinatio est? Uterque enim sacerdos est, sed episcopus primus est, ut omnis episcopus presbyter sit, non tamen omnis presbyter episcopus" (PL 17, 470).

logische Tradition des Mittelalters weithin bestimmte. Scholastische Theologen wie Petrus Lombardus[58], Albertus Magnus[59], Thomas von Aquin[60] und Bonaventura[61] interpretierten das Bischofsamt vom Priesteramt her und lehrten, dass dem Bischof über die priesterliche Weihegewalt hinaus lediglich ein Zuwachs an Jurisdiktion zukomme.[62] In *Lumen gentium* wird demgegenüber die Bischofsordination „als der primäre und umfassende Fall der Amtsordination"[63] angesetzt. Damit geht das Konzil hinter die presbyterale Auslegungstradition zurück und rekurriert auf liturgische Quellen der Alten Kirche, die – wie die *Traditio apostolica* – den Episkopat als Vollgestalt des Priesteramts verstehen und Presbyterat und Diakonat in abgestufter Teilhabe zum Bischofsamt bestimmen.[64] Amtstheologisch bedeutsam an dieser Neubestimmung des Bischofsamtes ist, dass nicht nur die Weihegewalt, sondern auch die Lehr- und Leitungsvollmacht durch Handauflegung und Gebet übertragen werden. Die problematische Trennung der *potestas ordinis*, die durch die Weihe verliehen wird, von der *potestas iurisdictionis*, die durch die *missio canonica* von Seiten des Papstes erteilt wird, wird dadurch überwunden. Weihe-, Leitungs- und Lehrvollmacht haben ihre gemeinsame Wurzel im Sakrament der Ordination.

Entscheidend ist nun die Analogie, die Art. 22 zwischen dem Apostel- und dem Bischofskollegium herstellt: „Wie nach der Verfügung des Herrn der heilige Petrus und die übrigen Apostel ein einziges apostolisches Kollegium bilden, so sind in entsprechender Weise *(pari ratione)* der Bischof von Rom, der Nachfolger Petri, und die Bischöfe, die Nachfolger der Apostel untereinander verbunden" (LG 22). Durch diese Aussage wird von der historisch problematischen Hypothese Abstand genommen, jeder Einzelbischof könne sich über entsprechende Sukzessionslisten als Nachfolger eines bestimmten Apostels ausweisen. Nicht der einzelne Bischof figuriert als Nachfolger eines bestimmten Apostels; vielmehr wird der Bischof durch die sakramentale Ordination in das Kollegium der Bischöfe hineingenommen, das in der Geschichte der Kirche dem Apostelkollegium entspricht. Dem Verhältnis zwischen Petrus und den übrigen Aposteln

[58] Vgl. Sent. IV, d. 24, c. 14.

[59] Vgl. *Albertus Magnus*, In Sent. IV, d. 24, a. 39.

[60] Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. Suppl. q. 37, a. 2.

[61] Vgl. *Bonaventura*, In Sent. IV, d. 24, p. 2, a. 2, q. 3.

[62] Auch bei Thomas von Aquin steht im Zentrum die *potestas ordinis*, die sich auf die Eucharistie, das *corpus Christi verum*, bezieht. Hier unterscheidet sich der Bischof nicht vom Priester. Nachgeordnet und daher sekundär ist die *potestas iurisdictionis*, die sich auf die Kirche, das *corpus Christi mysticum*, bezieht. Auch wenn Thomas den Episkopat nicht im strengen Sinne als *ordo* bezeichnet, so räumt er ihm doch auch im Blick auf das Amt *(officium)* eine höhere Stellung ein. Zu der größeren Jurisdiktionsgewalt komme insofern auch ein Plus an Weihegewalt, als Firmspendung und Ordination den Bischöfen vorbehalten sind. Vgl. *Thomas von Aquin*, In IV Sent., d. 24, q. 3 a. 2 sol. 2.

[63] Vgl. *K. Rahner*, LThK²-Kommentar zu LG, Art. 21, 219.

[64] Es werden Trad. Apost. 3, das Sacramentarium Leonianum zitiert. Vgl. *B. Botte*, Das Weihesakrament nach den Gebeten des Weiheritus, in: *J. Guyot* (Hg.), Das apostolische Amt, Mainz 1961, 13–33.

korrespondiert in der fortlaufenden Geschichte das Verhältnis zwischen dem Papst und den Bischöfen. Damit soll, wie die *Nota explicativa praevia* Nr. 1 präzisierend klarstellt, zunächst ausgeschlossen werden, dass die außerordentlichen Vollmachten der Apostel auf die Bischöfe übergegangen sind. Positiv wird im Sinne der *analogia proportionalitatis* ausgesagt, dass das Verhältnis zwischen Petrus und den *übrigen* Aposteln (vorher hatte es geheißen: den *anderen* Aposteln) auf das Verhältnis zwischen dem Papst und den Bischöfen übertragen werden kann. Wie Petrus Mitglied des Urkollegiums der Zwölf ist, so steht auch der Papst nicht außerhalb, sondern innerhalb des bischöflichen Kollegiums, auch wenn er als Nachfolger Petri das „Haupt" dieses Kollegiums ist, worauf die Nota ebenfalls den Akzent legt (vgl. Nr. 3 und 4).

Über die biblische Grundlage hinaus greift *Lumen gentium* auch auf die altkirchliche Communio-Ekklesiologie zurück, welche die Kirche als Netz von bischöflich verfassten Ortskirchen versteht, das mit den Patriarchatssitzen überregionale Knotenpunkte kennt.[65] So verweist Art. 22 auf die „uralte Disziplin, dass die aus dem ganzen Erdkreis bestellten Bischöfe untereinander und mit dem Bischof von Rom im Band der Einheit, der Liebe und des Friedens Gemeinschaft hielten"[66]. Im Rahmen der patristischen *Communio ecclesiarum* fungiert der Bischof als Zeuge des Glaubens und Garant der ortskirchlichen Einheit. Allerdings schließt sich keine der Ortskirchen in sich ab, vielmehr sind sie insofern untereinander verbunden, als der Bischof in Kommuniongemeinschaft mit den anderen Bischöfen steht. *Lumen gentium* erinnert an konkrete Vollzugsformen der bischöflichen Kollegialität, wenn es auf die seit dem 2. Jahrhundert üblichen Partikularsynoden verweist. Hier wurden strittige Glaubens- und Disziplinfragen gemeinsam beraten und entschieden. Die Institution der Synoden sowie die Durchführung von ökumenischen Konzilien sind greifbare Zeichen für die kollegiale Wahrnehmung des bischöfliches Amtes (vgl. auch CD 36). Referenztexte von Eusebius, Tertullian und Cyprian werden in den Konzilstext eingeflochten, um die altkirchliche Synodalpraxis zu bezeugen. Schließlich erwähnt das Konzil die liturgische Tradition, nach der die Bischofsweihe durch mindestens drei Nachbarbischöfe vollzogen

---

[65] Vgl. *L. Hertling,* Communio und Primat. Kirche und Papsttum in der christlichen Antike, in: US 17 (1962), 91–125.

[66] Vgl. *Eusebius*, Kirchengeschichte V, 24, 10. Bemerkenswert ist, dass Eusebius an der zitierten Stelle über Osterfeststreit berichtet. Die Bischöfe Asiens hielten an der quartodezimanischen Praxis fest, Ostern am 14. Nisan zu feiern, unabhängig davon, ob dieser Tag auf einen Sonntag fällt oder nicht. Der damalige Bischof von Rom, Viktor I., hat die asiatischen Kirchen deshalb aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen und erntete für diese harte Maßnahme Kritik diverser Mitbischöfe. Eusebius schreibt: „Doch nicht allen Bischöfen gefiel dies Vorgehen Viktors. Sie stellten an ihn geradezu die Gegenforderung, für *Friede, Einigung und Liebe* [das ist die von LG übernommene Formulierung; J.-H. T.] einzutreten. Noch sind ihre Briefe erhalten, in denen sie Viktor ziemlich scharf angreifen. Unter anderem richtete auch Irenäus [von Lyon] im Namen der ihm untergebenen gallischen Brüder ein Schreiben an ihn". Vgl. auch Kirchengeschichte, VII, 5,2 (hier geht es um einen Bericht des Dionysius von Alexandrien über den Ketzertaufstreit).

wird.[67] So macht schon die Ordination den kollegialen Charakter des Amtes deutlich.

Nach dieser Erinnerung an die patristische Communio-Ekklesiologie und ihre kollegialen Vollzugsformen nimmt LG 22 eine systematische Verhältnisbestimmung von Primat und Episkopat vor. Zunächst wird herausgestellt, dass das Kollegium der Bischöfe seine Autorität nur wahrnehmen könne „in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom, dem Nachfolger Petri". Dem Bischof von Rom wird „kraft seines Amtes als Stellvertreter Christi und Hirt der ganzen Kirche, volle, höchste und universale Gewalt *(plena, suprema, et universalis potestas)* über die Kirche" attestiert. Durch diese Aussage wird die Lehrkontinuität zum I. Vatikanum erneut unterstrichen. Um nun ebenfalls die bischöfliche Mitverantwortung für die Gesamtkirche festzuschreiben, wird ergänzt: „Die Ordnung der Bischöfe aber, die dem Kollegium der Apostel im Lehr- und Hirtenamt nachfolgt, in welcher die Körperschaft der Apostel immerfort weiterbesteht, ist gemeinsam mit ihrem Haupt, dem Bischof von Rom, und niemals ohne dieses Haupt, gleichfalls Träger der höchsten und vollen Gewalt über die ganze Kirche." Diese Ergänzung steht nicht im Widerspruch zur Primatslehre des I. Vatikanums, wie Lefebvres Kritik am Grundsatz der bischöflichen Kollegialität insinuiert. Das Schweigen der Konstitution *Pastor Aeternus* über die bischöfliche Mitverantwortung für die Gesamtkirche war strategisch motiviert, um gallikanische oder episkopalistische Deutungen abzuwehren.[68] Sie darf nicht als Sanktionierung eines päpstlichen Absolutismus gelesen werden und ist offen für eine Fortschreibung im Sinne der Kollegialität. Dies geht aus einigen Stellungnahmen der Glaubensdeputation während des I. Vatikanums klar hervor. So wird in einer Relation von Bischof Zinelli das Bischofskollegium als Träger der höchsten Gewalt in der Kirche gewürdigt. Dem naheliegenden Einwand, durch diese Lehre werde die Primatsstellung des Papstes beeinträchtigt, hält der Relator schon damals entgegen:

> Die Ausübung dieser beiden Vollmachten kann sehr gut miteinander in Einklang gebracht werden, ohne dass man in die Kirche einen Verwirrung stiftenden Dualismus hineinbringt. Dies wäre der Fall, wenn diese beiden obersten Gewalten voneinander

[67] Vgl. Konzil von Nizäa, Can. IV, in: *J. Wohlmuth* (Hg.), Dekrete der ökumenischen Konzilien, Band 1: Konzilien des ersten Jahrtausends, Paderborn 1998, 7: „Es ist am besten, wenn ein Bischof von allen Bischöfen der Provinz eingesetzt wird. Sollte dies aber in bedrängender Zwangslage oder wegen großer Entfernung schwierig sein, so müssen sich in jedem Fall wenigstens drei gleichzeitig versammeln. Unter der Voraussetzung, dass auch die abwesenden Bischöfe mit abgestimmt und ihre Zustimmung schriftlich erklärt haben, kann sodann die Ordination vollzogen werden."

[68] Das Votum unterschiedlicher Konzilsväter, die kollegiale Verantwortung des Episkopats in den Konzilstext einzuschreiben, wird von der Leitung des Konzils aus antigallikanischen Gründen abgelehnt. „Im eigenen Namen erklärte die Glaubensdeputation den Vätern, die diese Teilhabe ausdrücklich erwähnt haben wollten, dass sie nicht die Absicht habe, sie auszuschließen, wenn sie mit Stillschweigen über sie hinwegging." So *G. Dejaifve*, Primat und Kollegialität auf dem Ersten Vatikanischen Konzil, in: *Y. Congar* (Hg.), Das Bischofsamt und die Weltkirche, Stuttgart 1964, 665–688, hier 675f.

> unterschieden oder getrennt wären; hingegen trennen gerade diejenigen den Kopf von den Gliedern, welche den Papst unter die Bischöfe – als Gesamtheit genommen oder beim Konzil versammelt – stellen. [...] Wenn der Papst also mit den zerstreuten oder versammelten Bischöfen die erste und volle Gewalt ‚in solidum' ausübt, ist jeder Konflikt ausgeschaltet.[69]

Die Minorität der Konzilsväter auf dem I. Vatikanum hat es bedauert, dass die so verstandene Kollegialität der Bischöfe in der Konstitution *Pastor aeternus* keinen deutlichen Niederschlag gefunden hat. Diese Leerstelle, die nach 1870 das Missverständnis einer maximalistischen Deutung des päpstlichen Primats befördert, wird in *Lumen gentium* 22 gefüllt, wenn dort nicht nur die Primatslehre des I. Vatikanums rezipiert, sondern zugleich die Stellungnahme Zinellis als authentischer Kommentar zitiert wird (vgl. Anmerkung 63). Dieser Akt der Rezeption des I. durch das II. Vatikanum ist für die Konzilshermeneutik von kaum zu überschätzender Bedeutung. Er zeigt, dass Aneignung und Fortschreibung zusammengehören.[70] Der Sache nach aber steht damit die Frage im Raum, wie die Lehre von den zwei Trägern der obersten Gewalt in der Kirche vermittelt werden kann.[71]

Brechen wir die Relecture von LG hier ab und halten im Blick auf die Frage der Tradition fest: Um die pyramidal-hierarchische Kirchenkonzeption zu überwinden, greift LG zum einen auf die biblischen Wurzeln und die altkirchliche Communio-Ekklesiologie zurück. Die Definition des

---

[69] Mansi, 1109 D-1110 C (Übersetzung: *G. Dejaifve*).

[70] LG 22 erinnert an die Vorrangstellung des Nachfolgers Petri, indem es die klassischen Referenzstellen zitiert (vgl. Mt 16, 18f.; Joh 21, 15ff.). Allerdings hält es zugleich fest, dass „jenes Binde- und Löseamt, welches dem Petrus verliehen wurde (Mk 16,19), auch dem mit seinem Haupt verbundenen Apostelkollegium zugeteilt worden ist (Mt 18, 18; 28, 16–20)". Auch mit dieser Aussage wird geradezu wörtlich ein Passus aus dem von Josef Kleutgen umgearbeiteten Schema über die Kirche rezipiert, das bereits 1870 die kollegiale Mitverantwortung der Bischöfe für die Gesamtkirche als schrift- und traditionskonform festgehalten hatte, ohne wegen des vorzeitigen Abbruchs des Konzils noch Gegenstand der Debatten geworden zu sein. „Verum etiam supremi muneris docendi et gubernandi universam Ecclesiam episcopi expertes non sunt. Illud enim ligandi et solvendi pontificium quod Petro soli datum est, collegio quoque apostolorum, suo tamen capiti coniuncto, tributum esse constat, protestante Domino: Amen dico vobis, quaecumque alligaveritis super terram, erunt ligata et in coelo et quaecumque solveretis super terram, erunte soluite et in coela (Mt 18, 18). Quapropter inde ab Ecclesiae primordiis oecumenicorum conciliorum decreta et statuta iure merito tanquam Dei sententiae et Spiritus Sancti placita summa veneratione et pari obsequio a fidelibus suscepta sunt" (Mansi, Band 53, 310 C).

[71] In der Diskussion werden drei Zuordnungsmodelle unterschieden: 1. die faktisch nicht mehr vertretene Auffassung, nach welcher der Papst der alleinige Träger der *suprema potestas* ist. Hier wird allerdings nicht beachtet, dass das Bischofskollegium vom II. Vatikanum eigens als Subjekt gekennzeichnet wird; 2. die in der Dogmatik vorherrschende Auffassung, dass das Bischofskollegium zusammen mit seinem Haupt, dem Papst, Träger der obersten Gewalt in der Kirche ist, wobei zwei unterschiedliche Wirkweisen differenziert werden: a) die streng kollegiale Weise, bei der Haupt und Mitglieder des Bischofskollegiums zusammenwirken, oder b) die primatiale Weise, bei der der Papst allein handelt, wenngleich auch hier gilt, dass er implizit als Haupt des Kollegiums und daher *una cum episcopis* handelt; 3. die vornehmlich von Kanonisten vertretene Auffassung, dass es zwei nicht adäquat voneinander zu unterscheidende Träger der höchsten Hirtengewalt gibt, den Papst allein und das Bischofskollegium zusammen mit ihm. Vgl. den instruktiven Überblick bei *G. Bausenhart*, Die „communio hierarchica" in der Verantwortung für die Katholizität der Kirche, in: *P. Hünermann/B. J. Hilberath*, Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils (s. Anmerkung 20), 157–177.

päpstlichen Jurisdiktions- und Lehrprimats durch das I. Vatikanum wird bekräftigt, aber zugleich in den Horizont der Communio-Ekklesiologie eingerückt und durch den Gedanken der bischöflichen Kollegialität ausbalanciert. Allerdings bleiben die Aussagen zum Primat und zum Episkopat unverbunden *nebeneinander* stehen, so dass sie in der nachkonziliaren Diskussion *gegeneinander* ausgespielt werden konnten. So glaubt Erzbischof Lefebvre nur die Primats-Aussagen des I. Vatikanums im II. Vatikanum als verbindlich anerkennen zu müssen; den neuen Kontext der Reform und die Aussagen zur Kollegialität aber lehnt er wegen der „pastoralen" Grundausrichtung des Konzils als nicht verbindlich ab. Versuchen wir vor diesem Hintergrund, die Absicht von *Lumen gentium* aufzunehmen und das *Zueinander* von Primat und Episkopat systematisch-theologisch näher zu bestimmen.

III. Das Zueinander von Primat und Kollegialität – eine Thesenreihe

1. Das Bischofskollegium kann nicht gegen den Papst ausgespielt werden, weil der Papst als Bischof von Rom Mitglied und als Nachfolger Petri zugleich Haupt des Bischofskollegiums ist.

Das Verhältnis von Primat und Episkopat darf daher nicht in einem Konkurrenzmodell bestimmt werden. Weder die maximalistische These, derzufolge der Papst alleiniger Träger der *plena potestas* ist und die Bischöfe lediglich seine Vollzugsorgane sind, noch die gegenläufige episkopalistische These, derzufolge der Papst lediglich als Mehrheitsvollstrecker des Episkopates oder als Generalsekretär der nationalen Bischofskonferenzen agiert, sind mit den Texten des I. und II. Vatikanums in Einklang zu bringen. Wenn vom Kollegium der Bischöfe die Rede ist, ist der Bischof von Rom als Haupt des Kollegiums immer mitgemeint. Wie aber das Kollegium nicht existieren kann ohne sein Haupt, so bleibt auch das Haupt ohne die organische Verbindung zum *corpus episcoporum* torsohaft. Auch wenn der Papst den universalen Jurisdiktionsprimat innehat und formell ohne Konsultation des Kollegiums handeln kann, so sollte die Ausübung oder Pragmatik des Primats doch vom Gedanken der kollegialen Einbettung her geleitet sein. In diesem Sinne hat Papst Paul VI. nach der Verabschiedung von *Lumen gentium* erklärt: „Wir fürchten nicht im geringsten, dass Unsere Autorität gemindert oder beeinträchtigt wird, wenn Wir eure Autorität anerkennen und herausstellen. Im Gegenteil."[72] Das Konkurrenzmodell, das im Hintergrund der traditionalistischen Kritik an der Kollegialität steht, ist daher durch ein Modell der wechselseitigen Anerkennung zu ersetzen. Sein primatialer Vorrang ist dadurch nicht beeinträchtigt. Dem Modell einer wechselseitigen Anerkennung zwischen Primat und Episkopat entspricht die

[72] AAS 56 (1964) 1011. Vgl. *P. Hünermann/B. J. Hilberath*, Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils (s. Anmerkung 20), 536.

Formel, mit welcher Papst Paul VI. die Konstitutionen, Erklärungen und Dekrete des Konzils unterzeichnet hat.[73] Durch das *una cum*, das sich bezeichnenderweise in der Formel des I. Vatikanischen Konzils[74] nicht findet, stellt der Papst heraus, dass er nicht als Instanz agiert, die dem Konzil völlig unabhängig gegenübersteht. Die theologische Aufwertung des Episkopats schlägt sich hier in der primatialen Pragmatik insofern nieder, als Paul VI. sein Handeln in ekklesiologische Relationen einrückt und kollegial verfährt. Wenn demgegenüber der Distriktobere der Piusbruderschaft in Deutschland, Franz Schmidberger, in seiner Schrift *Die Zeitbomben des Zweiten Vatikanischen Konzils* behauptet, die Kollegialität zerstöre „die päpstliche Monarchie"[75], dann bleibt er dem Konkurrenzmodell verhaftet. Wie aber schon Petrus innerhalb des Urkollegiums der Zwölf steht und das Papstamt daher nicht nach Analogie der Monarchie verstanden werden kann, so darf die Kollegialität nicht nach Analogie der Demokratie interpretiert werden. Es gilt der Primat des Theologischen gegenüber dem Soziologischen, selbst wenn beide Ebenen ekklesiologisch ineinanderspielen.[76]

Gleichwohl kann und sollte heute durch Stärkung synodaler und kollegialer Strukturen der modernen Forderung nach Überwindung autoritärer Herrschaftsformen auch in der Kirche entsprochen werden. Wenn wichtige letztinstanzliche Entscheidungen durch kollegiale Verständigung im Vorfeld mehr Abstützung erhalten, können sie auch in den Ortskirchen der in-

---

[73] Vgl. den Appendix zu SC: „Nos, Apostolica a Christo Nobis tradita potestate, illa, *una cum* Venerablilibus Patribus, in Spiritua Sancto approbamus, decernimus ac statuimus. – Wir, kraft der Uns von Christus übertragenen Apostolischen Vollmacht, billigen, beschließen und verordnen es *zusammen mit* den Ehrwürdigen Vätern im Heiligen Geist."

[74] Die dogmatische Konstitution des I. Vatikanums *Pastor aeternus* beginnt mit den Worten: „Pius episcopus, servus servorum Dei, sacro approbante concilio ad perpetuam rei memoriam. – Pius Bischof, Diener der Diener Gottes, mit Billigung des heiligen Konzils, zum immerwährenden Gedächtnis." Vgl. dazu *P. Hünermann*, „Una cum". Zu den Funktionen des Petrusdienstes aus katholischer Sicht, in: *Ders.* (Hg.), Papstamt und Ökumene, Regensburg 1997, 80–101.

[75] *F. Schmidberger*, Die Zeitbomben des Zweiten Vatikanischen Konzils, Stuttgart 2009: „Und so zerstört die Kollegialität die päpstliche Monarchie und bereitet den Weg zur Errichtung von Nationalkirchen." Im Übrigen ist bereits im 19. Jahrhundert die Analogie zwischen Monarchie und päpstlichem Primat mit Verweis auf die Hirtengewalt der Bischöfe *ex divina institutione* problematisiert worden. Vgl. *J. A. Zallinger*, Institutiones iuris naturalis et ecclesiastici publici liber quintus, Rom 1832, 104: „Si stricte velimus loqui, dici non potest, formam status ecclesiastici esse mere monarchicam; cum enim potestas rectoria episcoporum ex divina institutione promanat, papa non est unicum subiectum eius potestatis, quemadmodum in monarchia veri nominis contingit."

[76] Das II. Vatikanum hat das Wesen der Kirche nach Analogie der Inkarnation bestimmt und dadurch einen Mittelweg zwischen der Skylla einer rein auf die institutionelle Sichtbarkeit abhebenden Ekklesiologie einerseits und der Charybdis einer rein auf die pneumatische Unsichtbarkeit abhebenden Kirchenkonzeption andererseits beschritten: „Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine *einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element* zusammenwächst. Deshalb ist sie *in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes* ähnlich. Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes" (LG 8).

zwischen polyzentrisch gewordenen Weltkirche passgenauer kommuniziert werden.

2. *Der Papst hat als Nachfolger Petri die höchste, volle und unmittelbare Gewalt in der Kirche inne, die er jederzeit frei ausüben kann. Indem das II. Vatikanum diese Primatslehre des I. Vatikanums rezipiert, betont es die Kontinuität zum Vorgängerkonzil, rückt dieses aber zugleich in einen neuen Kontext der Reform.*

Lumen gentium bekräftigt die Definition des päpstlichen Lehr- und Jurisdiktionsprimat des I. Vatikanums. Diese ausdrückliche Rezeption des Vorgängerkonzils, die durch die *Nota explicativa praevia* noch einmal unterstrichen wird, zeigt, dass eine Hermeneutik des Bruchs den Konzilstexten nicht gerecht wird. Auch geht es nicht an, in einer selektiven Lektüre nur die Aussagen des I. Vatikanums im II. Vatikanum für dogmatisch verbindlich zu erklären und die übrigen Aussagen von *Lumen gentium* als weniger gewichtig abzuwerten. Gegenüber dieser in traditionalistischen Kreisen beliebten Abschwächungsstrategie ist hervorzuheben, dass mit der Rezeption des I. durch das II. Vatikanum zugleich eine verbindliche *Re-Interpretation* erfolgt. Der 1870 unterlegenen Minorität und ihrer Forderung nach stärkerer Betonung der bischöflichen Kollegialität wird durch das II. Vatikanum Rechnung getragen, wenn Verweise auf die Stellungnahmen der offiziellen Relatoren Zinelli, Kleutgen und Gasser eingeflochten werden. Dadurch aber wird die Definition des päpstlichen Jurisdiktions- und Lehrprimats in einen weiteren Bezugsrahmen gerückt. Das I. Vatikanum wird nicht ungeschichtlich als unübertrefflicher Ausdruck der Primatslehre festgeschrieben. Vielmehr wird die Konzilsdefinition von 1870 sowohl nach rückwärts auf die biblisch-patristische Tradition hin wie nach vorwärts auf die aktuelle Situation der Kirche hin geöffnet. Die Rückbesinnung auf die Communio-Struktur der Alten Kirche, die auch ökumenisch bedeutsam ist, weil sie auf die noch ungeteilte Kirche[77] rekurriert, stellt ein deutliches Gegengewicht zum römischen Zentralismus dar, der sich ab dem 19. Jahrhundert zunehmend herausgebildet hat. Die Suche nach einer „Form der Primatsausübung, die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet"[78], wie sie von Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Ut unum sint* angeregt wurde, könnte vor diesem Hintergrund weiterkommen, wenn ein Doppeltes beachtet würde: Zum einen sollte das Anliegen der Communio-Ekklesiologie des 1. Jahrtausends aufgenommen werden, den Nachfolger Petri als Zeugen des Glaubens und Garanten für die Einheit der Kirche herauszustellen; zugleich wäre aber auch dem legitimen Anliegen der Primatslehre des 2. Jahrtausends

[77] Selbstverständlich ist die Rede von der noch ungeteilten Kirche historisch präzisierungsbedürftig, wenn man nur an die Nichtanerkennung des Konzils von Chalkedon 451 durch die sogenannten vorchalkedonischen Kirchen denkt.

[78] *Johannes Paulus <Papa, II.>*, Enzyklika Ut unum sint (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls; 121), Bonn 1995, Art. 95.

zu entsprechen, die Freiheit der Kirche vor äußeren Eingriffen durch Betonung der päpstlichen Unabhängigkeit zu markieren. In der Synthese beider Modelle könnte eine zeitgemäße und ökumenisch akzeptable Gestalt des Petrusdienstes im Sinne eines Communio-Primats liegen.[79]

3. Im Kollegium der Bischöfe findet die Gemeinschaft der Apostel eine strukturelle Entsprechung, die für die Verfassung der Kirche in der fortlaufenden Geschichte konstitutiv ist. Das Kollegium der Bischöfe, das den Bischof von Rom umschließt, hat ebenfalls höchste und volle Gewalt über die Kirche. Durch die Ordination werden die Bischöfe in das Bischofskollegium hineingenommen, das aufgrund der Differenz zwischen Haupt und Gliedern hierarchisch verfasst ist. Die bischöfliche Teilhabe an der kirchlichen Leitungs- und Lehrgewalt ist sakramental begründet. Neben der vollen Verwirklichung der Kollegialität im ökumenischen Konzil gibt es Teilverwirklichungen der Kollegialität in unterschiedlichen Spielformen, unter denen die Bischofssynode und die Bischofskonferenzen hervortreten.[80]

Das Kollegium der Bischöfe ist Träger der höchsten Gewalt in der Kirche. Diese Lehre ist nicht widersprüchlich, weil das Kollegium der Bischöfe die Gewalt des Papstes nicht begrenzt, denn der Papst gehört als Haupt mit zum Kollegium. Gegenüber einer primatialen Engführung, welche „den Ersatz der persönlichen Gewalt des Papstes durch eine kollegiale Gewalt“[81] fürchtet, wird die volle und eigenständige Bedeutung des Dienstes der bischöflichen Gemeinschaft durch das II. Vatikanum neu betont. Das Kollegium der Bischöfe erscheint nicht als Einrichtung päpstlichen Rechts; es besteht *ex divina institutione* und hat eine sakramentale Basis. Jemand wird Mitglied des Bischofskollegiums durch die Ordination und die dadurch grundgelegte hierarchische Gemeinschaft mit dem Haupt und den Gliedern des Bischofskollegiums.

Die eigentliche Vollzugsform der bischöflichen Kollegialität unter Einschluss des Bischofs von Rom ist das *Konzil*, das vom Papst einberufen wird und dessen Beschlüsse durch den Papst approbiert, bekräftigt und promulgiert werden müssen. Sie kann aber auch von dem über den Erdkreis verstreuten Episkopat ausgeübt werden – mit der Einschränkung, dass der Papst die Bischöfe zu einer kollegialen Handlung rufen muss (vgl. LG 22). Davon zu unterscheiden sind die Teilverwirklichungen der Kollegialität, die Bischofssynode und die Bischofskonferenzen. Dem ursprünglichen Anliegen der Konzilsmajorität, den kurialen Einfluss durch Einrichtung eines ständigen Bischofsrats zu beschränken, ist durch die *Bischofssynode* nicht entsprochen worden, weil sie ein nichtständiges Beratungsorgan des Papstes ohne rechtlich effektive Entscheidungskompetenz ist. Im *Motu proprio* vom

[79] Vgl. dazu *H. J. Pottmeyer*, Das Papstamt im dritten Jahrtausend, Freiburg i. Br. 1999.

[80] „Ihr Ziel ist es, die Einseitigkeiten einer übersteigerten Primatspraxis zu korrigieren durch eine neue Betonung der in den Bischöfen repräsentierten Vielfalt und Fülle.“ *Benedictus <Papa, XVI.> [J. Ratzinger]*, Ergebnisse und Probleme der dritten Sitzungsperiode, Köln 1965, 75.

[81] *M. Lefebvre*, Ein Bischof spricht (s. Anmerkung 22), 51.

15. September 1965, *Apostolica sollicitudo*, hat Papst Paul VI. in einem primatialen Akt die Einrichtung der Bischofssynode angeordnet, allerdings jeden Hinweis auf die Kollegialität der Bischöfe unterlassen; nicht anders stellt sich die Sachlage im CIC von 1983 dar. Auch wenn die Bischofssynode in allen Belangen von der Autorität des Papstes abhängig ist (vgl. CIC 1983, c. 344) und sie faktisch als päpstliches Beratungsorgan fungiert, kann doch insofern von einer Teilverwirklichung der bischöflichen Kollegialität gesprochen werden, als hier eine Vertretung der Bischöfe aus allen Regionen der Weltkirche zur Beratung zusammenkommt.

Umstritten ist weiter der juridische und theologische Status der *Bischofskonferenzen*. Die Kritik Lefebvres, die nationalen Bischofskonferenzen würden das Lehramt dezentralisieren und den Papst zum Gefangenen kollegialer Mehrheitsbeschlüsse machen, ist in der nachkonziliaren Diskussion indirekt auch von prominenten Theologen geäußert worden. So haben Henri de Lubac – und im Anschluss an ihn Joseph Ratzinger – die These vertreten, den Bischofskonferenzen fehle eine theologische Begründung, sie seien lediglich pastorale Beratungsorgane.[82] Demgegenüber wurde von Walter Kasper und anderen Theologen geltend gemacht, dass die Bischofskonferenzen durchaus eine partielle Realisierung der bischöflichen Kollegialität darstellen (vgl. LG 23; CD 37 f.; CIC 1983, can. 447–449) – eine Deutung, die übrigens Joseph Ratzinger nach dem Konzil selbst vertreten hat.[83] Das *Motu proprio Apostolos suos* von 1998 hat den Bischofskonferenzen allerdings die Kollegialität im eigentlichen oder strikten Sinn abgesprochen.[84]

4. Im Zueinander von Primat und Episkopat spiegelt sich das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen. Die eine Kirche ist keine Einheitskirche, weil sie in und aus Ortskirchen besteht. Die Ortskirche, die durch den Bischof repräsentiert wird, steht in Gemeinschaft mit den übrigen Ortskir-

---

[82] Vgl. *H. de Lubac*, Quellen kirchlicher Einheit (s. Anmerkung 39), 81–90; *Benedictus <Papa, XVI.> [J. Ratzinger]*, Zur Lage des Glaubens (s. Anmerkung 14), 59–61, hier 60: „Die entschiedene Neubetonung des Bischofs ist in Wirklichkeit verhallt, oder sie droht durch die Einbindung der Bischöfe in immer straffer durchorganisierte Bischofskonferenzen mit ihren oft schwerfälligen bürokratischen Strukturen geradezu erstickt zu werden. Wir dürfen nicht vergessen, dass die Bischofskonferenzen keine theologische Grundlage haben, sie gehören nicht zur unaufgebbaren Struktur der Kirche, so wie sie von Christus gewollt ist: Sie haben nur eine praktische, konkrete Funktion." Vgl. entsprechend auch: *Internationale Theologenkommission*, Mysterium Kirche, Einsiedeln 1987.

[83] Vgl. *W. Kasper*, Der theologische Status der Bischofskonferenzen, in: ThQ 167 (1987), 1–6 (neu zugänglich in: *Ders.*, Die Kirche und ihre Ämter, Freiburg i. Br. 2009, 438–450): Das ontologische und sakramentale Fundament der Kollegialität ist die Bischofsweihe. Das gilt entsprechend auch von den Bischofskonferenzen. „Aufgrund dieser ontologischen und sakramentalen Grundlage ist die Kollegialität der Bischöfe nicht nur eine juridische Größe, sie ist deshalb nicht auf die collegialitas effectiva zu begrenzen. Folglich darf auch die collegialitas affectiva nicht als eine rein emotionale Größe, als eine bloß kollegiale Gesinnung verstanden werden. Die collegialitas affectiva ist vielmehr Ausdruck der ontologisch-sakramentalen Realität der Kollegialität, insofern sie der collegialitas effectiva als deren Grundlage vorgeordnet ist." Ähnlich *H.-J. Pottmeyer*, Was ist eine Bischofskonferenz?, in: StZ 206 (1988), 435–446.

[84] Vgl. dazu *G. Bier*, Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983, Würzburg 2001, 318–349.

chen, deren Einheit durch das Bischofskollegium und in besonderer Weise durch den Papst als Haupt des Kollegiums repräsentiert wird.

Dieser doppelte Bezug kommt in der Liturgie treffend zum Ausdruck, wenn im Eucharistischen Hochgebet sowohl der Name des Papstes als auch der Name des Ortsbischofs in Verbindung mit der Gemeinschaft der Bischöfe Erwähnung finden. Das Zueinander zwischen Universal- und Ortskirchen wird konkret im Zueinander von Primat und Episkopat. Wie aber der Bischof von Rom kein absoluter Monarch ist, der über seine Mitbischöfe regiert, so sind die Ortskirchen auch nicht Provinzen der römischen Zentrale. Wie der Bischof von Rom „als Nachfolger Petri das immerwährende, sichtbare Prinzip und Fundament für die Einheit der Vielheit von Bischöfen und Gläubigen" ist, so sind „die Einzelbischöfe [...] sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit in ihren Teilkirchen [ecclesiae particulares], die nach dem Bild der Gesamtkirche gestaltet sind. In ihnen und aus ihnen [in quibus et ex quibus] besteht die eine und einzige katholische Kirche" (LG 23). Universal- und Ortskirche stehen im Verhältnis wechselseitiger Verbundenheit. Daher darf die Kirche nicht als monolithischer Block konzipiert werden. Die Art und Weise, wie das Zueinander von Universal- und Ortskirchen konkret verwirklicht wird, ist ökumenisch bedeutsam, weil die nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften hier ablesen können, was es ekklesiopraktisch bedeuten würde, die *plena communio* mit der römisch-katholischen Kirche aufzunehmen.[85]

Epilog

Die Hermeneutik des Bruchs hat bei Lefebvre zum Bruch mit der katholischen Kirche geführt, der in den unerlaubten Diakonats- und Priesterweihen von 1976 angebahnt und in den illegitimen Bischofsweihen von 1988 besiegelt wurde. Hinter der Hermeneutik des Bruchs steht, wie die nachkonziliare Tradition des Lehramts Pauls VI.[86], Johannes Pauls II. [87] und nun

[85] Das Dokument der Glaubenskongregation, *Communionis notio* (1992), hat bekanntlich betont, die Universalkirche sei „im eigentlichen ihres Geheimnisses eine jeder einzelnen Teilkirche *ontologisch* und *zeitlich* vorausliegende Wirklichkeit" (Nr. 9). An dieser Aussage hat sich der freundschaftliche Disput der Kardinäle Walter Kasper und Joseph Ratzinger entzündet, auf den hier nicht weiter eingegangen werden kann. Vgl. *A. Buckenmaier*, Universale Kirche vor Ort. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche, Regensburg 2009.

[86] *Paulus <Papa, VI.>*, Ansprache vor dem Konsistorium am 24. Mai 1976, dokumentiert in: *Y. Congar*, Der Fall Lefebvre, 104–109, 104 f.: „Man lehnt die Autorität von heute im Namen jener von gestern ab [...] Man wagt zu behaupten, dass das Zweite Vatikanische Konzil nicht bindend sei; dass der Glaube ebenfalls in Gefahr sei durch die nachkonziliaren Reformen und Richtlinien; dass man die Pflicht habe, ungehorsam zu sein, um gewisse Traditionen zu erhalten. Welche Traditionen? Steht es dieser Gruppe und nicht dem Papst, nicht dem Kollegium der Bischöfe, nicht dem Ökumenischen Konzil zu, festzusetzen, welche unter den unzähligen Traditionen als Glaubensnorm betrachtet werden müssen?" Den performativen Selbstwiderspruch, einerseits den Gehorsam gegenüber der päpstlichen Autorität stärken zu wollen, andererseits durch Ungehorsam zur Schwächung dieser Autorität selbst beizutragen, wird von Paul VI. ebenfalls angesprochen. Vgl. sein Schreiben an Erzbischof Lefebvre vom 11. Oktober 1976 (ebd. 117–133, hier 120 f.; 123).

Benedikts XVI.[88] einmütig vermerkt haben, ein widersprüchliches und starres Verständnis von Tradition: Widersprüchlich, weil im Namen der „ewigen Tradition" das Band zum aktuellen Garanten der Tradition zerschnitten wird. Starr, weil ein bestimmter Ausschnitt der Tradition – die Lehrverkündigung von Gregor XVI. bis Pius XII. – mit *der* Tradition überhaupt identifiziert wird. Das II. Vatikanische Konzil aber ist von derselben Autorität getragen wie das I. Vatikanische Konzil und das Tridentinum, nämlich dem Papst und dem Bischofskollegium. Mit der Absage an das II. Vatikanum wird auch die Autorität der Vorgängerkonzilien problematisiert: Warum nur die Päpste bis zu Pius XII. und nicht die Nachfolger anerkennen? Es gehört zur Tragik Lefebvres, dass er, der im Namen der päpstlichen Autorität die Kollegialität der Bischöfe ablehnt, selbst durch einen unkollegialen Akt dieser Autorität des Papstes massiv geschadet hat: Autoritätsuntergrabung des Papstes im Namen päpstlicher Autorität! Auch der Antimodernismus der Piusbruderschaft scheint insofern Direktiven der Moderne zu folgen, als er die vorbehaltlose Anerkennung der Autorität preisgibt. Mit der dezisionistischen Unterscheidung zwischen der wahren vorkonziliaren und der tendenziell häretischen nachkonziliaren Tradition begibt sich die traditionalistische Bewegung in einen performativen Selbstwiderspruch: „Sie beansprucht Prinzipen der Moderne, die sie zugleich bekämpft."[89] Dabei scheint Lefebvre übersehen zu haben, dass bereits die Traditionszeugen, auf die er sich beruft, es verbieten, den päpstlichen Primat gegen die Kollegialität der Bischöfe auszuspielen. Sowohl die Stellungnahmen der offiziellen Konzilsrelatoren auf dem I. Vatikanum als auch die Apostolische Konstitution Pius' IX., welche die Antwort des deutschen Episkopats auf die Circular-Depesche Bismarcks approbiert hat, zeigen dies. So liegt dem Bruch mit dem amtierenden Papst im Namen „der Tradition" seiner Vorgänge bis zu Pius XII. selbst ein selektives Verständnis von Tradition zugrunde. Das Wort Lefebvres: „Es ist nicht erlaubt, eine Auswahl zu treffen und heute zu sagen: Wir nehmen diesen Teil an, den anderen lehnen wir ab. Auswählen heißt nach der griechischen Ursprungsbedeutung des Wortes, häretisch sein"[90] wäre im Sinne einer selbstkritischen Prüfung auf das traditionalisti-

[87] Vgl. *Johannes Paulus <Papa, II.>*, Motu proprio Ecclesia Dei vom 2. Juli 1988, dokumentiert in: *W. Beinert* (Hg.), Vatikan und Pius-Brüder, 215–219, hier 216: „Die Wurzel dieses schismatischen Aktes ist in einem unvollständigen und widersprüchlichen Begriff der Tradition zu suchen: unvollständig, da er den lebendigen Charakter der Tradition nicht genug berücksichtigt […]. Vor allem aber ist ein Traditionsbegriff unzutreffend und widersprüchlich, der sich dem universalen Lehramt der Kirche widersetzt, das dem Bischof von Rom und dem Kollegium der Bischöfe zukommt."

[88] *Benedictus <Papa, XVI.>*, Brief an die Bischöfe der Katholischen Kirche in Sachen Aufhebung der Exkommunikation der vier von Erzbischof Lefebvre geweihten Bischöfe, in: *W. Beinert* (Hg.), Vatikan und Pius-Brüder, 249–256, hier 252: „Man darf die Lehrautorität der Kirche nicht im Jahr 1962 einfrieren."

[89] So zutreffend *M. Striet*, Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. und die Moderne, in: *P. Hünermann* (Hg.), Exkommunikation oder Kommunikation?, 175–205. hier 179.

[90] *M. Lefebvre*, Offener Brief an die ratlosen Katholiken, Wien 1986, 193.

sche Traditionsverständnis zurückzuwenden, abgesehen davon, dass es den Traditionalisten zu denken geben könnte, dass Gregor XVI. und Pius IX. den Traditionalismus lehramtlich verurteilt haben (vgl. DH 2751, 2811, 2841).[91] In jedem Fall ist mit dem Weg ins Schisma das Band mit dem Bischofskollegium und seinem Haupt, dem Bischof von Rom, aufgekündigt worden. Um dieser Aufkündigung nicht den Charakter des Endgültigen und Unwiderruflichen zu geben, um dem Entstehen einer schismatischen Parallelkirche mit bischöflicher Verfassung nicht tatenlos zuzusehen, ist bereits durch Papst Johannes Paul II. die Kommission *Ecclesia Dei* (1988) eingesetzt worden – mit der Absicht, die „Nachhut der Nachhut"[92] Schritt für Schritt in die volle Gemeinschaft der Kirche zurückzuführen und so den Bruch doch noch zu heilen.

Mit der Wiederzulassung des Missale Romanum von 1962 als außerordentlicher Form des römischen Ritus (2007) und der Aufhebung der Exkommunikation (2009) ist Benedikt XVI. den Forderungen der Piusbruderschaft auf der *disziplinären* Ebene sehr weit entgegengekommen.[93] Durch

---

[91] Darauf hat jüngst *K.-H. Menke*, Die traditionalistischen Wurzeln der Piusbruderschaft (s. Anmerkung 23), hingewiesen. Selbst wenn im 19. Jahrhundert unter dem Terminus ‚Traditionalismus' die Ablehnung der natürlichen Erkennbarkeit Gottes verhandelt wurde, so könnte die lehramtliche Inkriminierung doch Anlass zu einer präziseren Selbstbeschreibung sein.

[92] So *H. J. Pottmeyer*, Streitpunkt Konzil und Traditionsbruch, in: *W. Beinert* (Hg.), Vatikan und Pius-Brüder, 207–212, hier 209.

[93] Vgl. bereits die Ausführungen bei *Benedictus <Papa, XVI.> [J. Ratzinger]*, Zur Lage des Glaubens, 32: „Es ist klar, dass man alles tun muss, damit diese Bewegung [die Priesterbruderschaft St. Pius X.; J.-H. T.] nicht in ein eigentliches Schisma hineingerät, das dann gegeben wäre, wenn Msgr. Lefebvre sich zu einer Bischofsweihe entschließen würde,was er gottlob in der Hoffnung auf Versöhnung bisher nicht getan hat. Wenn wir heute in der Ökumene beklagen, dass man in früheren Zeiten nicht mehr getan hat, um aufstehende Spaltungen durch ein Höchstmaß an Versöhnungsbereitschaft und ein Verstehen für die betroffenen Gruppen zu verhindern, so muss das natürlich auch eine Handlungsmaxime für die Gegenwart sein. Wir müssen uns um Versöhnung bemühen, solange und soweit es irgend geht, und alle Chancen dafür nutzen." Diese Aussage hat programmatischen Charakter und dürfte zunächst das Handeln des Präfekten der Glaubenskongregation, der für den Kontakt zur Piusbruderschaft zuständig war, bestimmt haben. Nach seinem Amtsantritt hat Papst Benedikt XVI. dann am 29. August 2005 Lefebvres Nachfolger, Bischof Bernard Fellay, in Castel Gandolfo zu einem langen Gespräch empfangen. Bei dieser Gelegenheit kündigte er bereits an, die volle Gemeinschaft mit den Bischöfen der Piusbruderschaft wiederherstellen zu wollen. Die Weihnachtsansprache vom 21. Dezember 2005 steckt die theologischen Rahmenbedingungen für das Gespräch mit der Piusbruderschaft ab, indem die Hermeneutik der Reform als konzilsgemäß gegen Hermeneutiken des Bruchs zur Geltung gebracht wird. Beim Kardinals-Konsistorium vom 23. März 2006 legte Benedikt XVI. seine Intention offen, die Pius-Bruderschaft in die volle kirchliche Gemeinschaft zurückzuholen. Einige deutsche und französische Kardinäle tragen Bedenken vor im Blick auf die Verwerfung der Liturgiereform und die Ablehnung zentraler Lehraussagen des II. Vatikanums. Bereits am 6. September 2006 wird eine der Piusbruderschaft nahestehende Gruppe mit Rom versöhnt und als „Gesellschaft des Apostolischen Lebens päpstlichen Rechts" anerkannt („Institut du Bon Pasteur") – ein Vorgang, der rückblickend als Präludium zur Aufhebung der Exkommunikation der vier Bischöfe der Piusbruderschaft gedeutet werden kann. Am 7. Juli 2007 wird mit dem Motu proprio *Summorum pontificum* das Missale von 1962 als außerordentliche Form des römischen Ritus wieder zugelassen – mit dem problematischen Nebeneffekt, dass die alte, antijudaistisch eingefärbte Karfreitagsfürbitte wieder Einzug in die Liturgie hält. Die Neuformulierung der Bitte durch Benedikt XVI. tilgt zwar das Adjektiv ‚perfidus' und rückt die Anerkenntnis Jesu Christus durch die Juden in einen eschatologischen Horizont, bringt aber die Kritiker nicht zum Verstummen (vgl. nur *A. Melloni*, Et pro Iudaeis. Die umstrittene Kar-

das Motu proprio *Summorum pontificum*, das bereits durch seine Anfangsworte ein programmatisches Signal setzt, insofern der Titel *Summus pontifex* die universalkirchliche Definitionshoheit des Papstes in Erinnerung ruft, hat Benedikt XVI. die traditionalistische These vom „Bruch" zwischen der alten und der neuen Messe unterlaufen und autoritativ klargestellt, dass es zwei legitime Formen ein und desselben Ritus gibt.[94] Damit werden wechselseitige Generalverdächtigungen als unberechtigt abgewiesen: Wie „Liebhaber" des *usus antiquior* nicht des Verrats am Konzil bezichtigt werden sollen, so dürfen Anhänger der erneuerten Liturgie nicht der Abweichung von der Tradition oder gar der Häresie beschuldigt werden. In der Glaubensgemeinschaft der Kirche sollen beide Ausdrucksformen gleichermaßen möglich sein. Durch die Aufhebung der Exkommunikation ist Benedikt XVI. darüber hinaus einer Bitte der traditionalistischen Bischöfe entgegengekommen – wohl

freitagsfürbitte Benedikts XVI., in: Conc 45 [2009] 221–231). Am 15. Dezember 2008 bittet Bernard Fellay in einem Schreiben an die Kommission *Ecclesia Dei* um die Rücknahme der Exkommunikation und sichert die Anerkennung des päpstlichen Primats sowie die Annahme der Lehren des Papstes zu. Im Dekret vom 21. Januar 2009 erfolgt die Aufhebung der Exkommunikation der vier traditionalistischen Bischöfe, ohne dass der kirchenrechtliche Status der begnadigten Bischöfe ausdrücklich umschrieben oder konkrete Bedingungen für die Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft aufgeführt würden. Unter den begnadigten Bischöfen befindet sich der notorische Holocaust-Leugner Richard Williamson. Die Welle der medialen, politischen und gesellschaftlichen Empörung über die „Begnadigung" eines Holocaust-Leugners hält einige Wochen an und zwingt Papst Benedikt zu Klarstellungen, die den öffentlichen Schaden allerdings nicht mehr abwenden können. In seinem Brief an die Bischöfe vom 10. März gesteht der Papst handwerkliche Fehler der Kurie ein und betont, dass nach der disziplinarischen Maßnahme der Austausch über die noch bestehenden Dissenspunkte der theologischen Doktrin geführt werden müsse, die vor allem „die Annahme des II. Vatikanischen Konzils und des nachkonziliaren Lehramtes der Päpste betreffen". Mit dem Motu proprio *Ecclesiae Unitatem* vom 2. Juli 2009 wird die Kommission *Ecclesia Dei* strukturell eng an die Kongregation für die Glaubenslehre angebunden.

[94] Vgl. *Benedictus <Papa, XVI.>*, Apostolisches Schreiben Motu proprio Summorum pontificum, in: *A. Gerhards* (Hg.), Ein Ritus – zwei Formen. Die Richtlinie Papst Benedikts XVI. zur Liturgie, Freiburg i. Br. 2008, 12–28. Die Aussage des Dokuments, dass das Missale von 1962 „niemals abgeschafft" (ebd. 15) worden sei, vollzieht allerdings selbst einen „Bruch" mit der Apostolischen Konstitution *Missale Romanum* Pauls VI. vom 3. April 1969, in der sich eine an Deutlichkeit kaum zu überbietende Derogationsformel findet: „Unsere Anordnungen und Vorschriften sollen jetzt und in Zukunft gültig und rechtskräftig sein, *unter Aufhebung jedweder entgegenstehender Konstitutionen und Verordnungen unserer Vorgänger* sowie *aller übrigen Anweisungen*, welcher Art sie auch seien und auch wenn sie besonderer Erwähnung und Derogation bedürften" (AAS 61, 1969, 217–222, hier 222; vgl. *N. Lüdicke*, Kanonistische Anmerkungen zum Motu proprio *Summorum pontificum*, in: LJ 58 [2008], 3–34). Auch gegenüber Erzbischof Lefebvre hat sich Papst Paul VI. mit entsprechender Deutlichkeit geäußert: „Aus Deiner falschen Geisteshaltung kommt, daß Du die *mißbräuchliche Feier* der nach dem hl. Papst Pius V. benannten hl. Messe beibehältst. Das Werk der Erneuerung der Liturgie, das in unserer Zeit geleistet wurde, wurde durch das Konzil ausgelöst, begründet und ausgerichtet […]. Wir haben diese Erneuerung mit unserer Autorität als gültig anerkannt und verordnet, daß sie *von allen Katholiken* mitvollzogen wird. Wenn wir entschieden haben, daß in dieser Sache *kein Aufschub* angebracht und *keine Ausnahme* zu gewähren ist, so wegen des Heils der Seelen und der Einheit der ganzen kirchlichen Gemeinschaft […]. Was Deinen Fall betrifft, ist das Festhalten am alten Ritus in Wirklichkeit der Ausdruck einer verfälschten Ekklesiologie, Mittel zur Bekämpfung des Konzils und seiner Reformen" (zitiert nach *Y. Congar*, Der Fall Lefebvre, 126 f.). Bereits in seiner Autobiographie hat J. Ratzinger seine Bestürzung „über das Verbot des alten Missale" geäußert, etwas Derartiges habe es „in der ganzen Liturgiegeschichte nie gegeben" (*ders.*, Aus meinem Leben. Erinnerungen, Stuttgart 1998, 172). Mit dem Motu proprio *Summorum pontificum* hat Papst Benedikt XVI. die Entscheidung seines Vorgängers revidiert.

in der Hoffnung, durch diesen Gnadenakt günstige Ausgangsbedingungen für das weitere Gespräch über die noch zu klärenden *doktrinellen* Fragen schaffen zu können. Diese betreffen neben dem Kirchenverständnis vor allem die Religions- und Gewissensfreiheit, die Ökumene und das klärungsbedürftige Verhältnis zum Judentum. Bei der Klärung dieser Fragen wird die Bezugnahme auf das II. Vatikanum die alles entscheidende Rolle spielen,[95] denn das letzte Konzil ist für das Selbstverständnis der katholischen Kirche und ihre Suchbewegungen in der Welt von heute unhintergehbar. Die Dokumente wurden durch den damaligen Weltepiskopat nahezu einmütig verabschiedet und von den Konzilspäpsten Johannes XXIII. und Paul VI. approbiert und promulgiert. Wer zentrale Aussagen dieser Dokumente in Frage stellt, stellt die Lehrkompetenz des Bischofskollegiums unter Einschluss des Papstes in Frage. Es geht nicht an, dass Bischöfe, die die Religionsfreiheit ablehnen, die ökumenische Öffnung der katholischen Kirche für falsch halten und antijudaistische Positionen vertreten, in der katholischen Kirche Heimatrecht erhalten, ohne ihre Ansichten von Grund auf zu revidieren. Eine Gleichzeitigkeit nicht nur ungleichzeitiger, sondern auch widersprüchlicher Theologien kann sich die katholische Kirche nicht leisten, wenn ihr Glaubenszeugnis in der Welt von heute klar und unzweideutig sein soll. Daher wird es in den doktrinellen Gesprächen mit der Piusbruderschaft darum gehen müssen, auf einem lebendigen Traditionsverständnis zu bestehen, das gerade im Rückgriff auf die ältere biblisch-patristische Tradition Reformpotenziale für Gegenwart und Zukunft gewinnt. Das Zweite Vatikanische Konzil, selbst Ausdruck und Resultat lebendiger Tradition, ist durch die Liturgische Bewegung, die Bibelbewegung, die Wiederentdeckung der Kirchenväter durch die sogenannte *Nouvelle théologie* und die Ökumenische Bewegung vorbereitet worden. Diese Erneuerungsimpulse, die in die Texte eingegangen sind, zu leugnen, hieße, die Empfehlung auszusprechen, „dem Zweiten Vatikanum ein Begräbnis in der nachtridentinischen Normalität zuteil werden zu lassen", wie Giuseppe Alberigo auf der letzten Seite seines *opus magnum* notiert.[96] Die *verbale* Anerkennung der päpstlichen Autorität aber müsste bei den nach wie vor suspendierten Bischöfen der Piusbruderschaft, welche die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche anstreben, auch eine kollegialere Amtsführung nach sich ziehen. Es geht jedenfalls nicht an, dass sie die päpstliche Autorität *praktisch* dadurch wieder unterlaufen, dass sie illegitime Weihehandlungen vornehmen. Die Kollegialität der Bischöfe ist nicht das trojanische Pferd, das die Autorität des Papstes unterhöhlt, sondern ein Bauprinzip der Kirche selbst.

[95] Vgl. dazu *M. Schulz*, Das Zweite Vatikanische Konzil in der Einschätzung der Pius-Bruderschaft, in: IKaZ 38 (2009), 206–216.

[96] Vgl. *G. Alberigo*, Ein epochaler Übergang?, in: *Ders./G. Wassilowsky* (Hgg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils; Band 5: Ein Konzil des Übergangs, Ostfildern 2008, 655–741, hier 740.

ThPh 84 (2009) 576–583

Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" 1999–2009

Von Werner Löser S. J.

Hat der 31. Oktober 1999 Aufnahme in die Annalen wenn schon nicht der Weltgeschichte, so doch wenigstens der Kirchengeschichte gefunden? Dass dies geschehen möge, war damals die Erwartung vieler. Diese Vielen fanden sich weniger unter den Theologen, vor allem den evangelischen Theologen in Deutschland, die seinerzeit in beträchtlicher Zahl ihre Skepsis dem Projekt der „Gemeinsamen Erklärung" gegenüber öffentlich zum Ausdruck brachten. Umso mehr zählten zu den Vielen jedoch zahlreiche katholische und evangelische Christen, die von dem starken Wunsch beseelt waren, dass endlich folgenreiche Schritte auf dem Weg zu einer umfassenderen Einheit zwischen den Kirchen gesetzt würden. In der Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre", die vor zehn Jahren in Augsburg stattfand, erkannten und erhofften sie einen solchen Schritt. Haben sich die Hoffnungen und Erwartungen erfüllt? Weder ein klares Ja noch ein einfaches Nein kann die Antwort sein.

Die „Gemeinsame Erklärung" ist die zusammenfassende Fixierung des wichtigsten, weil auf die Rechtfertigungslehre bezogenen Ertrags der Gespräche zwischen dem Lutherischen Weltbund und der römisch-katholischen Kirche. Fast dreißig Jahre hindurch hatten die beiden Gesprächspartner sich bereits in verbindlichen Dialogen engagiert. Ihre Ergebnisse waren in Dokumente eingeflossen, die viel Beachtung gefunden hatten. Dabei war es um so zentrale Themen wie die Kirche, das Amt in der Kirche und das Herrenmahl gegangen. Ein sich durch alle Themen hindurchziehendes Motiv war die Rechtfertigungslehre gewesen. Nun, 1999, stand sie selbst im Zentrum der gemeinsamen Aussagen. Die feierliche und offizielle Unterzeichnung dieses Dokuments sollte das fruchtbare Bemühen der zurückliegenden Jahre besiegeln, aber nicht das Ende der Gespräche einläuten.

Inzwischen sind seit der Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung" zehn Jahre vergangen. Wie stellt sie sich im Rückblick dar? Was hat sich aus ihr ergeben? Durchaus positiv darf vermerkt werden, dass dieser Dialog nach 1999 seine Fortsetzung gefunden und vor wenigen Jahren zu einem bedeutenden neuen Gesprächsergebnis geführt hat: „Die Apostolizität der Kirche. Studiendokument der Lutherisch-Römisch-katholischen Kommission für die Einheit" [1]. Hier werden viele der Fragen erörtert, deren nicht genügende Bearbeitung in der „Gemeinsamen Erklärung" vielfach bemängelt worden war. Vorher hatte bereits im deutschen Rahmen ein katholisch-lutherischer Dialog zu einem beachtlichen Ergebnis geführt – hier ebenfalls zu Fragen der Ekklesiologie: „Communio sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen" [2].

Trotz dieser unbestreitbar respektablen Bemühungen lutherischer und katholischer Theologen kann die aufrichtige, wohl auch eine gewisse Enttäuschung hervorrufende Antwort auf die Frage, wie sich die „Gemeinsame Erklärung" aus heutiger Sicht darstellt, nur lauten: Sie blieb im Ganzen recht unbeachtet und deswegen auch weitgehend folgenlos.

Die Gründe dafür sind vielfältig. Zu ihnen gehört, dass die Rechtfertigungslehre stets und auch in der Bearbeitung, die sie in der „Gemeinsamen Erklärung" gefunden hat, durch einen hohen Grad an Abstraktheit gekennzeichnet ist. Für die große Zahl der theologischen Nichtfachleute bedeutet dies eine Hürde eigener Art, die nicht leicht übersprungen werden kann. Das Herz der Katholiken schlägt ohnehin in der Regel

[1] Paderborn/Frankfurt am Main 2009.

[2] Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Paderborn 2000.

nicht höher, wenn sie dem Begriff „Rechtfertigungslehre" begegnen. Ist es beim lutherischen Christen anders? Immerhin hatte schon Martin Luther selbst geklagt:

> Und habts für ein gewiß Zeichen: wenn man vom Artikel der Rechtfertigung predigt, so schläft das Volk und hustet; wenn man aber anfähet, Historien und Exempel zu sagen, da reckts beide Ohren auf, ist still und höret fleißig zu.[3]

Doch lassen sich auch noch andere Gründe für die weitgehende Nichtbeachtung der „Gemeinsamen Erklärung" namhaft machen. Zwei solcher Gründe seien im Folgenden in Kürze entfaltet. Der eine hat mit dem zu tun, was in der „Gemeinsamen Erklärung" theologisch eher unberücksichtigt geblieben ist, aber einer Berücksichtigung wert gewesen wäre: die innere Kirchlichkeit der Annahme der rechtfertigenden Gnade. Der andere ergibt sich für den deutschen Raum aus einigen Entwicklungen, die die Kirchen, vor allem die evangelische Kirche, in den letzten Jahren tatsächlich genommen haben.

1. Rechtfertigung durch das Leben in und mit der Kirche

Die „Gemeinsame Erklärung" gipfelt in der Feststellung eines „Konsenses in den Grundwahrheiten" bezüglich der Rechtfertigung. Abschnitt 15 der Erklärung bietet eine Zusammenfassung dieses Konsenses:

> Es ist unser gemeinsamer Glaube, daß die Rechtfertigung das Werk des dreieinigen Gottes ist. Der Vater hat seinen Sohn zum Heil der Sünder in die Welt gesandt. Die Menschwerdung, der Tod und die Auferstehung Christi sind Grund und Voraussetzung der Rechtfertigung. Daher bedeutet Rechtfertigung, daß Christus selbst unsere Gerechtigkeit ist, derer wir nach dem Willen des Vaters durch den Heiligen Geist teilhaftig werden. Gemeinsam bekennen wir: Allein aus Gnade im Glauben an die Heilstat Christi, nicht auf Grund unseres Verdienstes, werden wir von Gott angenommen und empfangen den Heiligen Geist, der unsere Herzen erneuert und uns befähigt und aufruft zu guten Werken.

Von dieser Fassung des Rechtfertigungsvorgangs sagt die „Gemeinsame Erklärung", in ihr seien die Anliegen einerseits der damaligen lutherischen Theologie und andererseits der Lehre des Konzils von Trient im Wesentlichen versöhnt. Dies ist sicherlich weitgehend zutreffend. Es gibt jedoch einen Punkt, der bei genauerer Betrachtung aus katholischer Sicht nicht problemfrei ist. Gäbe es ihn nicht, so wäre die „Gemeinsame Erklärung" wahrscheinlich in stärkerem Maße der Ausgangspunkt neuer Wege der Ökumene geworden, als es tatsächlich der Fall war. Im Folgenden soll die Aufmerksamkeit auf diesen Punkt gelenkt werden.

Die „Gemeinsame Erklärung" betont, dass Gottes rechtfertigende Gnade vom Menschen *fide*, „durch den Glauben" angeeignet wird. Dies ist lutherische Lehre. Auch katholischerseits kann dieser Aussage zugestimmt werden; dies aber nur unter der Bedingung, dass das *fide* aufs engste mit einer lebendigen Zugehörigkeit zur Kirche verbunden erscheint. Eben dies bleibt aber in der „Gemeinsamen Erklärung" weitgehend unberücksichtigt. Eine entschiedenere Orientierung am Konzil von Trient hätte erkennen lassen, dass über das in Abschnitt 15 Gesagte hinaus auch noch von einer sakramentalkirchlichen Dimension der Aneignung der Rechtfertigungsgnade hätte die Rede sein können – ja müssen. Dieser ergänzende Akzent betrifft das, was man die innere Kirchlichkeit der Aneignung der Rechtfertigungsgnade nennen könnte.

Dass Rechtfertigung und Kirche Größen sind, die miteinander zu tun haben und zwischen denen vielfältige Beziehungen bestehen, stand und steht außer Zweifel. Strittig ist nur die Art und Weise der Beziehungen, die ihrerseits davon abhängen, wie die beiden Bezugsgrößen selbst verstanden werden. Nach lutherischem Verständnis wird die Rechtfertigungsgnade dem Sünder allein durch den Glauben zu eigen, der durch die Verkündigung des Evangeliums geweckt wird. Gott selbst schenkt sie ihm nicht als

[3] WA Tr 2, Nr. 2408 b.

Lohn für gute Werke, sondern aus Gnade allein, das heißt: bedingungslos. Die Kirche und ihre sie kennzeichnenden Vollzüge – Predigt des Wortes Gottes, Verwaltung der Sakramente – sind durch Gott so eingerichtet, dass im sündigen Menschen der Glaube an Gottes gnädiges Handeln entfacht wird, und ist dieser lebendig, so ist und weiß sich der Sünder gerechtfertigt. Dieses Konzept hat in der „Gemeinsamen Erklärung" eine genügend klare Berücksichtigung gefunden.

Auch nach katholischem Verständnis bedarf der Sünder zu seiner Rechtfertigung der unverdienbaren Gnade Gottes. Durch seine Werke kann er sie nicht verdienen. Darüber spricht das tridentinische Rechtfertigungsdekret „De iustificatione" in genügender Deutlichkeit, wenn es in Can. 1 formuliert:

> Wenn jemand sagt, der Mensch könne durch seine Werke, die durch die Kräfte der menschlichen Natur oder durch die Lehre des Gesetzes geschehen, ohne die göttliche, durch Christus Jesus gewährte Gnade vor Gott gerechtfertigt werden, gelte das Anathem.[4]

Differenzen zwischen evangelischem und katholischem Denken treten dort hervor, wo es um die Weise der Zu- und Aneignung der Rechtfertigungsgnade geht. Hier stellt die katholische Theologie die Taufe als das entscheidende Ereignis heraus.

Der tridentinische Gedankengang verläuft folgendermaßen: Der Sünder öffnet sich dem gnädigen Gott durch den Glauben. Dieser aber wird als ein Glaube verstanden, der auf die Taufe verweist, sofern in ihr sich ereignet, was der Glaubende glaubt: dass Gott dem Sünder seine Gnade mitteilt, das heißt, dass er gerechtfertigt wird. In Kap. 4 von „de iustificatione" heißt es, die Rechtfertigung sei eine

> Überführung von dem Stand, in dem der Mensch als Sohn oder Tochter des ersten Adam geboren wird, in den Stand der Gnade und der Annahme der Söhne und Töchter Gottes durch den zweiten Adam, unseren Erlöser Jesus Christus.[5]

Diese „Überführung" ereigne sich nach der Verkündigung des Evangelium durch „das Bad der Wiedergeburt oder den Wunsch danach". Und in Kap. 7 des Rechtfertigungsdekrets findet sich dieselbe Lehre; denn dort wird die Taufe als „Instrumentalursache" unserer Rechtfertigung bezeichnet. Die Taufe wird dabei als „Sakrament des Glaubens" bezeichnet; denn der Glaube lässt den Sünder auf die rechtfertigende Taufe zugehen, und im Glauben weist der Getaufte sein Getauftsein aus. In der „Gemeinsamen Erklärung" wird die tridentinische Lehre zwar erwähnt; denn in Nr. 27 findet sich der Satz: „Der Mensch wird als Hörer des Wortes und Glaubender durch die Taufe gerechtfertigt." Aber weiter wierd die tridentinische Lehre dann nicht entfaltet.

Warum wird im Blick auf das Ereignis der Zu- und Aneignung der Rechtfertigungsgnade in Trient so ausdrücklich über die Taufe gesprochen? Die Antwort kann nur lauten: Die Taufe eröffnet und begründet die Gliedschaft im Leibe Christi, der sakramentalen Kirche. Und so steht sie stellvertretend für die Zugehörigkeit zur Kirche. Die Aussage von „de iustificatione" lässt sich so zusammenfassen: Der sündige Mensch wird der Rechtfertigungsgnade Gottes teilhaft durch die im Glauben vollzogene, in der Taufe begründete und eröffnete Gliedschaft in der Kirche als dem Leibe Christi.

Dass es im tridentinischen Rechtfertigungsdekret tatsächlich um die Zu- und Aneignung der Rechtfertigungsgnade durch den lebendigen Vollzug der Kirchengliedschaft geht, findet eine Bestätigung darin, dass die Vorbereitung auf die Rechtfertigung, um die es in den Kapiteln 5 und 6 geht, den Sinn und den Verlauf eines Katechumenats eines Erwachsenen aufweist. Das Katechumenat zielt auf die im Glauben wurzelnde Einübung in das Leben in und mit der Kirche. Das Katechumenat erfüllt sich im Empfang der Taufe. Und wenn der Getaufte mit der Taufgnade eine Stärkung des Glaubens, der Hoff-

[4] „Si quis dixerit, hominem suis operibus, quae vel per humanae naturae vires, vel per Legis doctrinam fiant, absque divina per Christum Jesum gratia posse iustificari coram Deo: anathema sit" (679, 2–4).

[5] „translatio ab eo statu, in quo nascitur filius primi Adae, in statum gratiae et ‹adoptionis filiorum› Dei, per secundum Adam Iesum Christum" (672, 14–16).

nung und der Liebe erfährt, so wird er eben dadurch zu einem lebendigen Glied der Kirche.[6] Darum kann es in Kap. 7 des Rechtfertigungsdekrets heißen:

> Denn ohne dass Hoffnung und Liebe zu ihm hinzukommen, eint der Glaube nicht vollkommen mit Christus und macht nicht zum lebendigen Glied seines Leibes.[7]

Das lutherische *sola fide* könnte im Sinne des tridentinischen Konzepts nur so übernommen werden, dass es die gläubig vollzogene Kirchengliedschaft mit einschließt. Eine Präzisierung des *sola fide* durch ein hinzutretendes *solo verbo* würde dies freilich erschweren.

Nun wird möglicherweise der Einwand erhoben, es bedeute ein willkürliches Umgehen mit geschichtlichen Dokumenten, wenn man in ihnen mehr zu entdecken behauptet als sie ausdrücklich sagen, oder konkreter: Nur willkürlicherweise könne man behaupten, die tridentinischen Lehrentscheidungen müssten auch oder sogar in erster Linie in ekklesiologischer Hinsicht gedeutet werden, wenn man ihnen gerecht werden wollte, obwohl sie zugestandenermaßen keine ausdrücklich ekklesiologischen Aussagen enthielten. Auf diesen Einwand kann man antworten: Das Konzil von Trient hat eine konkrete, bis in die Gegenwart reichende Auslegungs- und Wirkungsgeschichte in Gang gesetzt. In deren Licht sind die damaligen Dokumente auf Gehalte hin auslegbar, die sich zwar einer beim unmittelbaren Wortsinn stehen bleibenden Deutung nur verhalten zeigen, aber gleichwohl in den Texten zwar meistens verborgen, bisweilen jedoch auch erkennbar anwesend und so durchaus wirksam sind. Es handelt sich um Gehalte, die mit der sakramentalen Gestalt der Kirche zu tun haben. Geht man mit dieser aus der Wirkungsgeschichte des Tridentinums, konkret: aus der Theologie des II. Vatikanums gewonnenen Interpretationsvorgabe, an die tridentinischen Texte heran, so gewinnen sie eine neue Aktualität und Plausibilität. Und dies kann dann als eine Bestätigung der Richtigkeit des Vorgehens gelten. Im Übrigen kann die Theologie, die das II. Vatikanum vier Jahrhunderte später dargelegt hat, als eine breite Entfaltung dessen, was das Tridentinum nur knapp auszusagen in der Lage war, verstanden werden.

Im Gespräch über die Rechtfertigungslehre geht es immer auch um die Stellung der „Werke". Sie können von den vorhergehenden Überlegungen her unbefangen als der lebendige Vollzug der Kirchengliedschaft verstanden werden. In diesem Sinne gibt es eine Rechtfertigung des Sünders durch Gottes Gnade nach katholischer Auffassung nicht ohne die Werke.

Dies alles bedeutet: Wäre zu den Erörterungen, die in die „Gemeinsame Erklärung" eingeflossen sind, eine ernsthafte Auseinandersetzung nicht nur über das lutherische *fide*, sondern auch über das tridentinische/katholische *baptismo fidei* hinzugetreten, so wäre wohl ein Dokument entstanden, das einige andere Akzente getragen hätte. Es hätte möglicherweise mehr mit dem zu tun gehabt, was im katholisch-lutherischen Gespräch nach wie vor zu verhandeln ist. Und so hätte man die „Gemeinsamen Erklärung" im weiterlaufenden ökumenischen Gespräch wohl auch häufiger herangezogen, weil man mit guten Gründen hätte hoffen dürfen, bei der Suche nach neuen Möglichkeiten des katholisch-lutherischen Miteinander aus ihr substanzielle Anregungen gewinnen zu können. Denn im Motiv *baptismo* ist, wenn man es nur weit genug durchdenkt, nicht weniger angelegt als die ökumenisch ebenso wichtige wie umstrittene Dimension der inneren Ekklesialität des Aktes der Annahme der rechtfertigenden Gnade, an deren Stelle im lutherischen Verständnis der persönliche Vertrauensglaube – die *fides fiducialis* – steht. Das katholische Konzept ist sowieso nur im Rahmen eines sakramentalen Kirchenverständnisses denkbar.

---

[6] Eine Herausstellung der ekklesialen Dimensionen von Glaube, Hoffnung und Liebe findet sich auch bei *W. Fürst*, Glaube, Hoffnung, Liebe, in: *Ph. Schäfer* (Hg.), Freiheit in Gemeinschaft, Passau 1989, 13–43.

[7] „... fides, nisi ad eam spes accedat et caritas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis eius vivum membrum efficit" (673, 38–40).

2. Entwicklungen in der deutschen Ökumene-Szene

Eine zweite Erwägung mag ergänzend dazu beizutragen, dass verständlich wird, warum die „Gemeinsame Erklärung" in den letzten Jahren zumindest in Deutschland eine nur begrenzte Aufmerksamkeit gefunden hat. Sie hat mit Bewegungen innerhalb des Feldes zu tun, auf dem allein sich das katholisch-lutherische Gespräch entfalten kann.

Die „Gemeinsame Erklärung" ist in jeder Hinsicht dadurch bestimmt, dass sie aus einem Gespräch zwischen Katholiken und Lutheranern hervorgegangen ist. Das bestimmt ihre Themen, das bestimmt ihre Sprache. Dieses Gespräch hatte seit einigen Jahrzehnten auf Weltebene stattgefunden. Es hatte in Deutschland seine Entsprechung, wenn die katholische Kirche in Deutschland und die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche in Deutschland miteinander gesprochen haben.[8] Dieses Gespräch hat es immer wieder gegeben, und es war ermutigend.

Doch hat sich in den letzten Jahren eine neue Entwicklung innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland abzuzeichnen begonnen. Sie hat Schritt für Schritt eine Szene entstehen lassen, in der spezifisch konfessionelle und in der Folge dann auch lutherische Anliegen spürbar zurückzutreten beginnen. Eine „unierte" Theologie, die sich aus dem Bestreben, lutherisches und reformiertes Erbe zu verschmelzen, nährt, tritt mehr und mehr in den Vordergrund.

Die katholische Kirche und ihre Theologie lassen – damit verglichen – nur wenige Bewegungen erkennen, die ökumenisch von Bedeutung sind. Spezifisch deutsche Entwicklungen sind erst recht kaum namhaft zu machen. Was es für unsere Breiten zu vermelden gibt, ist in der Regel Auswirkung von universalkirchlichen Gegebenheiten. In den letzten Jahren wurden mehrfach die ökumenischen Optionen des II. Vatikanischen Konzils bekräftigt. Sie lassen sich vorwiegend aus dem Dokument „Unitatis redintegratio" erheben. Nicht ohne dass es auch Unruhe ausgelöst hätte, hat die katholische Kirche zweimal die dort gesetzten Akzente bestätigt, einmal in der Erklärung „Dominus Jesus" (2001), sodann in dem Dokument „Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche" (2007). Konkret ging es immer wieder um die rechte Deutung des Wortes *subsistit*, das sich in der Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils (Nr. 8) findet und durch das die katholische Kirche sich in der Welt der Kirchen situiert. Diese beiden Dokumente wurden evangelischerseits als sehr belastend empfunden und als Beleg dafür gedeutet, dass die katholische Kirche ernsthafte und folgenreiche Schritte auf die evangelische Kirche hin zu setzen nicht bereit und fähig sei. Die darin sich äußernde Enttäuschung gehört sicherlich auch zu den Gründen für das Schleppende in der Rezeption der „Gemeinsamen Erklärung".

Auf der evangelischen Seite sind – wie erwähnt – vergleichsweise starke Bewegungen zu beobachten, zu deren Folgen es gehört, dass ein Dokument wie die „Gemeinsame Erklärung" nicht mehr die erhoffte Beachtung findet.

Was es nun zu verstehen gilt, kann hier vorweg in knapper Form so umschrieben werden: Bisher stand der katholischen Kirche in Deutschland, die sich als ein strukturiertes Ganzes und eine intern vergleichsweise homogene Größe darstellt, eine durch eine starke Vielfalt bestimmte evangelische Welt gegenüber. Diese evangelische Welt ist seit einigen Jahren dabei, sich zwar nicht ohne Mühe, aber doch Schritt für Schritt und durchaus erkennbar ein einheitlicheres Gesicht zu geben. Dies geschieht auf der Ebene der Strukturen, es geschieht aber auch auf der Ebene des theologischen Selbstverständnisses. Es formiert sich *eine* deutsche protestantische Kirche. In dem Maße, als dieser Prozess vorankommt, ergibt sich, dass dem katholischen Block ein neuer evangelischer Block gegenübersteht. Dies macht das ökumenische Miteinander einerseits leichter, andererseits schwerer. Leichter: Die Partner können sich klarer identifizieren. Schwerer: Die Fronten zeigen sich schärfer. Die einander immerzu und unausweichlicherweise begegnenden Kirchen haben ihr Mit- und Gegeneinander zu tragen und zu gestalten.

[8] Das wichtigste Dialogdokument war „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament" – erarbeitet durch eine bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der VELKD, Paderborn 1984.

1.1 Auf dem Weg zur Evangelischen Kirche in Deutschland als einer „Gemeinschaft" der Kirchen

Bis vor wenigen Jahren definierte sich die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) als „Bund" evangelischer Kirchen, die entweder lutherischen oder reformierten oder unierten Bekenntnisses waren. Inzwischen bezeichnet sich die EKD als „Gemeinschaft". Das ist ein starker theologischer Begriff, im Singular verwendet. Dies ist der erste Sachverhalt, um den es nun geht: Der deutsche Protestantismus stärkt Zug um Zug seine strukturelle Konsistenz. Dieser Prozess der Kirchewerdung der EKD geht nicht leicht vonstatten. Dies ergibt sich daraus, dass die Hälfte der evangelischen Landeskirchen lutherische Bekenntniskirchen sind und sich in der Vereinigte[n] Evanglisch-Lutherische[n] Kirche Deutschlands (VELKD) zusammengeschlossen haben. Diese VELKD möchte im Prozess der Vereinheitlichung der EKD nicht Schaden leiden und an Bedeutung verlieren. Sie trägt also die angedeuteten Bewegungen nur mit inneren Vorbehalten mit und ist besorgt, dass die sich bildende EKD „aus einem Guss" ihr eigenes, ihr kostbares Eigengepräge einebnen könnte. Die andere Hälfte des deutschen Protestantismus hat sich demgegenüber das Engagement für eine volle Kirchewerdung der EKD auf die Fahnen geschrieben. Sie hat sich auf dem Hintergrund einer langen, nicht einfachen Vorgeschichte, konkret: aus dem Mit- und Nebeneinander mehrerer unierter und einiger reformierter Landeskirchen, im Jahre 2003 zur sog. „Union evangelischer Kirchen" (UEK), zusammengefunden und möchte sich nun so schnell als möglich selbst überflüssig machen – dadurch, dass sie nur noch unter dem Dach der schließlich selbst zur Kirche gewordenen EKD weiterlebt. Die UEK versteht sich als „Modell und Motor einer weitergehenden Einheit der Evangelischen Kirche in Deutschland". So sehr also die beiden Hälften des deutschen Protestantismus, die VELKD und die UEK, unterschiedlichen Zielvorstellungen folgen – so sehr ist gleichwohl eine Bewegung auszumachen: Die EKD folgt deutlich mehr dem Konzept der UEK als dem der VELKD und kann sich daraufhin inzwischen, wie bereits erwähnt, selbst als „Gemeinschaft", das heißt, als Kirche (im Singular) bezeichnen. Die VELKD-Kirchen werden wohl oder übel auf die Betonung ihrer lutherisch-konfessionellen Züge verzichten – als Preis für ihre Einfügung in den Kreis der EKD-Kirchen. Und durch die Zusammenlegung der zentralen Verwaltungen in Hannover einerseits und durch eine im vergangenen Jahr vertraglich vereinbarte ständige Zusammenarbeit kommt bereits das zum Tragen, was die einen nachdrücklich, die anderen nicht ohne Zögern ins Auge gefasst haben: die *eine* evangelische Kirche in Deutschland, die dann auch nicht mehr so sehr wie bisher ins Vielfältige aufgespalten, sondern weitgehend innerlich geeint der katholischen Kirche gegenübertreten kann.

1.2 Auf dem Weg zur Evangelischen Kirche in Deutschland als der „Kirche der Freiheit"

Mit den strukturellen Bewegungen, die auf eine stärker in sich geeinte Kirche zulaufen, geht das Bemühen einher, diese Kirche perspektivisch auf ihren Weg ins 21. Jahrhundert auch konzeptionell neu auszurichten. Dabei fällt auf, dass sie sich dazu entschieden hat, sich programmatisch als „Kirche der Freiheit" zu bezeichnen. In vielen Texten aus der jüngsten Zeit findet man dazu die in eindrucksvoller Entschiedenheit entfalteten Belege. Wenn die evangelische Kirche so vorangeht, kann sie daran anknüpfen, dass schon Martin Luther in seinem Traktat „Von der Freiheit eines Christenmenschen" (1520) die biblische Rechtfertigungslehre im Zeichen der in Jesus Christus uns Menschen geschenkten Freiheit zu deuten vermocht hat. Aber dann tritt in den aktuellen Reflexionen der Vertreter der evangelischen Kirche noch etwas hinzu: Es wird darauf verwiesen, dass die Freiheit auch das Zentralmotiv der aufgeklärten Moderne ist. Als die EKD vor nicht langer Zeit ein umfangreiches „Impulspapier" mit „Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert" veröffentlichte, wählte sie als Überschrift „Kirche der Freiheit". In dieser Schrift finden sich beispielsweise diese Sätze:

> In der Reformationszeit vollzog sich eine positive Zuwendung zum Glauben des Einzelnen. Die im Evangelium versprochene und Wirklichkeit gewordene Rechtfertigung befreite von allen falschen Abhängigkeiten in der Welt und ermutigte zur Verantwortung für den Nächsten im Alltag des eigenen Lebens. Die Reformationen führte ... auch zu einer grundsätzlichen Würdigung der modernen Lebenswelt. Eine aufgeklärte, den Diskurs mit den Wissenschaften auf Augenhöhe suchende Form evangelischer Theologie wurde zum Kennzeichen des Protestantismus. Dieses Erbe einer aufgeklärten Frömmigkeit gilt es auch für die Zukunft zu sichern.

Dass sich die evangelische Kirche auf ihrem Weg in die Zukunft mehr und mehr als die Kirche der Freiheit kenntlich zu machen habe, ist ein zentrales Anliegen nicht zuletzt des derzeitigen Ratsvorsitzenden der EKD, Bischof Wolfgang Huber. Als er vor wenigen Jahren in einem Interview aus Anlass des Erscheinens seines neuen Buches „Der christliche Glaube – Eine evangelische Orientierung“ [9] gefragt wurde, was das spezifisch „Evangelische“ bei seinen Überlegungen sei, antwortete er:

> Das starke Betonen der Freiheit eines Christenmenschen. Freiheit ist ja das große Thema des 21. Jahrhunderts. Nach dem Jahrhundert der Diktaturen sind wir in das Jahrhundert der Freiheit eingetreten, nach dem Jahrhundert der Weltkriege sind wir in das Jahrhundert der Verantwortung für Frieden und Zukunft eingetreten. Die evangelische Gestalt des christlichen Glaubens, die Freiheit und Verantwortung ins Zentrum rückt, die die Mündigkeit des Christen so wichtig nimmt, die hat in dieses Jahrhundert hinein Wichtiges zu sagen. [10]

Zum Konzept der Kirche der Freiheit gehört auch die Betonung des allgemeinen Priestertums aller Christen, aus der die Skepsis gegenüber jedwedem sakramentalen Denken in Bezug auf die Kirche stammt. Im schon erwähnten Impulspapier der EKD kann man lesen:

> Evangelisches Kirchenverständnis weiß um die Grenzen einer Verkirchlichung des Glaubens; es bezieht sich ausdrücklich auch auf die Dimensionen eines öffentlichen und eines individualisierten Christentums. Das Protestantische ist nicht so leicht zu orten und zu erforschen wie eine sakrale Institution, die über Hierarchie, eigenes Rechtssystem und rituellliturgische Praxis klar identifizierbar ist ... Nicht ein hierarchisch organisierter und von den anderen Christen unterschiedener Klerus verwaltet die Kirche, sondern alle Christen können an deren Gestaltung mitwirken. [11]

In solchen programmatischen Formulierungen geschieht unbezweifelbar eine deutliche Abgrenzung von der römisch-katholischen Kirche, die ihre bischöfliche Verfasstheit aufgrund ihres sakramentalen Selbstverständnisses für konstitutiv hält und halten muss und sicherlich in Anspruch nimmt, gerade auf diese Weise ebenfalls einen Lebensraum zu eröffnen, in dem sich der Mensch in seiner Freiheit finden und bewähren kann. In unseren Tagen hat Friedrich Wilhelm Graf, der Münchener Systematiker in der evangelischen Universitätsfakultät, in seinem kirchenkundlichen Buch „Der Protestantismus“ [12] den Unterschied zwischen dem Protestantismus und dem Katholizisms so formuliert:

> Protestantismus ist ... ursprünglich ein Rechtsterminus, der in komplizierten Überlieferungsprozessen zu einem christentumshistorischen und konfessionskundlichen Oberbegriff für alle Formen des Christentums avancierte, die sich auf die reformatorischen Protestbewegungen des 16. Jahrhunderts zurückführen und sich als dritte Sozial- und Glaubensgestalt des Christlichen neben den orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche verstehen. Das Protestantische wurde dabei immer assoziiert mit der niemals abgeschlossenen Erneuerung der Religion durch den Rekurs auf ihre normativen Grundlagen, im Fall des Christentums auf die Bibel, mit der Vertiefung des

[9] Gütersloh, 4. Auflage 2008.
[10] S. 44.
[11] S. 34 f.
[12] München 2007.

religiösen Lebensernstes durch Verinnerlichung, Vergeistigung, Individualisierung, mit der Unmittelbarkeit des einzelnen Frommen zu Gott, mit der Ablehnung von Herrschaftsansprüchen der Kleriker, mit der Aufwertung des innerweltlichen Berufs und aktiver Weltgestaltung.[13]

Konzeptionell gesehen ist die EKD dabei, sich für den Weg ins 21. Jahrhundert dadurch zu rüsten, dass sie sich als Kirche der Freiheit erkennbar macht. Das Profil des heutigen Protestantismus entfaltet sich einerseits aus einer inneren Synthese der theologischen Motive, die sich in der Bibel und in den Texten der Reformatoren finden, und andererseits aus eher philosophischen Motiven, die in der Kultur der Neuzeit bedeutend waren und sind. Für diese neueren Traditionen steht vor allem Friedrich Schleiermacher, der ja auch der erste große Theologe war, der den innerprotestantischen Unionsgedanken formuliert hat, welcher nun in der EKD zu neuer Aktualität gekommen ist. Bisweilen wird Schleiermacher heute als der Kirchenvater der evangelischen Welt für das 21. Jahrhundert bezeichnet. Friedrich Schleiermacher hat eine berühmt gewordene Formel geprägt:

> Sofern die Reformation nicht nur Reinigung und Rückkehr von eingeschlichenen Mißbrüchen war, sondern eine eigentümliche Gestaltung der christlichen Gemeinschaft aus ihr hervorgegangen ist, kann man den Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholizismus vorläufig so fassen, daß ersterer das Verhältnis des Einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältnis zu Christo, der letztere aber umgekehrt das Verhältnis des Einzelnen zu Christo abhängig macht von seinem Verhältnis zur Kirche.[14]

Hier deutet sich bereits an, was sich gegenwärtig wahrnehmbar abzeichnet: die römisch-katholische Kirche auf der einen Seite, die evangelische Kirche auf der anderen Seite. Sie stehen einander mit unterschiedlichen Profilen gegenüber. Dies alles macht es verständlich, dass die „Gemeinsame Erklärung" in der aktuellen ökumenischen Gesprächssituation nicht auf den vorderen Plätzen der Tagesordnung steht.

***

Auch wenn die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" in den letzten Jahren nur eine begrenzte Aufmerksamkeit gefunden hat, bleibt das, was in und mit ihr beabsichtigt war, auch für die Zukunft aktuell. Es wird auch in den vor uns liegenden Jahren über die Bedeutung der Rechtfertigungslehre gesprochen werden müssen. Dabei wird man auch die kirchlich-sakramentalen Dimensionen dessen, was Rechtfertigung besagt, erörtern müssen. Weiterhin sollte in aufrichtigem Bemühen danach gefragt werden, was Paulus im Sinn hatte, als er über die Rechtfertigung der sündigen Menschen durch Gottes Gnade handelte. Könnte es nicht sein, dass auch in seinem Denken die kirchliche Dimension des Rechtfertigungsgeschehens schon im Blick war? Lutherische Theologen wie Volker Stolle und Martin Karrer haben dies inzwischen offen ausgesprochen. Wenn alle kirchliche Lehre ihr Maß immer wieder an der Bibel nehmen muss, so ist das, was sich einem unbefangenen Blick auf die paulinische Theologie zeigen mag, auch in diesem Kontext von großer Bedeutung.[15]

---

[13] Ebd. 115.

[14] Der christliche Glaube; Band 1, 24, 137.

[15] Vgl. zu einer neuen Sicht auf Paulus vor allem *V. Stolle*, Luther und Paulus: die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus, Leipzig 2002; außerdem *M. Karrer*, Rechtfertigung bei Paulus. Eine Reflexion angesichts der aktuellen Diskussion, in: KuD 46 (2000), 126–155.

Dank an Jörg Splett

Dieses Heft unserer Zeitschrift „Theologie und Philosophie" ist das letzte, in dessen Impressum Prof. Dr. Jörg Splett als Mitglied der Schriftleitung aufgeführt ist. Jörg Splett, der viele Jahrzehnte als Professor der Philosophie an den beiden Jesuitenhochschulen Frankfurt am Main und München tätig war, scheidet mit dem Ende dieses Jahres aus der Schriftleitung aus. Was er lange Jahre hindurch für „Theologie und Philosophie" getan hat, gibt er an Jüngere weiter, damit sie es fortsetzen.

Jörg Splett sei für seinen bedeutenden Einsatz für unsere Zeitschrift ein nachdrückliches „Vergelt's Gott!" und „Danke!" gesagt. Im Jahr 1966 erscheint der Name Jörg Splett zum ersten Mal in „Theologie und Philosophie", und zwar im Zusammenhang sowohl mit einem Aufsatz als auch mit einer Buchbesprechung. Der Aufsatz trug den Titel „Hegel über das Wunder", das besprochene Buch stammt von B. Casper, K. Hemmerle und P. Hünermann: „Besinnung auf das Heilige". Bis heute hat Jörg Splett unserer/seiner Zeitschrift insgesamt 31 Aufsätze zur Publikation anvertraut. Dazu kommt die stattliche Zahl von 324 Buchbesprechungen. Thematisch bewegte er sich dabei auf dem weiten Feld der Philosophie und ihrer Geschichte sowie auch der Theologie. Er hat unter den heutigen Bedingungen unverdrossen dargelegt, dass und wie christliche Philosophie möglich ist.

Hier gilt es aber vor allem, seine Verdienste für die inhaltliche Gestaltung unserer Zeitschrift zu würdigen. Im Jahre 1980, also vor mittlerweile 30 Jahren, wurde er in die Schriftleitung berufen. Seitdem hat er gern und rasch und ganz und gar verlässlich seine gutachterliche Aufgabe im Blick auf die Auswahl der Aufsätze und Beiträge, die zur Veröffentlichung in „ThPh" angeboten worden waren, wahrgenommen. Die Zahl der schriftlichen Voten, die oft in knapper, gleichwohl immer gut begründeter und entschiedener Weise abgefasst wurden, ging im Laufe der Jahre in die Hunderte. So spiegelt das, was durch „ThPh" in diesen Jahrzehnten in das Licht der Öffentlichkeit gegeben wurde, auch die Anliegen wider, die Jörg Splett als Philosoph (und Theologe) vertreten hat. Nur Eingeweihte können ermessen, wie viel an Zeit und Kraft Jörg Splett in seine Aufgaben für unsere Zeitschrift investiert hat.

Ich hoffe, dass Jörg Splett als Verfasser von Aufsätzen und Besprechungen nach wie vor weiter für unsere Zeitschrift tätig sein wird, und wünsche ihm, auch im Namen des Herausgeberkreises, in herzlicher Verbundenheit alles Gute.

***

Dank an Klaus Schatz S. J.

Auch für P. Klaus Schatz S. J., der viele Jahre hindurch Professor der Kirchengeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen war, geht die Zeit seiner Zugehörigkeit zur Schriftleitung von „Theologie und Philosophie" zu Ende. Klaus Schatz war seit 2003 vor allem für den Bereich Theologie (mit-)zuständig, wenn es um die inhaltliche Gestaltung der Zeitschrift ging. Seine breite und gründliche theologische und theologiegeschichtliche Bildung befähigte ihn zu verlässlichen und immer hilfreichen Voten zu Texten, die „Theologie und Philosophie" zur Veröffentlichung angeboten worden waren. Ich möchte ihm aufrichtig für seinen Dienst danken.

Bei dieser Gelegenheit sei daran erinnert, dass Klaus Schatz selbst eine große Zahl von Texten in unserer Zeitschrift veröffentlicht hat. Immer waren sie wissenschaftlich solide gearbeitet, und sie zu lesen, machte Freude. Die erste der inzwischen 219 Buchbesprechungen, die in „ThPh" erschienen sind, findet sich im Jahrgang 1970. Damals rezensierte Klaus Schatz das Buch von J. Speigl „Der römische Staat und die Christen". Sein erster Aufsatz wurde 1975 in dieser Zeitschrift publiziert: „Papst, Konzil und Unfehlbarkeit bei Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler". Ihm folgten bis heute zehn weitere große Abhandlungen.

So hat Klaus Schatz viele Jahre hindurch wichtige Beiträge zur Gestaltung unserer Zeitschrift geleistet. Dafür möchte ich ihm, auch im Namen der Schriftleitung, von Herzen danken.

1. Dezember 2009 — Werner Löser S. J.

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte/Philosophie

Koterski, Joseph W., *An Introduction to Medieval Philosophy:* Basic Concepts. Chichester, U. K./Malden, MA/Oxford: Wiley-Blackwell 2009. VIII/247 S., ISBN 978-1-4051-0678-8 (pbk).

Eine Einführung in mittelalterliche Philosophie wird gewöhnlich als historischer Überblick gelehrt. Anders als in der neuzeitlichen Philosophiegeschichte gewinnen die einzelnen Denker dabei nur schwer ein eigenes Profil. Der gemeinsame Hintergrund in kirchlicher Lehre, die „Scholastik" im Sinne des Schulbetriebes und die Fülle der behandelten Einzelfragen im Lehrbetrieb eignen sich nur schwer für die profilierende Gesamtdarstellung von Einzelfiguren und deren Vergleich untereinander. Darum bietet sich der Versuch an, mittelalterliche Philosophie thematisch darzustellen und ihre Protagonisten in diesem Kontext zu Wort kommen zu lassen. Dazu gibt es aber bislang offenbar kein passendes Textbuch. Diese Lücke versucht nun dankenswerterweise Joseph W. Koterski S. J. (= K.), Associate Professor an der Fordham University, in seiner im Englischen erschienenen Einführung zur mittelalterlichen Philosophie zu schließen.

Gewöhnlich kann man die mittelalterliche Philosophie gerade auch als Geschichte anhand einer thematischen Frage darstellen, nämlich anhand des Verhältnisses von Glaube und Vernunft. Diese Frage ist denn auch das Thema des ersten Kap.s. Es ist aber auch der bleibende Hintergrund der anderen Kap.: Wie anders sollte man auch die mittelalterliche Erörterung des Gottesbegriffes (2. Kap.), der göttlichen Ideen (3. Kap.), ja selbst der Universalien und Transzendentalien (4. und 5. Kap.), Naturphilosophie und Seelenlehre (6. und 7. Kap.) darstellen? Ohne den Einfluss des christlichen Glaubens ist die Entwicklung dieser Themen gar nicht zu verstehen. K. versucht dementsprechend nicht, eine von Theologie gereinigte mittelalterliche Philosophie zu präsentieren, gewissermaßen für ein säkularisiertes zeitgenössisches Publikum. Ganz im Gegenteil bemüht er sich, gerade einem solchen Publikum den kulturellen und religiösen Kontext dieser Philosophie zu erklären und so nahezubringen. Das ist viel plausibler und wird der Sache gerechter; schließlich hat ja auch die moderne Philosophie ihre eigenen Hintergrundannahmen (K. nennt Begriffe aus der Naturwissenschaft wie „Evolution", „Galaxien" und „Relativität"; 6). Während der thematische Zugang vielleicht der analytischen Philosophie verwandter ist als der kontintentalen, kümmern sich analytische Philosophen, so sie sich für historische Texte interessieren, selten um deren Kontext. Themen der Logik, Erkenntnislehre oder Anthropologie (Willensfreiheit) erscheinen dann unter Ausklammerung z. B. der Frage, worauf diese Texte eigentlich historisch antworten. Es fehlt dann, wie man mit Gadamer sagen könnte, eine Hermeneutik von Frage und Antwort. Ganz anders K., welcher diese Geschichte von Frage und Antwort in seine thematische Darstellung integriert. In den meisten Kap. (z. B. Ideenlehre, Seelenlehre, Transzendentalien) erklärt er zunächst den Hintergrund der antiken Philosophie, um alsdann deren Überlieferungsgeschichte und mittelalterliche Rezeption darzustellen. Gerade für diese Rezeption aber ist der christliche Glaubenskontext zum Verständnis unabdingbar. Der Kontext der thematisch-begrifflichen Erörterung ist also ein zweifach geschichtlicher: antike Philosophie und christlicher Glaube. K. ergänzt diesen Zugang überdies mit gelegentlichen Wortstudien, einer Mischung aus „ordinary language approach" und etymologischen Erklärungen (z. B. für *physis* und *natura*, 147 f. oder *fides* und *ratio*, 11, *universalia*, 94), sofern sie sachlich relevant sind. Für eine Einführung hilfreich ist auch ein entsprechendes Glossar am Ende des Buches. Diese Wortstudien haben aber nicht nur einen einführenden Zweck, sondern auch einen sachlichen Sinn: Wenn man ein Thema in seiner historischen Entwicklung verfolgen will, muss man die begriffliche Kontinuität erläutern; andernfalls verliert sich auch die Einheit des Themas oder des sachlichen Zusammenhanges.

Auf diese Weise nun gelingt es K., dem Leser einige grundsätzliche Probleme klarzumachen, um ihm alsdann die Gründe zu geben, warum verschiedene Denker zu verschie-

denen Formulierungen und Lösungen desselben Problems kamen. Er tut dies freilich mit unterschiedlichem Erfolg. Gleich das erste Kap. zu der wichtigen Frage von Glaube und Vernunft gewinnt nicht die pädagogische Klarheit der späteren Kap. K. schließt einige der Kap. mit einem Überblick *(overview)*, welcher gelegentlich systematischer ist als der Rest des Kap.s. Vielleicht wäre es im Allgemeinen hilfreicher, die Kap. mit einer wirklich systematischen Frage zu eröffnen, den Überblick gewissermaßen voranzustellen. Bei der Frage von Glaube und Wissen hätten sich dabei die klassischen Formulierungen des Thomas von Aquin angeboten, der hierzu aber eigenartigerweise nicht einmal erwähnt wird. Schön hingegen sind die Einführungen in die Wortfelder von *ratio* und *fides*, und die interessante Gegenüberstellung mit der griechischen, römischen und jüdischen Religion, die das Eigentümliche des christlichen Glaubensbegriffs verdeutlicht. Die Klärungen der Apologisten und der Glaubensweg des hl. Augustinus illustrieren den Gebrauch und die Adaption philosophischer Konzepte – eine robuste Einheit von Glaube und Vernunft, die in Anselm kulminiert und sich erst im dialektischen Schulbetrieb aufzulösen beginnt. Es findet sich hier eigentümlicherweise ein Unterkap. zum Verhältnis von *scientia* und *sapientia*, dessen Zusammenhang mit dem Thema zwar unklar bleibt, aber wichtige Hinweise auf den vierfachen Schriftsinn enthält (aber auf 25 f. meines Erachtens auch eine Verwechslung von Abaëlards Betonung des subjektiven Gewissens mit Voluntarismus; Autonomie ist für Abaëlard doch gerade Autonomie der Vernunft, und nicht Willkür). Dieser Einschub zu *scientia* und *sapientia* scheint von einer separat veröffentlichten Interpretation des Autors zur Enzyklika *Fides et ratio* inspiriert zu sein, möglicherweise auch von K. Jaspers' philosophischem Glaubensbegriff. Ebenfalls unmotiviert erscheint die – freilich relevante – Erörterung der ersten Prinzipien.

Nach diesem vielleicht nicht ganz geglückten Start folgen viel gelungenere Kap. Das Kap. zum Gottesbegriff situiert den mittelalterlich-christlichen Gottesbegriff – als dem islamischen und jüdischen verwandt – im Gegenüber zur antiken Religion und Philosophie. Die mittelalterliche Philosophie erweiterte den antiken Gottesbegriff in nunmehr systematischen Darstellungen um Gottes Freiheit und Schöpfung *ex nihilo* (beides nach K. im Kontrast zur neuplatonischen Emanation), Betonung der Transzendenz und Personalität. Insbesondere die Spannung zwischen Immanenz und Transzendenz wird mit verschiedenen Denkern illustriert. Auch ein Unterkap. zu den Gottesbeweisen findet hier seinen Ort (nach ihren platonischen oder aristotelischen Einflüssen unterschieden), sowie eines zu den Attributen Gottes.

Es folgt eine sehr eingehende Erörterung der göttlichen Ideen (Kap. 3), in der sehr schön in einer eindringlichen historischen Darstellung die Verlagerung der platonischen Ideen in den göttlichen Verstand von Origenes bis Duns Scotus nachgezeichnet wird; im Abschnitt über Dionysius und Eriugena (71–77) findet hier auch die Frage der negativen Theologie ihren Ort.

Für ein weiteres klassisches Thema, die Universalien (Kap. 4), gibt uns K. nicht nur den Streit zwischen Nominalisten und Realisten und seine Geschichte bis Scotus und Ockham; er bemüht sich dankenswerterweise auch, die Relevanz des Themas zu verdeutlichen, die er im späteren Kap. zu Natur und Kosmos wieder aufgreift: Es geht um die Intelligibilität der Wirklichkeit und unser Wissen davon, im Naturbegriff überdies um ethische Fragen (vgl. Kap. 6). Hier findet sich aber auch die Unterscheidung von analogen, univoken und äquivoken Begriffen. Diese hätte ebenso in das folgende Kap. über die Transzendentalien gepasst. Aertsen folgend, behandelt K. letztere als ein zentrales Thema. Die Wahrheit alles Seienden gibt ihm Gelegenheit, einige Überlegungen zum epistemologischen Realismus anzustellen; die Gutheit alles Seienden wiederum führt ihn zu einer recht differenzierten Erörterung einer realistisch-objektiven Basis für die Ethik (123–126), aber auch zum Problem des Bösen (132–136); anhand der Einheit des Seienden erklärt er den Unterschied von substantiellen und akzidentellen Einheiten und greift auch Scotus' *haecceitas* aus dem vorhergehenden Kap. wieder auf. Dabei vergisst er nicht, die verschiedenen aristotelischen, platonischen und neuplatonischen Stränge der Diskussion zu unterscheiden. In diesem vielleicht intrikatesten Kap. zeichnet er die Geschichte sogar bis zu Suarez nach.

Mit Recht gibt K. den Fragen von Kosmologie und Naturphilosophie großen Raum, tun sich hier doch die größten Differenzen auf (Kap. 6). Im ausführlich nachgezeichneten

Konflikt zwischen heliozentrischem und geozentrischem Weltbild würdigt K. wiederholt die mittelalterliche Unterscheidung zwischen einem bloßen Modell der Berechnung von beobachtbaren Himmelsbahnen, und einer physikalischen Erklärung. Es kann vielleicht etwas unmotiviert erscheinen, dass K. im selben Kap. den Naturbegriff behandelt, und zwar nicht nur im naturphilosophisch relevanten Sinne von substantieller Form, sondern auch als Grundlage des Naturrechts in der menschlichen Natur. Freilich ist das in der Tat insofern eine weitere kopernikanische Wende der Neuzeit, als letztere diesen Naturbegriff als Grundlage nicht nur aus der Physik (Bacon, Descartes), sondern auch aus der Ethik verbannt (durch die verschärfte Differenz von Sein und Sollen). K. stellt denn auch dankenswerterweise den Zusammenhang mit zeitgenössischen Vorbehalten gegenüber dem mittelalterlichen Naturrecht her und erläutert dessen bleibende Plausibilität (156–8). Er erörtert aber in diesem Zusammenhang überdies die Unterschiede von aristotelischer Tugendethik und stoischer Gesetzesethik, Gratians juristische Kommentare, göttliche Gebotsethik, menschliche Freiheit von astrologischem Determinismus, Gewissensbegriff und Erbsünde. Das ist vielleicht doch ein bisschen viel, und es ist nicht ganz einzusehen, warum das in einem Kap. über „Cosmos and Nature" stehen sollte.

Im letzten Abschnitt über die „Seele" entwickelt K. sehr schön die zeitgenössische Fremdheit dieses Begriffs, aber anhand der antiken Philosophie auch seine systematische Notwendigkeit sowie seine theologische Relevanz für die Frage der Unsterblichkeit, welche dann im Mittelalter eine so große Rolle spielt. Augustinus, Bonaventura und Thomas sind hier die Hauptrepräsentanten der Diskussion, allerdings mehr in Fragen wie der nach einer geistigen Materie und der Pluralität der Formen; der Streit mit den „Latin Averroists" wird nur gestreift.

Im Ganzen darf man K.s Buch als den sehr verdienstvollen ersten Versuch einer thematischen Darstellung der mittelalterlichen Philosophie würdigen. Zukünftige Versuche werden hier interessante Anregungen dazu finden, wie man diese Dinge in einen thematischen Zusammenhang bringen kann. Wenn jedoch K. versucht, thematisch die begrifflichen Kontinuitäten nachzuzeichnen, dann gelingt ihm genau das nicht immer. Er bringt gelegentlich verschiedene Themen unter eine Rubrik, obschon sie tatsächlich kaum mehr als assoziativ miteinander verbunden sind. Manches könnte da vielleicht schon durch eine andere Strukturierung der einzelnen Kap. verbessert werden.

Nicht jedes Buch kann alles behandeln. Aber ich hätte mir darin auch andere Themen vorstellen können, welche tatsächlich kontroverser waren als manches, was K. behandelt, also direkt der Geschichte selbst entspringen. Dazu gehören z. B. die Fragen nach der Beweisbarkeit einer Weltschöpfung in der Zeit, die Frage des *intellectus agens* (die nur gestreift wird) oder der Willensfreiheit. Die viel erörterten Verurteilungen von 1270/77 hätten hier ganz natürlich eingeführt werden können; sie werden aber bei K. nicht einmal erwähnt. Ebenso kommt auch die Mystik fast gar nicht vor. Insgesamt habe ich auch den Verdacht, dass der nicht bereits durch einen historischen Überblick vorbereitete Leser an manchen Punkten mit Verwirrung reagieren wird. Es bietet sich pädagogisch vermutlich an, K.s Buch mit einem der historisch orientierten Überblicke zu ergänzen. In einem solchen Zusammenhang ist dieses Buch aber ein wirklicher Gewinn und ein pädagogischer Meilenstein, der Studierenden der mittelalterlichen Philosophie zahlreiche Problemfelder erschließt. Hilfreiche Hinweise auf weiterführende Literatur zu einzelnen Themen finden sich in den Fußnoten; das Glossar, Kurzbeschreibungen der Hauptfiguren, sowie ein Personen- und Sachindex helfen der Orientierung gleichfalls. A. Ramelow O. P.

Kant im Neukantianismus. Fortschritt oder Rückschritt? Herausgegeben von *Marion Heinz* und *Christian Krijnen* (Studien und Materialien zum Neukantianismus; Band 23). Würzburg: Königshausen & Neumann 2007. 208 S., ISBN 978-3-8260-3299-8.

Das jüngste Kantjubiläum war der Anlass für eine Tagung, die 2004 an der Universität Siegen stattfand und deren einzelne Beiträge in dem vorliegenden Sammelbd. dokumentiert sind. Auf alle Beiträge in gebotener Ausführlichkeit einzugehen ist im Rahmen einer Rezension freilich nicht möglich. Der Rez. muss sich zwangsläufig auf einige wenige Hinweise beschränken. Die Motivation, sich mit der Frage zu befassen, ob der Neukan-

tianismus gegenüber Kant einen Fortschritt oder einen Rückschritt darstellt, ergibt sich für die Herausgeber von daher, dass mittlerweile zwar nicht mehr strittig ist, dass dem Neukantianismus bleibende Verdienste für die Wiedergewinnung eines produktiven Kantverständnisses zukommen, andererseits aber eine Diskussion über die neukantianische Transformation einzelner kantischer Lehrstücke nach wie vor ein Desiderat ist. Zu dieser Diskussion möchte der vorliegende Sammelbd. daher einen Beitrag leisten.

Der Bd. wird eröffnet mit einem Beitrag von *W. Flach*, der am Neukantianismus kritisiert, den kantischen Begriff der Kultur „keineswegs sachnah genug und somit völlig angemessen gewürdigt" (9) zu haben. Nicht zuletzt deshalb sei man auch heute noch genötigt, dem Vorurteil entgegenzutreten, bei Kant fände sich keine „wirklich ausgrenzbare Lehre von der Kultur" (ebd.), sondern allenfalls einige Andeutungen zu diesem Thema.

C. Krijnen weist auf einen Gesichtspunkt hin, der bei der Beurteilung der Kantdeutung des Neukantianismus auf jeden Fall berücksichtigt werden müsse. Kants Philosophie, so betont er, sei problemgeschichtlich gesehen „vor allem vor dem Hintergrund des schulphilosophischen Rationalismus und des britischen Empirismus entstanden" (130). In diesem Kontext stelle Kant die Frage nach der „Beziehung der Erkenntnis auf ihren Gegenstand" und beantworte sie durch die KrV. Die Neukantianer befänden sich hingegen in einer anderen problemgeschichtlichen Lage. Sie philosophierten angesichts des Niedergangs des nachkantischen Idealismus und des Aufstiegs des deutschen Empirismus und wollten „beide Strömungen durch einen Rückgang auf Kant sozusagen ‚aufheben'" (ebd.). Von daher sei es gewissermaßen vorprogrammiert, dass die neukantianische Kantrezeption „zu einem anderen systematischen Entwurf führen mußte" (131). Nach Krijnen kann man ohne Berücksichtigung dieser veränderten Problemkonstellation „nicht zu einem sachgerechten Urteil über Sinn und Wert neukantianischer Kantdeutungen kommen" (ebd.).

G. Edel sieht in Cohens Ausgang vom „Faktum Wissenschaft" „einen der Erkenntnis der Realität wie auch der Selbsterkenntnis der Philosophie [...] verdankten Fortschritt über Kant hinaus" (35).

Für *H. Holzhey*, der in seinem Beitrag die kritische Rezeption der kantischen Religionsphilosophie in der Marburger Schule untersucht, sind die einschlägigen religionsphilosophischen Texte Cohens und Natorps „kaum noch einem Kantianismus i. e. S. zuzurechnen" (63). Erst recht gelte diese Einschätzung für das Spätwerk beider Denker. Die Frage, ob der Neukantianismus einen Fortschritt oder Rückschritt gegenüber Kant darstellt, dürfte seines Erachtens „angesichts der Geschichtlichkeit von Denken und Verstehen [...] umstritten sein und bleiben" (64). Im Blick auf die Religionsphilosophie hält er eine solche Frage dagegen überhaupt für „verfehlt" (ebd.).

Durchaus unterschiedlich wird der windelbandsche Ansatz von *M. Heinz* und *G. Gabriel* bewertet. Heinz befindet: „Windelbands Programm der Begründung von Philosophie in einer eigentümlich transformierten Konzeption von Synthesis ist nicht nur nicht mehr mit Kant vereinbar, sondern leistet systematisch nicht, was sie zu leisten hat, so dass anders als bei Kant ein Begründungsdefizit entsteht" (78). Gabriel hingegen maßt sich „[e]ine Gesamtbewertung der Leistungen Windelbands unter der Fragestellung „Fortschritt oder Rückschritt?'" nicht an, gibt aber zu bedenken, „daß man diese nicht am Anspruch des Systemprogramms Fichtes und des Deutschen Idealismus messen sollte, zumal dieses Programm ohnehin nicht eingelöst worden ist" (108). Die Situation, in welcher sich der Neukantianismus befand, beschreibt er so: Es ging darum, das normative Erbe der Vorgänger gegen Positivismus und Naturalismus zu sichern. Und hierzu, so meint Gabriel, habe Windelband zweifellos einen wesentlichen Beitrag geliefert, welcher sich „insbesondere in seinen Arbeiten zur Logik niederschlägt und ihn als Wegbereiter Freges ausweist" (ebd.).

S. Nachtsheim bestimmt die Differenz zwischen Kant und Lask wie folgt: Kant hänge noch der aus der alten Metaphysik stammenden Vorstellung zweier Welten (des Sinnlichen und des Übersinnlichen) an, was dazu führe, „daß er das transzendentallogische Apriori [und] dessen subjektiven Repräsentanten (transzendentale Apperzeption, logisches Ich) in ihrer eigenen Verfassung vorläufig nur negativ kennzeichnen kann: als weder psychologisch noch metaphysisch, bzw. als weder das Ich in der Erscheinung noch als die noumenale Seelensubstanz" (147). Lask hingegen habe sich „an seine Logik der

Philosophie herangetraut", weil er der Überzeugung war, dieses Hindernis „durch seine Umgestaltung der Zweiweltenlehre zu einem Dreisphärenmodell des Denkbaren (Sinnliches, Übersinnliches, Geltendes)" (ebd.) aus dem Weg geräumt zu haben.

Gleich zwei Beiträge befassen sich mit dem Denken Cassirers. *T. Göller* bemüht sich um eine differenzierte Beantwortung der Frage, ob der cassirersche Begründungsversuch einer kritischen Kulturphilosophie gegenüber Kant einen Fortschritt oder Rückschritt darstellt. Einerseits besitzt ihm zufolge „Cassirers Gedanke [...] der symbolisch-semiotischen Erschließung und Bemächtigung nicht-symbolischer Wirklichkeitssegmente im Prozess der Kulturalisierung" durchaus „Tragfähigkeit für eine zeitgemäße Naturphilosophie" (182), andererseits sieht er hinsichtlich der systematischen Verortung der Sphäre des Praktisch-Ethischen, der Idee des Rechts und auch der Idee der Geschichte Kant gegenüber Cassirer im Vorteil. Denn ihm zufolge ist es nicht zuletzt die „praktisch-rechtliche Konsequenz der kantischen Kulturbegründung, die heute besonders relevant ist – allen möglichen anderen Vorzügen des Cassirerschen Ansatzes zum Trotz" (ebd.).

D. Pätzold dagegen beschränkt sich auf die Darstellung von Cassirers Behandlung des Kantischen Apriorigedankens in der theoretischen Philosophie und verzichtet darauf, „mit einiger Ausführlichkeit auf die vieldiskutierte kantische Auffassung des Apriori einzugehen" (185). Wenn man Cassirers Überlegungen vorsichtig in die Terminologie Kants rückübersetzt, dann kann man nach Pätzold „drei Ebenen oder Stufen des Aprioirischen bei Cassirer unterscheiden", die freilich „nicht im Sinne von ‚Typen des Apriori' missverstanden werden sollten" (200). Sie tragen alle „das Kennzeichen der Notwendigkeit, entweder für die Möglichkeit von Erfahrung überhaupt, oder aber für eine bestimmte Form der Erfahrung (mythische, ästhetische, wissenschaftliche, etc.)" (ebd.). Weitere Unterschiede ergeben sich aus der Kombination der beiden anderen Kennzeichen des Aprioirischen bei Cassirer, nämlich „konstitutiv versus regulativ gültig" und „allgemein versus regional gültig".

Lehrreich ist der vorliegende Sammelbd. vor allem deshalb, weil er nicht nur Möglichkeiten des Theorievergleichs verdeutlicht, sondern auch die Schwierigkeiten, die sich bei der konkreten Durchführung eines solchen Theorievergleichs ergeben. Mit plakativen Thesen ist ja dem Thema Kant im Neukantianismus nicht beizukommen.

H.-L. Ollig S. J.

Rohrmoser, Günter, *Glaube und Vernunft am Ausgang der Moderne*. Hegel und die Philosophie des Christentums. Herausgegeben von *Harald Seubert*. St. Ottilien: EOS Verlag 2009. 543 S., ISBN 978-3-83-067361-2.

G. Rohrmoser (= R.) hat sich vor allem als konservativer, bisweilen polemischer Denker einen Namen gemacht. Aus der Schule J. Ritters hervorgegangen, war der Sozialphilosoph lange Zeit ein gefragter Vortragsredner und Berater der beiden großen Volksparteien. In den letzten Jahren seines Lebens entwickelte er sich zu einer zunehmend umstrittenen Figur, dessen kulturpessimistische Ansichten hauptsächlich am rechten Rand Anklang fanden. Seit seiner Habilitationsschrift von 1961 hat sich R. immer wieder mit Hegel befasst. Aus dem Nachlass erschien jetzt ein umfangreiches Buch über Hegels Religionsphilosophie. Leider hält der Bd. nur bedingt, was sein Titel verspricht. Zwar vertritt der Autor eine markante These über den Zusammenhang von Glaube und Vernunft, Christentum und Moderne. Aber er löst nur wenige seiner Behauptungen mit belastbaren Argumenten ein.

Im ersten Teil des Buchs erörtert R. das in der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes" niedergelegte Programm eines Systems der Philosophie. Hegel ziele auf eine Versöhnung von Metaphysik und Geschichte in der Gestalt seiner Philosophie des Geistes. Die „innere Ermöglichung" dieser Vermittlung sei „das christliche Trinitätsdogma" (140). Der christliche Gott offenbare sich selbst in der Zeit und nehme sogar die äußerste Entfremdung auf sich, bevor er in sich selbst zurückkehre. Nachdem R. damit die seine Hegeldeutung tragende Überzeugung thetisch benannt hat, erwartet der Leser eine genauere Erläuterung. Da die religionsphilosophischen Bezüge in der Vorrede der „Phänomenologie" nicht offen zutage liegen, erscheint die Einbeziehung anderer Texte unverzichtbar. Auch hätte man gerne etwas über die seit langem kontrovers diskutierte

Frage gewusst, ob Hegels Beschreibung des Christentums überhaupt die geeignete Basis für eine Trinitätslehre bildet, oder ob die Bewegung der Entzweiung und Rückkehr nicht eher auf die Annahme eines zweieinigen Gottes hinausläuft. In einer Fußnote (142, Anm. 131) wird der Leser lediglich auf ein Kap. der hegelschen „Vorlesungen über die Philosophie der Religion" verwiesen, das bezeichnenderweise dem ‚Reich des Sohnes" gewidmet ist, während der Heilige Geist erst fünfzig Seiten später zur Sprache kommt.

Statt seine Grundthese zu erhärten, leitet R. auf die Probleme der nachhegelschen Moderne über. Sie habe ihre eigene Abhängigkeit vom Christentum nicht erfasst und Hegels „Versöhnungsangebot" nicht angenommen (144). Der zweite Teil des Buchs enthält im Wesentlichen die Auseinandersetzung des Autors mit der liberalen Hegel-Interpretation seines Münsteraner Lehrers J. Ritter. In deren Mittelpunkt steht Hegels Verhältnis zur Französischen Revolution. Mit ihr sei es eine geschichtlich unumkehrbare Tatsache geworden, „dass Freiheit und Vernunft, wie weit auch immer die Wirklichkeit dahinter zurückbleiben mag, die einzigen Prinzipien sind, mit denen man in der Moderne einen politischen Willen legitimieren kann" (223). Wie Ritter klar erkannte, beruhte die moderne Gesellschaft für Hegel auf der Entzweiung des Menschen als bloßes Bedürfniswesen einerseits und als sittlich handelndes Subjekt andererseits. Die „Entfremdung und Versachlichung" der gesellschaftlichen Beziehungen bildete geradezu die „Bedingung der Freiheit" (297). Doch Ritter übersah die theologische Dimension des hegelschen Denkens. Denn während er am liberalen Freiheitsbegriff festhielt, erblickte Hegel in der christlichen Religion die Gewähr, dass Freiheit nicht in Willkür und Terror entartete. Einer Aneignung der hegelschen Philosophie des Christentums im Wege stand nicht zuletzt der Einfluss Kierkegaards. Ihm ist der dritte Teil des Buchs gewidmet. In seiner Kritik an Hegel betonte Kierkegaard vor allen den paradoxen Charakter des Glaubens. Gegen das philosophische System setzte er das einzelne Subjekt, gegen den Gedanken der geschichtlichen Vermittlung den existenziellen Ernst des Augenblicks. Neben diesen allgemein bekannten Sachverhalten hebt R. den Sündenbegriff hervor, dem Kierkegaard seine theologische Bedeutung zurückgegeben habe. Im vierten Teil kommt der Autor auf Hegels Religionsphilosophie zu sprechen. Dabei folgt er kommentierend dem Abschnitt über das Christentum als die absolute Religion in den von B. Bauer herausgegebenen „Vorlesungen". Dass seit fünfundzwanzig Jahren eine kritische Edition des hegelschen Manuskripts sowie der maßgeblichen Nachschriften vorliegt, wird mit keiner Silbe erwähnt. Inhaltlich erläutert R. die Thesen von der Religion als dem Selbstbewusstsein Gottes, vom Wesen Gottes als sich offenbarendem Geist und von der Positivität der geoffenbarten Religion. Schließlich wendet er sich der Lehre von der Versöhnung zu. Unter Bezugnahme auf Hegels Deutung der Erbsünde schildert R., inwiefern der christliche Glaube den modernen Menschen aus der Not befreit, sich gleichsam selbst erlösen zu müssen. Die epochale Leistung Hegels sieht er darin, mit der spekulativen Vernunfteinheit nicht nur das Christentum auf den Begriff gebracht, sondern zugleich das Deutungsmonopol der Aufklärung hinsichtlich dessen, was rational ist und was nicht, bestritten zu haben.

Wie der Herausgeber im Vorwort vermerkt, liegen dem Buch Vorlesungen an der Universität Hohenheim zugrunde. Diesem Ursprung sind wohl eine lange Reihe ermüdender Wiederholungen und die vielen Ausflüge in die Politik geschuldet, die selten über Platituden hinausreichen. Wahllos sei das folgende Beispiel zitiert: „Die deutschen Politiker haben keine Konzeption. Dies ist die schlichte Wahrheit. Die Konsequenz ist, dass nicht mehr regiert wird. Wir ersetzen das Fehlen einer politisch konkreten Antwort auf die Frage, wie man mit diesen Problemen [sc. der modernen Welt; G. S.] fertig wird, durch Diskussion" (256). Die hegelsche Philosophie erscheint dagegen als eine Art Allheilmittel, etwa in der derzeitigen Ökologiekrise (172), gegen den Nationalsozialismus (206), in der Abtreibungsfrage (338) oder angesichts der Gewalt in den Schulen (498). Wäre das Buch ein wenig später entstanden, hätte Hegel gewiss auch noch den Weg aus der Finanzkrise gewiesen. Ähnlich differenziert klingen R.s ekklesiologische Analysen: „Die Kirchen [Plural!] mögen in ihrer Gestalt so deformiert sein, wie sie wollen – wir wissen ja, wie es um die Kirche [Singular!] und ihre Vertreter heute steht – dies ändert überhaupt nichts an Gottes Gegenwärtigkeit in seiner Gemeinde" (422). Zu bedauern ist außerdem das Fehlen jedes erkennbaren Bezugs auf die neuere Sekundärliteratur. So beschränkt sich die „theologische Hegelrenaissance" bei R. auf H. Küng und W. Pannen-

berg (194). Selbst wenn man den deutschsprachigen Raum nicht verlassen und in den siebziger Jahren bleiben will, hätte einem zumindest der Name F. Wagner einfallen können. Ganz im Gegensatz zu den weitschweifigen Ausführungen über Hegel und den Zeitgeist im Allgemeinen steht die Knappheit, mit der R. bestimmte Teilaspekte seiner These vorträgt. Der Autor erklärt beispielsweise, der moderne Staat sei angesichts der Unfähigkeit der bürgerlichen Gesellschaft, die ihr innewohnenden Spannungen zu lösen, auf die christliche Gemeinde als Ort der Wahrheit und der Sittlichkeit „angewiesen" (314 f.). Kurz darauf stellt er Hegels Sicht des theologisch-politischen Problems in die Tradition des württembergischen Pietismus mit seinen chiliastischen Tendenzen (318 f.). Um die beiden Behauptungen einzulösen, wären umfangreiche historische und systematische Erörterungen erforderlich. Bei R. bleiben sie indes in ihrer Vagheit stehen, so dass man sie beinahe überliest. Eine nähere Untersuchung wert wäre auch die Frage gewesen, wie sich die verschiedenen Formen von Entzweiung zueinander verhalten, die in der Epoche der Moderne aufbrechen. R. erinnert zu Recht an die bereits von Hegel diagnostizierte Unmöglichkeit, den wachsenden Gegensatz zwischen Arm und Reich mit den Gesetzen des Marktes allein zu überwinden (257 ff.). Er beklagt das Auseinandertreten von Subjekt und Objekt, Denken und Sein in der Metaphysik seit Descartes (425 f.). Endlich versteht er mit Hegel die Sünde als Einsicht in die natürliche Bosheit des von Gott und von der Welt entfremdeten Menschen (500 ff.). Daraus ergibt sich die Schwierigkeit, ob und wie die benannten Phänomene miteinander zusammenhängen, und welchen Beitrag die christliche Religion jeweils zur Versöhnung leistet. Als Resümee sei festgehalten, dass das Buch zwar eine interessante These bereithält, der Autor allerdings zu wenig tut, um sie angemessen zu rechtfertigen. Er lässt den Leser am Ende mit der Frage allein, ob es wirklich stimmt, dass das moderne Freiheitsverständnis, zumindest in den Augen Hegels, genau so lange davor geschützt ist, die in ihm liegende zerstörerische Dynamik zu entfalten, wie es auf dem Boden eines einheitsmetaphysisch gedeuteten Christentums verbleibt. G. Sans S. J.

Simone Weil und die religiöse Frage. Herausgegeben von *Wolfgang W. Müller* (Schriften Ökumenisches Institut Luzern; 5). Zürich: Theologischer Verlag 2007. 203 S., ISBN 978-3-290-20036-7.

Müller, Wolfgang W., *Simone Weil – theologische Splitter*. Zürich: Theologischer Verlag 2009. 164 S., ISBN 978-3-290-20051-0.

Der Sammelbd. dokumentiert im Wesentlichen einen Studientag der Luzerner Theologischen Fakultät aus dem Wintersemester 2005/06. Der Herausgeber (= M) stellt mit der Lebensgeschichte von Simone Weil (= SW) und der (Photo-)Künstlerin Dora Maar zwei selbstständige Gottessucherinnen des 20. Jhdts. vor. – *H.-B. Gerl-Falkovitz* behandelt das Verhältnis von Mystik (hier kontextuell, von der Begegnung her verstanden) und Politik bei SW, die frühzeitig den Sowjetkommunismus wie den Nationalsozialismus kritisiert, achtsam auf die Versuchung des „Großen Tiers" (die sie auch bei der Kirche fürchtet). Zentral für ihre Mystik sind das Unglück und die Schönheit. – *M. Narcy* befragt den Herausgebertitel „Vorchristliche Schau", da „mit dem Verfassen der [darin gesammelten] Texte [...] ihr Verzicht auf die Taufe (und auf die Kommunion) einen endgültigen Charakter erhalten hat" (81). Im Unterschied zu „den christlichen Platonikern der Spätantike oder den platonisierenden Christen ihrer Zeit" (91) findet sie in Griechenland, von der Ilias und Hesiod an, wie auch in polynesischen Texten, die alte Wahrheit, die dann auch im römischen Westen begegnet. Ebendies zeigt näherhin *O. Betz* an SWs Deutung der griechischen Mythen, besonders des Prometheus, sodann Dionysos beziehungsweise Osiris. – Und ebenso *R. Wimmer*: Der menschgewordene Gott in vielerlei Gestalt. Im Ausgang von einem Verzeichnis („Listes des images du Christ") in den Cahiers, beginnend mit Prometheus, über die mittlere Proportionale der griechischen Geometrie, Proserpina, Adonis, Schneewittchen, die Schwester der sieben Schwäne, Hiob, Odin, Melchisedek, Krishna und Rama bis zu Antigone und dem Tao, folgt er den ersten zehn Abschnitten von SWs Brief an P. Couturier. Systematisch geht es ihm um die Universalität von Gottes Gegenwart in Welt und Leben, die Göttlichkeit des menschli-

chen Daseins als Ganze(n!), natürlich erfahrbar und höher in übernatürlichem Glauben erschlossen, zuhöchst in den Sakramenten. – Abschließend wendet *E. Pernkopf* sich SWs Hioblektüre zu. Als deren Konzentrat liest sich die Notiz: „Schmerz und Offenbarung der Schönheit der Welt: Hiob" (189). Im Anhang findet der Leser Unterstreichungen und Anmerkungen SWs hierzu aus ihrem Bibelexemplar.

Das zweite Buch sammelt Lektüre-Gedanken zum Gesamtwerk SWs, ohne monographischen Anspruch, nicht in geistlicher Absicht, obwohl die „spirituellen Tiefenschichten [...] kontinuierlich herausgestellt" werden, vor allem ohne „theologische Zweckentfremdung" (9). Es beginnt, nach der Einleitung, mit einer biographischen Skizze, gefolgt von Seiten zu ihren Schriften, mit Abdruck des Gedichts ‚Die Pforte' und einer Fassung des Prologs, ausführlicher zur „Einwurzelung" und den Cahiers. Ab S. 43 reiht M Grundworte auf (dazu SW-Zitate und Hinweise auf Sekundärliteratur): Existenz, Zeit (Gottes Warten), Schwelle, Grenze, Attente – Glaube, Gott (verständlich, dass SW der Wette Pascals nichts abgewinnen kann, doch ob sie sie recht aufgefasst hat?). Zu Christus findet sich wieder die Bilder-Liste, unter ‚Mystik' (hier kommen bei M SWs Erfahrungen in Portugal, Assisi und Solesmes zur Sprache, die zuvor [24] nur angedeutet wurden) G. Herberts Gedicht „Love". Bzgl. Schöpfung und décréation stört mich – wie in der gerühmten Cahiers-Übersetzung – die fraglose Übersetzung von ‚mal' durch das Böse; und „lebt" das Symbol „von seiner Verweisfunktion" (123 f.), oder gilt dies nicht gerade vom Zeichen, während es beim (Real-)Symbol um Da-sein, Realisation ginge? („Partizipiert" der Ring an der Ehe oder ist nicht eigentlich der Ringtausch deren „signum exhibitivum"? Rechtens verweist M auf den Leib, der wir sind.) Natürlich fehlen die Schönheit und das Unglück nicht; den Schluss bilden Kirche, Gnade und Handeln. Für diese „säkulare Spiritualität" führt M die These E. Th. Winters „Weltliebe in gespannter Existenz" an. Der Epilog freilich zitiert schließlich M. Wicki-Vogts kritische Diagnose: Mangel an Welthaltigkeit. Zeittafel und Auswahlbibliographie zum Werk im Original und deutscher Übersetzung runden den anregenden Bd. J. Splett

Grundvollzüge der Person. Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann. Herausgegeben von *Hanns-Gregor Nissing* (Wortmeldungen; 9). München: Institut zur Förderung der Glaubenslehre 2008. 200 S., ISBN 978-3-936909-09-8.

Der Philosoph und Katholik Robert Spaemann beging im Jahr 2007 seinen 80. Geburtstag. Aus diesem Anlass lud die Thomas-Morus-Akademie (Bensberg) im September des gleichen Jahres zu einer besonderen Veranstaltung: ein Seminar mit Robert Spaemann über sein Buch „Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas' und ‚jemand'" (1996 u. ö.). Daran schloss sich eine Tagung zu Ehren des Jubilars über die Grundthemen seiner Philosophie an. Der vorliegende Bd. versammelt die Beiträge dieser Tagung, geordnet nach der aristotelischen Gliederung menschlicher Tätigkeitsfelder in *Theoria*, *Praxis* und *Poiesis*, wie es im Vorwort des Herausgebers *Hanns-Gregor Nissing* heißt (8).

Über „Wirklichkeit als Anthropomorphismus" (13–35) hielt *Robert Spaemann* selbst den vielbeachteten Abendvortrag vor Beginn der eigentlichen Tagung, der nun auch die Reihe der Texte im vorliegenden Bd. eröffnet. Was ist Wirklichkeit? So lautet eine der Grundfragen der Philosophie. Wirklichkeit ist das, was Menschen im umfassenden Sinne wahrnehmen. Aber gestalten die Menschen durch ihre Wahrnehmung ihre Wirklichkeit selbst, oder rezipieren ihre Sinne eine vorhandene Wirklichkeit, auf die die Menschen gemeinsam treffen und die sie gemeinsam betrifft? Spaemann optiert umsichtig argumentierend für letzteres, wobei die Wirklichkeit mit „objektiv" allein zu schwach konturiert wird (19–22). Er macht damit klar, dass die Menschen nie allein Wirklichkeit schaffen, obwohl es sicher richtig ist, dass das sinnliche Erfassen von Wirklichkeit eine große Rolle bei ihrer Wahrnehmung spielt. Als Personen haben die Menschen die Fähigkeit zur Wirklichkeitswahrnehmung durch ihre Sinne. Sie können „ganz bei der Sache" sein, wie es eine Redewendung ausdrückt. So greifen die Menschen auf die Wirklichkeit als ein Gegenüber aus, das eine Eigenständigkeit aufweist. Im Anerkennen dieser Eigenständigkeit liegt auch ein wesentlicher Teil des Erfassens von Wirklichkeit: „[...] Wirklichkeit als Wirklichkeit auffassen zu können, ist das Eigentümliche des Menschen. Es ist die höchste

Form von Aktivität, Selbsttranszendenz" (34). Die Wirklichkeit scheint in anderen Personen in besonderem Maße auf. Sie wird anthropomorph, da im Erkennen des Anderen als Person die Wirklichkeit der erkennenden Person gegenübersteht (22–25). Im Erkennen des Anderen ergibt sich ein besonderer, personaler Wirklichkeitsbezug. Die Wirklichkeit ist damit mehr als bloß objektiv. Sie ist wirklich in einem anthropomorphen Sinne – sie ist lebendige Wirklichkeit, die mehr als bloß objektiv oder empirisch fassbar ist.

Thomas Buchheim, in München lehrender Schüler Robert Spaemanns, entfaltet im Beitrag „Erkannt, aber nicht aufbewahrt. Die Person, die Erfassung des Wahren und Robert Spaemanns Gottesbeweis aus dem *futurum exactum*" (37–53) eine Kritik am Gottesargument seines Lehrers. Dieses basiert auf der Tatsache, dass es ewig gültige Wahrheiten gibt, erlebte Sachverhalte, die unabhängig von der Zeit sind. Dies drückt sich grammatikalisch durch das *futurum exactum* aus: Auch in der Zukunft werden wir immer gewesen sein, was wir jetzt gerade sind. Garant für die Aufrechterhaltung dieser ewigen Wahrheit ist das ewige Gewissen Gottes, das den Gedanken des *futurum exactum* gewissermaßen trägt. Buchheim vollzieht den Gedanken ewiger Wahrheit, die im *futurum exactum* „aufgehoben" ist, durchaus mit. Er sieht darin jedoch noch keinen Erweis oder gar Beweis der Existenz Gottes, da Gott nicht notwendig ist, um die Struktur des *futurum exactum* verstehen zu können. Auch ohne die Annahme Gottes ist das *futurum exactum* denkbar, so Buchheim. „Wahrheit ist nämlich zum einen das intendierte *Formalobjekt* aller Arten von Erkenntnis oder Erfassung dessen, was ist. Zum anderen ist Wahrheit ein Prädikat, d. h. Auszeichnung von den einer bestimmten Form genügenden Behauptungen, Aussagen oder Urteilen. Wir können dies Wahrheit im *instrumentellen* Sinn nennen, [...]" (47). Spaemanns Argument muss lediglich den „instrumentellen Sinn" von Wahrheit voraussetzen, nicht die „intendierte Bedeutung der Wahrheit" (47). Gott selbst kann Buchheim zufolge nicht ohne Weiteres mit der ewigen Wahrheit gleichgesetzt werden. Nimmt man jedoch Gott als ewige Wahrheit an, sieht die Sache anders aus: Dann ist Gott existent, da wir ohne die objektive Wahrheit nicht wahrnehmen, geschweige denn sprechen könnten. Aus diesem Grunde heißt Spaemanns Gottesargument auch das Argument contra Nietzsche, der der Menschheit prophezeite, dass sie Gott nicht loswerde, weil sie an die Grammatik glaube (F. Nietzsche, „Götzendämmerung", Die „Vernunft" in der Philosophie, 5). Ist die ewige Wahrheit, etwas, das immer so und nie anders sein wird, einmal mit Gott gleichgesetzt, so ist Spaemanns Beweis allerdings durchaus schlagend. Ohne *futurum exactum* keine absolute Wahrheit, da die drohende Gefahr des Relativismus besteht. Mit dem *futurum exactum* ist die absolute Wahrheit gesichert, und damit Gott, wird er als solche angesehen.

Wie die ersten beiden Beiträge gehört auch *Holger Zaborowskis* Text über „Göttliche und menschliche Freiheit. Robert Spaemanns Philosophie des Person*seins* und die Möglichkeit einer Kriteriologie von Religion" (55–82) zum Bereich der *Theoria*. Zaborowski geht darin auch auf die Renaissance des Religiösen in unserer Zeit ein und die Gründe dafür. Die Religion vermittelt dem Menschen einen Wirklichkeitszugang, doch dabei muss sich die Religion der philosophischen Prüfung unterwerfen. Zaborowski gibt mit Spaemann „Grundmomente einer philosophischen Kriteriologie von Religion" an (77–79), wobei der Selbstvollzug der Person in Freiheit im Vordergrund steht. Zaborowski beendet seinen Beitrag mit einem Blick auf Schelling, der Transzendenz und Reflexion in besonderer Weise durchdacht hat (79–82). Doch die Selbstbezüglichkeit der Reflexion bleibt defizitär. Sie benötigt den Bezug zu Geschichte und Schöpfung, um die Person im umfassenden Sinne Person sein zu lassen: „Denn auch Spaemanns Philosophie des Personseins kann als ‚spekulativer Empirismus' [...] verstanden werden: eine Philosophie, die selbst positiv ist und darin die historische und transzendental unableitbare Tat der Schöpfung ernst nimmt" (79).

Eduard Zwierlein bearbeitet das Feld der Praxis in seinem Beitrag „Gezeugt, nicht gemacht. Personsein zwischen Wert und Würde. Die Einsprüche Robert Spaemanns" (83–106). Der Ethiker Zwierlein zeigt, dass Freiheit und Würde der Person heute oft angegriffen werden, paradoxerweise oft gerade um der Freiheit und der Würde des Menschen willen. Hier werden in der Diskussion jedoch mehr und mehr wesentliche Dinge vergessen. Mit Spaemann plädiert Zwierlein dafür, die Natur des Menschen nicht außer Acht zu lassen, die viel darüber lehren kann, was den Menschen eigentlich ausmacht und

welche Behandlung ihm wesentlich, vom Wesen her, am meisten entspricht, sei es am Anfang oder am Ende des individuellen Lebens einer Person. Nur zu oft wird der Mensch materialisiert und utilitaristischen Überlegungen preisgegeben. Doch diese Sichtweise vom Menschen verfehlt dessen Natur und Freiheit, die im Personsein in besonderer Weise zum Tragen kommt. Zwierlein unterstreicht Spaemanns Forderung, „sich gegen das Auseinandertreten der beiden Rechtsgüter *Menschenwürde* und *Menschenleben*" (85) zu wenden. Der Mensch bleibt letztlich unverfügbar, er ist eben „gezeugt, nicht gemacht" (85 f.) und damit nicht für materialistische Überlegungen verfügbar zu machen, wie die Debatten über „verbrauchende" Embryonenforschung oder Sterbehilfe manchmal leider zu wenig deutlich machen.

Nun steht noch der Tätigkeitsbereich der Poiesis aus. Niemand geringerer als *Martin Mosebach*, Literat und Büchner-Preisträger des Jahres 2007, hat es übernommen, auf der Tagung über dieses Thema zu sprechen und im vorliegenden Bd. darüber zu schreiben. „Der Künstler, die Unperson" (107–120) lautet der nicht unprovokante Titel. Mosebach macht deutlich, dass der Künstler hinter das Kunstwerk zurücktritt, ja in seinem Schaffen ganz in der Kunst aufgeht. Historisch beweist Mosebach dies anhand der klassischen Künstlerausbildung an der „École des Beaux-Arts" im 18. und 19. Jhdt., in der es nicht darum ging, jeden Künstler als möglichst individuell Schaffenden heranzubilden, sondern ihm eine möglichst große Meisterschaft im Beherrschen der jeweiligen künstlerischen Regeln zu vermitteln (109–112). Erst in der vollständigen und vollendeten Beherrschung der Regeln wird der Künstler in seinem Schaffen frei. Ein wesentlicher Punkt in diesem Beitrag ist Mosebachs Vergleich zwischen Künstler und katholischem Priester. Der Priester handelt im heiligen Messopfer in *persona Christi* und tritt ganz hinter das Geschehen, auf das es eigentlich ankommt, zurück (118–120). Die Sache, das, was vermittelt werden soll, steht im Vordergrund, nicht der Mensch mit seinen individuellen Stärken, aber auch Schwächen. Bis zum Vergehen der Person muss der Priester sich hier zurücknehmen: „Damit der Theourge unter der Last solcher Unmöglichkeit nicht zusammenbricht, oder schlimmer noch, sie als Versuchung mißversteht, auf seine individuellen Fähigkeiten zu setzen, ist es erforderlich, ihn als Person auszulöschen" (119). Auch die Liturgie ist Kunst im Sinne einer zweckfreien, aber sinnvollen Handlung. Ziel der Kunst ist und bleibt der Ausdruck der Schönheit, nicht ein bloßes Zurschaustellen menschlicher Emotionen, Haltungen oder Meinungen.

Der sorgfältig von Hanns-Gregor Nissing herausgegebene Bd. wird durch ein Gespräch zwischen dem Herausgeber und dem Philosophen Spaemann treffend abgeschlossen. Gerne hätte man noch mehr von diesem interessanten Dialog unter dem Titel „Die Natur des Lebendigen und das Ende des Denkens. Entwicklungen und Entfaltungen eines philosophischen Werks" (121–136) gelesen, der mehr als nur Biographisches oder Werkgeschichtliches zum Inhalt hat. Die Vielgestaltigkeit, aber auch die Umwege, die letztlich zu den Zielen von Spaemanns Werk geführt haben, kommen in diesem Gespräch zum Ausdruck. Ferner hat sich Hanns-Gregor Nissing auch der Mühe unterzogen, mit viel Geduld und Detailkenntnissen eine möglichst vollständige Bibliographie des Œuvres von Robert Spaemann von 1947 bis zum Jahr 2007 zu erstellen (137–198). Diese derzeit wohl einzige umfassende und hervorragend gegliederte Bibliographie der Werke von Robert Spaemann sowie deren Übersetzungen rundet den Bd. ab. Sie wird für jeden, der sich mit den Thesen dieses einflussreichen Denkers der Gegenwart auseinandersetzen möchte, ein wichtiges Hilfsmittel sein.

„Grundvollzüge der Person" ist ein gutes, informatives Buch, das einen lesenswerten Überblick über alle relevanten Themen des Spaemannschen Denkens lebendig und aus unterschiedlichen Blickwinkeln vermittelt. Robert Spaemann zeigt in seinem Denken, dass die Trennung von theoretischer und praktischer Philosophie eigentlich obsolet ist. Theoria, Praxis und Poiesis gehören schlussendlich zusammen. Die Prinzipienreflexion menschlichen Handelns oder Schaffens, die immer am Guten, das seinen Ausdruck im gelungenen Leben findet, orientiert ist, ist immer schon theoretisch im besten Sinne des Wortes. Die Philosophie ist radikales Denken, das zur unhintergehbaren Wurzel, der *radix*, der Probleme und Fragen vorzudringen sucht, wobei die kritische Gegenfrage stets zugelassen bleibt. Dies unterstreichen nicht zuletzt die Diskussionen während der Tagung sowie der den Bd. abschließende Dialog. H. O. Seitschek

Splett, Jörg, *Person und Glaube*. Der Wahrheit gewürdigt (Wortmeldungen; 11). München: Institut zur Förderung der Glaubenslehre 2009. 184 S., ISBN 978-3-936909-11-1.

Die gesammelten Beiträge dieser neuen Publikation des Autors (= S.) schließen sich organisch an sein bisheriges Werk an. Er selbst versteht es dementsprechend als „Fortsetzung des Projekts ‚Anthropo-Theologie', das sich nach wie vor grundsätzlich innerphilosophisch versteht" (7). Dies Letztere ist ein wichtiger methodischer Hinweis. Denn es geht um philosophische Argumentation. Sie wird auch dort nicht verlassen, wo der Glaube ins Spiel kommt. S. philosophiert als Christ. Philosophisch gerechtfertigt wird diese Standpunkttreue damit, dass es im Bereich von Letztüberzeugungen, deren Freilegung Aufgabe der Philosophie zu sein hat (was selbst der Rechtfertigung bedarf, ihrer aber auch fähig ist, wie das Buch zeigt), „Neutralität" gar nicht geben kann. Das vom Autor exemplarisch herangezogene (auch in diesem Buch in immer neuen Varianten zur Sprache kommende) Hauptargument dafür ist die Gewissenserfahrung. So wie sie einem jeden Menschen zuzumuten ist, so ist mit ihr auch die Unumgänglichkeit der Bildung von Orientierung gebenden Überzeugungen verbunden, und zwar als freie Antworten auf Einsichten, die ihre Wohlbegründetheit mit sich führen. Die Absurdität des Gegenteils wird deutlich, wenn man erwägt, ob „Sklaverei, Apartheid, Antisemitismus, Misogynie, Pädophilie ... gleichermaßen zu achtende Einrichtungen oder Einstellungen wären" (8).

„Ich als Du" (erstes Kap.) ist das Eingangs- und Rahmenthema des Buches. Das Ich steht nicht zunächst in sich, so dass es erst nachgeordnet auf die anderen bezogen wäre, sondern hat sich aus dem Bezug zu ihnen immer schon selbst als Du, als Angesprochener, zu begreifen. „Substantialität" und „Relationalität" erhalten so ihre eigentliche Bedeutung (16f.), desgleichen die „Identität" (18f.), da die bleibende Selbigkeit im Wandel nur als relationales „ipse", nicht aber als objektivierbares „idem" zu verstehen ist. Sartres objektivierender „Blick" von außen dezentriert den Menschen in der Tat. Doch ist diese Dezentrierung dann nicht destruktiv, wenn sie als Sich-Gegebensein durch den Blick von außen erfahren wird (26f.). Der nicht in dieser Weise „gebende" und „gegebene", sondern bloß objektivierende Blick trennt mich freilich vom Anderen und, wenn es dabei bleibt, auch von mir selbst. Konzeptionell liegt der Grund dieser entpersonalisierenden Objektivierung insofern in einer einseitigen Suche nach dem reinen „Ansich", ein Bestreben sowohl der Wissenschaft als auch mancher Weisheit, als es in beiden das Subjekt zu überwinden gilt. West und Ost erliegen hier offenbar gemeinsamen Gefährdungen (29f.). Erst über die Anerkennung einer letztbegründeten (inter)personalen Ontologie kann es zur Einheit des Ansich mit dem Fürmich kommen. Das Fürmich der Erscheinungswelt ist dann die Präsenz des Ansich und die Partizipation an ihm. Das letzte Ansich aber ist das absolut Gute, welches in der Gabe erscheint, als die sich die Person selbst zu verstehen hat. Denn hier ist die Person absolut „gemeint", und in diesem Du-Bezug gründet auch alle Zwischenmenschlichkeit.

Der Bezug zum unbedingt Guten verlangt eine Klärung des möglichen Nein zu ihm, d. h. des „Bösen" (zweites Kap.). Unbedingt ist das Gute nur dann, auch in seinem Gebieten, wenn es nicht zusammengesetzt ist aus sich und seinem Gegenteil. Dies ist der eigentliche Sinn der klassischen *Privatio*-Lehre. „Das Böse ist kein Nichts, aber schlechthin nichtig" (49). Es ist keine Gegenmacht und ergibt sich auch nicht aus einer Pluralität von Perspektiven. Der Satz Heraklits: „Für Gott ist alles schön und gut und gerecht; die Menschen aber haben das eine als ungerecht, das andere als gerecht angenommen", konnte den Sophisten als Grundlage für ihren Relativismus dienen, dessen einzig mögliche Entkräftung Platon ganz richtig in der Lehre vom einen und unbedingt Guten sah (52). Durch den Anspruch dieses Guten ist der Mensch erst als solcher existent. Erst in der Gewissenserfahrung ist er „bei sich". Fichte sieht in dieser Grundlegung der Existenz den Sinn der Lehre von der „Schöpfung aus dem Nichts" (36). Konsequent ist dann das Nein zum Guten der destruktive „Selbstwiderspruch", der durch seine Potenzierung nur weiter depotenziert, wie es F. Baader an der Bruchzahl versinnbildlicht (49). Was aber ist der Grund zum Nein? Im Unterschied zum traditionellen Verweis auf den „Hochmut" sieht Splett den Grund in der „Angst" und im „Mißtrauen und Groll", ausgelöst durch die Erfahrung der eigenen Grenzen (57). Eben dieser Auslöser macht deut-

lich, worin das Gute besteht, nämlich darin, die eigenen Grenzen zu akzeptieren, aber nicht resigniert, sondern indem man sie als Chance und Gabe zum Selbstein begreift, als Gabe, der man trauen kann, weil man dem Geber vertraut.

Doch gibt es diesen Geber? Den Zweifel sollen die Gottesbeweise zerstreuen (drittes Kap.). Was ist ihr Grundgedanke? Splett versteht ihn vom anselmischen Beweis her (mit B. Welte und J. Seifert) als „Wesenserkenntnis". Es gibt überhaupt etwas, und damit gibt es notwendig und zugleich notwendiges Sein, d. h. Sein in „Vollkommenheit und Selbstnotwendigkeit" (67). Das *Noema* ist hier von der *Noesis* her nicht konstruierbar. „Die Unerfindbarkeit der Gottes-Idee zeigt sich daran, daß sie weder durch Negation noch durch Steigerung gewonnen werden kann" (68). „Si Deus est Deus, Deus est" sagt Bonaventura (67). D. h., wenn ich verstanden habe, was Gott bedeutet, dann existiert er für mich. Dies ist das anselmische Argument. Descartes' Verbindung des „cogito, ergo sum" mit dem Gottesbeweis ist im Sinne dieser Evidenz zu verstehen. „Das Ich denkt sich selbst [...] bzw. es vollzieht bewußt sich selbst: als kontingent, bedingt – im Licht des Unbedingten" (75). In diesen Zusammenhang fügt sich das Argument des transzendentalen Thomismus vom „Ausgriff auf das Unendliche" ein (80f.). Das „Streben", von dem hier gesprochen wird, ist ja nicht ein faktisch kontingentes, sondern ein transzendental notwendiges, das sich selbst ohne die Möglichkeit (und deshalb ohne die Notwendigkeit) seines Woraufhin auflösen würde. S. entwickelt dieses Argument dahingehend, dass dieser Ausgriff einer Zuvorkommenheit des Woraufhin bedarf. D. h., er ist nur möglich aufgrund einer vorgängigen Ergriffenheit durch seine Zielbestimmung. Nur in diesem medialen Ergreifen als Ergriffen- und Umgriffensein ist der Bezug zum schlechthin Unbedingten ohne Widerspruch zu denken, da er sonst auf sublime Weise wieder zu einem distanzierenden Objektbezug würde, der das göttliche Gegenüber relativierte. Bedenkenswert ist in diesem Zusammenhang der Satz von R. Spaemann: „Der philosophische Monotheismus ist daher immer ambivalent. Wenn er nicht trinitarisch wird, dann tendiert er notwendigerweise zum Pantheismus" (70).

Auch in Bezug auf die Frage nach dem „Gottesbild" (viertes Kap.) bewährt sich die personale Gesamtsicht. Zunächst ist der Hinweis interessant, dass die besondere Zuspitzung der Analogielehre durch das IV. Laterankonzil 1215 (größere Ähnlichkeit bedeutet um so größere Unähnlichkeit) ihr Zerbrechen in eine nominalistische Unerkennbarkeit Gottes und einen univok verbleibenden Seinsbegriff begünstigt hat (89f.). Auch die Konjunktur der *Theologia negativa* dürfte auf diesem Hintergrund zu sehen sein (90ff). Doch wäre der Verzicht auf jede Entsprechung von Gott und Welt und damit auf jedes Erscheinen seiner in ihr widersprüchlich. So ist denn auch das biblische Bilderverbot nur gegen die Idolatrie gerichtet (90f.). Wichtig ist allerdings, dass die Bildentsprechung zu Gott nicht als Bildervergleich verstanden wird (Bild – Urbild). Splett sieht insofern im Bildgefüge des mittelalterlichen Gnadenstuhls einen ästhetisch-theologischen Irrweg (91). Das Bild muss vielmehr als Versichtbarung gerade des sonst Unsichtbaren verstanden werden. Dann kann sogar die Präsenz des „Dargestellten" in ihm in voller Intensität gedacht werden. Denn die Differenz bleibt gewahrt. Schlüssel für das Begreifen solcher Versichtbarung im Bild ist wiederum die Präsenz der Person in ihrer Erscheinung. Von daher kann dann auch die Welt als Erscheinung, weil Gabe Gottes und der Mensch als dessen Bild bis hin zur Vollgestalt dieses Bildseins in Christus, gedacht werden.

Damit ist das Thema der „Christologie" angesprochen (fünftes Kap.). Splett entwirft sie, seinem Programm entsprechend, philosophisch im Sinne einer „transzendentalen Christologie". Wenn Gott in der Welt sich selbst zur Erscheinung bringt, und zwar gerade dort, wo diese Welt sich selbst erfasst, dann muss es auch die Denkmöglichkeit eines vollkommenen Erscheinens Gottes geben, und zwar nicht nur im Menschen, sondern als Mensch. Dieser Gedanke knüpft an K. Rahner und B. Welte an mit ihrer Lehre vom *Apriori* eines „absoluten Heilsbringers", aber auch an J. G. Fichte, der von einer „absoluten Erscheinung" spricht (119). Dieser versteht darunter die Maßstab setzende geschichtliche Erfüllung der Selbsterfassung des Ich als Bild des Absoluten, so jedenfalls in seiner „Staatslehre" (125). Doch muss gegenüber Fichtes Konzeption von der Notwendigkeit dieses Erscheinens (des geschichtlichen wie des allgemeinen) die Freiheit der Gabe und Selbstgabe des Absoluten festgehalten und betont werden. Denn nur wenn das Absolute aus Freiheit erscheint, erscheint es wirklich und als es selbst, nämlich in

seinem Aussichsein, wobei es in der Welt als dem kontingenten Medium seines Erscheinens gerade die unableitbare Freiheit seiner Präsenz (125f.) und diese wiederum auf Grund der geschichtlichen Unwiederholbarkeit dieser Sphäre in strikter Einmaligkeit und Unüberbietbarkeit (128) auszusprechen vermag. Da solches Erscheinen einen innergöttlichen Ursprung haben muss, kann nur eine Dreifaltigkeitslehre die Christologie vollenden, die damit wie diese apriorische Züge trägt (129f.).

Was zum Stichwort „Anthropozentrik" (sechstes Kap.) zu sagen ist, zeichnet sich bereits ab. Denn letztlich ist die Frage nach dem Menschen unlösbar mit der nach Gott verbunden. Alle großen Themen der Aufklärung, wie etwa „Emanzipation", „Naturbeherrschung", „Wissenschaft" oder „Erfahrung" werden nur in dieser Verbindung aus ihrer aporetischen Einseitigkeit und selbstzerstörerischen „Dialektik" (Adorno) befreit. Die Religion scheint zunächst im Kampf mit der Aufklärung die Unterlegene zu sein. Aber als solche besiegt sie die Siegerin und rettet so deren große Ziele. R. Spaemann: „Die Religion verteidigt heute die Aufklärung, weil sie erstens einen nichtdeterministischen Begriff des Handelns verteidigt und damit den Gedanken der Freiheit, ohne welchen alle Freiheit sinnlos wäre. Zweitens verteidigt sie die Wahrheitsfähigkeit des Menschen" (160). Mit der Ausrichtung auf Wahrheit übersteigt sich der Mensch, um allein „der Wahrheit die Ehre zu geben", wie Splett immer wieder hervorhebt. In der Unbedingtheit und Hoheit der Wahrheit erscheint der Unbedingte selbst, damit der Mensch so, von „der Wahrheit gewürdigt" (vgl. den Untertitel des Buches), seine Würde erhalte.

Zur Konkretisierung dieser „Anthropo-Theologie" (7) äußert sich der Philosoph schließlich im Blick auf ein Leben im dargelegten Sinn als ein Leben in der konkreten Gemeinschaft des Glaubens, d. h. der Kirche (letztes Kap.). Ein liturgischer Text wie der folgende aus der Präfation der Messe lässt sich vom bisher Gesagten her neu in seiner anthropologisch-vernünftigen, ja aufklärerischen Relevanz begreifen: „Du bedarfst nicht unseres Lobes, es ist ein Geschenk deiner Gnade, dass wir dir danken. Unser Lobpreis kann deine Größe nicht mehren, doch uns bringt er Segen und Heil" (165). Von der Würdigung durch den unbedingten Anspruch her, d. h. vom Gemeintsein des Einzelnen und seiner damit gegebenen Erwählung durch den, der hier ruft, kann auch die ‚Berufung" zu dem besonderen Dienst in der Gemeinschaft derer, die sich als Volk Gottes gerufen wissen, neu verstanden und zur Offenheit für sie ermutigt werden.

Auch für den, der mit dem mittlerweile umfangreichen Werk von Jörg Splett vertraut ist, lohnt sich die Lektüre. Denn die großen Grundeinsichten dieses Autors werden immer wieder auf überraschend neuen Wegen gewonnen und beweisen so ihre aufschließende Kraft. Im Übrigen ist auch dieses Buch wieder eine wahre Fundgrube pointierter Formulierungen und erhellender Zitate (letztere wie immer mit vorbildlich zuverlässiger Quellenangabe versehen). J. Schmidt S. J.

Höfner, Markus, *Sinn, Symbol, Religion.* Theorie des Zeichens und Phänomenologie der Religion bei Ernst Cassirer und Martin Heidegger (Religion in Philosophy and Theology; Band 36). Tübingen: Mohr Siebeck 2008. VI/406 S., ISBN 978-3-16-149754-4.

Im Rückblick auf das schon legendäre Rencontre in Davos vertritt die Heidelberger Dissertation eine doppelte These (9). Historisch liest sie beider Entwürfe als abweichende Antworten auf Fragen aus gemeinsamer neukantianischer Herkunft zu Erfahrung und Zeichen, repräsentational oder intentionalistisch, deren Stärken wie Schwächen gerade vor der Religion besonders deutlich werden. Systematisch sieht sie beide Autoren antireduktionistisch um die interne Rationalität von Religion bemüht. Diese erscheint bei Cassirer (= C.) als eigene Symbolform, die er freilich auf unbedingte ‚Geist'-Leistungen zurückführt. Gegenüber solchem Idealismus zeigt Heidegger (= H.) sie als pragmatisch vollzogene reale Lebensform, allerdings – weil als Paradigma von Erfahrung als solcher genommen – unter Verlust ihrer spezifischen Gehalte. – Nach den Vorklärungen der Einleitung gilt Teil B. (25–175): der Religion als symbolische Form bei C.; Grundmotiv: Vom Sein zum Sinn. Darauf folgt ein Zwischenstück: Begegnung in Davos. Umstrittene Endlichkeit (177–190). Teil D. (191–329) widmet sich gründlich H.: Religion und faktische Lebenserfahrung. Hier ist der Leitgedanke die Frage nach dem Sinn von Sein.

Die einlässlichen, doch klaren und informativen Analysen sind hier nicht im Einzelnen nachzuzeichnen. Höfner (= MH) beeindruckt durch die Breite seiner Kenntnis der umfangreichen Werkkomplexe wie der überreichen Sekundärliteratur; durch die Kraft, mit der er diese Fülle durchdringt und organisiert, auch leserfreundlich in klaren Vor- und Rückblicken; schließlich besonders durch das Niveau einer ständigen methodischen Selbstreflexion des Vorgehens in Darstellung, Analyse und Sachdiskussion.

Ein wirkliches Gespräch hat zwischen den Kontrahenten nicht stattgefunden; die Konfrontation von 1929 verbarg die Gemeinsamkeiten, das gemeinsame „Problem der ‚Anwendung' ideellen Sinns auf sinnliche Gehalte" (333), und damit auch die eigentliche Differenz. Der Schluss der Untersuchung (341–358) resümiert beides. – Sinn ist für C. „eine ideelle, durch universale Geltung ausgezeichnete Größe, deren Anwendung auf sinnliche Wahrnehmungen eine objektive Wirklichkeit als Gegenstand menschlicher Erfahrung allererst konstituiert" (334). Die Formen repräsentieren ihn, dank der Funktionen des menschlichen Geistes, nach dem Modell mathematischer Funktionen. Für H. ist er die Weise, wie uns Wirklichkeit begegnet, nicht als Voraussetzung, sondern als Implikation der Erfahrung (dazu sei auf R. Schaeffler verwiesen, der hier nur mit dem Beitrag zu einem Sammelbd. auftaucht). Deren Subjekt aber ist, statt gegenständliches Bewusstsein, ein „faktisches Leben in einer Welt". – Symbole (von MH synonym mit „Zeichen" verwandt) sind für C. sinnliche Repräsentationen ideellen Sinns. Kulturelle Symbolsysteme fungieren als notwendige Medien der Wirklichkeitserschließung; ihre Vielfalt (Mythos, Wissenschaft, Sprache, Kunst, Religion) wird durch das Postulat einer kulturellen Teleologie geeint. Für H. sind die Zeichen kein solches „Interface", sondern artikulieren die „Welt als Spielraum intentionalen Verhaltens" (335). Die Unterscheidung von Rede *(logos)* und Sprache expliziert die sprachliche Weltgliederung ohne Dichotomie zwischen Sprache und Wirklichkeit. In SuZ jedoch führt die Totalisierung des Verdachts auf Uneigentlichkeit der Sprache zur Vereinzelung des Daseins und zum Scheitern des fundamentalontologischen Projekts. – Religion schließlich fasst C. als Überschreitung des Mythos durch Differenzierung zwischen Sinn und Sein, wobei er sie aber „als Zuschauerperspektive nach dem Modell naturwissenschaftlicher Erkenntnis" (336) versteht (Alterität erscheint nur als Heteronomie). H. dagegen erschließt sie (1920/21) in der Analyse paulinischer und augustinischer Texte als „Gestalt faktischer Lebenserfahrung": als „Teilnehmerperspektive einer religiösen Lebensform", womit („Verkündigung") Raum für die Erfahrung von Alterität bleibt (337). Infolge der Formalisierung auf Erfahrung überhaupt hin tritt in SuZ der Gewissensanruf dann an die Stelle der Verkündigung.

Das führt MH zur Thematisierung der Andersheit Gottes. Gegenüber der Sprachbefassung analytischer Religionsphilosophie und der Fokussierung auf religiöse Subjektivität im Anschluss an den deutschen Idealismus votiert er – gegenüber „theistische[n] Gottesvorstellungen" und der „Denkform transzendentaler Subjektivität" (339) – für die phänomenologische Perspektive. Beide Autoren überschreiten Husserls „Einklammerung" der Faktizität: C. in Aufnahme von dessen „Theorie der Erfahrung", doch indem er das Gegebensein durch Rekonstruktion der aktiven Konstitution ersetzt; H. im Verständnis der Phänomenologie als Methode des Verstehens, allerdings mit Verabschiedung des Problems intersubjektiver Geltung. Als Grenzen der phänomenologischen Thematisierung von Religion benennt H. das husserlsche Ideal „originär gebender Anschauung" und vor allem, dass philosophische Analyse die Phänomene unumgänglich in den Horizonten der Welt expliziert, also die Differenz zur Theologie wahren sollte, was nicht nur der späte H. zu überspielen droht. – Eine direkte Wahrnehmung religiöser Transzendenz ist unerschwinglich. Religiöse Symbole werden nur innerhalb ihrer Symbolwelt richtig verstanden. C.s konstitutionstheoretischer Ansatz gerät jedoch auch ihr gegenüber in die Aporie – gilt doch Gottes Alterität nicht bloß im Blick auf die Welt, sondern auch auf menschliches Denken und Wünschen. Anders in H.s responsorischer Konzeption pragmatischen In-der-Welt-Seins und bei seiner Betonung von „äußerem Wort" und Verkündigung für das christliche Leben in den frühen Vorlesungen. – Dort nimmt H. zudem die „Selbstgefährdungen religiöser Symbolprozesse" (351) in den Blick, vor allem die Vergegenständlichung Gottes, „wenn er den Versuch, in Gott einen ‚Halt' zu finden [Augustinus!], als Flucht aus dem ungesicherten Vollzug christlichen Lebens abweist" (352 – später wird daraus die Globaldiagnose onto-theologischer Metaphysik bis zum

Verfall in die Technik). Die ‚religionskritische Pointe der cassirerschen Analysen" (353) liegt in der Warnung, das Bewusstsein der Differenz zwischen Symbol und Wirklichkeit durch Re-Mythisierung aufzugeben. Angesichts dessen auf religiöse Symbole ganz zu verzichten und „theologisch für eine negative Theologie zu plädieren" (354), hält MH indes nicht nur christlich-theologisch für problematisch, sondern auch religionsphilosophisch, weil es jedes Wie der Unterscheidung Gottes von Welt/Mensch verunmöglichte. Worauf verwiese dann noch das „Zeichen ‚Gott' überhaupt"? Man könnte C.s Suche nach dem „reinen Sinn von Religion" so lesen; besser aber knüpfte man an seiner Differenzierung von Symbolbestand *(ergon)* und Symbolprozess *(energeia)* an. – Ein Ausblick auf eine „theologische Selbstbeschreibung der christlichen Religion aus protestantischer Perspektive" (357), wonach „nicht nur dogmatische Wahrheiten repetiert, sondern zugleich auf den kulturellen Ort von christlicher Religion und Kirche in der Gegenwart reflektiert werden" soll, verweist für die pluralistische Verfassung unserer Kultur auf C. und auf beide Autoren für die Dynamik und Gefährdung religiöser Symbolprozesse. Schließlich wären solche religionsphilosophische Einsichten auch innertheologisch, mit theologischen Mitteln, zu bearbeiten: in der Sakramenten-Theologie, bzgl. der Schrift und vollends der Christologie, im Blick auf Inkarnation, Kreuz, Auferstehung und Parusie als „Bestimmtsein christlichen Lebens durch die Hoffnung" (358).

Von den mir aufgefallenen Corrigenda ist keines sinnstörend (auch nicht der falsche Dativ in Appositionen: 198, 206, 264, 281, 309). Das „passive" Sich-bestimmen-Lassen (170) empfehle ich durch „aktiv-passiv", besser: „medial" zu ersetzen (Dulden wie Empfangen oder Hören sind keineswegs passiv; siehe R. Lauth: Sazienz = Sich-ergreifen-Lassen). Abgeschlossen wird die so dichte wie umfangreiche Arbeit standardgemäß durch die Register: Siglen, Quellen, Literatur, Namen und Sachen. Die Sachdiskussion würde – nicht bloß zur Frage Gottes als Halt – kontroverstheologisch. J. Splett

Seubold, Günter, *Der idealische Körper.* Philosophische Reflexionen über die Machtergreifung der Körpertechnologien (Pragmata; Band 5). Bonn: DenkMal Verlag 2008. 150 S., ISBN 978-3-935404-36-5.

Auf Schritt und Tritt tragen die Medien ein Bild vom neuen Menschen an uns heran. Dieser Flut sind wir ausgeliefert. Und so kommt es, dass wir diese unmissverständliche Medien-Botschaft unbemerkt in uns aufnehmen. Ihre Bilder stehen für eine bessere Zukunft und einen machbaren Menschen, der als verbesserungsbedürftiges Körperwesen verstanden wird. Anders aber als etwa das klassische Verständnis vom Menschen verkünden die Körpertechnologien ein Selbstverständnis, das sich auf den Körper reduziert. Eine solche Auffassung wirkt sich natürlich auch auf den Alltag aus: Der Mensch wird kausal gedeutet, der Machbarkeit unterworfen und letztlich als Maschine verstanden. Der Text ist so aufgebaut, dass auf eine kurze Problemanzeige einige Begriffsklärungen folgen anhand derer Seubold insbesondere die Unterscheidung zwischen Leib- und reinem Körperwesen aufzeigt. Auf eindrückliche Weise gelingt es dem Autor, dabei die Ursachen, die vom „rational-säkularen Humanismus" zum „animal-säkularen Humanismus" führten, herauszuarbeiten. So würden beispielsweise die Tierversuche ein Verständnis des Menschen als Säugetier unter seinesgleichen nahelegen. Ebenso verweist eine einseitige medikamentöse Behandlung auf eine physiologische Reduzierung – das je Spezifische des Patienten geht dabei verloren. Aber auch die Verabschiedung von Gott hat zu dieser Sichtweise wesentlich beigetragen, denn mit ihr ging ein Verlust an Orientierung einher. Als Folge resultierte eine Maßlosigkeit, die keine Schranken mehr anerkennt. Als besonders gravierend an diesem auf den Körper reduzierten Menschenbild erweist sich nach Seubold die Verabschiedung vom Leiden, das wesentlich zur menschlichen Existenz dazu gehöre. Weil die Körpertechnologien dem Menschen das Heil schon hier auf Erden versprechen, opfern sich die Individuen der Zukunft der Gattung, indem sie ihr Handeln ausschließlich auf die rasche Realisierung des „neuen Menschen" ausrichten. Weil das Ideal aber unerreichbar ist, erleben sie eine gänzlich andere Grundstimmung als der Mensch der christlich geprägten Kultur. Verzweifelt jagen sie einem Bild hinterher, ohne es aber je erreichen zu können. Genau das lässt sie aber unzufrieden werden. Seubold ist in seinen Formulierung bisweilen zwar etwas gar salopp; dennoch

darf der Traktat als gelungene Gesellschaftskritik verstanden werden. Auch wenn er in seiner Diagnose kein Blatt vor den Mund nimmt, so rechnet er mit den neuen Technologien nicht nur ab, sondern verweist diese durchaus konstruktiv in ihre Schranken. Er gesteht ihnen zu, dass sie wertvoll sind; doch sobald sie eine Alleinherrschaft antreten – und das sei heute der Fall –, dann stehe nichts weniger als die Zukunft der Menschheit auf dem Spiel. Weil der Mensch aber nicht auf eine Seinsweise festgelegt werden dürfe, schlägt er eine „Verwindung" (Heidegger) vor. Ob dies gelinge, hänge wesentlich von der Ethik und ihrer gesamtgesellschaftlichen Rolle ab. Mit ihr geht er hart ins Gericht und fordert, dass sie nicht nur reaktiv sein dürfe, sondern den absoluten Anspruch der Körpertechnologien einzudämmen habe. Auch wenn die Versprechen der Körpertechnologien in einem ehrenwerten Kleid daherkommen, darf nicht übersehen werden, dass die dahinter stehende Botschaft subversiver Art ist, weil sie zu einer Missachtung des Humanen führt. Der ausschließliche Körper kann nicht der ganze Mensch sein! Denn der Mensch ist mehr als eine Maschine, dessen Mechanismus einwandfrei zu funktionieren hat. So ist er denn auch nicht Körpermaterial, sondern ein Wesen, das aus Leib und Seele besteht. Dies aber impliziert, dass man ihm nicht nur Medikamente verschreibt, sondern sich ihm und seinen Problemen helfend zuwendet. Weil aber das Einüben der Auffassung des Menschen als Körper *(res extensa)* schleichend und unspektakulär vor sich geht, ist Achtsamkeit geboten. Dazu sensibilisiert Seubold und plädiert für ein Eingestehen und Akzeptieren der eigenen Unvollkommenheit. M. Vonarburg

2. Biblische und Historische Theologie

Baumert, Norbert, *Mit dem Rücken zur Wand.* Übersetzung und Auslegung des zweiten Korintherbriefes. Würzburg: Echter 2008. 384 S., ISBN 978-3-429-02974-6.

Der zweite Brief des Paulus an die Korinther vermittelt pastorale Erfahrungen und Schwierigkeiten, die immer aktuell sind. Eine meditative Lektüre dieses Briefes darf man deshalb auch heutigen Seelsorgern empfehlen. Die vorliegende Übersetzung und Auslegung von N. Baumert (= B.) ist dafür prinzipiell geeignet, obwohl dieser durch philologische Akribie und exegetisches Fachwissen die Lektüre nicht gerade leicht macht. B. ist emeritierter Professor für neutestamentliche Exegese der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und promovierte an der FU Berlin bei einem Fachmann für Koine und byzantinisches Griechisch. Außerdem leitete er den „Frankfurter Pauluskreis", in dem bereits mehrere einschlägige Monographien entstanden sind. Trotz mancher Vorschläge, die vielleicht fragwürdig erscheinen, bleibt B.s Entwurf jedenfalls eine Herausforderung. Sprachliche, grammatische und inhaltliche Einzelprobleme gaben den Anstoß, der Sache auf den Grund zu gehen, nicht etwa die fixe Idee, man müsse das bisherige Paulusbild abändern. Eben dies zeigen auch die „Exkurse" (244–304), die Arbeitsübersetzung (305–355), die „veränderten Gesamtlinien" (356–358) und die oben genannten Monographien.

Schon im ersten Korintherbrief hatte B. zehn selbstständige ‚Blöcke" festgestellt, die vorwiegend seelsorgliche Anliegen behandeln (siehe meine Besprechung in GuL 2008, 468–470). Im zweiten Korintherbrief vermutet er drei ursprünglich selbstständige Briefe, die im Laufe einer recht bewegten Auseinandersetzung geschrieben und schließlich von einem End-Redakteur zusammengefügt wurden. Diese These wird heute so oder ähnlich von vielen vertreten. Es gibt zwar neuerdings wieder verstärkt eine Tendenz, die Einheitlichkeit dieses Briefes zu verteidigen; dieser jedoch kann B. sich nicht anschließen. „Zur Chronologie der Korintherkorrespondenz" bietet er eine ausführliche Begründung (359–370). Textkritisch geht er auch hier, wie beim ersten Korintherbrief, vom „Papyrus 46", dem ältesten Textzeugen, aus. Obwohl er in seiner Anordnung des Textes der vorgegebenen kanonischen Form folgt, empfiehlt er eine Lektüre in der von ihm angenommenen ursprünglichen Reihenfolge der ineinander gefügten Briefe. Wesentliche Anliegen und Akzente kommen auf diese Weise noch deutlicher zum Vorschein und lassen sich etwa folgendermaßen beschreiben:

Paulus, der sein Apostolat gegen bestimmte Gegner (die „Pseudoapostel") werbend verteidigt, lässt wohl durch Timotheus zunächst eine „Apologie" überbringen (2 Kor 2,14–7,3). Er sieht sich in der Rolle eines Gefangenen, der vom Sieger im Triumphzug herumgeführt wird. Aber er empfindet dies nicht als Schmach, sondern als Ehrentitel, so wie er sich bewusst und gern auch als „Sklaven" und „Gefangenen Christi" bezeichnet (48). Sein apostolischer Dienst ist von überraschend neuer Art, die er mit dem Mose-Bund vergleicht. Er sucht nach einer griffigen Formulierung und findet sie in der Unterscheidung zwischen „Buchstabe" und „Geist". Nicht jedoch das Festhalten am Gesetz verhindert die Bekehrung zu Christus, sondern sein nun geoffenbarter tieferer Sinn bleibe verschlossen, wenn man es nicht im „Geist" liest (61). Mose konnte mit dem Gesetz Gottes den Sünder nicht gerecht machen, sondern die Sünde nur aufdecken und verurteilen. Wer dabei stehenbleibt und nicht hinzukommend die Botschaft von Christus hört, der bleibt unter der „Hülle" (68). Paulus weiß um die Qualität seines Dienstes, kennt aber auch die Schwierigkeiten anderer, seine Sendung zu begreifen und zu verstehen. Wegen ihres grundsätzlichen Misstrauens sind die Augen seiner Gegner geblendet. Sie können nicht wahrnehmen, welcher Glanz vom Evangelium ausgeht. Die Herrlichkeit Christi und seiner Apostel ist nämlich von anderer Art als die des Mose: Sie ist in einer „Hoffnungsgestalt" verborgen. In einer verblüffenden Beweisführung, die elegant auf die Adressaten zugespitzt ist, illustriert Paulus diese Herrlichkeit als Kontrasterfahrung in den Bedrängnissen seines Lebens (80). Durch das tägliche Sterben – an dem sich ja gerade manche Leute stoßen – wird Christus in ihm je neu offenbar. So wie Gott seinen Sohn nicht im Stich ließ, wird er auch keinen im Stich lassen, der mit seinem Sohn stirbt. Es gibt kein Sterben mit Jesus ohne ein Auferstehen mit ihm. Wann wird das geschehen? Die übliche Antwort, die von B. zurückgewiesen wird, lautet: Am Jüngsten Tag. Paulus aber spreche von gegenwärtiger Auferstehung (86). Dafür werden weitere Argumente aus den übrigen Paulusbriefen angekündigt, die hier noch nicht mitgeliefert werden könnten (100). Am Ende der „Apologie" werden die Adressaten noch einmal zur Versöhnung eingeladen und eindringlich ermahnt. Die Gefahr von Seiten des Bösen darf man nicht unterschätzen. Da dürfe es kein Paktieren mit dem „Gott dieses Äons" geben (128).

Es folgt der sogenannte „Tränenbrief" (2 Kor 10,1–13,10), der wohl von Titus überbracht und ursprünglich nach der „Apologie" geschrieben wurde, weil diese offensichtlich nicht die gewünschte Wirkung gehabt hatte. Paulus suchte einen Weg, um die Gemeinde als Ganze zu überzeugen, dass seine Gegner nicht echt seien (170). Er weiß sich beauftragt und ermächtigt, ihre „Festungen, die sich gegen die Erkenntnis Gottes erheben", zu schleifen. Mit geistlichem Scharfblick sieht er, dass sie auf sich selbst bezogen sind und ihnen gerade das Entscheidende fehlt, nämlich die liebende, demütige Beziehung zu Christus (178). „Sich rühmen" muss im Herrn gründen. Deshalb steht Paulus vor seinen Gegnern „mit dem Rücken zur Wand", wie der Titel des Kommentars lautet, aber vor seiner Gemeinde „mit dem Blick nach oben", was der Titel leider nicht zum Ausdruck bringt. Sein Hauptanliegen ist, dass das Christusbild in seiner Tiefe verstanden wird, letztlich in Kreuz, Tod und Auferstehung (185). So kommt es zur sehr bekannten „Narrenrede", in der er sich wie ein unvernünftiger Tor „rühmt". Gleichsam in fünf Strophen entfaltet er die Bereiche, in denen er sich als „Diener Christi" erweist. Das Besondere ist, dass er keine imponierenden Taten aufzählt, sondern Bedrängnisse, in denen er sich bewährt hat. Der Hinweis auf „persönliche Offenbarungen" erinnert an die Propheten Israels und ihre Visionen und Entrückungen. Gegenstand des Ruhmes sind dabei nicht menschliche Leistungen, sondern Geschenke, die ein Mensch empfängt, und die für ihn eine Art Ausweis sind (208). Die große Frage, was mit dem „Stachel" oder „Dorn" und den „Faustschlägen" in 2 Kor 12,7 gemeint sei, wird von B. mit Nachdruck folgendermaßen beantwortet: Ist der „Stachel" oder „Dorn" noch eine Metapher, so doch eine Metapher für handfeste körperliche Belästigungen, die dann schließlich als „Faustschläge" direkt beim Namen genannt werden. Statt den Satan wegzurationalisieren, wie es seit der Aufklärung Mode geworden sei, sollten wir das Zeugnis der Schrift, die Lehre und die Praxis der Kirche ernst nehmen (211). Gott aber umfängt die Angriffe Satans immer nochmals mit einem weiten Gnadenangebot, auch wenn er eine Bedrängnis nicht wegnimmt. Auf die dreimalige Bitte des Paulus in 12,8 antwortet der Herr: „es genügt dir die Zuwendung von mir", woraus der Apostel anschließend eine Art Bilanz

zieht: sich unter Schwachheiten rühmen (217). Gleichsam nebenbei erfahren wir zwar, dass Paulus auch unter „Wunder-Zeichen" verkündet hat. Aber nicht beeindruckende Machttaten allein, sondern ihre Integration in ein gottgemäßes Verhalten kennzeichnen den echten Diener Gottes, der abschließend ein „schonungsloses" Vorgehen gegen die ihn attackierenden „Pseudoapostel" androht. Auf diese Weise versucht Paulus die Korinther zu bewegen, ihre eigenen Voraussetzungen zu überprüfen und gegebenenfalls zu ändern (238). Im Grunde wünscht er freilich, dass sie umkehren mögen, aber er sagt es schonend und baut ihnen gleichsam goldene Brücken, damit sie leichter einlenken können und nicht ihr Gesicht verlieren.

Die Korrespondenz endet mit dem „Freudenbrief" (2 Kor 1,1–2,13; 7,4–9,15), nachdem die Gemeinde umgekehrt war. Als Mitabsender wird Timotheus genannt, nicht aber Titus, weil er der Bote ist. Die im „Tränenbrief" spürbare Spannung hat sich gelöst, denn die Korinther haben Paulus angenommen und rehabilitiert. Wenn dieser sich gleich zu Beginn des neuen Briefes auf den „Gott der Erbarmung und des Trostes" beruft, dann ist das sehr konkret auf diese „Tröstung" bezogen (14). Warum wäre es sonst so wichtig, dass die Korinther um seine „Bedrängnis in Asien" wissen? Dies wird zumindest verständlicher, wenn diese Bedrängnis sie selbst betrifft, also nicht in einem einzelnen äußeren Ereignis besteht. Vielmehr sind seine extreme innere Not und Sorge um die Korinther gemeint, die ihn so belastet haben, „dass wir keinen Ausweg sahen, auch nur zu leben" (2 Kor 1,8). Seine Rettung führt er wieder auf das Grundereignis zurück: „Mit Christus sterben und auferstehen" (21). Trotzdem wirft man ihm immer noch vor, er sei unzuverlässig und wortbrüchig gewesen, da er zunächst einen Kurzbesuch in Korinth angekündigt habe, aber dann doch nicht gekommen sei (28). Paulus betont, dass er nicht nur generell in gottgemäßer Lauterkeit gelebt hat und lebt, sondern auch in dieser konkreten Frage des Besuchstermins verlässlich war (35). Er wolle die Gemeinde mit dem Aufschub des Termins nicht betrüben, sondern habe den schriftlichen Weg gewählt, „damit sie darin seine Liebe erkennen" (41). Er sei kein Diplomat, aber er bleibe in seiner Direktheit sympathisch: eine transparente Autorität (46). Im weiteren Verlauf des „Freudenbriefes" werden das Umdenken der Korinther und die Wirkung des vorhergehenden Briefes geschildert, den Titus überbrachte. Danach folgen zwei Kap. über die Kollekte für Jerusalem, in welchen ein Maßstab für das Geben angezeigt wird. „Durch seine Armut reich werden" kann man nur, wenn man zunächst Christi Armut annimmt, sein eigenes Armsein anerkennt und in die Hände Gottes legt. Paulus bleibt also auf der Ebene der geistlichen Motivation, die durch den Blick auf Christus geläutert und verstärkt wird. Zugleich aber lässt er durch den Kontext die Tür offen, dies alles auf die Spende für Jerusalem anzuwenden (148). Er drückt nicht auf die Tränendrüse, um einen höheren Betrag herauszuschinden, sondern möchte die Adressaten zu einer inneren Freiheit ermutigen (163). Am Schluss der ganzen Korrespondenz dankt er nicht nur für die Kollekte und für die „Einfachheit des Gebens" der Korinther, sondern sein Dank ist mehr noch eingebettet in den Dank an Gott für ihre Umkehr und für ihre neuerliche Sehnsucht nach ihm (168). Es spricht einiges dafür, auch den Briefschluss 2 Kor 13,11–13 ursprünglich dem „Freudenbrief" zuzuweisen (369).

Zweifellos findet man in diesem Kommentar pastoraltheologische Anregungen und Hinweise, die dankbar aufgenommen werden können. Immer wieder zeigt B., dass unsere derzeitige Situation doch nicht so ausweglos-einmalig ist, wie sie oftmals zu sein scheint. Von Paulus kann man apostolische Wege der Verkündigung lernen, die auch in den aktuellen Krisen praktikabel sind. Viele Impulse sind im besten Sinne spirituell ermutigend, auch wenn sie in eher charismatischer Sprache vorgetragen werden, etwa wenn B., um die Situation des Paulus zu veranschaulichen, zuweilen auf heutige Erfahrungen der Gemeinde-Erneuerung zurückgreift. Das mag an manchen Stellen hilfreich sein. Ebenso kann man durchaus zustimmen, dass der Begriff „Eschatologie" problematisch sei (357). Er wird in zahlreichen exegetischen und systematischen Kommentaren unangemessen verwendet. B. entwirft allerdings eine paulinische Theologie, die weitgehend frei von Parusie- und Endzeitvorstellungen ist. Dazu wäre unbedingt zu ergänzen, dass Paulus bei aller Betonung der Christusgegenwart das Erlösungsgeschehen immer auch in der Perspektive der Erwartung zeichnet. B. sollte deshalb so deutlich wie möglich erklären, dass zwischen seiner Auslegung und den Behauptungen der Irrlehrer in

2 Tim 2,18 („die Auferstehung sei schon geschehen") ein himmelweiter Unterschied besteht. Geradezu abwegig erscheint mir jedoch der Hinweis auf den Rosenduft beim heiligen Pater Pio, um die Ausstrahlung des Paulus und seine Gabe des Wohlgeruchs zu erläutern, durch die man die göttliche Gegenwart in einem Menschen gleichsam physisch wahrnehmen könne (49). Große Bedenken habe ich auch, wenn B. im Zusammenhang mit der „Apologie" des Apostels an marianische Erscheinungen vor Kindern erinnert, die in den letzten zweihundert Jahren von Priestern, Theologen und Bischöfen zurückgewiesen wurden (73). Zu diesen Phänomenen gibt es durchaus kritische Kommentare, die beachtet werden sollten (etwa Karl Rahner, Visionen und Prophezeiungen: zur Mystik und Transzendenzerfahrung. Unter Mitarbeit von Th. Baumann ergänzte Auflage. Hrsg. von Josef Sudbrack. Freiburg im Breisgau 1989). Konsultiert werden könnte auch Roland Meynet, der Professor für Exegese des NT an der Theologischen Fakultät der Gregoriana und ein Fachmann für biblische Rhetorik ist.

Außerdem sei angemerkt, dass B. bei seiner Auslegung des zweiten Korintherbriefes die gegenwärtigen Praxiserfordernisse doch nicht genügend berücksichtigt. Vielmehr bietet er eine zwar annähernd allgemeinverständliche Interpretation – jedoch mit einem eindeutigen Schwerpunkt auf philologische Erörterungen. Dies erfordert auch vom geduldigen Leser die Bereitschaft, sich auf sehr komplexe und sublime Argumentationen, Beobachtungen und Beschreibungen einzulassen. Man hat den Eindruck, dass B. die Ergebnisse seiner umfangreichen Forschungen einfach zu schnell zusammengeschrieben hat. Es fehlt die Kunst der Beschränkung, die nicht alles sagt, was man weiß. So geht oftmals Wesentliches in einer Fülle von Einzelbeobachtungen unter. Dennoch darf man hoffen und wünschen, dass dieser Kommentar zahlreichen Lesern zumindest für eine gewisse Zeit ihres Lebens eine Hilfe sein wird. Oder bleibt die Frage offen, an welchen Leserkreis der Autor vor allem gedacht hat? F. J. Steinmetz S. J.

Hübenthal, Sandra, *Transformation und Aktualisierung*. Zur Rezeption von Sach 9–14 im Neuen Testament (Stuttgarter biblische Beiträge; 57). Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2006. 391 S., ISBN 3-460-00571-8.

Der Obertitel dieser unter der Moderation von Johannes Beutler S. J. an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen erstellten Dissertation ist Programm: Gute Texte sind unerschöpflich, verbrauchen sich nicht, halten unterschiedlichen Situationen stand und erweisen ihren semantischen Reichtum gerade in mannigfacher „Transformation und Aktualisierung". Von den Kap. des sog. Deutero- und Trito-Sacharja, Sach 9–11.12–14, mit ihren zahlreichen dunklen, aber auch provokanten Passagen gilt das allemal. Selbst schon Produkt der Fortschreibung älterer Prophetentexte unter neuen zeitgeschichtlichen Umständen, die sich heute kaum mehr eindeutig klären lassen, forderten die Texte auch ihrerseits spätere Leser immer wieder zu Relecture und Applikation heraus, ganz zu schweigen davon, dass sie selbst, wie ihre unterschiedliche hebräische (Masora), griechische (Septuaginta) und aramäische Bezeugung (Prophetentargum) zeigt, nicht unerheblichen Transformationen unterlagen. Ist nun in Sach 12,10 von einem „Durchbohrten" die Rede, um den die Einwohner Jerusalems klagen werden (Masora), oder nur von deren übermütigem „Tanzen" vor Gott (Septuaginta)? Und wer ist dieser „Durchbohrte"? Und wer der geschlagene Hirte und seine zerstreuten Schafe (Sach 13,7)? Oder ist hier mit der Septuaginta, die kollektiv deutet, von Israels Hirten überhaupt die Rede? Wer ist der Friedenskönig von Sach 9,9f.? Und schließlich: Welche Anstöße enthält die abschließende Prophetie des Buches von der Aufhebung des Unterschieds von „profan" und „heilig" beim alljährlichen gemeinsamen Laubhüttenfest von Juden und Heiden im endzeitlichen Jerusalem (Sach 14,20f.)? Fragen über Fragen, und man begreift, warum gerade zum Messias Jesus sich bekennende Juden des ersten Jhdts. derart christologisch einladende Passagen rezipierten, wie überhaupt ihr Interesse am ganzen Buch erstaunlich ist. Für ein Dissertationsprojekt, das die Intertextualitätsdebatte der letzten Jahre exegetisch fruchtbar machen will, ist das bislang in dieser Breite noch nicht behandelte Thema „Sacharja im Neuen Testament" also außerordentlich glücklich gewählt – aber es ist in vielerlei Hinsicht auch gewinnbringend durchgeführt.

In *Teil I* bietet Verf.in zunächst einen höchst informativen Einblick in die jüngere

Forschung zur Intertextualität in Sprach- und Literaturwissenschaft, zeigt die Konsequenzen eines an der Rezeption orientierten Textbegriffs speziell für die biblischen Texte auf und diskutiert konkrete Formen von Intertextualität wie Zitat, Anspielung und Echo, die für ihre eigene Übertragung der zuvor besprochenen Literaturtheorien in die Exegese dann leitend werden. Methodisch verfolgt sie das Ziel, die übliche diachrone „Zitatenexegese" (kontextunabhängige Quellenidentifikation eines „Zitats") zu überwinden, um stattdessen zu einer „intertextuellen Exegese" zu gelangen, die die Präsenz alttestamentlicher Texte in neutestamentlichen Texten als Fenster zu deren Wirklichkeitsverständnis begreift, aber auch als Resonanzraum, der auf Seiten der Leser die Rezeption der neutestamentlichen Texte mitbestimmt. Sodann präsentiert sie in übersichtlichen Tabellen das Material, das in den verschiedenen Zitat- und Parallelstellensammlungen zu Sach 9–14 im Neuen Testament von der Forschung der letzten Jahrzehnte zusammengetragen wurde, und siebt aus, was ihren klar definierten intertextuellen Kriterien Zitat, Anspielung oder Echo nicht standhält.

Teil II analysiert aus der Fülle von Sacharja-Bezügen im Neuen Testament in fünf Kap. einige signifikante Beispiele, die so gewählt sind, dass einerseits formal die drei Sorten von Intertextualität Berücksichtigung finden (Zitat, Anspielung und Echo), andererseits sich aber auch inhaltlich ein gewisser Spannungsbogen ergibt: Abgesehen von Sach 14,8 („lebendiges Wasser"), einer Stelle, die in Joh 4,10 f.; 7,38 als „Anspielung", in der Johannesoffenbarung (7,17; 21,6; 22,17; 22,1) aber als „Echo" erscheine, gehören alle besprochenen Bezugnahmen in den Umkreis der Passionsüberlieferung der Evangelien, was für die Rezeption von Sach im Neuen Testament gewiss bezeichnend ist. Die Themen im Einzelnen: „Der Friedenskönig" (Sach 9,9) in der Erzählung vom Einzug Jesu in Jerusalem (Mt 21,5; Joh 12,15), „der Tempel ohne Händler" (Sach 14,21) in der Erzählung von der sog. Tempelreinigung (Mt 21,12; Mk 11,15; Lk 19,45; Joh 2,16) und Jesu Rede vom „geschlagenen Hirten und den zerstreuten Schafen" (Sach 13,7) in den Gesprächsszenen vor seiner Gefangenschaft (Mt 26,31; Mk 14,27; Joh 16,32). Durchweg geht es um ausdrücklich markierte Zitate; anders lediglich bei der Erzählung von der Tempelreinigung, in der das hochbedeutsame Schlusskap. des Sacharjabuches (14,21) nur mit Schwierigkeiten als „Echo" ausgemacht werden könne, wie Verf.in aufweist.

Jedes der fünf Kap. ist gleich strukturiert: Den Anfang macht jeweils eine eigene, immer erfrischende Exegese des entsprechenden neutestamentlichen Textes durch die Verf.in. Unter der Überschrift „Deutungsansätze der Interpretationsgemeinschaft" folgen dann einerseits unter der Rubrik „Wissenschaftliche Exegese" ein kritisches Referat bisheriger exegetischer Meinungen zum neutestamentlichen Text, andererseits unter der Rubrik „Biblische Frömmigkeit" eine Darstellung seiner Rezeption in der Liturgie mit ihren spezifischen Kontextualisierungen. Dieser doppelte Blick auf unterschiedliche Rezeptions*sorte* und Rezeptions*weisen* macht die Durchführung des Programms „Transformation und Aktualisierung" ausgesprochen spannend. Schließlich weitet sich der Blick auf den jeweils rezipierten Sacharja-Abschnitt insgesamt, wobei wiederum einerseits dessen Bearbeitung in der wissenschaftlichen Exegese, andererseits seine Rezeption in der Liturgie ins Auge gefasst wird. Darüber hinaus findet auch seine außerbiblische Rezeption im antiken jüdischen Schrifttum hinreichend Beachtung, was wiederum seine neutestamentliche Rezeption in neuem Licht erscheinen lässt.

Die flüssig geschriebene Studie, die mit ihrer Darstellung der semantisch variantenreich gefüllten und aktualisierten Sacharja-Kap. in ihrer Rezeptionsgeschichte den Leser zu fesseln vermag, darf als geglücktes Beispiel einer Verbindung von Theoriediskussion (hier Intertextualitätsdebatte) und praktisch-empirischer Anwendung in der Exegese gelten. Lehrreich ist die luzide Präsentation jüngerer Literaturtheorien, die auch insofern vorbildlich ist, als sie im Blick auf historisch-kritische, auch extratextuelle Zugänge auf falsche Entgegensetzungen verzichtet, diesen vielmehr einen eigenen, den intratextuellen, synchronen Zugängen freilich nachgeordneten methodologischen Ort zuweist. Beachtlich ist auch der sehr behutsame Umgang mit den Texten selbst. Wer zum Sacharja-Buch arbeitet, kommt um diese rezeptionstheoretisch gearbeitete Studie nicht herum; wer sich für die Passionsüberlieferung und ihre Schriftmatrix interessiert, gleichfalls nicht. Schließlich bietet das Buch auch für die theologische Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament beachtliche Perspektiven. M. Theobald

Fritzen, Wolfgang, *Von Gott verlassen?* Das Markusevangelium als Kommunikationsangebot für bedrängte Christen. Stuttgart: Kohlhammer 2008. 431 S., ISBN 3-17-020160-6.

Das Anliegen der als Dissertationsschrift an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz entstandenen und von Ludger Schenke betreuten Studie ist es, sich der Frage zu nähern, auf die der Text des Markusevangeliums ursprünglich eine Antwort gab. Diese Perspektive verfolgt ein doppeltes Ziel: Zum einen will sie das Kommunikationsgeschehen, das der Text ist, neu sichtbar machen, zum anderen möchte sie für später hinzu tretende Leser wie die heutigen Rezipienten neue Zugangswege zu diesem Text eröffnen. Das erste Ziel ist stärker exegetisch, das zweite eher bibel- oder sogar pastoraltheologisch ausgerichtet. Hier kommt die doppelte Qualifikation und Ausrichtung des Verf.s – Exeget und Pastoraltheologe – zu einer glücklichen Verbindung.

Als Ausgangspunkt markinischer Erzählkommunikation macht Fritzen (= F.) die Rede von Gottes Nähe und Ferne aus und erforscht von hier aus ihren Ort in der Konzeption und Gesamtanlage des Evangelientextes. Die Wahl des Untersuchungsgegenstands Markusevangelium reiht sich ein in die Tradition, „neuere" Methodiken in der neutestamentlichen Exegese zunächst an diesem Text zu explizieren. Das Markusevangelium eignet sich nicht nur aufgrund seiner Stellung als ältestes Evangelium, sondern auch wegen seiner Kürze und Geschlossenheit als Erzähltext besonders gut für die Erprobung neuer Zugänge; und hier bildet die vorliegende Studie keine Ausnahme. Ihr hermeneutischer Zugang besteht darin, das Markusevangelium als die Gemeinde und ihren Glauben fundierende Geschichts-Erzählung zu verstehen und sie anhand narrativer und textpragmatischer Methodik zu analysieren. Bei der Applikation der Methodik ist es F. wichtig, nicht nur einzelne Textpassagen, sondern auch übergreifende Erzählzusammenhänge zu untersuchen. So wird die Thematik „Gottesferne" ebenso an thematischen Strukturen des Textes wie Prolepsen (Kap. 3.3) oder der Rede von der Verborgenheit (Kap. 4) erarbeitet wie auch am linearen Verlauf des Evangeliums und der Darstellung des Jüngerbildes (Kap. 3.4) oder dem Erkenntnisweg zu tieferer Einsicht in die verborgene Wahrheit (Kap. 5). Das sechste Kap. bindet beide Zugangsweisen in der Betrachtung der Passion als Ur-Szene des Gefühls der Gottesferne aneinander und leitet mit der Frage nach der Gottverlassenheit Jesu am Kreuz über zur abschließenden Betrachtung der Thematik im Kontext des Markusevangeliums und darüber hinaus (Kap. 7).

Um die narrative und textpragmatische Methodik, mit der die Annäherung an den Text geschieht, zu begründen und zu erläutern, holt Verf. etwas weiter aus und bietet nach einer kurzen Einführung in die Thematik und den Aufbau seiner Studie im 2. Kap. unter dem Titel „Grundlegungen" einen umfassenden Einblick in den aktuellen Stand der Markusforschung und die Theorie zur Erzählkommunikation (19–105). Dass in diesem Abschnitt Auslegungsgegenstand und -methode so ausführlich in den Blick genommen werden, ist eine hilfreiche Grundlage für die spätere Applikation auf den Text. Das Kap. ist so gestaltet, dass auch Nichtfachleute den Ausführungen gut folgen können, jedoch ohne dass sich Fachleser gelangweilt fühlen. Dagegen spricht allein die Fülle der dargebotenen Ansätze, die in Fließtext und Apparat umfangreich gewürdigt werden. Dabei leistet F. mehr als den üblichen Forschungsüberblick, wenn er die einzelnen Positionen nicht nur darstellt und kritisch würdigt, sondern sie auf die eigene Fragestellung hin ausrichtet. Hier sind beispielsweise die Fragen zu Narrativität und Historizität zu nennen, die anhand der Begriffe „Faktualität" und „Fiktionalität" diskutiert werden. Da das eine nicht ohne das andere zu haben ist, entscheidet sich Verf. für eine Mischform, die er im Rückgriff auf Jan Assmann um die Dimension des „Mythischen" erweitert und als „fundierende Geschichtserzählung" (Kap. 2.1) versteht. Dabei stellt die von F. präferierte Mischform einer Verbindung von historischer Erinnerung und religiöser Deutung eine sinnvolle Positionierung in der aktuellen Diskussion um Gattungsfragen und Historiographie nicht nur des Markusevangeliums dar.

Ebenfalls begeistern die hermeneutischen Ausführungen zu den Grundperspektiven der Exegese (46–64). So wirft etwa die Anwendung von Umberto Ecos Unterscheidung von „Benutzung" und „Interpretation" von Texten (49) ein neues Licht auf die alte Frage des Zueinander von synchronen und diachronen Auslegungsmethoden. Hier ließe

sich gut methodisch weiterdenken. Insgesamt handelt es sich bei diesem Teil um eine gut recherchierte Einführung mit umfangreichen Literaturhinweisen, die einen frischen Zugang zu bibelwissenschaftlicher Hermeneutik bietet. Die gemeinsame Lektüre dieses Teils wird für manches exegetische Proseminar ein Gewinn sein.

Die Umsetzung des anspruchsvollen methodischen Programms in den Kap. 3–6 ist klar strukturiert und folgt in allen Abschnitten dem gleichen Duktus: Nachdem eine These aufgestellt wurde, folgt deren Erläuterung in mehreren (häufig drei) Schritten, die zumeist auch optisch voneinander abgesetzt sind. Dieses Verfahren ist der Orientierung dienlich, ohne sich als immer gleiches Schema allzu ermüdend auf den Lesefluss auszuwirken. Die Verbindung von komplexer Materie und einfacher Form hilft – ganz im Gegenteil –, sich zurechtzufinden und die vielen Einzelschritte und Betrachtungsfelder der Studie zu verfolgen. Der lineare Durchgang durch den Evangelientext offenbart, dass die Ausgangsfrage nach der Gottesferne – konkret ausgesprochen in Jesu letzten Worten am Kreuz (Mk 15,34) – erst am Ende steht, und sie sich somit erst von rückwärts her erschließt. Entsprechend handelt es sich hier nicht um eine kognitive Frage, für die es eine eindeutige Antwort gibt, sondern um eine existenzielle Frage, deren Antwort nicht gefunden, sondern gelebt werden will. Die Erfahrung der Gottesferne, die Verborgenheit Gottes, ist ein Teil der christlichen Existenz und wird hier bereits den Erstlesern des Evangeliums in Form des impliziten Lesers unterstellt. Und genau wie diese, brauchen auch die Christen des 21. Jhdts. Hilfe bei der Beantwortung dieser Frage und bei der Umsetzung der Antwort in der eigenen Existenz.

Im 5. Kap. entwickelt F. die möglichen Umgangsweisen mit dieser Frage als Erkenntnisweg in drei aufeinander aufbauenden Schritten, die er aus dem Text des Markusevangeliums ableitet. Für diesen Erkenntnisprozess haben die Blindenheilungen des Evangeliums, vor allem Mk 8,22–26 Modellcharakter: Im ersten Schritt geht es von der Blindheit zum undeutlichen Sehen, im zweiten Schritt vom undeutlichen zum deutlichen Sehen und im dritten Schritt vom Sehen zum Wachen. Alle drei Schritte werden durch Episoden aus dem Evangelientext illustriert und verdeutlichen die möglichen Entwicklungsschritte exemplarisch an den Jüngern Jesu. Diese sind in ihrem Verständnis und Unverständnis hier gleichzeitig Modell und Antimodell und verdeutlichen dadurch auch, dass das Erreichen einer Stufe noch lange keine Absicherung dieses Status ist, sondern ganz im Gegenteil auch Rückfälle möglich und wahrscheinlich sind. In dieser zweifelsohne bestechenden These werden nicht nur Schwerpunkte markinischer Theologie wie Messiasgeheimnis, Jüngerunverständnis und die Opposition drinnen – draußen auf kreative und erhellende Weise verbunden; die Verortung der einzelnen Schritte innerhalb des Makrotextes deckt sich auch mit der formalen Dreiteilung des Evangeliums, die in der Markusforschung weitgehend konsensfähig ist. Insgesamt wird hier ein runder Ansatz vorgelegt, dem eine breite Rezeption innerhalb der Markusforschung zu wünschen ist.

Für eine umfassende Würdigung der exegetischen Einzelergebnisse ist die Studie zu umfangreich; daher soll eine abschließende Bemerkung genügen. Auffällig ist, dass F. eine Studie vorlegt, die nicht nur eine oder wenige ausgewählte Einzelstellen des Markusevangeliums betrachtet, sondern den Text als Ganzen *und* in seinen Einzelstücken in den Blick nimmt. Angesichts der weit fortgeschrittenen Diskussion und Spezialisierung innerhalb der Bibelwissenschaft ist dies – insbesondere für eine Dissertationsschrift – ein ungewöhnliches und mutiges Projekt, das durch seine erfrischenden Erkenntnisse belohnt wird. Dass dabei nicht alle betrachteten Einzelstellen in der gebotenen Tiefe behandelt werden können, liegt auf der Hand und sollte nicht gegen den Ansatz in Anschlag gebracht werden. Was hier an Hermeneutik erarbeitet, in ersten Schritten durchgespielt und an Ergebnissen gewonnen wird, ist für das Markusevangelium noch nicht ausgeschöpft und kann den Anfang eines längeren fruchtbaren Diskurses unter den Fachexegeten werden.

Im Schlusskap. der Studie wird dann in gewisser Weise das Genre gewechselt. Nach den exegetischen Ausführungen erfolgt nun der Testfall für die Praxis: Die hier dargebotenen Beobachtungen sind eher pastoral und transparent für die Lebens- und Glaubenssituation heutiger Christen. Hier ließe sich natürlich kritisch einwenden, dass dies nicht die Aufgabe einer klassischen exegetischen Dissertation sei, doch der Verf. geht einen lohnenden Weg, wenn er exegetische Erkenntnisse anschlussfähig macht und für eine

Umsetzung in der Welt von heute aufbereitet. Gerade in dieser Zuspitzung liegt der Reiz der Studie: Der doppelten Perspektive auf den Forschungsgegenstand wird eine doppelte Antwort gegenübergestellt. Die besondere Leistung der Studie liegt darin, dabei nicht die exegetischen Laien und Amateure unter den Lesern zu verlieren. In diesem Sinne erreicht F. das wünschenswerte Ziel, dass exegetische Fachpublikationen über die eigenen Fächergrenzen hinaus eine breitere Leserschaft finden und von Systematikern und praktischen Theologen ebenso wie von interessierten Laien aktiv rezipiert werden können. S. Huebenthal

Lubac, Henri Cardinal de, *Augustinisme et théologie moderne.* Sous la direction de *Georges Chantraine*, sj, avec la collaboration de Mgr. *Patrick Descourtieux*. Présentation de *Michael Figura* (Œuvres complètes; XIII, quatrième section: Surnaturel). Paris: Les Éditions du Cerf 2008. XXV/488 S., ISBN 978-2-204-08794-0.

Zu den wichtigsten und folgenreichsten theologischen Veröffentlichungen des vergangenen Jhdts. gehört ohne Zweifel Lubacs ‚Surnaturel'. Bedürfte es für diese Einschätzung noch eines Beweises, so genügte ein Blick auf das Zweite Vatikanische Konzil. Es vermied in allen seinen Dokumenten konsequent die bis dahin ‚klassische' Gegenüberstellung von Natur und Übernatur, damit den Begriff einer *natura pura* und eines ‚Zwei-Stockwerke-Denkens', das die katholische Theologie lange Zeit beherrscht und dem Lubac in seinem Werk den Kampf angesagt hatte. Der vorliegende Bd. der ‚œuvres complètes' enthält nun nicht das ‚Surnaturel' aus dem Jahre 1946 selber (Wiederabdruck 1991) – es ist für den Bd. XI der Gesamtausgabe vorgesehen –, sondern die Überarbeitung und Ergänzung dieses Werkes, die Lubac 1965 zusammen mit ‚Le mystère du surnaturel' veröffentlicht hat. Näherhin greifen die Kap. I bis IV von ‚Augustinisme et théologie moderne' unter gleichen Kap.-Überschriften die Kap. I bis IV, die Kap. V bis VIII unter zum Teil neuen Überschriften die Kap. V bis VI und das Kap. IX das Kap. VII von ‚Surnaturel' auf. Es gehört zu Lubacs Arbeitsweise, Reaktionen und Stellungnahmen auf seine Veröffentlichungen zu registrieren und auf sie in weiteren Publikationen einzugehen. Das hat zur Folge, dass man auch in der Frage des ‚Surnaturel' seine Entwicklung bestens verfolgen kann. So geht das genannte Werk von 1946 seinerseits auf zwei schon 1931 veröffentlichte Artikel zurück (Deux augustiniens fourvoyés: Baius et Jansénius, in: RechSR 21, 422–443 und 513–540). Das hier vorliegende Werk geht nun auf die zum Teil sehr kritischen Stellungennahmen vom Erscheinen von ‚Surnaturel' bis etwa zum Jahre 1965 ein (Smulders, de Broglie, Fransen, Vanneste, Alfaro, Bouillard usw.). Der vorliegende Bd. enthält außer dem Text von ‚Augustinisme et théologie moderne' eine ‚Präsentation' dieses Werkes aus der Feder des bekannten deutschen Lubac-Spezialisten Michael Figura (I-XVII). Sie behandelt erstens die Ursprünge von ‚Augustinisme et théologie moderne', zweitens die Grundideen von ‚Surnaturel' (und von ‚Augustinisme et théologie moderne'); drittens bietet sie einen Vergleich beider Veröffentlichungen, und arbeitet viertens die aktuelle Bedeutung des Werkes heraus. 1971 erschien das hier angezeigte Werk in deutscher Übersetzung von Hans Urs von Balthasar unter dem Titel „Das Erbe Augustins", und zwar als erster Bd. eines Doppelbds. mit dem Titel „Die Freiheit der Gnade". Das dieser Übersetzung vorangestellte Vorwort Lubacs, ebd. 7–11, ist unserem Bd. beigegeben (XXI-XXV). Beigegeben sind dem Bd. ferner übersichtlich und alphabetisch angeordnet die von Lubac in den Fußnoten zitierte Literatur (331–364), die französische Übersetzung der lateinischen und sonstigen Zitate des Autors in der Originalsprache, was die Lesbarkeit des Textes für moderne Leser erheblich erhöht (365–463), eine Liste von *Errata* (465–472) und schließlich ein Namensverzeichnis (473–488). H.-J. Sieben S. J.

Krikorian, Mesrob K., *Die Armenische Kirche.* Materialien zur armenischen Geschichte, Theologie und Kultur. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2., korrigierte Auflage 2007. 307 S., ISBN: 978-3-631-55892-8.

Dieses Buch wird „Spuren" in der armenischen Historiographie hinterlassen: Erstmals äußert ein hochrangiges Mitglied der Kirche Zweifel an der offiziellen Kirchengeschichte. Ausgerechnet Mesrob K. Krikorian, Erzbischof und Patriarchaldelegat für Mitteleuropa mit Sitz in Wien, stellt einen der wichtigsten Gründungsmythen seiner

Kirche in Frage: das Bekehrungsjahr Armeniens 301 n. Chr. In seinem Buch verlegt er das Datum ins Jahr 314.

Die Armenische Apostolische Orthodoxe Kirche – nach ihrem Gründer, dem Hl. Gregorius dem Erleuchter, auch als gregorianische Kirche bekannt – gehört zu den altorientalischen Kirchen. Nach einer Überlieferung erreichten zwei Jünger Christi, Thaddäus und Bartholomäus, Armenien und verkündeten dort das Evangelium. Dementsprechend wurde in der Geschichte von P'awstos Buzandaran aus dem 5. Jhdt. das Katholikosat Armeniens wiederholt auch als „Hl. Stuhl des Thaddäus" bezeichnet. Bislang geht die offizielle Kirchengeschichte Armeniens davon aus, dass das Christentum im Jahr 301 in Armenien als Staatsreligion eingeführt wurde. Von daher erinnerten die Republik Armenien und die Armenische Kirche im Jahr 2001 feierlich an die Taufe des Volkes vor 1.700 Jahren.

In seinem Apostolischen Schreiben vom 2. Februar 2001 dankte auch Papst Johannes Paul II. dem armenischen Volk „für seine lange geschichtliche Treue" zum Christentum. Eine Treue, „die Verfolgung und Martyrium kennengelernt hat", schrieb der Papst. „Wenn der Westen heute frei seinen Glauben bekennen darf, dann schuldet er es auch denen, die sich aufgeopfert und die mit dem eigenen Leib die christliche Welt geschützt haben bis zu ihren entferntesten Nachkommen." Um dem armenischen Volk auch persönlich zu seiner Bekehrung zu gratulieren, besuchte der Bischof von Rom am 23. September 2001 zum ersten Mal persönlich das altchristliche Land.

Vor allem die „jüngsten wissenschaftlichen Forschungserkenntnisse" veranlassten Erzbischof Krikorian, seine lesenswerte Studie zur Geschichte der Armenischen Kirche in einer überarbeiteten Fassung vorzulegen. Gleichwohl belegt er die Verschiebung des Datums nicht mit neuen, sondern mit längst bekannten Argumenten, die schon früher dazu geführt hatten, die Bekehrung der Armenier mit dem Jahr 313, also dem Mailänder Protokoll bzw. der Toleranzerklärung Kaiser Konstantins, in Verbindung zu bringen.

Der Erzbischof betont, dass die armenische Kirchengeschichte als Glaubenserfahrung bis heute unzertrennlich mit der nationalen Identität und dem Schicksal des armenischen Volkes einhergehe. Konkret berichtet Krikorian von der leidvollen Geschichte des armenischen Volkes und seiner Kirche, die einen jahrhundertelangen Überlebenskampf in einem feindlichen Umfeld führen musste. Allein während des Völkermordes an den christlichen Armeniern 1915 bis 1923 in der Türkei starben 1,5 Millionen Menschen. Ein Verbrechen gegen die Menschheit, das die offizielle Türkei bis heute leugnet. Ausführlich zitiert der Autor die Berichte der deutschen Diplomaten vor Ort über die „Armenierverfolgung". So telegrafierte Botschafter Graf Paul von Wolff-Metternich am 10. Juli 1915 nach Berlin: „Die Armenierverfolgung in den östlichen Provinzen sind in ihr letztes Stadium getreten ... Die türkische Regierung hat sich in der Durchführung ihres Programms: Erledigung der armenischen Frage durch die Vernichtung der armenische Rasse, weder durch unsere Vorstellungen noch durch die Vorstellungen der amerikanischen Botschaft und des päpstlichen Delegaten, noch durch Drohungen der Ententemächte, am allerwenigsten aber durch die Rücksicht auf die öffentliche Meinung des Abendlandes beirren lassen." Am Ende war die größte christliche Gemeinde in Anatolien vollständig vernichtet.

Daneben erläutert Krikorian das Primat und die Autorität, die Liturgie und Frömmigkeit der Armenischen Kirche. Der Theologe beschreibt die Rechtslage seiner Kirche in den verschiedenen Epochen im Osmanischen und im Russischen Reich, außerdem ihre Rechtsstellung im unabhängigen Armenien. Der Erzbischof würdigt auch die historische Rolle der Armenischen Kirche in der Region. Erinnert sei in diesem Zusammenhang an die Bekehrung der Georgier, die Erfindung der georgischen Khutsuri-Schrift oder die Christianisierung des kaukasischen Albanien (Berg-Karabach).

Besonders interessant sind die Ausführungen des Autors in Bezug auf die Haltung der Armenischen Kirche zu den Konzilien. Die Beschlüsse der ersten drei übernahmen die Armenier einhellig. „Das gleiche kann vom Konzil von Chalcedon weder im positiven noch im negativen Sinn gesagt werden", schreibt Krikorian. Das hält ihn nicht davon ab, wenig später für die offizielle Ablehnung Chalcedons durch die Armenische Kirche neben theologischen vor allem politische Gründe anzugeben: Obwohl Byzanz massiven Druck ausübte und die Armenier untereinander zerstritten waren, lehnten sie die Konzils-Beschlüsse mehrheitlich ab.

Originell sind auch die Schlussfolgerungen des Autors über die spirituelle Rezeption der ökumenischen Konzile. Krikorian betont, dass die ersten drei ökumenischen Konzile das Fundament des Glaubens und der Einheit der christlichen Kirche seien. „Viele Kirchen haben den authentischen Glauben erhalten, indem sie Chalcedon annahmen, manche Kirchen haben ihn bewahrt, ohne Chalcedon zu akzeptieren", stellt der Erzbischof fest. Zwar seien alle ökumenischen Synoden nach Ephesus (431) als historische Ereignisse anerkannt, müssten aber nicht „notwendigerweise von allen Kirchen rezipiert werden". Er empfiehlt, dass sich alle Glieder der Kirche innerhalb der Ökumene auf eine christologische Formel und Interpretation einigen. „Dann ist es das Recht und die Pflicht der einzelnen Kirchen, im Laufe der Zeit die Theologoumena und Kanones der Konzile, die in Diskussion stehen, zu benützen."

Ausdrücklich kritisiert der Autor den Egozentrismus der Kirchen, die er auffordert, „christozentrisch" zu sein. In diesem Sinne spricht er von der „Tragödie der Christen", die sich darin manifestiere, dass „jede Kirche die Auffassung vertritt, nur sie allein wäre die einzig wahre Kirche". In der Tradition des Ökumenismus der Armenischen Kirche fragt auch Krikorian, ob es „uns an einem glücklichen Tag" gelinge, „uns aufs Neue zu Christus als unserem Herrn und Erlöser zu bekennen, und uns alle vor demselben Altar niederzuknien"? A. Manutscharjan

3. Systematische Theologie

Rahner, Karl, *Sämtliche Werke; Band 25*: Erneuerung des Ordenslebens. Zeugnis für Kirche und Welt. Bearbeitet von *Andreas R. Batlogg*. Freiburg i. Br.: Herder 2008. LXI/801 S., ISBN 978-3-451-23725-6.

In der Literatur wird bisweilen unterschieden zwischen dem „frommen" Rahner und dem „wissenschaftlichen" (spekulativen, dunklen und schwer verständlichen) Rahner (= R.). Auf den ersten Blick mag diese Unterscheidung sinnvoll sein; sie ist aber letztlich doch falsch. Der „fromme" Rahner und der „spekulative" sind identisch. Das hängt mit R.s Methode zusammen. In seiner Philosophie (vor allem in den frühen Werken: „Geist in Welt" und „Hörer des Wortes") und auch in seiner Theologie benutzt R. die transzendentale Methode. Diese hat er dann (im Fortgang seiner Arbeiten) spirituell überhöht. Insofern würde ich bei R. von einer „spirituell gewendeten transzendentalen Methode" reden. Das will besagen: Für R. steht der Mensch immer schon vor dem unbegreiflichen Geheimnis seines Lebens, das wir Gott nennen. Noch die kompliziertesten theologischen Einzelthemen vermochte R. zu sehen und darzustellen als Ausdruck dieser Grundsituation des Menschen vor dem unbegreiflichen Gott. Wenn aber der Mensch immer schon vor Gott steht, dann bleibt ihm nur eine fundamentale Option: Entweder er bejaht diesen Gott (ist also in diesem Sinn gläubig bzw. fromm) oder lehnt Gott ab (ist also in diesem Sinn ungläubig).

All dies sollte man vor Augen haben, wenn man den vorliegenden Bd. in die Hand nimmt, der von Andreas R. Batlogg ganz mustergültig bearbeitet wurde. Der Bd. enthält die folgenden sechs Teile und einen Anhang: Teil A (Ordensexistenz, 1–143); Teil B (Jesuitenporträts, 145–209); Teil C (Quellen ignatianischer Spiritualität, 211–271); Teil D (Stellungnahmen zum Jesuitenorden, 273–350); Teil E (Aspekte des Ordenslebens, 351–582); Teil F (Unveröffentlichtes, 583–675); im Anhang (677–801) sind die editorischen Anmerkungen und nützliche Register abgedruckt.

Natürlich kann das hier veröffentlichte Material nicht einmal andeutungsweise vorgestellt werden. Der Rez. muss sich auf einige „Kostproben" beschränken. Er hat zwei Aufsätze ausgewählt, von denen er meint, sie seien für R. typisch. In dem Beitrag „Erfahrungen eines katholischen Theologen" (47–57) werden drei Erfahrungen besonders in den Mittelpunkt gestellt: Zwar weiß jeder Theologe, dass alle theologischen Aussagen analoge Aussagen sind. An sich ist das eine Selbstverständlichkeit. Aber: „Wie wenig ist diese theologische Selbstverständlichkeit etwas, das wie eine Entelechie wirklich radikal und unerbittlich unsere gesamte Theologie in allen ihren Aussagen durchdringt, wie sehr klingen unsere Aussagen von den Kathedern und auch von den Kanzeln und aus

den geheiligten Dikasterien der Kirche so, daß man nicht gerade deutlich merkt, sie seien durchzittert von der letzten kreatürlichen Bescheidenheit, die weiß, wie man wirklich allein von Gott reden kann, die weiß, daß alles Reden nur der letzte Augenblick vor jenem seligen Verstummen sein kann, das auch noch die Himmel der klaren Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht füllt" (48).

Die zweite Erfahrung, die R. benennt, ist die Erfahrung, dass wir in unserer Theologie oft die eigentliche Mitte dessen vergessen, worüber wir letztlich zu reden haben. „Die eigentliche und einzige Mitte des Christentums und seiner Botschaft ist darum für mich die wirkliche Selbstmitteilung Gottes in seiner eigensten Wirklichkeit und Herrlichkeit an die Kreatur, ist das Bekenntnis zu der unwahrscheinlichsten Wahrheit, daß Gott selbst mit seiner unendlichen Wirklichkeit und Herrlichkeit, Heiligkeit, Freiheit und Liebe wirklich ohne Abstrich bei uns selbst in der Kreatürlichkeit unserer Existenz ankommen kann und alles andere, was das Christentum anbietet oder von uns fordert, demgegenüber nur Vorläufigkeit oder sekundäre Konsequenz ist" (50).

Die dritte Erfahrung, die R. benennt, liegt etwas quer zu den beiden anderen Erfahrungen. Es ist die „Erfahrung" des kommenden Todes. Weil die Rede, von der hier berichtet wird (gehalten am 11. Febr. 1984), die letzte große, öffentliche Rede vor seinem Tod (am 30. März 1984) war, ist der jetzt folgende (überlange und dichte, im Original fast 30 Zeilen umfassende) Satz in gewissem Sinn das letzte Wort R.s vor seinem Tod. Deshalb sei es erlaubt, diesen Satz in seiner ganzen Länge zu zitieren. „Wenn die Engel des Todes all den nichtigen Müll, den wir unsere Geschichte nennen, aus den Räumen unseres Geistes hinausgeschafft haben (obwohl natürlich die wahre Essenz der getanen Freiheit bleiben wird), wenn alle Sterne unserer Ideale, mit denen wir selber aus eigener Anmaßung den Himmel unserer Existenz drapiert hatten, verglüht und erloschen sind, wenn der Tod eine ungeheuerlich schweigende Leere errichtet hat, und wir diese glaubend und hoffend als unser wahres Wesen schweigend angenommen haben, wenn dann unser bisheriges, noch so langes Leben nur als eine einzige kurze Explosion unserer Freiheit erscheint, die uns wie in Zeitlupe gedehnt vorkam, eine Explosion, in der sich Frage in Antwort, Möglichkeit in Wirklichkeit, Zeit in Ewigkeit, angebotene in getane Freiheit umsetzte, und wenn sich dann in einem ungeheuren Schrecken eines unsagbaren Jubels zeigt, daß diese ungeheure schweigende Leere, die wir als Tod empfinden, in Wahrheit erfüllt ist von dem Urgeheimnis, das wir Gott nennen, von seinem reinen Licht und seiner alles nehmenden und alles schenkenden Liebe, und wenn uns dann auch noch aus diesem weiselosen Geheimnis doch das Antlitz Jesu, des Gebenedeiten, erscheint und uns anblickt, und diese Konkretheit die *göttliche Überbietung* all unserer wahren Annahme der Unbegreiflichkeit des weiselosen Gottes ist, dann, dann so ungefähr möchte ich nicht eigentlich beschreiben, was kommt, aber doch stammelnd andeuten, wie einer vorläufig das Kommende erwarten kann, indem er den Untergang des Todes selber schon als Aufgang dessen erfährt, was kommt" (57).

Der zweite Beitrag, der hier angezeigt werden soll, trägt den Titel „Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute" (299–329). In dieser „Rede" schlüpft R. in die Rolle des Ignatius. In einem Interview im Jahr 1983 bezeichnete R. seine Rede als „ein Resümee meiner Theologie überhaupt und dessen, was ich zu leben versucht habe" (XLI f.). Noch etwas später wird R. die Rede sein spirituelles Testament nennen. Ich möchte versuchen, die Rede in vier Punkten zusammenzufassen:

1. Nach R. war das Leben des Ignatius durch eine unmittelbare Gotteserfahrung bestimmt. „Ich habe Gott erfahren, den namenlosen und unergründlichen, schweigenden und doch nahen, in der Dreifaltigkeit seiner Zuwendung zu mir. Ich habe Gott erfahren auch und vor allem jenseits aller bildhaften Imagination. Ihn, der, wenn er so von sich aus in Gnade nahekommt, gar nicht mit etwas anderem verwechselt werden kann" (300). Im Bericht des Pilgers (n. 29) zieht Ignatius aus dieser Gotteserfahrung die folgende Konsequenz: „Das, was er damals in Erscheinungen sah, bestärkte ihn so sehr und gab ihm für immer eine solche Sicherheit im Glauben, daß er oftmals bei sich dachte: auch wenn es keine Heilige Schrift gäbe, die uns diese Glaubenswahrheit lehrt, wäre er entschlossen, für sie zu sterben, einzig auf Grund der Tatsache, daß er diese geschaut hatte."

2. R. ist davon überzeugt, dass jeder Mensch diese Gotteserfahrung machen kann, und zwar vornehmlich in den Exerzitien. Deshalb lässt R. seinen Ignatius so formulie-

ren: „Der Exerzitienmeister ... vermittelt vom letzten Wesen dieser Exerzitien bei all ihrer Kirchlichkeit her nicht amtlich das Wort der Kirche als solches, sondern gibt nur (wenn er kann) ganz vorsichtig von ferne eine Hilfestellung dafür, daß Gott und der Mensch sich wirklich unmittelbar begegnen" (301).

3. Wie lassen sich nun Erfahrung von innen und religiöse Institution von außen vermitteln? R. antwortet darauf mit einem Bild (vgl. 304 f.). Danach ist die religiöse Institution (also letztlich die Kirche) ein „kompliziertes Bewässerungssystem" für die Seele; die Gotteserfahrung dagegen ist eine Quelle im Innern des Menschen. R. beruft sich für dieses Bild auf den Evangelisten Johannes. Der Rez. hat dieses Bild bei Søren Kierkegaard (Gebete, Köln: Bachem ^{2}1957) gefunden, welcher schreibt (S. 7): „Wenn ein Araber in der Wüste plötzlich in seinem Zelt eine Quelle entdeckte, so daß er beständig Quellwasser im Überfluß hätte: wie glücklich würde er sich preisen – so auch ein Mensch, der als sinnliches Wesen beständig nach außen gekehrt ist, in der Meinung, daß seine Glückseligkeit außer ihm liege, wenn er plötzlich nach innen gekehrt wird und entdeckt, daß die Quelle in ihm selbst liegt, und noch um wieviel mehr, wenn er die Quelle entdeckt, die das Gottesverhältnis ist."

4. Welche Stelle hat Jesus in diesem „System" der inneren Erfahrung Gottes? Für R. (und dann auch für Ignatius) war es kein Problem, in Jesus Gott zu finden und in Gott Jesus. Der Ignatius des Karl Rahner formuliert dies so: „Für mich war seit meiner Bekehrung Jesus *die* Neigung Gottes schlechthin zur Welt und zu mir, *die* Neigung, in der die Unbegreiflichkeit des reinen Geheimnisses ganz da ist und der Mensch zu seiner eigenen Fülle kommt. Die Einzelheit Jesu, die Notwendigkeit, ihn in einem begrenzten Schatz von Begebenheiten und Worten zu suchen mit der Absicht, in diesem Kleinen die Unendlichkeit des unsäglichen Geheimnisses zu finden, störte mich nie" (309).

Nun geht also die kritische Gesamtausgabe der Werke R.s („Sämtliche Werke") langsam auf die Zielgerade. Man möchte dem neuen „Spiritus rector" dieser Gesamtausgabe (A. R. Batlogg) viel Erfolg bei seiner Arbeit wünschen. – Noch zwei kleine Hinweise: Adam Tanner S. J. ist selbstverständlich 1632 gestorben, *nicht* 1832 (vgl. 200). Ob die Angabe der Seitenzahlen der Originalstellen aus zwei *verschiedenen* Fassungen (vgl. LIX) sinnvoll ist, kann man bezweifeln. Mich hat sie beim Lesen gestört. R. Sebott S. J.

Bentz, Udo, *Jetzt ist noch Kirche*. Grundlinien einer Theologie kirchlicher Existenz im Werk Karl Rahners (Innsbrucker theologische Studien; 80). Innsbruck: Tyrolia 2008. 552 S., ISBN 978-3-7022-2919-1.

In der Rezeptionsgeschichte der Theologie Karl Rahners hat sich (etwa seit 1995) eine jüngere Generation formiert, die eigene Wege geht. Zu diesen Wissenschaftlern gehören: Andreas R. Batlogg, Paul Rulands, Walter Schmolly, Roman A. Siebenrock, Günther Wassilowsky und Arno Zahlauer. Zu dieser Gruppe von Forschern darf man auch Udo Bentz (= B.) zählen, dessen Buch hier ganz kurz vorgestellt werden soll. Diese Theologen wollen die Theologie Rahners in seiner Existenz verorten, gemäß dem Bekenntnis von Rahner: „Das persönliche Leben spielt sich sehr wesentlich ... ab in der theologischen Arbeit" (351). Für die Untersuchung von Rahners Begriff von Kirche (genauer: von dessen Begriff von kirchlichem Gehorsam) formuliert B. sein Projekt folgendermaßen: „Wenn wir davon ausgehen, dass Rahners Begriff kirchlicher Existenz ein gewachsener Begriff ist, dann lässt sich die Denkbewegung Rahners nur nachzeichnen, wenn wir versuchen, möglichst werkgenetisch zu arbeiten, um die einzelnen Bausteine einer Theologie kirchlicher Existenz in ihrer Entfaltung innerhalb des Werkes zu begreifen und eventuelle Entwicklungslinien und verbindende Matrizen wahrnehmen und nachvollziehen zu können. Deshalb folgen in Teil A nach der jeweiligen zeit- und theologiegeschichtlichen Verortung werkgenetische Beobachtungen, die die Spuren des Themas bis zu den jeweiligen ersten Grundlagentexten verfolgen. Damit ist methodisch eine innere Nähe zu einigen Projekten der Rahnerrezeption aus jüngster Zeit gegeben, nämlich Karl Rahners Werk nicht als ‚Steinbruch' zur Bestätigung eigener Thesen zu instrumentalisieren" (28), sondern ihn von seiner Werkgenese her zu verstehen.

Das vorliegende Buch hat drei Teile: Teil A, Teil B und Teil C. Diese drei Teile hängen logisch zusammen. Kirchlicher Gehorsam, der ja das zentrale Thema der vorliegenden

Arbeit ist, steht in einem Beziehungsgefüge zwischen dem Einzelnen und der Kirche. Also muss zunächst die Situation des Einzelnen bedacht werden, dann jene der Kirche. Schließlich muss gefragt werden, wie Rahner dieses Beziehungsgefüge in seinem Leben vollzogen hat.

In Teil A (Bausteine einer Theologie kirchlicher Existenz, 37–262) fragt B. nach dem ersten Pol, also nach der Befindlichkeit des Einzelnen. Hier werden Fragen gestellt wie die folgenden: Wer ist der Einzelne in seinem Verhältnis zu Gott? Wer ist der Einzelne in seiner Beziehung zur Kirche? Wie wird der Einzelne verändert durch die Gnade Gottes? Welche Konsequenzen ergeben sich dann aus der Kehrseite (= der Schuldverfangenheit des Einzelnen) für die Kirche als Ganze? Wie kann die Erfahrung der Kirche der Sünder in die kirchliche Existenz (und das Ja zur konkreten Kirche) integriert werden?

Teil B der vorliegenden Arbeit (Ein Baugesetz geistlichen Lebens: Die inkarnatorische Struktur der Gnade, 265–347) wendet sich nun dem zweiten Pol des Beziehungsgefüges kirchlicher Existenz zu: Wer ist die Kirche für den Einzelnen? Welche Kirchenfrömmigkeit ist für die kirchliche Existenz bestimmend? Gibt es so etwas wie ein geistliches Baugesetz, das die einzelnen Bausteine (einer Theologie kirchlicher Existenz) zu einer Einheit zusammenfügt? Für Rahner ist dies die Gnade. Von diesem Grundgedanken her entfaltet er ein sakramentales Verständnis der Kirche.

Teil C der Arbeit (Ein Kristallisationspunkt: Kirchlicher Gehorsam, 349–510) hat nun die Blickrichtung von der konkreten Existenz Rahners auf seine Theologie hin. Wie lässt sich aus der Biographie Rahners seine Theologie verstehen? Etwas plumper formuliert: Wie sieht Rahners Gehorsam aus – angesichts der „Prüfungen", die ihm das kirchliche Lehramt zumutet? Exemplifiziert wird dies (vor allem) an drei Gegebenheiten.

Die erste Schwierigkeit Rahners mit dem Lehramt hängt mit seinem (schließlich damals nicht veröffentlichten) Manuskript zu Fragen der Mariologie im Kontext der Verkündigung des Dogmas von der Aufnahme Marias in den Himmel (vom 1. Nov. 1950) zusammen. Weil diese (theoretische) Schwierigkeit verbunden war mit (persönlichen) Differenzen mit P. Franz Lakner S. J. (einem der beiden Zensoren des Manuskripts), ließ die römische Ordenskurie eine Visitation der Fakultät in Innsbruck durch P. Felix Malmberg S. J. (Maastricht) durchführen. Zugleich vermittelte Karls Bruder Hugo. Zwar konnte das Assumptio-Manuskript auch dann nicht veröffentlicht werden, die „atmosphärischen" Differenzen zwischen Rom und Rahner konnten aber ausgeräumt werden. Damit gab sich Rahner zufrieden.

Die zweite Schwierigkeit Rahners mit Rom hing mit Differenzen über die Frage der Konzelebration zusammen. Rahner hatte seinen Artikel „Die vielen Messen und das eine Opfer", der ursprünglich (1949) in der „Zeitschrift für katholische Theologie" erschienen war, 1951 als Buch veröffentlicht. Gegen Rahners Überlegungen nahm Papst Pius XII. in der Allocutio „Vous Nous avez demandé" vom 22. Sept. 1956 Stellung. Am 11. Juli 1957 wurde Rahner zudem verboten, weiter über die Konzelebration zu publizieren. Dem fügte sich Rahner ohne ersichtlichen Widerspruch.

Die dritte Schwierigkeit Rahners mit Rom hängt mit seinem Vortrag „Löscht den Geist nicht aus" (1. Juni 1962) auf dem österreichischen Katholikentag zusammen. Wenige Tage nach dem Vortrag erhielt Rahner die Weisung, in Zukunft alle seine Arbeiten in Rom dem S. Offizium einer Art Vor-Zensur zu unterwerfen. Diesmal war Rahner aufs Äußerste empört. Es gelang ihm aber, deutsche und österreichische Bischöfe, Wissenschaftler und sogar Politiker für sich zu gewinnen. Als schließlich auch noch Bundeskanzler Konrad Adenauer (wohl auf Betreiben von Josef Kardinal Frings und Paul Martini) für Rahner in Rom intervenierte, lenkte Papst Johannes XXIII. ein. „Kardinal Bea wurde vom Papst zugesichert, dass er sich für eine Bereinigung einsetze. So wurde Rahner im Oktober 1962 zum Peritus, zum offiziellen Konzilstheologen, ernannt. Die Maßnahme des S. Offizium wurde jedoch nie offiziell zurückgenommen" (492). Mit dem beginnenden Konzil wurde sie aber obsolet.

Nach der Behandlung dieser drei Schwierigkeiten kann B. seine Schlussbetrachtung anfügen. „Die vorliegende Untersuchung stellt den Versuch dar, im Rahmen notwendig zu setzender Beschränkungen entscheidende Grundlinien einer Theologie kirchlicher Existenz im Werk Karl Rahners aufzuzeigen. Es ist ein Beitrag mit deutlich theologiegeschichtlichem Akzent. Die Wurzeln und Entstehungskontexte der Rahnerschen

Theologie kirchlicher Existenz standen im Mittelpunkt. Spätere, weiterführende Entwicklungslinien wurden nur marginal wahrgenommen" (511).

Ein Abkürzungsverzeichnis (521 f.) und ein Quellen- und Literaturverzeichnis (523–552) schließen dieses außerordentlich wertvolle Buch ab. Ich habe es mit viel Gewinn gelesen. Zum Schluss noch zwei kleine Hinweise. Auf. S. 357 wird gesagt, Karl Rahner sei 1926 für seine philosophischen Studien nach Pullach geschickt worden. Diese Aussage lässt sich genauer präzisieren. Rahner begann seine Philosophie im WS 1924/25 in Tisis (bei Feldkirch) und wechselte im Okt. 1925 nach Pullach, um dort das zweite und dritte Jahr der Philosophie zu absolvieren. Vgl. W. Kern, Erste philosophische Studien (1924–1927), in: P. Imhof/H. Biallowons (Hgg.), Karl Rahner. Bilder eines Lebens, Freiburg i. B./Zürich 1985, 18–21. – Auf S. 416 f. steht ein Exkurs über die Epitome der Gesellschaft Jesu. Dieser Exkurs ist in seiner Knappheit nicht recht verständlich. Ausführlicher zur Epitome vgl. U. Rhode, Die Revision des Eigenrechts der Gesellschaft Jesu, in: K. Breitsching/ W. Rees (Hgg.), Tradition – Wegweisung in die Zukunft (= FS Mühlsteiger), Berlin 2001, 261–288. R. Sebott S. J.

Tück, Jan-Heiner, *Gabe der Gegenwart*. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin. Freiburg i. Br.: Herder 2009. 406 S., ISBN 978-3-451-29887-5.

Das vorliegende Werk ist die Habilitationsschrift, die der Verf. 2006 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Br. eingereicht hat, ein Werk, das durch die Gelehrsamkeit und durch die Gründlichkeit, mit denen es erarbeitet wurde, besticht. Es handelt sich um eine streng theologiegeschichtliche Arbeit. Und doch gewinnt der Autor (= T.) dem, was er so erforscht und dargestellt hat, auch aktuelle Aspekte ab. So stellt sich das Werk im Ganzen als eine überaus originelle Leistung dar.

Das eucharistietheologische Denken liegt bei Thomas von Aquin, auf dessen einschlägige Werke sich T. beschränkt hat, in zwei Textformen vor. Die eine ist in den systematisch-reflektierenden *Quaestiones* 73 bis 83 des dritten Teils der *Summa theologiae* realisiert. Die andere begegnet uns in den Eucharistiehymnen, die Thomas für das Fronleichnamsfest gedichtet hat.

Die Arbeit, die drei Teile umfasst, setzt in Teil I mit einer detaillierten Rekonstruktion der eucharistie-theologischen Positionen, wie Thomas sie in den Quaestiones der S.th. entfaltet, ein. Dabei greift er, wo es sich als begründet erweist, auch auf solche Quaestiones zurück, die nicht zum Eucharistieteil im engeren Sinn gehören. Die Eucharistietheologie ist beispielsweise auf christologische Erörterungen zur Passion Christi und zur Einsetzung der Eucharistie beim letzten Abendmahl angewiesen. Deswegen geht der Verf. auch in genügender Breite auf die entsprechenden Quaestiones im vorderen Teil der Pars III der S.th. ein. Doch bevor er in aller Ausführlichkeit die Transsubstantiationslehre (69–111) und die Erörterungen zur Passion Christi (112–186) darlegt, erinnert er die allgemeine Sakramententheologie, wie sie mittelalterlich und dann auch bei Thomas die Grundlage und den Rahmen auch für die Quaestiones zur Eucharistietheologie bildet (34–68). Was Thomas zu diesen Themenbereichen – allgemeine Sakramentenlehre, Eucharistielehre, Christologie – vorgelegt hat, kommt dem heutigen Leser, der über eine theologische Bildung verfügt, nicht unbekannt vor. Dies hat seinen Grund darin, dass die Theologie des Thomas eine Wirkungsgeschichte hatte, die bis in unsere Zeiten hineinreicht. Die Rekonstruktion der theologischen Positionen des Thomas zur Eucharistietheologie, die T. bietet, beschränkt sich keinesfalls auf die einfache Wiedergabe der Inhalte der Quaestionen, sondern ist von reich dokumentierten Erläuterungen und Ergänzungen zu ihrer Vor- und Nachgeschichte und zu theologischen Diskussionen, die sich auf sie beziehen, umgeben.

Der Teil II gilt der Vorstellung und theologischen Deutung der Hymnen, die Thomas gedichtet hat und in denen sich auf eigene Weise sein eucharistietheologisches Denken zeigt. Während die Quaestiones im Blick auf den akademischen Schulbetrieb verfasst wurden, sind die Hymnen für den liturgischen Gebrauch – hier im Zusammenhang mit dem Fronleichnamsfest – bestimmt. In der Tatsache, dass Thomas sich auf beide Weisen artikuliert hat – akademisch und poetisch – spiegelt sich, dass er nicht nur Lehrer, sondern auch Ordenschrist (Dominikaner) war. Als letzterer nahm er Tag für Tag an den

Gottesdiensten seiner Gemeinschaft teil, und da galt es, das Gedachte und Gelehrte auch zu beten und sich in diesem Sinn existentiell zu eigen zu machen. Die Hymnen stammen aus solchen Gebetssituationen und führen wieder zu ihnen hin. Der Verf. hat sich der Fronleichnamshymnen angenommen und sie nach allen Seiten untersucht: *Pange lingua gloriosi; Sacris solemniis; Verbum supernum; Lauda Sion; Adoro te devote* lauten die Anfangsworte der von Thomas gedichteten Hymnen.

Der Teil III schließlich öffnet den theologiegeschichtlichen Kreis der beiden ersten Teile auf die Frage, ob und wenn ja, wie das eucharistietheologische Denken des Thomas von Aquin, das die Spuren seiner, der mittelalterlichen Zeit trägt, für uns heutige Theologen und Christen übersetzt werden kann. Diese Aufgabe geht T. zunächst in dogmatischer Reflexion an. Dabei erschließt er den Begriff der Transsubstantiation im Sinne einer „Selbstvergegenwärtigung des auferweckten Gekreuzigten". Und dann bietet er unter der Überschrift „Eucharistische Passagen" in neun Abschnitten Hinweise auf die Möglichkeiten, eine lebendige eucharistische Frömmigkeit neu verstehen und zu bejahen. Die Motive, denen seine Überlegungen gelten, klingen im ersten Moment durchaus konventionell, aber dann zeigen sie sich in überraschend neuer Plausibilität. Dabei tritt auch noch einmal deutlich hervor, warum T. seiner Arbeit den Titel „Gabe der Gegenwart" gegeben hat. Was zunächst noch abstrakt klingt, entpuppt sich mehr und mehr als eine Umschreibung des alten, bei Thomas so wichtigen Begriffs der Transsubstantiation. Die „eucharistischen Passagen" geben der ganzen Arbeit eine überraschende und überzeugende Aktualität. Wer sich in unserer Zeit darum bemüht, die eucharistische Frömmigkeit zu beleben, tut gut daran, dieses Werk zu studieren und es nicht aus der Hand zu legen, bis er auf die spirituellen Anregungen, die auf den letzten 40 Seiten dargeboten werden, stößt. Er wird sie dankbar zur Kenntnis nehmen und sich mit neuer Gewissheit seinem pastoralen Einsatz widmen.

Sosehr die vorliegende Arbeit eine primär theologiegeschichtliche Arbeit ist, die schließlich in aktuelle dogmatische und spirituelle Überlegungen einmündet, und darum um das bei Thomas im Zentrum stehende Ereignis der Transsubstantiation kreist, – es wäre gleichwohl im Sinne einer heutigen Eucharistietheologie doch wünschenswert gewesen, dass das eucharistische Epiklesegebet in seiner Bedeutung stärker gewürdigt worden wäre, und sei es im Sinne eines Bedauerns darüber, dass es bei Thomas und der ihm folgenden Theologie zu wenig zum Tragen kam.

An dieser Arbeit wird man für lange Zeit nicht vorbeigehen können, wenn man sich mit den Grundsatzfragen einer Eucharistietheologie befasst. Sie ist bewundernswert gut gelungen. W. Löser S. J.

Evolutionstheorie – Schöpfungsglaube. Herausgegeben von *Rudolf Langthaler*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2008. 181 S., ISBN 978-3-8260-3699-6.

Die Evolutionstheorie ist in unseren Köpfen tief verankert. Dem im Jahre 2007 erschienenen Times-Artikel mit der Überschrift „Finding Design in Nature" des Wiener Erzbischofs Kardinal Schönborn ist es zu verdanken, dass sie nun auch wieder in aller Munde ist, und so beginnt man den Dialog zwischen den einzelnen Fachdisziplinen erneut aufzunehmen. Dieser Diskurs steht allerdings unter einem neuen Vorzeichen, denn man beginnt sich bewusst zu werden, dass derselbe bis jetzt an einer terminologischen Unschärfe litt. Nach Rudolf Langthaler (= L.) war dieser Schritt längst fällig, weshalb L. fragt, ob die erneute Auseinandersetzung mit der Frage nach der Verhältnisbestimmung von Glaube und („naturwissenschaftlichem" [M. V.]) Wissen ein „Indiz für diesbezügliche Versäumnisse im bisherigen Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Philosophie" sei. Aus diesem Grund hat die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien im November 2005 mit dem Ziel, eine Verständigung darüber zu erreichen, wo ein längst fälliges Gespräch anzusetzen habe, an den runden Tisch geladen. Der vorliegende Sammelbd. will deshalb auch keine Lösungen, sondern lediglich eine Bestandsaufnahme mit dem jeweiligen Selbstverständnis der involvierten Disziplinen aufzeigen. Aus diesem Grund kommen sowohl Naturwissenschaftler als auch Theologen und Philosophen zu Wort (bemerkenswert ist dabei die Tatsache, dass sämtliche Autoren als gleichberechtigte Gesprächspartner wahrgenommen werden). Dabei dürfe

aber nicht übersehen werden, dass sich diese interdisziplinäre Verständigung als äußerst schwierig erweise. Eine Lösung sei deshalb – zumindest mittelfristig – nicht zu erwarten. Wenn aber die Verständigung über die strittigen Fragen gelänge und man miteinander ins Gespräch kommen könnte, sei schon viel erreicht. Diese Einschätzung der Lage ist sehr realistisch und zeigt, dass ein vorschnelles Sich-Zufriedengeben keinen Beitrag zu einer Problemlösung leisten kann. Weil diese Theorie aber gerne dafür als Zeuge aufgerufen wird, um die Notwendigkeit eines Plans in der Welt des Kreatürlichen aufzuzeigen, setzen sich mehrere Autoren mit ihr auseinander. Für ein sinnvolles Gespräch ist dabei aber das Bestehen der vorgeschlagenen Theorien vor dem naturwissenschaftlichen Prüfstand ausschlaggebend. Genau hier fällt der „intelligent design-Kreationismus" aber – und das wird verständlich aufgezeigt – durch. Wenn sich jedoch – und das ist das entscheidende Postulat der Evolutionstheorie – das Werden der Organismen zufällig ereignen sollte, welches wäre dann, mit einem Wort Schelers gesprochen, die Stellung des Menschen im Kosmos? Könnte dann weiterhin sinnvoll von einer natürlichen Grenze zwischen Homo sapiens und dem übrigen Reich der Fauna gesprochen werden? Die Beiträge zeigen in aller Deutlichkeit, dass dem Menschen eine ausgewiesene Position in der Welt des Kreatürlichen und Kontingenten zukommt. So hat er allein beispielsweise die Möglichkeit (vielleicht auch die Pflicht), sich den Gesetzen der Evolution nicht unterwerfen zu müssen. Dabei kommt nach Ewald Walterskirchen in der Gestaltung der Zukunft der Menschheit Europa eine bedeutende Rolle zu. („Die europäische Gesellschaft kann das biologische Recht des Stärkeren überwinden – wenn sie nur will.") Insgesamt geht aus dem Sammelbd. deutlich hervor, dass die Evolutionstheorie entgegen einer weit verbreiteten Meinung keine Hypothese, sondern eine nicht zu leugnende Tatsache ist. Außerdem sei sie nicht einfach eine Theorie unter vielen andern, „sondern die zentrale Theorie in den Biowissenschaften, zu der es keine Alternativen gibt". Interessant ist m. E. die Wahl des Titels. Sie lässt vermuten, dass Theologie und Naturwissenschaften friedlich nebeneinander existieren könnten, sofern man die nötige Distanz wahrte. Doch betrachten sie die Wirklichkeit wirklich nur aus unterschiedlichen Perspektiven? Dass dies zumindest aus der Sicht der Theologie nicht der Fall sein kann, zeigt die jeweilige Anthropologie: Es macht einen erheblichen Unterschied, ob der Mensch von Gott als dessen Ebenbild geschaffen wurde, oder ob er ein Produkt des blinden Zufalls ist, dessen Existenz auch hätte unterbleiben können. Gerade hier ist die Theologie aufgerufen, sich ihren eigenen Grundsätzen bewusst zu bleiben. Wenn der Mensch wirklich ein Produkt des Zufalls sein sollte, dann wäre Religion nichts weiter als Gefühlsduselei. Weil sie somit aber nicht mehr Rede von Gott wäre, könnte sie gar nicht mehr bzw. nur noch *aequivoce* sein. Trotzdem kann die Alternative nicht lauten: Evolutionstheorie oder Schöpfungsglaube. Doch wie lassen sich beide miteinander denken? Der Sammelbd. hat die Ausgangslage deutlich herausgearbeitet, und es wird ersichtlich, dass auf diesem Terrain noch viel Arbeit geleistet werden muss.

M. Vonarburg

Petzoldt, Matthias, *Gehirn – Geist – Heiliger Geist.* Muss der Glaube die Willensfreiheit verteidigen? Hamburg: merus Verlag 2008. 160 S., ISBN 978-3-939519-45-4.

Mit dem Jahr 2000 ging die in den USA ausgerufene *Dekade des Gehirns* zu Ende. Im Anschluss daran rief man in Deutschland die folgenden zehn Jahre zu einer weiteren Dekade des Gehirns aus. Dies zeigt zweifellos die besondere Beachtung, die das Gehirn gegenwärtig erfährt. Die Ergebnisse der Gehirnforschung rufen Hoffnungen, aber auch Ängste hervor. Mit modernen bildgebenden Verfahren (z.B. dem Magnetresonanzverfahren und der Positronen-Emissions-Tomographie) ist es heute möglich festzustellen, welche Prozesse wo im Gehirn ablaufen und welche Partien nicht aktiv sind. Diese neuartigen Verfahren scheinen auf den ersten Blick die Frage nach dem Verhältnis zwischen Leib und Seele, Geist und Materie lösen zu können. Für einige Hirnforscher ist die menschliche Willensfreiheit nur eine Illusion, woraus dann die Forderung nach einem neuen, naturalistischen Menschenbild erhoben wird.

In diese Diskussion greift Matthias Petzoldt (geb. 1948), Inhaber des Lehrstuhls für Fundamentaltheologie und Hermeneutik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät

der Universität Leipzig, mit seiner jüngsten Veröffentlichung *Gehirn – Geist – Heiliger Geist. Muss der Glaube die Willensfreiheit verteidigen?* ein. Aus dem Blickwinkel der protestantischen Theologie beleuchtet er (= P.) drei Themenbereiche: die Suche nach einem Ort für Religiosität im Gehirn (10–37), die Debatte über die Willensfreiheit des Menschen (38–71) und die Frage nach dem, was von alters her „Geist" genannt wird (72–140).

Im ersten Kap. diskutiert P. die Suche nach neuronalen Korrelaten für religiöse Erfahrung und fragt, ob es eine religiöse Anlage im Menschen gebe und ob eine transzendente Wirklichkeit überhaupt neurobiologisch nachgewiesen werden könne. Hierzu klärt er, was unter einer religiösen Erfahrungen zu verstehen und ob Religiosität als kognitives Phänomen aufzufassen ist. Er hinterfragt den Sinn und die Tragweite von Aussagen unterschiedlicher „Neuro-Theologen", denen es um die Erhellung von neuronalen Prozessen geht, die mit den religiösen Vorstellungen und Praktiken (wie Gebet, Gottesdienst und Meditation) einhergehen. Zu den Vertretern dieser Fachrichtung zählen beispielsweise die Neurologen James Austin und Vilayanur Ramachandran, der Radiologe Andrew Newberg und der Neuropsychologe Michael Persinger, deren Veröffentlichungen P. vorstellt und diskutiert. Zu Recht macht P. darauf aufmerksam, dass in der „Neuro-Theologie" Begriffe wie „religiös", „spirituell" und „Transzendenz" völlig undifferenziert gebraucht werden (22) und dass die experimentelle Basis der „neuro-theologischen" Forschung äußerst dürftig ist.

Im zweiten Kap. geht P. der Frage nach, ob der menschliche Wille frei oder unfrei ist, und ob aufgrund der neurowissenschaftlichen Forschung ein neues Menschenbild zu erwarten ist. Vor dem Hintergrund der aktuellen Debatten referiert der Autor das Problem des freien Willens in der Theologiegeschichte. Die katholische Tradition, die auf insgesamt drei Seiten dargestellt wird (für Luther und den Protestantismus sind neun Seiten vorgesehen), lässt er mit dem Konzil von Trient (1545–1563) enden. Auf wichtige Entwicklungen in der katholischen Theologie des 20. Jhdts. zu dieser Thematik (z.B. das transzendentale Freiheitsdenken Rahners und Weltes sowie Aussagen des Vatikanums II) geht P. leider nicht ein. Gerade aber die Auseinandersetzung mit dem Denken Weltes und Rahners, für die Freiheit mehr ist als das reine Wählen-Können, insofern diese als ermöglichende Grundschicht allen einzelnen Wahlakten voraus geht, könnte wichtige Impulse für die aktuelle Diskussion liefern, welche vor allem die Möglichkeit der Bedingungen von Freiheit im Blick hat, nicht aber nach den Bedingungen der Möglichkeit von Freiheit fragt. Einen Berührungspunkt von protestantischer Theologie und Neurowissenschaften sieht P. darin, dass der menschliche Wille von beiden „als ein Gedankenkonstrukt" (54) erkannt wird. Da der Bestreitung der Willensfreiheitsthese selbst eine metaphysikkritische Tendenz innewohne, gebe es hier eine geistige Verwandtschaft. „Soweit die heutigen Neurowissenschaften mit ihren Forschungen an der Demontage des überfrachteten Ideals ‚freier Wille' mittun, kann die protestantische Theologie dieses Anliegen mit Gelassenheit und Sympathie verfolgen" (56f.). P. schlägt vor, den Begriff „Wille" durch den Begriff „Intentionalität" zu ersetzen, da sich dieser durch eine größere Anschlussfähigkeit an die modernen Debatten auszeichne. Streng genommen müssten wir dann aber auch (was P. freilich nicht sagt) im Herrengebet sprechen: „Vater unser im Himmel, dein Reich komme, deine *Intentionalität* geschehe."

Das dritte Kap. beleuchtet die Wirklichkeit des menschlichen Geistes und das Wirken des Heiligen Geistes. Während hier einerseits im Zuge eines intuitiven Dualismus Geist und Gehirn als zwei unterschiedliche Größen wahrgenommen werden, wird andererseits unter Berufung auf neurowissenschaftliche Daten ein materialistischer Monismus postuliert. Kritisch setzt sich P. z.B. mit Wolfhart Pannenberg auseinander, der Geist als den Ursprung des Bewusstseins begreift (Siehe dazu: Pannenberg, W., „Geist und Bewusstsein", in: ThPh 79 (2004), 481–490) und erläutert ausführlich die Position des amerikanischen Philosophen John Searle (88–102). Das Phänomen Geist ist für P. evolutionär erklärbar (143) und stehe für die Ganzheitlichkeit des Menschen (136). Bedauerlicherweise nimmt P. das Phänomen der Leiblichkeit überhaupt nicht ernst, was vom biblischen Befund wie auch von der lebensweltlichen Erfahrung nicht zu rechtfertigen ist. Der Leib ist die Grenze, die uns von anderen abschließt. Der Leib ist aber nicht nur Grenze, er ist auch Medium der Kommunikation. Durch den Leib begegnen wir einan-

der, durch den Leib sind wir einander nahe. Die Welt erschließt sich uns leibhaft in der Vielfalt ihrer Formen und Farben. Der Leib ist sensibel für Zärtlichkeiten, für menschliche Wärme. Der Leib macht aber auch verletzlich. Im Leib drücken sich Gefühle aus. An der Körperhaltung eines Menschen lesen wir ab, was in seinem Inneren vorgeht. In Blicken und Gesten drücken sich seine seelischen Vorgänge aus. Vieles teilt sich uns durch die „Sprache des Körpers" mit. Wir selbst empfinden uns und andere als eine leib-seelische Einheit und nicht etwa als ein Kompositum aus Geist und Gehirn. Gerade aus theologischer Sicht, die sich immer wieder auch dem Vorwurf der „Leibfeindlichkeit" ausgesetzt sieht, wäre es wünschenswert, die leibliche Anwesenheit der Person in der Welt ernst zu nehmen, den Menschen nicht auf Gehirn und Geist zu reduzieren und die biblisch wie philosophisch gut begründbare leib-seelische Einheit des Menschen hervorzuheben. Mit dem Begriff „Seele" kann P. leider nichts anfangen. Da es sich hierbei aber um einen Schlüsselbegriff des Christentums handelt (der die Verhältnisbestimmung der menschlichen Person zu Gott thematisiert und einen Blick in die Eschatologie eröffnet, woraus sich dann wiederum Konsequenzen für die persönliche Lebensführung und Spiritualität ergeben) ist es mehr als bedauerlich, wenn christliche Theologen (aufgrund eines pastoral begründeten Opportunismus und auf Kosten der religiösen Substanz) weitgehend darauf verzichten, von Seele zu sprechen.

Das christliche Bekenntnis zum Heiligen Geist sei nur als metaphorische Rede verständlich. Irritierend wirkt in diesem Zusammenhang auch seine Auslegung von Joh 4,24: „Gott selbst ist nicht Geist; denn Geist ist etwas Natürliches, christlich gesprochen: Geschöpfliches" (119).

Ausgehend von Luthers These, der freie Wille sei nach dem Sündenfall nur noch ein leeres Wort, antwortet P. auf die im Untertitel des Buches aufgeworfene Frage (ob der christliche Glaube die Willensfreiheit verteidigen müsse) damit, dass dies weder nötig noch wünschenswert sei, da es im Christentum „gerade nicht um eine Bestimmung des menschlichen Willens, sondern um die Heilsfrage" (145) gehe. Was würde den Vertretern der Religionskritik des 19. Jhdts. wohl hierzu einfallen? Muss die Theologie nicht darauf aufmerksam machen, dass es entgegen deterministischer All-Erklärungsansprüche darum geht, das Phänomen Freiheit als Gabe und Aufgabe, ja als bleibendes Geheimnis ernst zu nehmen? Zustimmung darf sie dabei von der Hirnforschung selbst erwarten, denn die Rede von einem strengen neurobiologischen Determinismus übersieht, dass unser Gehirn ein „offenes System" ist, das permanent neue Reize erhält: von außen wie von innen. Wer behauptet, unser Verhalten sei vollkommen determiniert, muss auch sein eigenes Verhalten für determiniert halten. Hierdurch erledigt sich aber jeder Anspruch auf Zustimmung. Ist es nicht Aufgabe der Theologie, ihre Stimme in den wissenschaftlichen Diskurs einzubringen und deutlich zu machen, dass sich Theorien, die alles naturalistisch erklären wollen, im Netz der Zirkularität verfangen? Soll die Theologie nicht protestieren, wenn Menschen nur noch als eine zu optimierende Maschine begriffen werden? Nur schwer verständlich ist P.s Aussage, „es wäre abwegig, ginge die Theologie" in den wissenschaftlichen Diskurs „mit dem Vorsatz hinein, die Willensfreiheit des Menschen verteidigen zu müssen" (146), soll sie doch andererseits „mit dem Pfund ihrer Einsichten wuchern und Verständnis für die umfassende Wirklichkeit des Geistes wecken, wie sie sich als innerweltliche darstellt" (144).

In P.s Buch, das in der Reihe *Denkperlen* des merus Verlags erschienen ist, werden zum eigenen Denken und Widerspruch anregende Überlegungen kompakt und kenntnisreich – gleichsam einer Perlenkette – aneinandergereiht. P.s Arbeit macht deutlich, dass das Nachdenken über Gehirn, Geist und Heiligen Geist wichtig und unverzichtbar ist. Es ermutigt den Leser, über den Schatz des Glaubens ins Gespräch zu kommen, Perlen des Christentums vor dem Hintergrund der modernen Herausforderungen (wie z.B. der Forderung eines naturalistischen Menschenbildes) neu zu entdecken und sie nicht leichtfertig wegzuwerfen, auf dass dieselben nicht zertreten werden (vgl. Mt 7,6). Aber nicht alles, was glänzt, ist eine wertvolle Perle, sondern erweist sich bei näherem Hinsehen weniger als Kostbarkeit denn als Glasperlenspiel. P.s Buch ist aufgrund der genannten Schwächen kein besonders großer Schatz und daher dem Leser nur eingeschränkt zu empfehlen.

M. Knaup

Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge; Band III: Verständigungen und Differenzen, herausgegeben von *Dorothea Sattler* und *Gunther Wenz* (Dialog der Kirchen; 14). Freiburg i. Br.: Herder/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008. 310 S., ISBN 978-3-451-29943-8 (Herder)/ISBN 978-3-525-56936-8 (Vandenhoeck & Ruprecht).

Der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, dessen Ursprünge in die Jahre nach dem II. Weltkrieg zurückreichen und der lange unter dem Namen „Jäger-Stählin-Kreis" bekannt war, ist auf evangelischer wie katholischer Seite mit bedeutenden Persönlichkeiten aus dem Bereich der akademischen Theologie besetzt. Die engen Beziehungen dieses Kreises zu den Kirchen kommen darin zum Ausdruck, dass die Vorsitzenden des Arbeitskreises Bischöfe sind – auf katholischer Seite Karl Kardinal Lehmann, auf evangelischer Seite Bischof Martin Hein (seit 2008). Die wissenschaftlichen Leiter sind Prof. Dr. Volker Leppin (seit 2008) und Prof. Dr. Dorothea Sattler. Der Arbeitskreis war vor wenigen Jahrzehnten mit seinen Studien und Voten zu den wechselseitigen Lehrverurteilungen des 16. Jhdts. hervorgetreten und hatte gelehrt, sie in einem neuen, ökumenisch differenzierteren Licht zu sehen. Die Dokumente, die aus den Arbeiten des Arbeitskreises hervorgegangen sind, sind gewichtig; solide theologische Arbeit ist in sie eingeflossen.

Man weiß, dass das große theologische Thema, das die Kirchen ins neue Jahrtausend mitgenommen haben, die Ekklesiologie ist. Sie weist viele Teilthemen auf. Ein besonders beachtetes und folgenreiches Thema kreist um die Frage der inneren Verfasstheit der Kirche Jesu Christi. Sie kann nicht beschrieben werden, ohne dass dabei die Lehre von den kirchlichen Ämtern zur Sprache kommt. So war es nur folgerichtig, dass sich der Arbeitskreis der Theologie des kirchlichen Amtes angenommen hat. Er hat sich dabei Zeit gelassen und viel Arbeit geleistet. Auf mehreren Sitzungen wurden zahlreiche wissenschaftlich hochqualifizierte Referate gehalten. In früheren Jahren waren bereits zwei Bde., in denen sie dokumentiert waren, veröffentlicht worden: Bd 1: Grundlagen und Grundfragen, hrsg. von Th. Schneider und G. Wenz (Dialog der Kirchen 12), Freiburg i. Br./Göttingen 2004; Bd. 2: Ursprünge und Wandlungen, hrsg. von D. Sattler und G. Wenz (Dialog der Kirchen; 13), Freiburg i. Br./Göttingen 2006. Nun liegt der dritte und abschließende Bd. vor. Er macht die aus den Sitzungen des Arbeitskreises noch vorliegenden, aber noch nicht veröffentlichten Referate zugänglich. Es handelt sich um neun solcher Texte, die von D. Sattler, Chr. Axt-Piscalar, M. Hein, G. Wenz, P. Walter, A. Gerhards, U. Kühn, Chr. Grethlein und O. H. Pesch zu verschiedenen Teilaspekten einer ökumenisch sensiblen Theologie des kirchlichen Amtes vorgetragen worden waren. In unterschiedlicher Weise geht es dabei stets auch um die Frage, wie sich in ihnen das Motiv der apostolischen Nachfolge darstellt.

Der vorliegende Bd. ist vor allem aber dadurch gekennzeichnet, dass in ihn auch der Abschlussbericht zu der langjährigen Arbeitsphase zur Ekklesiologie aufgenommen worden ist. Er trägt die Überschrift „Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge. Abschließender Bericht" (167–267). Er bietet vielfältige exegetische und theologiegeschichtliche Information und lässt dabei auch die unterschiedlich akzentuierten Positionen der evangelischen und der katholischen Seite erkennen. Er stellt sie aber nicht in einen bloßen Gegensatz, sondern bedient sich der Formel vom „differenzierten Konsens", um sie miteinander zu vermitteln. Kritisch sei angemerkt, dass der ja recht umfangreiche Abschlussbericht die Möglichkeiten nicht in Betracht zieht, die sich aus einer Bestimmung der Kirche als einer auf Israel bleibend zurückbezogenen Größe ergeben hätten. Auch für die Sinngebung dessen, was Apostolizität bedeutet, hätten darin ganz eigene Ansätze gelegen. W. Löser S. J.

Die Apostolizität der Kirche. Studiendokument der *Lutherischen/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit*, Paderborn: Bonifatius/Frankfurt am Main: Lembeck 2009. 218 S., ISBN 978-3-89710-421-1 (Bonifatius)/ISBN 978-3-87476-574-9 (Lembeck).

Das katholisch-lutherische Gespräch läuft auf Weltebene weiter und hat wieder ein beachtliches Ergebnis gezeitigt: ein sehr umfangreiches Studiendokument zu so vielen und

so zentralen Fragen, sodass nun mit ihm nahezu ein Kompendium katholischer und vor allem lutherischer Theologie vorliegt. Es bestätigt sich erneut, was man schon im Blick auf die früheren in diesem Dialog entstandenen Dokumente feststellen konnte: Katholische und lutherischer Theologie (sofern sie sich wirklich an Martin Luther und an den lutherischen Bekenntnisschriften orientiert) können sehr vieles miteinander, und zwar im Sinne eines „differenzierten Konsenses" sagen.

Als vor zehn Jahren die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" unterzeichnet wurde, wurde häufig die Forderung erhoben, in der Folge müsse vor allem über ekklesiologische Fragen gesprochen werden; denn dort müsse sich konkret bewähren können, was in der Rechtfertigungslehre gemeinsam habe gesagt werden können. Und so ist es verständlich, dass im katholisch-lutherischen Dialog in den letzten Jahren das Thema Kirche in den Mittelpunkt der Bemühungen rückte. Über die Kirche aber kann nicht gehandelt werden, ohne dass auch das geistliche Amt in der Kirche zur Sprache kommt. Die grundlegende Dimension, die Kirche und Amt zu erschließen erlaubt, ist die der Apostolizität. Damit ist das Feld abgesteckt, auf dem sich das Gespräch der lutherischen und der katholischen Theologen, die übrigens aus den verschiedenenen Gegenden der Welt stammten, bewegte.

Das Studiendokument entfaltet das Thema in vier großen Einheiten, die einander ergänzen. Im Ersten Teil – „Die Apostolizität der Kirche – Neutestamentliche Grundlagen" (17–44) – werden die Erkenntnisse der heutigen Bibelexegese, sofern sie sich auf die amtstheologisch relevanten Texte der Bibel beziehen, dargestellt. Eine Differenzierung in katholische und lutherische Positionen war in diesem Kap. (noch) nicht notwendig. Das Bild, das von den neutestamentlichen Befunden zur Theologie des Amtes gezeichnet wird, gibt einen Eindruck von der noch offenen und viele unentfaltete Ansätze bietenden Situation in der Urkirche. Der Zweite Teil – „Das apostolische Evangelium und die Apostolizität der Kirche" (45–81) – bietet einen ersten Durchgang durch die Geschichte der Kirche und ihrer Theologie. Die Kirche wird in ihrer Apostolizität betrachtet, und sie ist die apostolische, solange und sofern sie aus dem apostolischen Erbe lebt und es vergegenwärtigt und weitergibt. Das apostolische Erbe aber ist der Sache nach nichts anderes als das Evangelium von Jesus Christus und seinem Dienst an der Welt. In diesem Kap. wird das von Lutheranern und Katholiken gemeinsam getragene Verständnis der Apostolizität der Kirche dargelegt. Aber auch die unterschiedlich gearteten Konzepte werden beschrieben. Sie beziehen sich vorwiegend auf die kirchlichen „Instrumente", die es auf beiden Seiten zur Sicherung der Apostolizität, das heißt: zur ungetrübten Vergegenwärtigung des Evangeliums, gibt. Im 16. Jhdt. breiteten sie sich im Bereich der Theologie des Wortes Gottes aus, und dies wurde dann auch in der Auseinandersetzung der Lutheraner und der Katholiken greifbar. Inzwischen hat auf katholischer Seite das II. Vatikanische Konzil stattgefunden, und auch auf lutherischer Seite gab es neue Akzentsetzungen. So kann im Blick auf die in Kap. II erörterten Fragen heute ein „differenzierter Konsens" festgestellt werden.

Der dritte Teil – „Apostolische Sukzession und ordinationsgebundenes Amt" (83–145) – bietet eine umfassende Darlegung der Theologie des Amtes in der Kirche, wie sie lutherischerseits und katholischerseits entwickelt wurde und weitgehend bis heute in Geltung ist. Auch hier werden die Kontroversen des 16. Jhdts. und die Entwicklungen des 20. Jhdts. in aller Ausführlichkeit dargelegt. Dabei wird ganz richtig herausgestellt, dass dabei das Verständnis des Bischofsamts in der Kirche und die Bestimmung des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen von zentraler Bedeutung sind. Die Entwicklungen, die es in der neueren Kirchen- und Theologiegeschichte gegeben hat, lassen auch hier wieder das Urteil zu, es walte zwischen der lutherischen und katholischen Theologie des Amtes in der Kirche ein „differenzierter Konsens".

Im vierten Teil schließlich – „Kirchliche Lehre, die in der Wahrheit bleibt" (147–213) – liegt eine eingehende Behandlung eines Teilthemas vor, das aber in den Bereich der Ekklesiologie an wichtiger Stelle hineingehört: die christliche Lehre. Die Kirche im Ganzen, insbesondere aber die Instanz, die man das „Lehramt" nennt, lebt davon, dass sie sich auf die unverfälschte Lehre von Gottes rechtfertigender Gnade bezieht und immer dafür Sorge trägt, dass sie verkündet und auf jede Weise verbreitet wird. Auch in diesem Bereich gehen die Lutheraner und die Katholiken lange auf gemeinsamen Wegen, aber

hier und da zeigen sich auch konfessionelle Differenzen, z. B. bei der Frage nach der genauern Beschreibung des Lehramts in der Kirche.

Was die lutherisch-katholische Dialogkommission in ihrem Studiendokument zustande gebracht hat, verdient allen Respekt. Und es ist für ökumenisch interessierte Christen ermutigend zu sehen, dass sich alte Fronten zwar nicht aufgelöst, aber doch aufeinanderzu verschoben haben. Die Qualität der exegetischen und theologiegeschichtlichen und dann auch dogmatischen Argumentation ist hoch und entspricht den besten Standards.

Es sei erlaubt, zu dem, was nun vorliegt, drei inhaltliche Anmerkungen zu machen. 1. Es werden bei der Bestimmung des Apostolischen die Möglichkeiten nicht erkannt und erst recht nicht ausgeschöpft, die sich aus einer Aufmerksamkeit auf die besondere Bezogenheit der Kirche Jesu Christi auf Israel hätten ergeben können. Es ist ja kein Zufall, dass die Apostel zwölf sind und dass in ihnen das alte Zwölf-Stämme-Volk wieder aufzuleben beginnen sollte. Über die zwölf Apostel bleibt die Kirche in Israel gegründet – wie ein auf einen Baum aufgepfropfter Ast. 2. Immer wieder wird im vorliegenden Studiendokument auf die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtsfertigungslehre" Bezug genommen. Dies geschieht immer so, dass erkennbar wird, dass die in der Erklärung vorliegende Sicht der Rechtfertigungslehre in lutherischer und katholischer Sicht von weitgehender Übereinstimmung gekennzeichnet ist. Dem ist weitgehend zuzustimmen. Und doch sei die Frage erlaubt, ob die Erklärung von 1999 das, was die katholische von der lutherischen Sicht unterscheidet, in genügender Weise berücksichtigt hat. Lutherischerseits ist zu sagen: Gottes rechtfertigende Gnade kommt auf den Menschen in Gottes Wort zu. Sie wird ihm zu eigen im Glauben – „Sola fide". Trient sagt aber im siebten Kap. des Dekrets „De iustificatione", der sündige Mensch werde der vergebenden Gnade Jesu Christ durch die Taufe teilhaft. Steht hier nicht die Taufe für die Kirchengliedschaft und ihren lebendigen Vollzug? Hier deutet sich an, was mit dem sakramentalen Charakter der Kirche gemeint sein könnte. Und gerade er wäre für eine genauere Bestimmung des Rechtfertigungsvorgangs von konstitutiver Bedeutung. Aber gerade dies ist schon 1999 in der „Gemeinsamen Erklärung ..." nicht berücksichtigt worden. Und dies gehört zu den Gründen dafür, dass ihr eine gewisse Abstraktheit eigen war und sie eher unwirksam geblieben ist. 3. Wenn es um die Theologie des kirchlichen Amtes geht, wird man bei der Erschließung der katholischen Sicht unbedingt auf „Lumen gentium" Nr. 8 (erstes Drittel) achten müssen. Da wird die sichtbare Verfasstheit der Kirche im Rahmen einer sakramentalen Symboltheologie verständlich gemacht: In der sichtbaren Gestalt der Kirche stellt sich ihr geglaubtes Wesen dar: Sie ist die Gemeinde des erhöhten Kyrios Christus, und dies hat seine sichtbare Entsprechung im Miteinander von Bischof und Volk Gottes. Über die eher funktionale Betrachtungsweise, die im vorliegenden Studiendokument dominiert – dem Amt obliegt die Sorge für die Treue zum apostolischen Evangelium –; darüber hinaus ist auch die in symbolisch-sakramentale Sicht zu beachten. Andernfalls ist eine Dimension des katholischen Denkens, die doch in den ökumenischen Dialog auch eingebracht werden muss, allzu unberücksichtigt geblieben.

W. Löser S. J.

Schwerin, Hans-Joachim, *Die Religionen und die christliche Wahrheit.* Neustadt an der Aisch: Verlag Ph. C. W. Schmidt 2009. 174 S., ISBN 978-3-87707-755-9.

Immer hatte sich die christliche Kirche in der Welt der Religionen zu situieren – in Anknüpfung und Unterscheidung. Heute stellt sich diese Aufgabe in neuer Dringlichkeit. Überall auf dieser Erde gibt es Christen, ebenso überall haben sich die verschiedenen Religionen ausgebreitet. Die Religionen und die Menschen, die ihnen angehören, begegnen einander, sind oft zu Nachbarn geworden. Das Zusammenleben muss in wechselseitigem Respekt gestaltet werden; andernfalls bricht der Unfriede aus. Einen grundlegenden Beitrag zu den Themen eines Gesprächs, wie es christlicherseits mit den Religionen zu führen wäre, hat der Verf. (= Sch.) in diesem wichtigen und gelungenen Buch vorgelegt. Er denkt und schreibt als christlicher Theologe, der der evangelischen Kirche angehört und in ihr über lange Zeit als Pfarrer und Superintendent tätig war. Gleichzeitig bewährt er sich als jemand, der den Menschen anderer Religion mit Offenheit und

Verständnis begegnet ist und ihnen gerecht zu werden bemüht ist; denn er kann in ihren Lehren und in ihren Praktiken durchaus zahlreiche und gewichtige Wahrheiten wahrnehmen und würdigen. Das Buch stammt aus der Bereitschaft zum offenen und ehrlichen Dialog. Und dies bestimmt dann sowohl die inhaltlichen Positionen als auch die sprachliche Gestalt des Buches.

Bevor der Autor seine eigenen Gedanken zu einer Theologie der Religionen entfaltet, gibt er in aller Ausführlichkeit Rechenschaft von seiner Wahrnehmung der Religionen und dann der christlich-theologischen Ansätze zu ihrer Sichtung und Wertung. Im ersten Teil bietet er eine exemplarisch und doch auch repräsentativ vorgehende „Phänomenologie der Religionen" (9–64). Er beschreibt die wesentlichen Züge der Stammesreligionen, des Hinduismus, des Buddhismus, des Jainismus, der altchinesischen Lehre vom Tien und vom Tao, sodann der Lehre des Zarathustra und schließlich des Islam. Dabei ist ihm daran gelegen, die auch christlicherseits anzuerkennenden Wahrheiten, die sich in den verschiedenen Religionen Ausdruck verschaffen, zu erfassen und gebührend darzulegen. Was der Verf. auf diesen gut 50 Seiten mitteilt, kann als ein respektables Kompendium des Grundwissens über die Religionen gelten.

Der zweite Teil ist überschrieben mit „Deutungen der Religionen" (65–120). Hier referiert Sch. die religionstheologischen Positionen verschiedener Theologen und Philosophen. Die Auswahl der berücksichtigten Konzepte stammt aus der Absicht, die im dritten Teil zu entfaltende eigene Position aus der Nähe oder Ferne zu den hier dargebotenen Entwürfen zu bestimmen. Wie bekannt ist, hat Karl Barth sich nicht in der Lage gesehen, den Religionen als christlicher Theologe eine positive glaubensrelevante Bedeutung zuzugestehen. Von dieser Auffassung distanziert sich Sch., ohne freilich die *particulae veri*, die auch in dieser barthschen Sicht der Religionen enthalten sind, zu missachten. Die religionstheologischen Positionen Karl Rahners, Karl Heinz Ratschows und Paul Althaus' sind auf je ihre Weise dadurch gekennzeichnet, dass sie den Religionen im Raum ihrer Schöpfungstheologien eine positive Wertung geben können. Aus den Einsichten, die sie entwickelt haben, wird Sch. seinen eigenen Entwurf komponieren. John Hicks religionspluralistisches Konzept liegt vielfach im Trend der Zeit. Doch kann es letztlich mit einer christlichen Religionstheologie, die mit Gottes Selbstoffenbarung und -mitteilung in der Geschichte Israels und Jesu Christi rechnet, nicht vereinbart werden. Schließlich geht der Verf. noch auf die Auffassungen Gotthold E. Lessings und des Philosophen Thomas Rentsch ein. Auch von ihnen wird er sich in einigen Punkten selbst inspirieren lassen. Die Selbstverortung des Autors innerhalb des breiten Feldes, das durch die ausgewählten Autoren markiert wird, lässt schon vermuten, dass er nicht einfachhin ein „typisch evangelisches" Konzept der Phänomenologie und der Theologie der Religionen aufnimmt und weiterführt, sondern einen eigenständigen, Grenzüberschreitungen nicht fürchtenden Entwurf im Sinn hat.

Dieser eigene Entwurf findet sich im dritten Teil „Eckpunkte einer Theologie der Religionen" (121–169). Er hat seine Mitte in einer Lehre von der Offenbarung Gottes in seiner Schöpfung. Was Gott solcherart in seine Schöpfung gelegt hat, schafft sich in den Religionen einen Ausdruck, der ungezählten Menschen beim Verstehen und Gestalten ihres Lebens eine respektable Hilfe bietet. Sofern sich Gott aber nur anfangsweise in seiner Schöpfung geoffenbart und sich abschließend in der Menschwerdung seines Sohnes Jesus Christus seiner Welt mitgeteilt hat, haben die Religionen aus christlicher Sicht auch nur die Bedeutung einer Strecke auf dem Weg zu dieser Erfüllung. Aber dies nimmt ihnen nichts von der Bedeutung, die sie in sich tragen und für die Menschen haben, und die auch christlicherseits nur bestätigt werden kann. Wie schon angedeutet, sind in dieses religionstheologische Konzept Anregungen vor allem von Rahner, Ratschow und Althaus eingewoben worden.

Man wird den Entwurf, den der Verf. mit diesem Buch vorgelegt hat, aus der Perspektive der christlichen Theologie – nicht nur der evangelischen, sondern auch der katholischen – nur bejahen und begrüßen können. In überzeugender Weise kommt das Miteinander von Anknüpfung und Unterscheidung, das in jeder Religionstheologie zu leisten ist, zum Zuge. Man kann diesem Buch nur eine weite Verbreitung wünschen. Sicherlich wäre es auch im Bereich der Bildungsinstitutionen – Fakultäten an den Universitäten, Akademien, etc. – als Lehr- und Handbuch hilfreich. W. Löser S. J.

Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise. Herausgegeben von *Wolfgang Beinert*. Freiburg i.Br.: Herder 2009. 258 S., ISBN 978-3-451-30279-4.

Der vatikanische Gnadenerweis, mit dem die Exkommunikation von vier Bischöfen der Bruderschaft St. Pius X. aufgehoben wurde, führte zu heftigen Auseinandersetzungen, auch innerhalb der katholischen Kirche. Im vorliegenden Buch werden die Gründe für diese Entscheidung und deren Konsequenzen von zwölf namhaften Theologen diskutiert. Fünf Beiträge sollen hier nur Erwähnung finden, nämliche derjenige von M. Striet (Streit um die Piusbruderschat? Oder um das Zweite Vatikanische Konzil? Ein Verstehensversuch, 129–144), jener von J. A. Komonchak (Erneuerung in Kontinuität. Papst Benedikts Interpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils, 163–174), derjenige von U. Ruh (Unterwegs zur Einheit. Erfolge, Herausforderungen und Perspektiven des katholischen Engagements für die Ökumene, 189–200), jener von F. W. Graf (Mein Tun ist nicht von dieser Welt. Papst Benedikt XVI. ist Joseph Ratzinger treu geblieben, 201–205) und schließlich jener von H. J. Pottmeyer (Streitpunkt Konzil und Traditionsbruch. Papst Benedikt und die Traditionalisten, 207–212). Auf die anderen sieben Aufsätze werde ich etwas näher eingehen.

L. Ring-Eifel (Der Papst und die Traditionalisten, Eine Chronologie, 17–29) legt die folgende, nützliche Zeittafel der Ereignisse um die Pius-Bruderschaft vor: Am 30. Juni 1988 weiht Lefebvre gegen päpstliches Verbot vier Priester seiner Bruderschaft zu Bischöfen. Damit handelt er gegen can. 1382 CIC/1983, der folgendermaßen lautet: „Ein Bischof, der jemanden ohne päpstlichen Auftrag zum Bischof weiht, und ebenso, wer von ihm die Weihe empfängt, zieht sich die dem Apostolischen Stuhl vorbehaltene Exkommunikation als Tatstrafe zu." Diese Strafe tritt von Rechts wegen *(ipso iure)* bzw. von selbst *(ipso facto)* ein. Weil dieser Eintritt allerdings im äußeren Bereich unsicher sein konnte, wurde er durch ein Dekret des Vatikans eigens festgestellt (nicht: verhängt, weil keine Spruchstrafe). – 1989 gibt sich Bischof Williamson in Sherbrooke (Quebec) erstmals als Holocaust-Leugner zu erkennen. – Am 25. März 1991 stirbt Marcel Lefebvre. Sein Nachfolger als Generaloberer der Priesterbruderschaft wird Bernard Fellay. – Am 1. November 2008 wiederholt Bischof Williamson (bei einem Fernseh-Interview in Zaitzkofen) seine Leugnung des Holocaust von 1989. – Am 15. Dezember 2008 bittet Bischof Fellay im Namen der vier Bischöfe um die Rücknahme der Exkommunikation. – Am 21. Januar 2009 erlässt die Bischofskongregation das Dekret, in dem die Exkommunikation der vier von Lefebvre geweihten Bischöfe Bernard Fellay, Alfonso de Gallareta, Bernard Tissier de Mallerais und Richard Williamson aufgehoben wird.

Was ist Fundamentalismus? Darauf geht *Th. Rigl* (Die Pius-Bruderschaft als fundamentalistische Bewegung, 31–43) ein. Er beschreibt die Fundamentalisten als Menschen, die sich von einer tief sitzenden Angst bedroht fühlen, welche sie durch eine größtmögliche äußere Sicherheit beherrschen wollen. „So verstanden ist der Fundamentalismus nicht primär ein theologisches, sondern ein psychologisches Phänomen" (32). Im weiteren Verlauf seines Artikels ortet Rigl (anhand des „Mitteilungsblatt[es] der Priesterbruderschaft St. Pius X. für den deutschen Sprachraum" die Pius-Brüder als katholische Fundamentalisten.

W. Beinert (Der Stellenwert des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Positionsbestimmung von heute, 45–76) tritt in seinem Beitrag gleichsam „eine Flucht nach vorn" an. Beinert anerkennt die Tatsache, dass das Vaticanum II nicht nur gute Wirkungen gehabt hat, und er benennt zugleich Schwachstellen in den Konzilstexten. All dies lässt sich nur beheben durch ein *neues* Konzil. „Mag sein, dass sich die Antwort angesichts der alten und der neuen Probleme der Kirche erst wieder auf einem weiteren, das letzte zur Höhe leitenden Konzil, dem Vaticanum III finden lässt – *vestigiis Concilii Vaticani II inhaerens*„ (76).

In einem austarierten und sehr noblen Beitrag bedenkt mein Kollege *St. Haering* OSB (Die Pius-Bruderschaft, ihre Bischöfe und das Kirchenrecht, 77–96) den kirchenrechtlichen Status der Bruderschaft. Als Rechtsform der Priesterbruderschaft St. Pius X. wurde die einer „frommen Vereinigung" *(pia unio)* gemäß can. 707 § 1 CIC/1917 gewählt. Der Bischof von Lausanne/Genf/Freiburg hat sie als solche gutgeheißen. Im Jahr 1970 eröffnete Lefebvre in Ecône (Wallis) mit Zustimmung des Bischofs von Sitten ein

„Noviziat" für künftige Theologiestudenten. Als die Ablehnung des Zweiten Vatikanischen Konzils durch Lefebvre in aller Deutlichkeit hervortrat, entzog der zuständige Bischof (Pierre Mamie) nach Rücksprache mit dem Apostolischen Stuhl am 6. Mai 1975 der Bruderschaft gemäß can. 699 § 1 CIC/1917 die Approbation und löste sie damit kanonisch auf. „Damit bleibt festzuhalten, dass die Pius-Bruderschaft, ungeachtet ihres faktischen Fortbestehens, seit 1975 keine Einrichtung der katholischen Kirche mehr ist. Die Priesterausbildungsstätten der Bruderschaft waren niemals katholische Seminare" (82). Die unrechtmäßigen Bischofsweihen im Jahr 1988 sind bekannt. Hier nur so viel: Wenn Haering meinen sollte, Lefebvre könne kein „Überzeugungstäter" sein (vgl. 86), so würde ich ihm widersprechen. Es muss ja gefragt werden, ob bei Lefebvre die *subjektive* Voraussetzung dafür vorlag, dass er sich die Exkommunikation zuzog. Diese Voraussetzung beschreibt can. 1321 § 1 CIC/1983 so: „Niemand wird bestraft, es sei denn, die von ihm begangene äußere Verletzung von Gesetz oder Verwaltungsbefehl ist wegen Vorsatz oder Fahrlässigkeit schwer zurechenbar." Unter „gravis imputabilitas" verstehen die (meisten) Kommentatoren eine „schwere Sünde". Darf man diese schwere Sünde bei Lefebvre und seinen Freunden einfach voraussetzen, oder gilt nicht vielmehr: „De internis non iudicat praetor"? Wenn man in den letzten Jahrzehnten die Gewissenslage der „Gründungsväter" der Orthodoxen Kirche, des Protestantismus und der Altkatholischen Kirche (um nur diese zu nennen) sehr viel differenzierter beurteilt hat, so wird man dies auch bei Lefebvre und seinen Anhängern fairerweise tun müssen.

Der Rez. will nicht verheimlichen, dass ihm der Beitrag von *K. Koch* (Die Pius-Brüder und das Konzil, 97–128) besonders gut gefallen hat. Dort steht zu lesen: „Ich gebe gerne zu, dass ich mit einem Vertrauensvorschuss über Papst Benedikt geschrieben habe. Doch ohne Vorverständnis wird wohl kein Mensch urteilen können. Einem Katholiken steht es gut an, zunächst mit einem positiven Vorzeichen hinzuschauen. Ich tue dies aber auch in meiner Überzeugung, dass man nur glaubwürdig gegen geschehenes Unrecht wie die Holocaustleugnung ankämpfen kann, wenn man dabei nicht neue Ungerechtigkeit schafft oder zumindest in Kauf nimmt, wie dies in den letzten Tagen auch gegenüber Papst Benedikt geschehen ist. Denn Vieles, was in den vergangenen Tagen über Papst Benedikt in der Öffentlichkeit gesagt worden ist, war bösartig" (110).

In dem (leider recht eruptiven) Aufsatz von *P. Hünermann* (Excommunicatio – Communicatio. Versuch einer Schichtenanalyse der aktuellen Krise, 145–162) konstatiert der Autor bei Benedikt XVI. „einen skandalösen Amtsfehler im theologischen Sinn" (vgl. 161). Daraus folgt: „Nur dadurch, dass der Amtsfehler gegen Glauben und Sitten der Kirche eingestanden und korrigiert wird, gewinnt die Kirche, gewinnen der Papst, gewinnen Kardinäle und Bischöfe die öffentliche Handlungsfreiheit zurück. Ein Papst, der sich und seinen Mitarbeitern Vorbedingungen von einer schismatischen und häretischen Gruppe geben lässt, ist nicht frei" (161 f.).

Der Beitrag von *H. Hoping* (Das Konzil und die Tradition der Kirche, 175–187) ist eher zurückhaltender. Hoping kommt den Pius-Brüdern insofern entgegen, als er die Tradition der Kirche betont. „Da Schrift und Tradition nach katholischem Verständnis zusammen gehören, besteht die zentrale hermeneutische Aufgabe bei der Rezeption des Konzils darin, seine Beschlüsse in Kontinuität nicht nur mit der Hl. Schrift, sondern mit der lebendigen Tradition der Kirche anzueignen" (178).

Eine Dokumentation (215–256) der kirchlichen Stellungnahmen von 1988 bis zum Brief des Papstes vom März 2009 schließt dieses wertvolle Buch ab. Die Pius-Brüder allerdings werden uns, weil es ja hier um die Interpretation des letzten Konzils geht, noch über Jahre hinaus beschäftigen. Für diese „Beschäftigung" möchte ich einen Vorschlag zum Verfahren machen, einen *Interpretationsvorschlag*, den mir mein Lehrer, Oswald von Nell-Breuning, immer wieder „eingebleut" hat. Es handelt sich um das Verfahren, alles, was in der Meinung des Gegners an Wahrheitsgehalt enthalten ist, bis aufs Letzte anzuerkennen. Das ist nicht nur ein Gebot intellektueller Redlichkeit, sondern es ist auch methodisch eine überaus erfolgversprechende Verfahrensweise. Denn: Woraus beziehen die Pius-Brüder eigentlich ihre Zugkraft? Sie beziehen sie doch aus dem, was an wahrem Gehalt in ihrer „Irrlehre" enthalten ist. Und wenn ich nun meinem Gegner beweise, dass ich diese Wahrheitselemente (*elementa veritatis*, vgl. Vat. II, LG, art. 8) kenne, dann weiß er zunächst jedenfalls, dass ich den Willen habe, ihn richtig zu verste-

hen. Und damit gewinne ich auch seine Bereitschaft, dass auch er mich richtig verstehen will. Dann erst kommt es zwischen uns zu einem Gespräch über die Sache – ein wirkliches, intensives und leidenschaftliches Gespräch, das mit den Pius-Brüdern bisher noch gar nicht stattgefunden hat. R. Sebott S. J.

Gäde, Gerhard, *Islam in christlicher Perspektive* – Den muslimischen Glauben verstehen. Paderborn [u. a.]: Schöningh 2009. 300 S., ISBN 978-3-506-76740-0.

Bereits in seinem Werk *Christus in den Religionen* – Der christliche Glaube und die Wahrheit der Religionen, das im Jahr 2003 im selben Verlag erschienen ist (vgl. Rez. ThPh 78 [2003] 615–616), hatte der Autor (= G.) die Grundprinzipien des „Interiorismus" erläutert. Der erste Hauptteil des vorliegenden Werkes (29–110) erläutert diese erneut. Christus ist *in* allen wirklichen Religionen (im Unterschied zu Pseudoreligionen = Weltvergötterung) bereits verborgen gegenwärtig. Dieser Interiorismus ist das christliche Verständnis von den anderen Religionen und nicht eine allen Religionen übergeordnete Kategorie (33). In Weiterführung der Konzilsaussagen in „Nostra aetate" hatte schon Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „Redemptoris Missio" (= RM) erklärt, dass „jedes authentische Gebet" vom Heiligen Geist geweckt sei, der auf geheimnisvolle Weise im Herzen jedes Menschen gegenwärtig ist (RM, n. 29). Doch die „Saatkörner des Wortes" seien nicht nur in die Herzen der Angehörigen anderer Religionen gesät, sondern in die religiösen Traditionen selbst (RM, n. 56). Auf die vom II. Vatikanum noch offen gelassene Frage, ob die muslimische Berufung auf den Glauben Abrahams auch von Christen anerkannt werden kann, hat Johannes Paul II. in einer Ansprache an die Teilnehmer eines Symposiums „Die Heiligkeit im Christentum und im Islam" am 9. Mai 1985 die Antwort gegeben: „Wir sind Brüder und Schwestern im Glauben Abrahams" (128). So ungewohnt solche Aussagen klingen mögen, sind sie doch nur eine Entfaltung der Tatsache, dass nach unserem Glaubensbekenntnis die ganze Welt „in Christus" geschaffen ist, hineingeschaffen in die ewige Liebe Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn. Der Sohn ist Mensch geworden, um uns in menschlichem Wort offenbar zu machen, dass diese Liebe Gottes die Welt umfasst und bereits im Voraus zu ihrer Annahme gilt. Sie wird jedoch nur im Glauben selber erkannt.

Im Sinne des Interiorismus überbietet die christliche Botschaft nicht die anderen Religionen, sondern leistet ihnen den hermeneutischen Dienst, sie selbst zu erfüllen (vgl. Apg 17,23) und sie so ganz zu ihrer eigenen Unüberbietbarkeit zu bringen. In aller wirklichen Religion geht es letztlich um Unüberbietbares. Diese Kategorie der Unüberbietbarkeit wurde insbesondere von Anselm von Canterbury mit seinen Kriterien des „quo maius cogitari nequit" und des „maius quam cogitari possit" (Proslogion, c2 und c15) entfaltet.

Das grundlegende Paradigma für das Verhältnis auch zu den anderen Religionen ist darin gegeben, wie im Licht des Neuen Testaments die „Schrift Israels" zum „Alten Testament" wird und damit zu einem neuen und endgültigem Verständnis gelangt. Dies setzt natürlich voraus, dass sie anderenfalls ein nicht auflösbares Verstehensproblem stellt. Denn wäre die Schrift Israels mit ihrer Rede von einem Bund mit Gott für sich allein problemlos voll verständlich, dann wäre das Neue Testament überflüssig. Das Verhältnis des christlichen Glaubens zum Glauben Israels kann somit nicht im Sinn eines graduellen Unterschieds verstanden werden, als wäre das eine vollkommener als das andere. Vielmehr ist das eine der Schlüssel zum anderen.

Hervorzuheben ist hier als entscheidende hermeneutische Voraussetzung, dass „aus dem Nichts Geschaffensein" eine *einseitige* Relation des Geschaffenen auf Gott bedeutet, in der das Geschaffene vollkommen und restlos aufgeht (vgl. bereits Thomas v. Aquin, S.th. I q13 a7 c und CG l2 c12, n. 1–2). Dann ist Gemeinschaft mit Gott nicht mehr so problemlos selbstverständlich, wie man es üblicherweise voraussetzt. „Denn weder reicht geschöpfliche Wirklichkeit aus, um Gemeinschaft mit Gott zu erreichen (vgl. Hebr 10,4), noch kann vernünftig ein Bezogensein Gottes auf das Geschöpf gedacht werden, das durch das Geschöpf als sein Worauf konstituiert wird." (92) Wenn dennoch in den Religionen in irgendeiner Weise Gemeinschaft mit Gott ausgesagt wird, wird dies erst in einer trinitarisch-christologischen Deutung definitiv verständlich und

bleibt anderenfalls wie unter einem Schleier (vgl. 2 Kor 3,14) verborgen. Aber ohne die Einsicht in die Einseitigkeit der geschöpflich-realen Relation des Geschaffenen auf Gott wäre auch der Interiorismus nicht zu verstehen.

Der zweite Hauptteil (113–256) bietet die konkrete Anwendung des Interiorismus auf das Verhältnis der christlichen Botschaft zum Islam. Der Koran präsentiert sich historisch als göttliche Offenbarung post Christum. Die Frage ist, ob man dem Koran eine unüberbietbare Wahrheit zuschreiben kann, ohne deshalb die christliche Wahrheit zurücknehmen oder auch nur relativieren zu müssen (144). Bereits die Tatsache, dass der Koran voller biblischer Bezüge und Anspielungen ist, gibt dem Verhältnis des Christentums zum Islam einen besonderen Charakter (147). Aber auch dieses Verhältnis kann nicht als ein gradueller Unterschied verstanden werden; es ist nicht möglich, Gott eine bloß „vorläufige" oder eine „unvollkommene" Offenbarung zuzuschreiben. In christlichem Verständnis kommt als „göttliche" Offenbarung nur infrage, was von vornherein dem anselmischen Kriterium der Unüberbietbarkeit entspricht. Denn Gottes Handeln lässt sich nur als unüberbietbar aussagen. So kann auch nur Gottes Selbstmitteilung im eigentlichen Sinn göttliche Offenbarung sein, denn alles andere wäre doch immer nur bloße Welt. „Die christliche Botschaft verkündet, dass das Heil des Menschen nicht etwas ist, das ‚weniger' als Gott wäre. Das Heil besteht vielmehr in Gott selbst, der sich mitteilt und sich in Christus dem Menschen schenkt." (197)

Insofern auch „der Koran die Barmherzigkeit Gottes verkündet, kann diese nicht etwas sein, das sich von Gott unterscheidet. Allein das Geschöpf unterscheidet sich von Gott." (Ebd.) Bereits innerhalb des frühen Islam selbst war die Verstehensfrage aufgebrochen, wie es denn möglich sein soll, zugleich Gott als absolut transzendent zu behaupten und zu sagen, er habe zu Mose gesprochen oder Abraham sei sein Freund gewesen (189). Die These des Autors lautet, dass es erst im christlichen trinitarisch-inkarnatorischen Verständnis definitiv möglich wird, von der Barmherzigkeit Gottes, also einer Zuwendung Gottes zur Welt, in einer Weise zu sprechen, die nicht im Widerspruch zur Anerkennung der Absolutheit Gottes steht, die ihn also nicht von der Welt abhängig macht. Beides, diese Anerkennung der Absolutheit Gottes und die Verkündigung seiner Barmherzigkeit, machen ja das Grundanliegen des Islam aus. Aber kann es nachchristlich noch wirkliche Offenbarung geben (vgl. 193–200)? Nicht im Sinne zusätzlicher Wahrheiten, sondern indem „Muhammad die arabischen Heidenstämme zum Monotheismus ruft und ihnen das Gesetz Gottes gibt, könnte er von christlicher Seite als ein Prophet betrachtet werden, der die Heiden für Christus vorbereitet" (199).

Natürlich muss sich eine solche These vor allem auch damit auseinandersetzen, dass es wesentlich zum Islam zu gehören scheint, das trinitarische Verständnis und die Rede von einer Gottessohnschaft abzulehnen. Und behauptet er nicht auch, Jesus sei gar nicht am Kreuz gestorben? Faktisch wendet sich der Koran gegen ein Verständnis von Trinität im Sinne einer Dreigötterlehre bzw. sogar in dem Sinn, dass Maria als göttliche Person verehrt werden solle (Sure 5,116). Er kennt nicht den wirklichen Sinn der christlichen Trinitätslehre (225). Auf der anderen Seite gilt: „Heute könnte die Auseinandersetzung mit dem Islam uns Christen dabei helfen, größere Klarheit in unseren eigenen Glaubensaussagen zu gewinnen und uns darüber Rechenschaft abzulegen, dass wir es bisher offenbar nicht vermocht haben, in befriedigender und verständlicher Weise auf die Einwände zu antworten, die von Muslimen gegen unsere zentralen Dogmen erhoben werden." (229) Ein Verständnis von Trinität im Sinne von drei untereinander verschieden vermittelten Selbstpräsenzen (Relationen der einen Wirklichkeit Gottes auf sich selbst) könnte dieser Aufgabe gerecht werden (235). Es geht ja gerade in der Trinitätslehre eben darum, definitiv verstehbar von Gottes Barmherzigkeit zu sprechen, ohne in irgendeiner Weise die Anerkennung der Absolutheit und Transzendenz Gottes zu beeinträchtigen. Es wäre auch zu fragen, ob nicht die islamische Leugnung des Kreuzestodes Jesu vielmehr in dem Sinne zu verstehen sei, dass der Tod keine endgültige Macht über ihn gewinnen konnte.

Sehr gut wird dargestellt, wie sich das religionstheologische Modell des Interiorismus vorteilhaft von den vorangehenden Modellen des Exklusivismus und des Inklusivismus (auch der Behauptung eines gegenseitigen Inklusivismus), aber auch des Pluralismus unterscheidet (263 f.). Der Unterschied zum Inklusivismus besteht darin, dass das christli-

che Verständnis nicht als Überbietung anderer Religionen verstanden wird, sondern als Dienst an deren sonst verborgen bleibender eigentlicher Unüberbietbarkeit. Der Autor setzt sich dabei auch mit den Auffassungen von Claude Geffré, Jacques Dupuis, Hans Küng und Reinhard Leuze auseinander (165–177), die dem Koran ebenfalls einen gewissen Offenbarungscharakter zuschreiben wollen, aber alle nicht die angesichts der Einseitigkeit der geschöpflich-realen Relation der Welt auf Gott zunächst bestehende Problematik des Offenbarungsbegriffs zu sehen scheinen. Deutlich wird der logozentrische Charakter von Judentum und Islam herausgearbeitet, der erst im Licht der Inkarnationslehre voll verständlich wird (206 f.). Für die Frage, ob der Islam christlich und gerade „in Christus" als Heilsweg verstanden werden kann, weist der Autor auf das Beispiel des gelehrten Marokkaners Jean-Muhammad Abd el Jalil hin, der 1928 den Glauben an Christus annahm. Mit ausdrücklicher Zustimmung von Papst Pius XI. wurde er davon dispensiert, bei seiner Taufe Muhammad als „Pseudopropheten" widersagen sowie seinen Namen Muhammad ablegen zu müssen (250). Für ihn wurden seine „Treue zum ersten Glauben und die Treue zu Christus" eines.

Am Schluss des Werkes geht G. ausführlich auf die Einwände ein, die ihm gegenüber bisher geäußert worden sind, und antwortet auf überzeugende Weise. Einer dieser Einwände lautet, der Interiorismus reduziere das Christusereignis auf eine bloß hermeneutische Funktion (273), womit die Geschichtlichkeit des Christusereignisses als ontologische Wirklichkeit verkannt werde. Es verhält sich aber genau umgekehrt, dass nur, indem Gott als Mensch begegnet, die Rede vom „Wort Gottes" ihre definitive Verstehbarkeit gewinnt. Dass die ganze Welt in Christus geschaffen ist (= ihre tiefste ontologische Wirklichkeit), kann nur von der geschichtlichen Menschwerdung des Sohnes her offenbar werden. Von einer hermeneutischen Funktion der christlichen Botschaft kann überhaupt nur deshalb die Rede sein, weil es in ihr um ontologische Wirklichkeit geht (274).

Es handelt sich meines Erachtens um einen beachtlichen Beitrag zur aktuellen religionstheologischen Diskussion und um eine herausragende Arbeit zur Förderung eines interreligiösen Dialogs, der sich nicht auf den Austausch von Höflichkeiten und die Information über Verschiedenheiten beschränkt, sondern auf die Frage eingeht, wie überhaupt verstehbar von einer göttlichen Offenbarung die Rede sein kann, wenn eine solche grundsätzlich nicht welthaft ausweisbar sein, also nicht außerhalb des Glaubens als solche erkannt werden kann (wenngleich alle etwaigen Vernunfteinwände gegen sie auf dem Feld der Vernunft selbst entkräftet werden müssen). Diese Arbeit zieht Linien weiter aus, die das II. Vatikanum angelegt hat. Das Werk ist letztlich eine Exegese der Aussage des II.Vatikanums, dass die Muslime „mit uns *(nobiscum)* Gott als den Einzigen, den Barmherzigen, anbeten" (LG 16,3). Hilfreich ist das Personen-, Bibelstellen und Koranstellenregister.

P. Knauer S. J.

4. Praktische Theologie

Crouch, Colin, *Postdemokratie [Postdemocrazia <dt.>]*. Aus dem Englischen von *Nikolaus Gramm*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008. 160 S., ISBN 978-3-518-12540-3.

Als Gestalt politischer Ordnung und Herrschaft beruht die Demokratie auf dem Prinzip, dass politische Herrschaft vom Volk legitimiert und ausgeübt werden soll. Historisch erscheint die Demokratie (nach verbreiteter Auffassung) zuerst im antiken Griechenland des 5. Jhdts. v. Chr. Die „Selbstregierung der Regierten" beschränkte sich dort freilich auf den Kreis der wehrpflichtigen Vollbürger (= Hausväter). Periöken (die vordorische Bevölkerung in den Gebieten um Sparta) ebenso wie die Sklaven blieben von der Demokratie ausgeschlossen. Die eigentliche Entfaltung der Demokratie hat sich freilich erst in der europäischen Neuzeit vollzogen. Treibende Kräfte dafür waren das politische Gemeinwesen in den USA und die Französische Revolution.

Die katholische Kirche brauchte noch einmal fast 2 Jhdte., um die Demokratie als Herrschaftsform im Staat zu billigen. Papst Pius XII. in seiner Weihnachtsansprache von 1944 und Papst Johannes XXIII. in der Enzyklika „Pacem in terris" (1963) führen

gute Gründe für die Demokratie an. Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) sieht die Entwicklung zu einer demokratischen Organisation und Struktur der politischen Gemeinschaft als „in vollem Einklang mit der menschlichen Natur" (GS 75) stehend an. Das Konzil neigt also dazu, die Demokratie naturrechtlich zu begründen.

All dies eben Ausgeführte muss man vor Augen haben, wenn man das vorliegende Buch verstehen will. Der Autor geht vom Verständnis der Demokratie aus, meint nun aber, dass wir im Begriff sind, uns wieder von dieser zu entfernen.

Die Arbeit hat sechs Kap. Im ersten (Was heißt „Postdemokratie"?, 7–44) beschreibt Crouch das neuartige Phänomen folgendermaßen: Der Begriff „Postdemokratie" bezeichnet ein Gemeinwesen, „in dem zwar nach wie vor Wahlen abgehalten werden, Wahlen, die sogar dazu führen, daß Regierungen ihren Abschied nehmen müssen, in dem allerdings konkurrierende Teams professioneller PR-Experten die öffentliche Debatte während der Wahlkämpfe so stark kontrollieren, daß sie zu einem reinen Spektakel verkommt, bei dem man nur über eine Reihe von Problemen diskutiert, die die Experten zuvor ausgewählt haben. Die Mehrheit der Bürger spielt dabei eine passive, schweigende, ja sogar apathische Rolle, sie reagieren nur auf die Signale, die man ihnen gibt. Im Schatten dieser politischen Inszenierung wird die reale Politik hinter verschlossenen Türen gemacht: von gewählten Regierungen und Eliten, die vor allem die Interessen der Wirtschaft vertreten" (10). Politik wird also von den Lobbyisten der Wirtschaft gemacht. Diese müssen nun etwas genauer untersucht werden. Das geschieht im zweiten Kap. (Das globale Unternehmen. Die Schlüsselinstitution der postdemokratischen Welt, 45–70). Bei den globalen Unternehmen dreht sich alles nur um das Geld und den Markt. Das mag in bestimmten Grenzen sinnvoll sein, darf aber nicht zum alles beherrschenden Kriterium werden. Schulen, Krankenhäuser, das Gerichtswesen, die öffentliche Verwaltung, die Organisation der Polizei usw. können nicht nur unter ökonomischem Interesse geführt und beurteilt werden. Vgl. auch Kap. 5: Postdemokratie und die Kommerzialisierung öffentlicher Leistungen, 101–132. Dass die globalen Unternehmen (wie Heuschreckenschwärme) alles überfallen und „abfressen", hängt auch damit zusammen, dass in unserer Gesellschaft das Gefühl für die Unterscheidung zwischen öffentlichen Interessen (die dem *bonum commune* dienen) und privaten Interessen (die vornehmlich dem Eigennutz dienen) weithin verloren gegangen ist. Dass beim Prozess der Umwertung aller Werte auch die Arbeiterklasse, der zu Beginn des 20. Jhdts. die Zukunft zu gehören schien, zerfallen ist, wird vom Autor noch eigens dargestellt (Kap. 3: Soziale Klassen im postdemokratischen Zeitalter, 71–90), soll aber hier übergangen werden. Was wird in der Postdemokratie aus den politischen Parteien? Darauf antwortet das vierte Kap. (Zur Lage der Parteien, 91–100). Crouch beschreibt dies am Beispiel Berlusconis und seiner „Forza Italia". „Wenn wir die jüngsten Trends extrapolieren, dürfte die typische Partei des 21. Jahrhunderts eine sich selbst reproduzierende interne Elite umfassen, die weit von der Basis der Massenbewegung entfernt, gleichzeitig jedoch sehr eng mit einer ganzen Zahl von Unternehmen vernetzt ist, die wiederum die Mittel bereitstellen, mit der die Partei externe Dienstleister für Meinungsumfragen, Politikberatung und Wahlkampagnen bezahlt; im Gegenzug wird die Partei sich diesen Unternehmen erkenntlich zeigen, sobald sie die Macht erlangt" (96). „Und jetzt?" So heißt das sechste und letzte Kap. (133–157). Vom Duktus der Arbeit her lässt sich vermuten, dass der Autor eher pessimistisch in die Zukunft sieht. Worauf er letztlich setzt, sind der Protest und der Widerstand der Bürger. „Wenn es nicht tatsächlich zu jener massiven Eskalation des Protests und des Widerstands kommt, auf die diese Demonstranten setzen, was könnte den globalen Unternehmen dann eine solche Angst um ihre Gewinne einjagen, daß ihre Vertreter an den Verhandlungstisch zurückkehren? Wie sollte man sonst Kinderarbeit und andere demütigende Arbeitsverhältnisse beseitigen, den Schadstoffausstoß begrenzen, der schon jetzt die Atmosphäre zerstört, den verschwenderischen Einsatz nichterneuerbarer Ressourcen beenden und verhindern, daß das Ausmaß der sozialen Ungleicheit innerhalb und zwischen einzelnen Ländern noch größer wird?" (157).

Ich habe das vorliegende Büchlein mit Gewinn gelesen, bin aber etwas optimistischer als sein Autor. Die gegenwärtige Finanz- und Wirtschaftskrise, die in der vorliegenden Arbeit noch nicht berücksichtigt werden konnte, zeigt doch die Grenzen der wirtschaftlichen Unternehmen. Sie sind weithin auf den Staat angewiesen, so dass dieser eine

enorme Aufwertung erfährt. Viele Überlegungen, die Crouch in seiner Arbeit anstellt, haben sich nun geradezu umgekehrt und müssen neu bedacht werden. Dass freilich die wirtschaftlichen Großunternehmen immer eine Gefahr für die Demokratie darstellen, soll nicht geleugnet werden. R. Sebott S. J.

Hermes, Christian, *Konkordate im vereinigten Deutschland*. Ostfildern: Matthias-Grünewald-Verlag 2009. XVI/693 S., ISBN 978-3-7867-2763-7.

Die Zuständigkeit für den Abschluss von Verträgen mit Religionsgemeinschaften liegt nach dem deutschen Grundgesetz bei den Bundesländern. Genau die Hälfte, d. h. acht der sechzehn Bundesländer, hat umfassende Verträge mit der katholischen Kirche erst in der Zeit seit der Wiedervereinigung Deutschlands abgeschlossen: zunächst die fünf neuen Bundesländer (zwischen 1996 und 2003) und anschließend die drei norddeutschen Bundesländer Bremen (2003), Hamburg (2005) und Schleswig-Holstein (2009). Die vorliegende, im Jahre 2008 von der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen angenommene Dissertation wendet sich allen seit der deutschen Wiedervereinigung abgeschlossenen Verträgen zu, wobei der erst nach Fertigstellung der Dissertation abgeschlossene Vertrag mit Schleswig-Holstein nachträglich mit eingearbeitet wurde. Verf. begründet ausführlich (13–18), warum er es für angemessen hält, für die umfassenden Verträge mit dem Heiligen Stuhl den Ausdruck „Konkordat" zu verwenden, wenngleich die genannten Verträge in ihren Überschriften diesen Begriff nicht enthalten. Seine Abhandlung bezeichnet er als „Handbuch" und will damit offenbar zum Ausdruck bringen, dass er alle wesentlichen Informationen nach Art eines Nachschlagewerks zusammenstellen wollte.

Das Buch hat zwei Teile. Der erste, kürzere Teil gibt zunächst eine Einführung in die Grundlagen des Konkordatsrechts und stellt anschließend die einzelnen heute in Deutschland geltenden Verträge mit dem Heiligen Stuhl dar, angefangen vom Konkordat mit Bayern (1924) bis hin zum Vertrag mit Schleswig-Holstein (2009). Zu den einzelnen Verträgen wird jeweils eine Einführung über die Rahmenbedingungen, die Entstehungsgeschichte und die Besonderheiten gegeben; anschließend wird (in Kleinschrift) der Inhalt der einzelnen Artikel zusammengefasst. Ein Exkurs geht auf die Rechtsverhältnisse in jenen Bundesländern ein, die keinen umfassenden Vertrag mit dem Heiligen Stuhl abgeschlossen haben; das gilt insbesondere für die Länder Berlin und Hessen, die ihre Beziehungen zur katholischen Kirche durch einen Vertrag mit den in diesen Ländern gelegenen katholischen Bistümern geordnet haben. Der zweite Teil des Buchs wendet sich den einzelnen in den Verträgen behandelten Materien zu. Die Materien sind zunächst grob in vier Bereiche unterteilt: das Rechtsverhältnis zwischen Kirche und Staat im Allgemeinen, die Organisation und Verfassung der Kirche, ihre gesellschaftliche Sendung sowie das Kirchenvermögen. Durch weitere Unterteilungen kommt Verf. auf eine Unterscheidung von 50 verschiedenen Vertragsmaterien. Die Behandlung der einzelnen Materien geschieht typischerweise in vier Schritten: Zunächst wird eine Einführung in den behandelten Gegenstand gegeben, ggf. mit einer Bestandsübersicht (z. B. im Abschnitt der kirchlichen Hochschulen eine Aufzählung der bestehenden Hochschulen). Anschließend werden die einzelnen Materien einerseits in der staatlichen Rechtsordnung, andererseits in der kirchlichen Rechtsordnung verortet. Schließlich wird viertens (häufig als der kürzeste Abschnitt) dargestellt, wie die betreffende Materie in den acht Verträgen mit dem Heiligen Stuhl aufgegriffen wird. Eine zwölfseitige Zusammenfassung, die gegenüberstellt, inwiefern das Verhältnis zwischen den älteren und neueren Verträgen mit dem Heiligen Stuhl von Kontinuität oder Innovation geprägt ist, schließt den Bd. ab.

Das Buch stellt eine sehr beachtliche Leistung dar. Verf. hat sich in die behandelten Themen sorgfältig eingearbeitet. Gerade in den Fragen, die gegenwärtig besonders diskutiert werden, hat er entschieden Position bezogen; seine Ausführungen sind dabei durchweg überzeugend. Das gilt auch für seine hin und wieder an einzelnen Bestimmungen der Verträge – und häufiger noch: an den für die Verträge veröffentlichten Begründungen der Landesregierungen – vorgebrachte Kritik. Man würde sich wünschen, dass jemand mit einer solch genauen Kenntnis der Vertragsmaterien und insbesondere

auch der vielen Detail-Unterschiede zwischen den einzelnen Verträgen bei den Vertragsverhandlungen mitgearbeitet hätte; das wäre der Qualität der Verträge – sowohl aus staatlicher als auch aus kirchlicher Sicht – höchst zuträglich gewesen.

Das Buch macht allerdings auch deutlich, dass das Genus einer Dissertation zu dem eines Handbuchs nicht gut passt. Verglichen mit einer Dissertation, die zu einem eng umgrenzten Thema einen Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntnisse leisten soll, besteht die Leistung der vorliegenden Arbeit vor allem in der Zusammenstellung und Ordnung von Informationen, die auch schon bislang vorlagen. Bereits der Umfang des Buches sprengt den üblichen Rahmen einer Dissertation. Andererseits kann ein einzelner Autor unmöglich gewährleisten, so sehr auf dem aktuellen Stand zu sein wie ein Autorenteam, das sich auf der Grundlage der jeweiligen Spezialkenntnisse die Arbeit an einem typischen Handbuch aufteilt. Als Beispiel seien ein paar Ungenauigkeiten aus dem Bereich über kirchliche Hochschulen und Theologische Fakultäten angeführt. Obwohl sich Verf. im Klaren ist, dass die Theologische Fakultät Erfurt Teil der dortigen Universität geworden ist (508–516), zählt er das Philosophisch-Theologische Studium Erfurt zu den Hochschuleinrichtungen in kirchlicher Trägerschaft, als ob es zusätzlich zur Fakultät nach wie vor bestehen würde (487, Anm. 103; 503 f.). Es gibt nicht nur fünf Fakultäten in kirchlicher Trägerschaft, die nach kirchlichem Recht den Status einer theologischen Fakultät besitzen (504 mit Anm. 172: Eichstätt, Sankt Georgen, Fulda, Paderborn, Trier), sondern acht (zusätzlich: Benediktbeuern, St. Augustin, Vallendar). Die Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen ist nicht nur Ort der Priesterausbildung für das Bistum Limburg (487, Anm. 103), sondern auch für die Bistümer Hamburg, Hildesheim und Osnabrück. Die von der DBK erlassenen Kirchlichen Anforderungen (506, Anm. 186) an Lehramtsstudiengänge (1982) und Magisterstudiengänge (1986) sind nicht mehr in Geltung, sondern wurden durch die – vom Verf. ebenfalls erwähnten – Kirchlichen Anforderungen aus dem Jahre 2003 ersetzt. Die Regelung, wonach Theologieprofessoren in der Regel Priester sein müssen, wird zwar ausführlich diskutiert (511 f.); es fehlt aber ein Hinweis darauf, dass sie nicht für alle theologischen Hochschuleinrichtungen gilt, sondern für diejenigen, die der Priesterausbildung dienen. Zwei der aufgezählten katholischen Fachhochschulen (487, Anm. 104) haben vor einigen Jahren ihre Tätigkeit eingestellt (Fachhochschule für das öffentliche Bibliothekswesen Bonn, bis 2004) und Kath. Fachhochschule Norddeutschland (Osnabrück/Vechta, bis 2005). Schließlich sollte auch die Tatsache, dass der Verf. offenbar nicht mehr genug Zeit für eine sorgfältige sprachliche Schlusskorrektur seines umfangreichen Werkes erübrigen konnte, eine Mahnung für Doktoranden sein, den Umfang ihrer Arbeiten im Rahmen zu halten.

U. Rhode S. J.

Kantor, Vladimir, *Willkür oder Freiheit?*, mit einem Vorwort von *Leonid Luks* (Soviet and post-Soviet politics and society; 31). Stuttgart: Ibidem Verlag 2006. 334 S., ISBN 3-89821-589-X.

Bereits die Editorin Dagmar Herrmann garantiert als langjährige Mitarbeiterin von Lew Kopelew im Rahmen des Wuppertaler Projekts zur Erforschung der Geschichte Deutsch-Russischer Fremdenbilder das seriöse Niveau dieser packenden „Beiträge zur russischen Geschichtsphilosophie".

Vladimir Kantors Untersuchungen widmen sich unter anderem dem russischen Selbstbild, das sich oft genug mit einem Mythos der Unbegreifbarkeit umhüllt. Kantor (= K.), der seit 2003 eine Professur für Philosophie an der Moskauer Hochschule für Ökonomie innehat, nimmt sich in elf Kap. verschiedene Zugänge vor, um Russlands spezifischen Weg in die Zivilisation aufzuzeigen. Es gelingt ihm in anschaulicher Weise, geschichtliche Hintergründe für so manche liebgewonnene Selbstbilder aufzuzeigen und damit auch zu entzaubern. Den Mythos der Unverständlichkeit führt er auf die „Sünde der Ahnungslosigkeit" zurück, wie es 1848 der Philosoph Aleksej S. Chomjakov formulierte, um schließlich heutigen Vertretern schlicht Denkfaulheit zu attestieren: „Nachdenken und Arbeit ist nötig und kein betrunkenes Geschwätz".

Nicht nur für diesen Befund wird der Autor dieser Studien von hitzigen Köpfen oft eines mangelnden Patriotismus geziehen. Dabei sind K.s Argumente und Einsichten für

den genauen Leser gerade deshalb bestechend, weil es ihm souverän gelingt, zwischen der Scylla hohler patriotischer Phrasen und der Charybdis eines selbstzerstörerischen Nihilismus zu flottieren.

Den klassischen kulturtypologischen Dualismus zwischen „Slawophilen" und „Westlern" löst K. auf. Beide Kunstfiguren sind während der Romantik entstanden und beide Strömungen sind auf ihre Art von Europa enttäuscht worden. Eine Schriftstellerpersönlichkeit wie Ivan Turgenev, den K. einen „russischen Europäer" nennt, haben sich dieser vereinfachten Zuschreibung entzogen. Andererseits zeigt K. detailliert auf, dass zum Beispiel Wladimir I. Lenin auf unheilvolle Art eine Synthese dieser typologischen Antipoden bildete. Dessen Hass auf den orthodoxen Glauben paarte sich mit seiner Verachtung des Westens, dessen Parlamenten und der liberalen Demokratie. Nicht zufällig wurde auf Lenins Veranlassung der Sitz der Hauptstadt vom ehrwürdigen St. Petersburg nach Moskau verlegt.

K. legt Wert darauf, dass sich die Christianisierung unter dem Fürsten Vladimir im Jahre 988 vor dem großen Schisma, also vor der Trennung der Ost- und der Westkirche vollzog. Vladimirs Entscheidung war ganz bewusst getroffen worden und hatte sich keinesfalls zufällig an den europäischen Ländern orientiert. „Warum aber", so fragt K., „hat jene frühe Wendung zu Europa unser Land nicht in die Reihe der wohlorganisierten westlichen Länder katapultiert mit Persönlichkeitsrechten, Freiheit der Lebensgestaltung, Freiheit des Denkens, aktiver konstruktiver Arbeit, Arbeitsethik?" – und er antwortet mit dem Hinweis auf die tataro-mongolischen Invasion aus der Steppe, die einen blühenden und einflussreichen Staat des mittelalterlichen Europas zerschlagen hat. Rechte, wie zum Beispiel das Recht auf Eigentum, wurden in dieser kulturellen Formation nachhaltig exterminiert. Über die folgenden fast 300 Jahre kam es „zu einer Art Symbiose von Eroberern und Eroberten", die umso prägender war, als es der Rus im Laufe der Zeit gelang, die „im Schutz der Khanenmacht erworbene Stärke dann gegen die Goldene Horde selbst" einzusetzen. Europa mutierte in dieser Phase zu einem fiktiven Gegner, der fortan außerhalb des eigenen Gesichtskreises existierte.

In der im 20. Jhdt. wieder aufkommenden Idee des „Eurasiertums" sieht K. eine „eurasische Umnachtung", die einer notwendigen Entwicklung „der nationalen Moral" nicht weiterhilft.

Wiederholt legt K. dar, dass er eine der strukturellen Besonderheiten der russischen Kultur in der Tatsache sieht, dass zwei Zivilisationstypen gleichzeitig existieren: eine unkontrollierte despotische Herrschaft und das Volk waren einander entkoppelt. Zum anderen orientierte sich der Adel auch sprachlich an der europäischen Kultur – und entfernte sich dadurch ein weiteres Mal vom ungebildeten Volk.

Der Einfall der Tataren und die damit errichtete Fremdherrschaft diktierte die Entwicklung Russlands in eine bestimmte kulturelle Richtung, die der europäischen Idee des „Wertes des persönlichen Seins" entgegenstand. Die Revolution von 1917 hatte an diesem Bruch wieder angeknüpft, um nach dem Tatarensturm ein zweites Mal „die in Russland bereits entstandenen Elemente europäischer Zivilisation zu zerstören".

Vladimir Kantor beruft sich ausdrücklich auf die komplexe Geschichte der europäischen Länder, wenn er darauf hinweist, dass auch „die Genese des russischen Europäers kein einfacher, historisch gradlinig verlaufender Weg" ist. Insofern stimmen K. seine differenzierten und akribischen Blicke in die Geschichte zuversichtlich! V. Strebel

Pochoshajew, Igor, *Stellen wir die Altäre auf…* Aleksandr Men' zum Verhältnis von Kirche und Staat. Mit einem Vorwort von *Dagmar Heller*. Frankfurt am Main: Verlag Otto Lembeck 2007. 175 S., ISBN 978-3-87476-523-7.

Heilmann, Bernd/Schneidermann, Michael (Hgg.), *Predigten des russischen Erzpriesters Alexander Men (1935–1990)*. Hamburg: Verlag Dr. Kovač 2007. 96 S., ISBN-10: 3-8300-2819-9; ISBN-13: 978-3-8300-2819-2.

Das Leben und Wirken des Erzpriesters Alexander Wladimirowitsch Men (1935–1990) erfreut sich nicht nur in kirchlichen Kreisen einer ungebrochenen Aufmerksamkeit. Eine Alexander-Men-Stiftung mit Sitz in Moskau verantwortet die Verbreitung seiner

Schriften. Seit 1995 wird von der katholischen Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart im Einvernehmen mit der Allrussischen Bibliothek für Ausländische Literatur in Moskau jährlich ein Alexander-Men-Preis für besondere Verdienste „um die interkulturelle Vermittlung zwischen Russland und Deutschland im Interesse des friedlichen und humanen Aufbaus des Europäischen Hauses" ausgelobt. Zu den bekanntesten Preisträgern gehören neben Persönlichkeiten wie Michail S. Gorbatschow unter anderem auch der Schriftsteller Lew Kopelew und Otto Graf Lambsdorff.

Das vorliegende Bändchen von Igor Pochoshajew (= P.) beleuchtet Leben und Werk dieses ungewöhnlichen russisch-orthodoxen Priesters Alexander Men (= M.). Die Zusammenstellung ist das Ergebnis eines kurzfristigen Forschungsprojekts, das im Wintersemester 2004/2005 am Lehrstuhl für Kirchen- und Dogmengeschichte der Theologischen Fakultät Rostock bearbeitet wurde. P.s Aufgabe lautete in diesem Zusammenhang: ‚Aleksandr Men' zum Verhältnis von Kirche und Staat".

Der Lesbarkeit dieser Untersuchung dient eine Dreiteilung des Bändchens. Der erste Teil, „Kirche und Staat in der Sowjetunion", skizziert die außergewöhnlichen Umstände, denen sich praktizierte Religion in den Jahrzehnten des Bestehens der Sowjetunion ausgesetzt sah. P. berücksichtigt dabei die verschiedenen religionspolitischen Phasen, die es in den Herrschaftsbereichen unter Lenin, Stalin, Chruschtschow bis hin zur Ära Michail S. Gorbatschows gab.

Ein zweiter Teil fokussiert das Leben Aleksandr Mens. P. umreißt hier Herkunft, Jugend und Werdegang des orthodoxen Priesters. In akademisch redlichem Vorgehen verweist P. an dieser Stelle auf bereits auch in deutscher Sprache erschienene M.-Biographien, wie z. B. das Porträt von Ives Hamant.

Mens religiöse Sozialisation unterlag den spezifischen Bedingungen eines Landes, dessen führende Partei sich ihres „wissenschaftlichen Atheismus" rühmte. Entsprechend dornig war Mens Weg eines theologischen Studiums sowie der erfolgten Weihe zum Priester. Mens Wirken als orthodoxer Gemeindepfarrer war vor allem in den 1970er- und auch 1980er-Jahren von einer unablässigen Bevormundung durch staatliche Stellen, Bespitzelung und auch Denunziation von Neidern wie auch missgünstigen Amtsbrüdern geprägt. Seine ungebrochene Schaffenskraft zeigte sich in einer Fülle von Publikationen, die freilich selten unter seinem Namen und auch kaum im eigenen Lande erfolgen konnten. Schriften, die im Ausland gedruckt wurden und später den Weg in das Land fanden, bezeichnete man in der Sowjetunion als „Tamizdat".

Besonders in der Zeit Michail S. Gorbatschows, die von den programmatischen Schlagworten der Perestrojka (Umbau) bzw. Glasnost (Offenheit) gekennzeichnet war, boten sich für Men bislang ungeahnte Möglichkeiten. Men, der besonders für die Schicht der Intelligentsia, aber auch für jüdischstämmige Menschen ein glaubwürdiger Vertreter der orthodoxen Christenheit darstellte, konnte jetzt offiziell predigen und publizieren. Vor großem Publikum und einer weltlichen Öffentlichkeit scheute er sich nicht aufzutreten und wirkte auch dadurch für manche Mitbrüder befremdend.

Der dritte Teil der vorliegenden Studie vermittelt mit erstmals in deutscher Sprache übersetzten Ansprachen und Einlassungen zu den Themenbereichen „Säkularisation", „Staat" und „christliches Imperium" die eindrucksvolle Gabe Mens, in rhetorisch geschickter Weise Zusammenhänge zwischen den Jhdtn. sowie ewigen Fragen darzustellen. Wichtige Einblicke gewährt Men nicht zuletzt als persönlich Beteiligter in die russische Katakombenkirche. Ein umfangreiches Interview mit Men, das im Mai 1989 in der Zeitschrift „Moskovskij Komsomolez" erschien, rundet den Wert dieser Sammlung als ersten Einblick in ein ungewöhnliches Leben ab. Auf „Unannehmlichkeiten" in seinem Leben angesprochen, antwortete Men in einer ihn kennzeichnenden Weise: „In meiner Jugend hatte ich einen geistlichen Vater, Vater Pjotr Schipkov. Er verbrachte 30 Jahre in Lagern und in der Verbannung. Dann wurde er rehabilitiert. Vom Hintergrund seiner Plagen ist es mir etwas unangenehm, darüber zu sprechen, was ich erlebt habe."

Eine kritische Anmerkung betrifft die Schreibweise russischer Namen. Sehr oft finden sich durchaus auch in Fachbüchern eingedeutschte Schreibweisen wie z. B. Zar oder der Staatsmann Nikita S. Chruschtschow. Die wissenschaftliche Umschrift (Transliteration) ist hingegen dadurch gekennzeichnet, dass sie alle Begriffe buchsta-

bengetreu in die kyrillische Schreibweise übertragen kann. Der Staatsmann Nikita S. Chruschtschow würde sich demgemäß Nikita S. Chruščëv schreiben. Die von P. verwendete Schreibweise verrät vermutlich nur Eingeweihten, wer sich hinter der „Hrušëv-Ära" verbirgt.

Aus dem umfangreichen Werk Mens haben die Herausgeber Bernd Heilmann und Michael Schneidermann in ihrem Bändchen fünf Predigten und Ansprachen erstmals in deutscher Sprache ausgewählt. Eindrucksvoll wird dabei Mens Gabe vermittelt, sein stupendes Wissen mit einer rhetorisch geschickten Weise zu verbinden. Dabei wird der Bogen weit gespannt: In der Predigt „Vom inneren Schritt" übernimmt Men die Perspektive eines Einzelnen, dem die Selbstüberwindung im grauen Alltag schwerfällt – während „Die Bibel und die russische Literatur des 19. Jahrhunderts" mehr einer Studie gleicht, die vor allem die Denker Dostojewski, Tolstoi und Solowjow im Blickfeld hat.

Predigten im engeren Sinne finden sich hingegen in den beiden Hinführungen „Das Leben in der Kirche" und „Die Begegnung mit dem auferstandenen Christus". Doch auch hier überrascht Men mit Exkursen und undogmatischen Beispielen, die auch weltliche Zuhörer in den Bann zu nehmen imstande sind.

Besonders eindrucksvoll ist Mens Porträt des russischen Theologen und Philosophen Pawel Florenski. Er skizziert dessen Vielseitigkeit – Florenski war auch Mathematiker, Ingenieur und Kunstwissenschaftler – und führt, ganz im Sinne Florenskis, die verschiedenen Wissens- und Glaubensstränge zu einem vielschichtigen Ganzen zusammen, das Florenski letztlich im Kult vereint gesehen hatte. Das Aufschrecken des internationalen Florenski-Symposiums im Jahr 2000 in Potsdam durch Forschungserträge über zwei antisemitische Auslassungen ändert nichts an der Klarheit des Plädoyers Mens zur Bergung der Gedanken Florenskis.

Kritisch anzumerken ist, dass die bibliographischen Angaben der abgedruckten Texte fehlen. So entgeht dem Leser die Information, ob und wenn ja, wo diese Predigten bereits in russischer Sprache veröffentlicht wurden.

In Russland hatte Men bereits zu seinen Lebzeiten einen besonderen Einfluss auf die Akademikerschicht. Der russische Philologe Sergej Awerinzew hatte Men zutreffend als einen Priester der Intellektuellen bezeichnet, obwohl Men Menschen aller Gesellschaftsschichten anzusprechen vermochte. Er betreute nicht nur mit Hingabe seine Dorfgemeinde am Rande von Moskau und bot unter schwierigsten Umständen Kindern Religionsunterricht an. Zugleich hatte er sich Zeit genommen, Taufgespräche zu führen. Besonders bei Menschen jüdischer Herkunft war Men als besonders glaubwürdiger Vertreter der christlichen Orthodoxie angesehen. Die Anzahl seiner vorgenommenen Taufen ging in die Tausende!

Ein unreflektierter Nationalismus, wie er sich in Russland bis weit in orthodoxe Kreise hinein immer wieder finden lässt, hat Men und seiner ökumenischen Offenheit zu schaffen gemacht. In diesem Zusammenhang war zuweilen auch seine jüdische Abstammung thematisiert worden. Ohne mit allen Einschätzungen und Thesen Mens einverstanden sein zu müssen, scheidet sich in der zuweilen gegen Men gehegten Skepsis die Qualität theologischer Argumentation von finsterem Obskurantismus.

Men wurde am 09. September 1990 von Unbekannten mit einer Axt erschlagen. Bis zum heutigen Tag sind die Mörder nicht ermittelt – durchaus symptomatisch für ein Land, das den Umbau von einer totalitären Diktatur aus eigener Kraft zu schaffen versucht, ohne dass ehemalige Täter, deren Zahl Legion ist, jemals zur Rechenschaft gezogen worden sind.

V. Strebel

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Amor, Christoph J., „Um unseres Heiles willen …" Eine Hinführung zum Heilsverständnis bei Thomas von Aquin (Innsbrucker theologische Studien; Band 81). Innsbruck [u. a.]: Tyrolia 2009. 487 S., ISBN 978-3-7022-2981-8.

Anglet, Kurt, Macht und Offenbarung. Zum Geheimnis der Gesetzwidrigkeit. Würzburg: Echter 2009. 266 S., ISBN 978-3-429-03173-2.

Berndt, Rainer (Hg.), Bibel und Exegese in der Abtei Saint-Victor zu Paris. Form und Funktion eines Grundtextes im europäischen Raum (Corpus Victorinum, Instrumenta; vol. 3). Münster: Aschendorff 2009. 692 S., ISBN 978-3-402-10424-8.

Bertelsmann Stiftung (Hg.), Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung 2009. 788 S. (mit CD-ROM), ISBN 978-3-89204-949-4.

Bock, Eleonore, Die Mystik in den Religionen der Welt. Münster: Principal Verlag 2009. 563 S., ISBN 978-3-89969-085-9.

Brieskorn, Norbert, Sozialphilosophie. Eine Philosophie des gesellschaftlichen Lebens (Grundkurs Philosophie; Band 19). Stuttgart: Kohlhammer 2009. 319 S., ISBN 978-3-17-020521-5.

Busch, Eberhard, Karl Barth – Einblicke in seine Theologie. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2008. 126 S., ISBN 978-3-525-56969-6.

Cicovacki, Predrag (ed.), Albert Schweitzer's Ethical Vision. A Sourcebook. Oxford: Oxford University Press 2009. 254 S., ISBN 978-0-19-537789-7.

Firestone, Chris L., Kant and Theology at the Boundaries of Reason (Transcending Boundaries in Philosophy and Theology). Burlington: Ashgate Publishing Company 2009. XII/194 S., ISBN 978-0-7546-6130-6.

Fischer, Karsten, Die Zukunft einer Provokation. Religion im liberalen Staat. Berlin: University Press 2009. 270 S., ISBN 978-3-940432-65-0

Frank, Günter (Hg.), Humanismus und Europäische Identität (Fragmenta Melanchthoniana; Band 4). Ubstadt-Weiher [u. a.] verlag regionalkultur 2009. 198 S., ISBN 978-3-89735-584-2.

Gasecki, Krzysztof, Das Profil des Geistes in den Sakramenten. Pneumatologische Grundlagen der Sakramentenlehre. Darstellung und Reflexionen ausgewählter katholischer Entwürfe (Münsterische Beiträge zur Theologie; Band 66). Münster: Aschendorff 2009. XI/492 S., ISBN 978-3-402-11366-0.

Goodhart, Sandor [u. a.] (eds.), For René Girard. Essays in Friendship and in Truth (Studies in Violence, Mimesis, and Culture). East Lansing/Mich.: Michigan State University Press 2009. X/289 S., ISBN 978-0-870-13862-1.

Goris, Harm [u. a.] (Hgg.), Religion in Recht und politischer Ordnung heute/Religion in Law and Politics Today (Judentum – Christentum – Islam; Band 5). Würzburg: Ergon 2008. 162 S., ISBN 978-3-89913-640-1.

Gruber, Jacques, „Vous serez mes témoins" pour un temps de confusion et de mutations (Théologies). Paris: Les Éditions du Cerf 2009. 372 S., ISBN 978-2-204-08743-8.

Hantke, Myriam-Sonja, Mystik im Deutschen Idealismus und in der Japanischen Philosophie. Schelling, Hegel, Nishitani. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz 2009. 192 S., ISBN 978-3-88309-468-7.

Kierkegaard, Søren, Reception and Philosophical Crumbs. A new translation by M. G. Pietry (Oxford World's Classics). Oxford: Oxford University Press 2009. XXXVII/187 S., ISBN 978-0-19-921419-8.

Kraschl, Dominikus, Das prekäre Gott-Welt-Verhältnis. Studien zur Fundamentaltheologie Peter Knauers (ratio fidei; Band 39). Regensburg: Pustet 2009. 451 S., ISBN 978-3-7917-2196-5.

Lafont, Ghislan, Que nous est-il permis d'espérer? Paris: Les Éditions du Cerf 2009. 327 S., ISBN 978-2-204-08989-0.

Markschies, Christoph, Gnosis und Christentum. Berlin: University Press 2009. 186 S., ISBN 978-3-940432-61-2.

Mensching, Günter, Roger Bacon (Zugänge zum Denken des Mittelalters; Band 4). Münster: Aschendorff 2009. 139 S., ISBN 978-3-402-15670-4.

Möllenbeck, Thomas (Hg.), Geist – Natur. Schöpfung zwischen Monismus und Dualismus. Münster: Aschendorff 2009. 236 S., ISBN 978-3-402-12807-7.

Mühlen, Heribert, Im-Wir-sein. Grundlegung der Wir-Wissenschaft. Beitrag zu einer wirgemäßen Lebens- und Weltordnung. Aus dem Nachlass herausgegeben von Wilhelm Maas. Paderborn [u. a.]: Schöningh 2008. 378 S., ISBN 978-3-506-76505-5.

Müller, Matthias, Christliche Theologie im Angesicht des Judentums. Bausteine einer Phänomenologie des Wartens. Stuttgart: Kohlhammer 2009. 367 S., ISBN 978-3-17-021105-6.

Nolte, Paul, Politik und Bürgergesellschaft. Brauchen wir einen religionsfreundlichen Staat? (Berliner Reden zur Religionspolitik). Berlin: University Press 2009. 136 S., ISBN 978-3-940432-64-3.

Polednischek, Thomas [u. a.] (Hgg.), Theologisch-politische Vergewisserungen. Ein Arbeitsbuch aus dem Schüler- und Freundeskreis von Johann Baptist Metz (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien; Band 48). Münster [u. a.]: LIT 2009. III/397 S., ISBN 978-3-8258-1548-6.

Rauser, Randal, Theology in Search of Foundations. Oxford: Oxford University Press 2009. 313 S., ISBN 978-0-19-921460-0.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, Philosophie und Religion. Herausgegeben von Alfred Denker und Holger Zaborowski (Interpretationen und Quellen; Band 1). Freiburg i. Br.: Alber 2008. 168 S., ISBN 978-3-495-48085-4.

Thiele, Martin H., Gott – Allmacht – Zeit. Ein theologisches Gespräch mit Johann Baptist Metz und Eberhard Jüngel (Münsterische Beiträge zur Theologie; Band 67). Münster: Aschendorff 2009. 478 S., ISBN 978-3-402-11365-3.

Tück, Jan-Heiner, Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin. Freiburg i. Br.: Herder 2009. 406 S., ISBN 978-3-451-29887-5.

Wynn, Mark R., Faith and Place. An Essay in Embodies Religious Epistemology. Oxford: Oxford University Press 2009. 265 S., ISBN 978-0-19-956038-7.